محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية

د. محمد أبوالمجد محمد قناوي

مدرس فلسفة العصور الوسطى الأوربية- قسم الفلسفة- كلية الآداب –

جامعة جنوب الوادي

بيانات المقرر

اسم الكتاب: محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية

كلية التربية بقنا

قسم الفلسفة والاجتماع

الفرقة الثانية

الفصل الدراسي الثاني

أستاذ المقرر: د. محمد أبوالمجد محمد قناوي

فهرس المحتويات

مقدمـــــــــــــة	٣- ٤
الفصل الأول: مقدمات فى الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط	٥ - ٢٨
الفصل الثاني: رواد الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط المسيحي	٢٩- ٨٠
الفصل الثالث: تطور الفكر المسيحي فى مرحلة عصر الآباء القديس غريغوريوس النزينزي وأوغسطين نماذج مختارة	٨١- ١٤٩
الفصل الرابع: الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر (القديس أنسلم- القديس بونافنتورا- القديس توما الأكويني) "نماذج مختارة"	١٥٠- ١٩٦
الفصل الخامس: التصوف والهدوئية في فكر جريجوري بالاماس	١٩٧- ٢٢٩
الفصل السادس : فلسفة البيئة عند فرنسيس الأسيزي	٢٣٠- ٢٦٢

مقدمة:

يشكل البحث في موضوعات فلسفة العصور الوسطى الأوربية أهمية كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي. حيث يشير مصطلح فلسفة العصور الوسطى الأوربية إلى تلك الفترة الزمنية الممتدة من بداية ظهور المسيحية حتى بزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر. وهي فترة زمنية متسعة النطاق، مما عزز من أهمية البحث والنظر في الموضوعات التي طرحها فلاسفة ورواد تلك الحقبة المهمة. وتحاول هذه الدراسة الوقوف على أهم تلك الأفكار والمفاهيم، إضافة إلى آراء الفلاسفة الرواد.

وقد قُسمت الدراسة عدة فصول جاءت على النحو الآتي:

الفصل الأول: مقدمات فى الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط"، تناول بالبحث أهم تعريفات فلسفة العصور الوسطي، ومراحل تطورها، وخصائها، وأبرز اتجاهاتها، إضافة إلى عرض الاتهامات الموجهة إلى فلسفة العصور الوسطى والردود عليها.

الفصل الثاني: رواد الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط المسيحي". يعرض لبدايات ظهور الفكر المسيحي في إرهاصاته الأولى، حيث التعريف بالآباء المدافعين عن المسيحية في وجه الفرق والثقافات المعادية للديانة المسيحية، ومن أبرزها فرقة الغنوصية ، وكذلك أسباب ظهور الكتابات الدفاعية، إلى جانب عرض أفكار أهم الآباء مثل يوستينوس الشهيد، وكليمنت وأوريجن الإسكندريين. للوقوف على المساهمات التي قدموها لخدمة المسيحية في ذلك الوقت.

الفصل الثالث: تطور الفكر المسيحي فى مرحلة عصر الآباء القديس غريغوريوس النزينزي وأوغسطين نماذج مختارة." يعرض نماذج من الشخصيات الآبائية الأكثر إسهامًا في قضية جوهرية رئيسة في فلسفة العصور الوسطي، وهي قضية التوفيق بين الفلسفة والدين، وإبراز دور كل من غريغوريوس النزينزي، إلى جانب أعظم ممثل لفترة عصر الآباء وهو القديس أوغسطين. في تلك الوجهة.

أما الفصل الرابع عزيزي القارئ فيحمل عنوان:" الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر(القديس أنسلم– القديس بونافنتورا– القديس توما الأكويني) "نماذج مختارة". وهو يمثل ذروة تطور الفكر الفلسفي في العصر الوسيط عند أبرز ممثليه، وهم القديس أنسلم صاحب الدليل الأنطولوجي، والقديس بونافنتورا والبحث في موضوعات التصوف والزهد المسيحي، كذلك تطرق هذا الجزء من الدراسة لعرض رؤية القديس توما الأكويني وإيضاح تصوره حول مفهوم العلاقة بين الفلسفة والدين، والذي يُعد إلى جانب القديس أوغسطين أعظم فلاسفة ولاهوتي العصر الوسيط إطلاقًا.

ونحن إذ نعرض تلك الموضوعات والقضايا نأمل أن يلبي ذلك رغبة الباحثين في معرفة موضوعات فلسفة العصور الوسطى المسيحية، لتكوين وجهة نظر شاملة عن تلك المرحلة التاريخية المهمة من مراحل الفكر الفلسفي.

الفصـــل الأول: مقدمات فى الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

الفصـــل الأول: **مقدمات فى الفلسفة الوسيطة**:

نعرض فى هذا الجانب من الدراسة أهم تعريفات الفلسفة فى العصر الوسيط وذلك على النحو التالى:

١-تعريفات الفلسفة الوسيطة:

اختلف المؤرخون حول ايجاد تعريف للفلسفة الوسيطة يقترب من حقيقتها، ويبعدها عن التهم الخاطئة التى رميت بها من قبل الانسانيين والتى تبنتها بعدهم العصور التالية.

أ) - التعريف بالاسكولائية:

يعود هذا التعريف إلى الكلمة (" سكولا ستيكوس" – سكولا – اسكول – مدرسة) التى تدل على المعلم الذى يدير مدرسة أو على الإنسان المثقف الذى يعمل فى مجال التعليم، وقد دلت هذه الكلمة أيضاً، بالمعنى الواسع لها، على كل عالم وكل استاذ. وبذلك يعد لقب " سكولا ستيكوس" لقباً فخرياً.

ومن هنا قال إن الفلسفة السكولائية هى الفلسفة كما كانت تعلم فى المدارس فى العصر الوسيط، وقال بيكافى بأنها " ابنة المدارس".

والحقيقة أن هذا التعريف اللفظى غير صائب؛ إذ كان العصر الوسيط فى بدايته يطلق كلمة " سكولا ستيكوس" على علماء الفلك والموسيقيين؛ وليس فقط على اللاهوتيين أو على الفلاسفة. عدا ذلك فهناك من يطلق الصفة سكولاسئية على الفلسفة فى أزمان أخرى مثل زمن كانط، وهيجل، وغيرهم. لذا فالكلمة غير مناسبة أو غير كافية كتعريف شامل يستوفى كل جوانب الفلسفة فى العصر الوسيط.

على الفلسفة في زمن كانط ، وهيغل ، وكوزن . لذا فالكلمة غير مناسبة أو غير كافية كتعريف مستفيد للفلسفة في العصر الوسيط .

ب) ـ التعريف المرتكز على المنهج :

يستند هذا التعريف على المنهج التعليمي الذي كان يتبع آنذاك ؛ وبهذا فإن تلك الفلسفة تصبح تلك المَنْهَجَةُ والمَذْهَبَةُ التربوية للمعلومات التي تلقَّن وتكتَسَب في المدرسة . في هذا التعريف شيء من الحقيقة الا انه يتوقف عند الناحية الشكلية للعقيدة ، إذْ يُلحّ على المنهج القياسي وعلى الديالكتيك وعلى أن مشكلتها الاساسية والأولى كانت مشكلة الكليات .

إن المنهج الواحد قد يستعمل في عدة مجالات فكرية ، فلا يمكن بالتالي أن يكفي ليعرف تلك الفلسفة . كما ان المناهج الموصوفة به هذه الوسيطية ، من الممكن أن تُطبق أيضا على كل فلسفة كفلسفة كانطْ مثلا أو غيره . كما أن تعريفها الآخر بأنها استعملت مفرداتٍ خاصة ومعينة غير كاف ، ويقع في خطأ تعريفها تعريفا منطلقا من المنهج وحده فقط ومن ثمت نغفل عوامل أخرى مهمة وموضِحَة .

ج)– التعريف المرتكز على التاريخ الزمنى، الفلسفة الوسيطة:

يذهب أنصار هذا التعريف إلى وصف الفلسفة فى ذلك الوقت بأنها الفلسفة التى جرت فى زمن العصر الوسيط، أى فى حقبة تاريخية معينة. وهو التعريف الذى نادى به عصر الاصلاح؛ حيث اتهمت بأنها فلسفة مبهمة، ومنسجمة متشابهة، وكتبت فى عصور بربرية. والحقيقة أنها ليست كذلك: فهى تتباين فيما بينها كما سنرى، وهى أكثر من لون واحد؛ وليست متجانسة تماما وإن كان لها شخصية قائمة

بذاتها. كما أنها ليست مبهمة، لا سيما بعد الأبحاث الجديدة المتعمقة ونشر كثير من المخطوطات رغم أن ما

بقي كثير أيضا ولكنه مبعثر في المكتبات الاوروبية ، ومشكوك بصحة نسبه ، أو مجهول المؤلف)[1] .

ان تعريف فلسفة بالعصر الذي حصلت فيه لا يمكن له ان يُرضي ، ولا أن يدخل الى محتواها ليعطي صفةً ما مميزة لها . ومن السهل اعطاء الامثلة على ذلك .

د) ـ التعريف المشدد على علاقاتها بالدين ، الفلسفة المسيحية :

وهو أكثر التعريفات شيوعا ، إذ انها استندت فعلاً على العقيدة المسيحية مما يميزها تماما عن غيرها من الفلسفات . والحقيقة ان كل شيء كان في عصرها مشبعا بالدين واجوائه : الانظمة العائلية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، الخ . . . ولا تكون ، طبعاً ، الفلسفة الا جزء من حضارة تتصبغ بصبغتها ، وتتأثر وتؤثر بانجازاتها وتمثلاتها . بل ان العصر ذاك ، كان يعتبر العلوم الدينية ارفع العلوم . وكان أعلى طموح يتجسد في أن يكون الشخص لاهوتيا بعد أن يكون قد اجتاز مرحلة الفيلسوف أو بقي فيها . من جهة أخرى ، ان خضوع الفلسفة للدين مَرَّ بمراحل : كان مطلقا أي كان يوحّد بينهما ، ثم تمايزا وصار لكل منهما مناهجه وان استمرت ـ الى حدٍّ ما ـ العلاقة التبعية بينهما[2] .

على ان هذا التعريف الديني لا يكفي هو أيضا ، وان اظهر ميزة جلية في هذه الفلسفة . فهي فلسفة لها خصائص اخرى ، مستقلة ومتميزة ؛ كما انها سعت أيضا لتعطي تفسيرا عقليا للكون ، وليست كلها خاضعة للدين ، وبعض العقائد والنظريات فيها بعيدة عن الكاثوليكية . لذا فإنه لا يجب التوحيد المطلق بين الثيولوجيا الكاثوليكية والفلسفة الوسيطية . القضية أوسع وأكثر من اندماجهما المطبق .

تنطلق هذه التعريفات كلها مما هو لا فلسفي لتصل الى الفلسفة

السكولا سئية ، ولم تتعرض لجميع مشكلات هذه ، ولا الى الحلول التي قدمتها . إنها إذن تعريفات غير مستنفدة ولا شاملة . لكن ذلك لا يعني أنها كلها خاطئة ، ومن جميع الوجوه ، ويجب بالتالي رفضها برمتها أو أن تلغى . فالفلسفة هذه مدرسية (سكولاسئية) ، وهي أيضا وسيطية أي عاشت في العصر الوسيط وخدمته ، وكانت في مرحلة متوسطة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة . والإصطلاحان هذان بشكل خاص اخذا من الاستعمال قوتهما وشاعا بحكم التداول ، وسيبقيان ملازمين لتلك الفلسفة التي انتجها الاوروبيون في فترة تبدأ بالقرن الرابع وتنتهي بما سموه ـ اصطلاحاً لا حقيقيا ـ بعصر النهضة . وهنا يجب التنبيه الى أن العصر الوسيط عرف فلسفات غير أوروبية ويصح أن يطلق عليها ، هي أيضا النعت « سكولاسئية » : تلك هي الفلسفة العربية والفلسفة اليهودية . وقد حصل تبادل وتفاعل بين هذه الفلسفات كما سنرى . التعريف الحقيقي أنها فلسفة قائمة في كل التعريفات المذكورة ، وليست في واحدة منها فقط. كل تعريف يوضح زاوية أو يشدد على قضية لا على الكل . . .

()

هـ) التعريف الأصح:

يكمن التعريف الصحيح لفلسفة العصور الوسطى فى أنها تشمل كل التعريفات السابقة من حيث كونها: فلسفة سكولائية مدرسية، كُتبت في زمن وفترة العصور الوسطي، منهجها الجدل والقياس، وتعالج قضايا ومفاهيم خاصة بالديانة المسيحية ولذلك تُنتسب للمسيحية.

[1] – د. على زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط ١، در إقرأ، بيروت، ١٩٨٣م، صفحات متفرقة.

مشكلة الفلسفة المسيحية

لعل من التناقض فى القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية ، وذلك لأن كلا من الفلسفة والدين له ميدان خاص . وهذان الميدانان هما ، فى رأى الأغلبية ، متعارضان متناقضان ، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان ، فهو يتنافى تماماً مع ماتقضى به الفلسفة . فكان من الطبيعى أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء فى العصور الوسطى ، وفى أى عصر كان . وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الدين أنفسهم : فنحن نشاهد أن كثيراً من رجال الدين المسيحى ، وعلى رأسهم القديس برنار والقديس بطرس دميانى ، يقولون إن الدين المسيحى ليس فى حاجة مطلقاً إلى الفلسفة لأن موضوع الدين المسيحى « فكرة الخلاص » التى لا صلة لها بالفلسفة . بل لعل الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة بالدين فى هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التى ينشدها الإنسان من وراء الدين ، وهذه الغاية هى الخلاص — لهذا نرى دميانى يقول إنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة ، وعلى هذا الأساس لايمكن أن توجد فلسفة مسيحية .

ويقال هذا الرأى تماماً ، ولو أنه يفضى إلى نفس النتيجة ، رأى العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على اللاعقل ، بينما تقوم الفلسفة على ماهو عقلى ، ولهذا لايمكن أن تجعل الفلسفة تشتغل بالدين دون أن يكون فى ذلك خطر على الفلسفة نفسها ، إذ من المستحيل أن نجمع بين اللاعقل ، والعقل ، ومعنى هذا أن للدين كما أن للفلسفة ، ميدانه الخاص ، وليس ثمة صلة بين الميدانين . نعم ! قد يكون من بين المسيحيين من هم فلاسفة ، لكن لايمكن الفلاسفة أن يكونوا مسيحيين ، أى لايمكن أن توجد فلسفة مسيحية . وهذا فى المعنى يقول لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach فى كتابه « جوهر المسيحية » إن من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية ، كما أنه

من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة « علم » .

لكن جاء بعد ذلك تيار ثالث ، أقرب ما يكون إلى هذا التيار الثاني . وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين المتشيعين للمذاهب الدينية ونعني بهم المدرسيين المحدثين Les néo-Scolastiques . يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن في الفلسفة التوماوية ؛ فإنها بوصفها فلسفة ـ تقوم على العقل وعلى العقل وحده . وإذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل إلى جانب قيامها على العقل فإن الفلسفة المسيحية مستحيلة إذن . وعلى هذا يذهب المدرسيون المحدثون إلى إنكار الفلسفة المسيحية . ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأي سيرب Sierp فقال إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية ، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على النقل .

وهكذا نرى أننا قد وصلنا إلى نفس النتيجة باستمرار وهي إنكار وجود فلسفة مسيحية . ومع ذلك نلاحظ ، في الجانب الآخر ، أن هذا التعبير « فلسفة مسيحية » وقد وجد منذ زمن بعيد . وقد استعمله أول من استعمله القديس أوغسطين في كتابه « ضد يوليان البلاجي » ؛ ولعل هذا التعبير لا يرد في غير هذا الموضع . ومع ذلك نرى القديس أو غسطين يتحدث باستمرار عن الفلاسفة المسيحيين خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية أنها الحقيقية ، فيصفها تارة بأنها الفلسفة الوحيدة الحقيقية una vera philosophia وتارة أخرى بأنها الفلسفة الحقيقية . ذلك أنه يقول إن الفلسفة هي محبة الحكمة ، والحكمة هي « الكلمة » و « الكلمة » قد تجسدت على صورة « مسيح » ؛ وهذه « الكلمة » هي الحياة ، والحياة هي النور ، والنور لم يأت تماماً لهذا إلا مع المسيحية ؛ فمحبة الحكمة هي محبة النور أو الكلمة ؛ أي محبة المسيح ، أي محبة المسيحية . وعلى ذلك

فالفلسفة الحقيقية هي المسيحية ؛ فهذه إذن موجودة ، وهي الدين المسيحي . لكنه لا يريد أن يقول إن الفلسفة هي الوحي ، لأن أوغسطين يفصل فصلا واضحاً بين مملكة العقل وبين مملكة النقل . وإنما يريد أن يقول إن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية . فالعقائد الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية ، وطالبت باعتقادها ، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية ؛ أي أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية معقولة وهذا ما يعبر عنه بالقول : أؤمن من أجل أن أتعقل Credo ut intelligam فالإيمان أولا ، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية . وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة ؛ فليس من مهمة الفلسفة أن تبحث لتؤمن ، أو تتعقل لتعتقد بل تعتقد لتتعقل .

واستمرت هذه السنة الأوغسطينية طوال العصور الوسطى ، وبلغت أوجها على يد القديس أنسلم الذي قال العبارة المشهورة — وهي العنوان الأصلي لكتابه « Proslogion » — ونعني بها « الإيمان الذي ينشد التعقل Fides quaerens intellectum » ويريد القديس أنسلم ، كما هو ظاهر من هذا الكتاب ، أن يثبت العقائد الدينية غير معتمد على نص من نصوص الوحي . لكنا نرى أن السنة الأوغسطينية تثور على الفلسفة التوماوية التي نشأت في القرن الثالث عشر ، لأنها رأت أن القديس توما لا يمثل الفلسفة المسيحية كما رآها القديس أوغسطين ؛ فقد أراد أن يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان ، فسار بذلك على عكس المنهج الحقيقي الذي يجب أن تسلكه الفلسفة المسيحية . وعلى هذا كانت الفلسفة المسيحية عند أنصار السنة الأوغسطينية معارضة للفلسفة التوماوية . واستمرت هذه السنة أيضاً حتى العصر الحديث . ووجدت نصيراً لها كبيراً في شخص مالبرانش Malebranche . وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة مسيحية ، وهي تعني أولا الفلسفة المسيحية كما يفهمها القديس أوغسطين ، في مقابل الفلسفة الوثنية وهي الفلسفة اليونانية ؛

ثم من جهة أخرى الفلسفة الأوغسطينية فى مقابل الفلسفة التومارية . وتبعاً لهذا الرأى إذن توجد فلسفة مسيحية .

نحن الآن أمام رأيين متعارضين ؛ يمثل أولهما ثلاثة اتجاهات ، ويمثل ثانيهما السنة الأوغسطينية فى اتجاهيها السابقين . فعلينا إذن أن نحل هذه المشكلة حلا يقوم على التاريخ بأن نضعها على النحو التالى : هل هناك فلسفة لايمكن أن تفهم دون المسيحية ؟ فإن وجدت مثل هذه الفلسفة فهى إذن الفلسفة المسيحية وعلى هذا فهذه الفلسفة موجودة . ويلاحظ من الناحية التاريخية أن المسيحية قد أتت بأفكار جديدة مخالفة كل المخالفة للأفكار الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة اليونانية . فنشاهد أولا أن فكرة « اللامتناهى » لم تكن موجودة بالمعنى الحقيق فى الفلسفة اليونانية ، وإنما وجدت لأول مرة فى المسيحية أو بعبارة أدق فى الفلسفة اليهودية المسيحية ، خصوصاً عند « فيلون » . وهذه الفكرة على أساسها تقوم الميتافيزيقا فى العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر . فديكارت حينما يصف الله يصفه بأنه لانهائى ؛ ومالبرانش يصفه بأنه « لانهائى لامتناه فى لانهائيته » . كذلك الحال فى العصور الوسطى . فقد كان كل من القديس أوغسطين والقديس أنسلم من جهة ، والقديس توما والسنة التوماوية من جهة أخرى ينسبون إلى الله هذا الوصف . بينما نجد أن اللامتناهى عند أرسطو مثلا هو الشىء الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى .

وكذلك فكرة « الخلق » ، وهى التى لعبت أكبر دور فى الإلهيات والطبيعيات ، لم تكن لتوجد لولا المسيحية . فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر ، وقال مالبرانش بفكرة الاتفاق ، وقال ليبنتس بفكرة الخلق الأصلى ـ فمعنى هذا أن المسيحية قد تدخلت فى هذه المذاهب ؛ أى أنه دون المسيحية لايمكن هذه المذاهب أن تقوم . وقد أخذ مالبرانش نفسه على القديس توما قوله بفكرة الطبائع التى قال بها أرسطو ، وهذه تنفى أن يكون الله فاعلا ، لأن الطبائع تفعل بنفسها

ومعنى هذا كله أن فكرة الخلق ما كانت لتوجد فى الفلسفة الحديثة لولا المسيحية .

كذلك الحال فى فكرة « الشخصية » ، التى لم توجد بمعناها الحقيقى كما سنحدده فيما بعد إلا فى المسيحية ، وبالتالى لم توجد فكرة « الحرية » فى العصر الحديث إلا تبعاً المسيحية . وقد كانت هذه الفكرة نتيجة المسألة الكبرى التى أثيرت فى العصور الوسطى بين الاختيار وبين اللطف وكذلك الحال أيضا فى جملة مقالات أخرى قالت بها المسيحية مثل الخطيئة ، والخلاص ، والسقوط . فكل فلسفة قد دخل فى تكوينها عنصر من هذه العناصر ، فمعنى هذا أنها مسيحية ؛ وأن الفلسفة المسيحية تبعاً لذلك ممكنة الوجود .

خصائص الفلسفة المسيحية

ولهذه الفلسفة المسيحية خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلى :

أولا : أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل أو تكمل العقل عن طريق الإيمان ؛ فهى تحاول ، إلى جانب إيمانها بالمعتقدات ، أن تبرر تبريراً حقيقياً عن هذه المعتقدات . وهذا مايجب أن يفهم من العبارة المشهورة : « أؤمن لأتعقل » .

ثانياً : أنها محدودة للمشكلات التى تشتغل بها . فهى تتناول فقط ماهو خاص بفكرة الخلاص أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله ، والطبيعة من حيث صلتها بالله . نعم ! إن المسيحية أو الفلسفة المسيحية لا تحرم على أصحابها أن يشتغلوا بغير هذه المشاكل ، وإنما تعتبر الاشتغال بها مسألة ثانوية أو كما يقول القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس بوناڤنتورا إن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مُخزٍ . فالفلسفة المسيحية إذن بمعناها الدقيق محدودة بهذه المشاكل . وإن رأينا رجلا

مثل القديس توما يشتغل بغيرها فإنا نشاهد في الواقع أنه لم يأت بجديد في هذه المسائل الأخرى ، إنما ابتكاره الحقيقي هو في هذه المشاكل الدينية الفلسفية ، وإن كنا لانستطيع إنكار فضله بوصفه شارحاً وملخصاً لفلسفة أرسطو .

ثالثاً : وهذا الاعتبار الأخير هو الذي أدلى به القديس أوغسطين ـ وخلاصته أن الفيلسوف حينما يتفلسف لايمكن أن نفرّق بين أجزاء في عقله مختلفة . فليس هناك رجل مسيحي أولا ، يضاف إليه فيلسوف ، بل الفيلسوف يشتغل بالفلسفة بوصفه مسيحياً . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن نفرق بين الفيلسوف وبين المذهب الديني . ومن هنا ، فإن كل فيلسوف مسيحي لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية . ويحاول أن يوضح هذا الرأي بتفرقته بين ما يسميه الطبيعة وبين مايسميه الحالة . فالأولى هي الماهية ، والثانية هي الممارسة . فإذا نظرنا إلى الفلسفة من حيث طبيعتها أي ماهيتها فهي الفلسفة — أي دون أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية — وإذا نظرنا من ناحية الحالة فالفلسفة لابد أن تكون متأثرة بالشخص الذي ينتجها . ولما كان الدين من مُقوّمات الشخصية فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذي يعتنقه الفيلسوف . ومن هنا فالفكر المسيحي لابد أن يكون لفلسفته طابع خاص يميزها من غيرها ، وهذه تكون إذن الفلسفة المسيحية ، وهي عبارة عن نوع يدخل تحت جنس واحد هو الفلسفة .

([2])

[٢] – د. عبدالرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ، ط ٣، دار القلم، بيروت ، ١٩٧٩م، صفحات متفرقة.

٣ ـ تهم ومآخذ :

أ) ـ فلسفة عصر مظلم ، العصر الوسيط هو عصر الجهل :

بقيت الفلسفة الوسيطية مدة طويلة مهملة بسبب الظن الخاطىء بأنها تعبر عن فكر بربري ، وغير مثمر ، ولا غني . وساعد في تدعيم هذا الخطأ الإلحاح على أنها فلسفة العصر الوسطي حيث الظلام والجهل ، وعلى أن النهضة الاوروبية بدأت فقط في القرن السادس عشر ، أي أن ما قبلها لم يعرف النور . وكلما كان يشدد على مجلوبات هذه النهضة ، يشدد بعملية عكاسية ، على الظلام والنقائص في العصور التي سبقت[١] .

لم يكن العصر الوسيط عصر الجهل بالمقدار الكبير الذي أسقطه عليه الإنسانيون ومن بعدهم . للحقيقة ، كانت هناك غزوات البرابرة ، وما رافق ذلك من تقتيل وخراب وحرق للمكاتب والمدارس ، وكانت روما آخذة بالهزال ثم في طريق السقوط قبل أن تقع بيد الريك Alaric ، سنة ٤١٠ . كما كانت هناك أيضا القوات العربية وعوامل اقتصادية وتجارية وسياسية وثقافية وأجناسية كانت تؤثر في الامبراطورية تأثيرات سلبية . . .

لا ريب في أنَّ الهوة التي كانت تفترض بين النهضة والعصر الوسيط لم تك قط قائمة : لم تتوهج النهضة لو لم تمتد جذورها امتدادا عميقا في العصور السابقة لها حيث تغذت وربت قبل أن تشب . كانت القرون الوسطى بمثابة التربة والخميرة ، أو المادة المساعدة للتولد ومن بعد للنمو والعطاء . بل إن جلسون يقول عن الإمتداد بين النهضة والعصر الوسيط : إن هذه « قامت على تنمية تامة لبعض الميول الشديدة العمق المعروفة في العصر الوسيط ، أكثر مما قامت على معاكسة

هذه الميول »[1] . فليس هناك بالواقع حدود فاصلة بين العصور أو بين الفلسفات . تنتفع كل فلسفة مما سبقها ، ومن انفتاحها على الفلسفات الأخرى سابقة لها كانت أم مزامنة . . .

ب) ـ التهمة الثانية ، إنها لاهوت كاثوليكي لا فلسفة :

والخطأ الثاني الذي ارتكب بحق الفلسفة الوسيطية هو الزعم بأنها ليست فلسفة حقيقية ، وإنما هي لاهوت أي فكر ديني ، ونظرات آبائية ، وأيديولوجيا ميتافيزيكية تضع مسبقا مفاهيم محدودة إيمانية تسعى من بعد لتبريرها وفلسفتها . ويعني ذلك انها وضعت الإيمان قبلا ، وجعلته ضروريا حتى للعمل العقلي . بل إنها وحدت بينهما في المبدأ القائل : « آمن كي تتعقل ، وتعقل كي تؤمن » . من هنا كان دمجها للفلسفة بالدين ، والعقل بالنقل ؛ وانها والدين اعتبرا واحدا ، ومنهجهما واحدا أيضا إن لم نقل بتبعية وعبودية .

تعبر الفلسفة عن روح عصرها ، فتتناول الموضوعات التي تشغله ، وتستلهمه في بناءاتها إذ أنها تتأثر بالتمثلات الإجتماعية كالقيم والأيديولوجيات السائدة . من هنا يصح القول ان الفلسفة الوسيطية بحثت التوفيق بين العقل والنقل ، أو في الأمور الاخروية لأن العصر آنذاك كان عصر هذه الأمور ، وان الإنسان كان في وضعية اجتماعية وتاريخية واقتصادية تحتم عليه اللجوء للدين وتعاليمه . كذلك فإن الأوضاع الثقافية والإجتماعية وضعت الإنسان الوسيطي في مناخ واطر متقبلة هذه المباحث ، أكثر من تقبله لمباحث موضوعية وعلمية تقوم على سلطان العقل والمناهج والقوانين والعلوم الطبيعية . أخيرا ، سوف نرى أن الحياة الثقافية المحصورة آنذاك بالأديرة حتمت على الحياة الثقافية أن تنوجد وتنمو في « الكتب » الموجودة لدى هؤلاء (وهي قليلة وغير متنوعة اذ كانت الثقافة اليونانية شبه معدومة) وفي تلك الأمكنة وحول الموضوعات التي تشغلهم .

ومهما يكن ، فإن تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط لا يمكن أن يفصل تماماً عن اللاهوت الكاثوليكي آنذاك ، وهذا ما سيظهر اذ سنرى أن المشكلات اللاهوتية متداخلة إلى حد بعيد في الفلسفة ، وان لا حدود عازلة بين القطاعين . فاللاهوتي كان هو الفيلسوف . ومن الصعب علينا اليوم الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ اللاهوت في العصر الآبائي ، وفي العصر الوسيط . الا أن ذلك وإن كان صحيحا فإنه لا يكفي ، كما سبق القول ، للحكم بأن الفلسفة الوسيطة كلها لاهوت ، أو أنها كلها خاضعة له ، أو أنها لم تكن إلا ذلك .

ج) ـ منهج لا منطقي ، توفيقي بين متناقضين هما العقل والايمان :

لا شك في أن المنهج السائد كان قائما على التوفيق ـ أو الدمج ـ بين العقل والايمان كما سبق القول . فقد كانوا يعتقدون أن هذا وذاك كليهما من الله ، ومن المستحيل إذن أن يتعارضا . ذلك ما عرفته أيضا الفلسفة العربية الإسلامية ، والفلسفة اليهودية .

والحقيقة أن الفلسفة الوسيطية عرفت مفكرين ميزوا تماما بين الإيمان والبحث العقلي الحر ، وآخرين اقاموا فلسفتهم على منهج عقلي صرف . ويكفي ان نذكر مثلاً بيكون وأوكام كي ندرك أنه كان في العصر الوسيط من دعا لقيام المعرفة على مناهج تجريبية ، والارتكاز على العياني . كما كان هناك غيرهما ممن لم يخضع تماما العقل للمعتقدات ، أو دعا للتحرر من نير الكنيسة وآبائها في المباحث الفلسفية العامة . أخيراً ، قد نلحظ لدى المفكر ذاته قطاعات متفاوتة الدرجة من حيث التبعية للدين او الاستقلال عنه . . .

د) ـ الغرق في مشكلات تافهة . إنها فلسفة غير نافعة ، وبلا طائل :

قالوا انها غرقت في مشكلة الكليات الذهنية[1] وما نجم عن ذلك من

مذاهب شتى ، وجدل عقيم حول وجود الأجناس والأنواع في طبيعة الأشياء أم أن هذه مجرد نتاج المخيلة (مشكلة نبعت من كتب فورفوريوس بواسطة بوئيس) . كما أنها غالت أيضا ، كما قيل ، في اللجوء للقياس والتقسيم ، وفي المناقشات اللفظية ، والمعاني الخاوية ، وفي التساؤل عن وحدة العقل الانساني أم فردانيته ، وموضوعات أخرى عقيمة المنفع . . .

في ذلك شيء من الحقيقة بلا ريب . عدة عوامل كانت تتساند وتتفاعل . فمن ناحية ، ان المترجمات عن اليونانية ومن كتب ارسطو بالذات كانت : « المقولات » و « العبارة » و « التحليلات الاولى » و « التحليلات الثانية » التي ترجمها بوئيس الى جانب ما أدخله هذا نقلا عن « ايساغوجي » فورفوريوس .

ومن جهة اخرى ، هذه المعرفة المحدودة بكتب ارسطو المنطقية جعلت التفكير يدور في حلقتها وحدها ، وذلك الى أن عرفت بقية الكتب فانكسرت الحلقة وخرج العقل من ذلك الإطار[1] . كما أن التفسير الاجتماعي جائز في هذا المضمار : فمحدودية المشكلات واقتصارها على عدد قليل ، ناتج الى حد ما عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي وضيق الثقافة آنذاك . أما الإنتقال الى نموذج آخر من التفكير فقد تم هو أيضا عندما انتقل النموذج الاجتماعي الى نموذج اجتماعي آخر مختلف عن الأول . فمثلا ، كان التفكير زمن المدارس الديرية يختلف عنه في مرحلة المدارس التي قامت في المدن ، أي أنه كان في عصر إقطاعية السيد أو الخوري مختلف عنه في العصر الذي تركزت فيه المدن مما أدى الى أن تتركز الحركة المدرسية في هذه الحواضر[2] .

مهما يكن فلا شيء يذهب عبثا . إن التقسيمات والتحليلات الكثيرة ، والقياس الذي غرق فيه العمل الفكري الوسيطي لم تكن بلا نفع : كان ذلك ضروريا لنشوء العقل الأوروبي الحديث ، ولتطور المباحث المنطقية ، ولتعويد الفكر على منهج التحليل الواضح في دراساته . أما التهم التي تقول ان الفلسفة الوسيطة غير نافعة وبلا طائل ، فهي تهم تلصق أيضا بكل فلسفة . بل إنها الصقت بالفلسفة منذ أيام سقراط نفسه . كذلك فإن القول بأنها لم تعرف سوى المشكلات الخاوية كمشكلة الكليات ، فهو رؤية ضيقة لها إذ كان لها مشكلات أخرى عديدة مثل وجود الله ، الوجود بالقوة أو بالفعل ، الارادة ، الحرية . . .[1] . ومن المفيد التذكير هنا بأن الموضوعات التي طرحتها الفلسفة اليونانية والاطر التي داخلها عولجت هذه ، ماتزال الى حد بعيد هي ذاتها التي نستعملها اليوم . . . وما طرحته الفلسفة الوسيطية وطرائقها في تصديها للمشكلات ومذهبة ردود فعل الوعي الديني تجاه العقل هي ذاتها الى حد بعيد ، ما تزال حتى اليوم محافظة على الكثير من حيويتها وصلاحها . يصدق ذلك على الفلسفات المتدينة قاطبة .

هـ) ـ فلسفة عملية ، هدفها إنقاذ الإنسان من الخطيئة :

اختلف هدفها عن هدف الفلسفة اليونانية كما اختلف أيضا التعريف والمنهج . انطلقت الفلسفة الوسيطية تبحث عن إمكانية الخلاص بالنعمة الإلهية من الخطيئة ، وعن طرائق انهاض الانسان الذي يقع باختياره في الخطأ دون ان يستطيع النهوض منه بمفرده وإرادته . لذا فهي ليست مجردة ، ولا منزهة الغرض كما كانت الفلسفة اليونانية ـ الى حد بعيد ـ من حيث التفلسف رغبة به لا لغاية نفعية عملية .

و) ـ تهم أخرى متفرقة :

قال بعض مؤرخي الفلسفة الوسيطية ، وبعض المتأخرين أيضا،أن لا

جدوى لهذه الفلسفة . وقالوا انها مكتوبة بلغة لاتينية ركيكة ، وأنها خضعت خضوعا أعمى لأرسطو دون أن تفهمه ، ووضعت نفسها في خدمة الكنيسة الكاثوليكية واللاهوت البابوي . . . ونشدّد هنا أنها اتهمت أيضا بأن «كل ما عرفته من علوم قد وردها من العرب »[1] . وأنها غرقت في مناقشات نظرية طفولية ومبهمة ، مثل الصورة والمادة ، القوى والملكات ، الماهية والوجود ، وانها افلاطونية ، أو مزجت الأفلاطونية الحديثة بالمسيحية . في ذلك كله عموميات ، وغموض أكثر من اتهام دقيق ومحدد . . . حتى رابلي و ف . بيكون ولوك ، دون أن ننسى ديكارت وغيره ـ سخروا كلهم من تلك الفلسفة وعصرها الوسيطي الذي قالوا عنه أنه كان « ليلة من ألف سنة » ، وأنه لم يعرف احترام الشخصية ولا حرية الفكر ، وما شابه . انتهت ، الى حد بعيد جدا ، بعض تلك التهم العمومية التي رميت بها الفلسفة الوسيطية ، والتي أشاعها الجهل بها ، أو المنطلقات النهضوية في القرن السادس عشر . صار ينظر إليها اليوم على أنها بالفعل فلسفة ، وعلى أنها بحث عقلي ونقدي في أمور ما ورائية وموضوعات تؤوب للفلسفة بالمعنى اليوناني والحديث للكلمة . فعلى سبيل المثال كان مؤرخو الفلسفة ، لتشديدهم على أصالة ديكارت واظهاره بمثابة مؤسس الفلسفة الحديثة ، يبخسون حق الفلسفة الوسيطة ويجعلون هذا مستقلاً تماما عنها . بينما صار اليوم ، هذا العمل خاطئا ، وبعيدا عن التناول العميق والتاريخي للديكارتية .

لقد بحثت في أمور هي غير ما هو لاهوتي ، واستعملت مناهج عقلية واستدلالات فكرية ، وكانت لها نظرات مستقلة عن الإيمان . لم تكن كلها ، ولا لدى كل مفكر ، لاهوتية بحتة ، ولا من نوع واحد . . . الأهم ، وبدلا من الضياع في جدال حول ذلك ، هو ولوج هذه العمارات الفكرية التي ولدها المفكرون المسيحيون في العصر الوسيط . ثم إننا نأخذ موضوعنا هنا من حيث هو حلقة في المسلسلة الفكرية البادئة في الشرق ، والمركزة في اليونان ، والمنتقلة الى العرب ، ثم الى اللاتين قبل أن تظهر بقوة في الفلسفة الحديثة .

- **رد التهم الموجهة إلى الفلسفة الوسيطة**:

ليست الفلسفة الوسيطة عقيمة ، ولا هي فلسفة يونانية مكتوبة باللاتينية . إنها نظرة جديدة للكون والانسان انتفعت من الفلسفة اليونانية دون أن تفنى فيها ، بل إنها اضافت على هذه الفلسفة ، وعدلت فيها بأن أخذت النافع ورفضت مالم يوافقها . فهي مذهب فلسفي قائم بذاته ، له شخصيته ، واستقلاله ، له خصائصه ، ومعضلاته ، له طابعه الخاص ، الخ . . . فالفلسفة التومائية كما نرى تقوم على العقل ، وقدمت حلولا عقلية للمشكلات وهي ، حتى ايامنا هذه ، ماتزال تعيش وتجابه ، ولها انصارها ، وقوتها أمام احدث التيارات الفلسفية ، الخ . . . كذلك فإن ما قدمه بيكون وأوكام ، في مجال التحضير لنشأة العلوم التجريبية والسيطرة على الطبيعة ، هو بحد ذاته رد على من اتهم الفكر الوسيط بالعقم . وما تأثر ديكارت بها ،وسبينوزا ، ومالبرانش ، ومان دي بيران ، وليبنتس ، وغيرهم ، سوى دليل ، من أدلة عديدة ، على بطلان تلك التهمة الجائرة . . .

ومهما يكن ، فإنه من الثابت أن الفلسفة المسيحية قدمت للفلسفة افكارا عديدة كانت بمنتهى الجدة ، وجعلتها تسير وفق نظرة لم تزل باقية حتى اليوم . من هذه الأفكار الجديدة : فكرة اللامتناهي التي بقيت أساسا للماوراثيات حتى أواخر القرن الثامن عشر (أخذ ديكارت ومالبرانش وغيرهما هذه الصفة لله من الفلسفة الوسيطية) ، فكرة خلق العالم من عدم التي أثرت في الفلسفة الحديثة تأثيرا كبيرا (ديكارت ، مالبرانش ، سبينوزا ، ليبنتس) والتي ما تزال موضوعا غير متواضع في كل فلسفة تود أن تكون شاملة وجامعة ، فكرة الزمن وعلاقات الإنسان بالتاريخ . فقد كانت الفلسفة اليونانية تجهل ذلك إذ كان فهمها للزمن يراه زمنا دوريا Cyclique ، يدور ويدور على نفسه ، دون أن يكون هناك ما هو قبل وما هو بعد ، والإنسان بذلك لا مبال إزاء التاريخ الذي لا يقدم له ولا يغير فيه شيئا . ادخلت المسيحية على هذه النظرة مفاهيم الخطيئة والسقوط والصعود[1] . ثم ان

مفهوم الحريةوالمساواة(المختلفة عما هي عند افلاطون وارسطو) ، ومفاهيم اخرى مثل الخلاص والنعمة وعقائد إيمانية متعددة ، وسعت في رحاب الفكر الانساني ، وساهمت في تطويره واغنائه بلا ريب . ولنقل مع جلسون : . . . « اذا كانت المسيحية قد أحدثت حقاً تأثيرا في تطور الفلسفة ، سيان أكان ذلك مشرفا لها أم لا ، فإن ذلك امر واقعي »[1] . إن فلسفة كان لها هذا التأثير في مجرى الفكر الإنساني وكانت ، من ناحية اخرى ، فلسفة صالحة ، تفرض نفسها وبالتالي تغني النفس لأنها تثري الكائن المتفلسف ، وتزيد في رأسماله الفكري ، وتراثه الماورائي .

٣ ـ مراحل تطور الفلسفة الوسيطة :

يمتد العصر الوسيط ، حسب التقسيم التاريخي الشائع ، من وفاة تيودوسيوس في سنة ٣٩٥ حتى سقوط القسطنطينية بيد الأتراك عام ١٤٥٣ . مثل هذا التحديد هو بالطبع تجزيء في التاريخ ، وابعاد بين العصور التي تتداخل ولا تعرف الحواجز . الحقيقة ، ان الفلسفة الوسيطية بدأت قبل هذا التاريخ المذكور واستمرت بالفعل ، الى القرن السابع عشر نفسه ، وكان ذلك حسب التطور الآتي : مرحلة التكوّن الممتدة من القرن التاسع حتى نهاية القرن الثاني عشر ؛ مرحلة الذروة وهي التي كانت في القرن الثالث عشر ؛ مرحلة الإنحطاط التي تغطي القرن الرابع عشر والنصف الاول من الخامس عشر ؛ مرحلة الانتقال وهي في عبور الفلسفة الوسيطية الى الفلسفة الحديثة ، وتقوم من المنتصف الثاني للقرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر .

على هذا فكأن الفلسفة الوسيطية بدأت مع الجهود التي بذلها شارلمان لرفع المستوى الثقافي في الإمبراطورية ، وتأمين الإداريين والمستشارين والاكليريكيين الصالحين . فهذه الحركة المنعشة لم تلبث ان أثمرت ، وأخذت الثقافة اليونانية والرومانية تنتقل إلى مراكز جديدة لنشر العلم والنور .

من الشائع جداً أن تبدأ دراسة الفلسفة الوسيطية بالقرن التاسع ، أي بإغفال التعرف على الآباء الأول وتراثهم المكون للتفكير الفلسفي الوسيطي . إلا أننا نرى أنه من الافضل البدء بدراسة المواقف التي كان فيها الآباء أزاء الفلسفة اليونانية في تجابهها مع الدين المسيحي .

كما أنه من الملاحظ أيضاً إغفال ، إلى حد ما ، آباء الكنيسة الشرقية : إن الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة الوسيطة ، في اللغة العربية ، لم يولوا الفكر الشرقي عناية . ونحن نرى أن هذا القطاع أقرب إلينا ، وضروري ، ثم كان له فعاليته في الفكر اللاتيني في الغرب (في الآبائية اليونانية والآبائية اللاتينية) ، ولا نستطيع

١ ـ مواقف الرواد أو آباء الكنيسة الأوَل إزاء الفلسفة اليونانية :

قام الآباء بدور الناقل ، أو الجسر ، بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطية . وقد حظي الآباء ، بسبب قداسة أعمالهم وخدماتهم ، برضى الكنيسة وموافقتها لاسيما في القرون الاولى للميلاد . لكن دورهم كان ، من جهة أخرى ، أبعد واعمق من ان يقف عند نقد الفلسفة أو العمل في ميدانها . فمن الثابت ، كما سيتضح لنا ، أنهم وسموا بطابعهم التفكيرَ الوسيطيَّ وأقاموا هم الفلسفة الوسيطية مما جعل هذه تبدو ، بوضوح ما ، فلسفتَهم التي تعبُّر عن نظرتهم التفكيرية للإنسان والإله والتاريخ والعالم .

تختلف دراسة تأثير ومواقف الآباء عن دراسة الآبائية (باترولوجيا) . فنحن هنا نأخذ الوجه الذي هَمَّ الفلسفة وعناها فقط ؛ ولذا فلا بد من تفحص سريع لأراء بعض الآباء الاوائل ـ منذ القرن الثاني الميلادي حتى نهاية القرن الثالث تقريبا ـ الذين أطلق عليهم لقب الاباء المُقرِّظين[1] أي الذين دافعوا عن الدين فكان عملهم « مرافعة » عن العقيدة بوجه المهاجمين ، ودعوة الأباطرة الرومان للإعتراف بالحق الشرعي للمسيحيين في العيش داخل أمبراطورية وثنية . إلا أننا نلاقي في عملهم هذا ليس عرضا للعقيدة فقط ، بل ومحاولات فلسفية لتبريرها أو لتقديمها بشكل فلسفي أو لتوفيقها مع العقل .

تَمثَّلَ تماسُّ الدين بالحكمة اليونانية بمواقف اختلف من حيث النظرةُ للأمر وانتهاج الطريقة ؛ لكنها كلها مواقف خدمت الفلسفة أو ، على الأقل ، التفسير بوجه عام . هذا الى جانب انها كانت مواقف واتجاهات حضَّرت لنشوء الفكر الوسيطي وصبغه بطابعها :

أ ـ الموقف الرافض :

وهو الإتجاه السلبي إزاء الفلسفة . رفضها رفضا باتا بحجة أن الدين المسيحي يكفي العقول والضمائر ، وانه لا حاجة لغيره . يعتبر ترتوليان (١٦٥ ـ ٢٢٠) خير ممثل لهذا التيار[1] : كان حماسه شديدا لكل ما يتبناه حتى عندما اعتنق بدعة مونتان عام ٢١٣ التي لم يلبث أن تركها ليؤسس بدعةً جديدة استمرت بعد وفاته وأعادها القديس أوغسطين الى الكاثوليكية . وكان ترتوليان عدوا لدوداً للفلسفة ؛ فهي عنده سبب تعدد البدع الغنوصية . ورأى أن لا سقراط ولا أفلاطون يصلحان ؛ وأنَّ ابسط مسيحي مؤمن يعرف عن الله وخلْقه ويجيب بوضوح عن هذه الأمور ، بينما ينادي افلاطون بأن مثل ذلك شاق . واذن فيرى ترتوليان أن الإيمان يكفي نفسه بنفسه ؛ وهو قاعدة بلا استثناءات . وهكذا فأن ترتوليان يذهب الى ابعد مما قاله القديس بولس ازاء هذه المشكلة : كان عنيفا ، متحديا ، حماسيا الى أبعد الحدود في رفضه لكل ما هو غير الإيمان ، وفي تهجمه على الفلاسفة واخلاقهم ، وعلى الديالكتيك (الجدلية) ، وعلى ارسطو . . .

ب ـ الموقف الإنتقائي :

يرى هذا انه ما دامت حقائق الايمان لا تمس ، فلا غضاضة في الانتفاع من الوثنيات بحيث يُنتقَى منها ما هو موافق للدين ويناسبه . تمثَّلَ هذا الرأي ابان القرن الرابع ، وصار هو الأقوى صوتا ، في الاوغسطينية بشكل خاص . لقد قال القديس أوغسطين باتّباع الوصية التي أوحى بها الرب الى موسى وهي : « فتكلم

على مسامع الشعب أن يطلب الرَّجلُ من صاحبه والمرأةُ من صاحبتها امتعةَ فضةٍ وامتعةَ ذَهَب »[1] وصنع بنو اسرائيل كما امرموسىفطلبوا من المصريين أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا . وآتى الرب الشعب حظوة في عيون المصريين فأعاروها لهم وسلبوا المصريين »[2] . هكذا اذن يجب التصرف ، فيما يرى أوغسطين ، ازاء الوطنيين : أن نسلبهم ما هو لديهم من الذهب لدمجه في الحكمة المسيحية . كان يكفي ، مثلا ، تنصير الحكمة الممكن تنصيرها بدلا من رفضها . التنكر للخطايا ، مثلا ، يُفقر المسيحي ولذا فالأفضل له تنصيرها .

ج ـ طرائق ردود الفعل :

لجأ الاتجاه الرافض الى الانجيل على أنه السلطة التي لا تنازَع ، والمصدر المطلق ، وينبوع التفكير . لذا كانت الطرائق جازمة ، قطعية ، وشبه غريزية ، ومسلمة مسبقا برفض الحكمة اليونانية . أما الموقف الثاني فكان اختياريا : فيه ارادة ، وينتقي ما يوافقه من الحكمة الوثنية . وكان لكل من هذين الموقفين خدماته التي تكاملت مع الآخر وانتفعت من خدمات هذا الآخر عنه . لذلك حصل الغُنْمُ الفكري الذي جنته الفلسفة الوسيطية : لقد طُرِحت المشكلاتُ الرئيسية على بساط التفسير ، وحُدِّدت نقاط الاختلاف بين الحكمة اليونانية والانجيل ، ورُسِمَت المواقف الفكرية ازاء كل ذلك . أما النفع الاكبر فقد كان في استيعاب ثروات الفكر القديم وادخاله ، ما أمكن ، في التراث الجديد والاغتناء بمعطياته ومناهجه .

اتصل الدين المسيحي بالفلسفة منذ القرن الثاني للميلاد ، عندما أخذ يَدْخُل في الدين أناسٌ من ذوي الثقافة اليونانية . بل إن هناك ، بعض المفاهيم

ذات الأصل الفلسفي موجودة في أسفار العهد الجديد ، كالانجيل الرابع ، وفي رسائل القديس بولس مثلا[1]. إلا أن الفلسفة لم تظهر في المسيحية ، ظهورا ساطعا ، إلا عندما اتخذ بعضهم موقفا إزاءها ؛ لا سيما وأنهم كانوا يَدْعونها « الحكمة الوثنية » وهو الإسم الذي استمرت تحمله طيلة قرون . وظهر منذ البدء تعاكس بين النظرة الكنسية وبين النظرة للعالم القائمة لدى الفئة الأخرى ، بين القديسين وبين الفلاسفة[2] .

أهم المراجع:

١-يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٢-عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطي ، ط٣، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.

٣- علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط١، دار اقرا، بيروت، ١٩٨٣م.

٤-حربي عباس عطيتو، ماهر عبدالقادر: دراسات في فلسفة العصور الوسطي ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

الفصل الثانى

رواد الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط المسيحي

عناصر الفصل

تمهيد

أولاً :الآباء المدافعين عن المسيحية

ثانياً : تعريف الغنوصية.

ثالثاً : يوستينوس الشهيد ودفاعه عن المسيحية.

رابعًا: كليمنت السكندري.

خامسًا: أوريجن السكندري.

- تعقيب.

تمهيد:

يعالج هذا الفصل مرحلة هامة من مراحل تطور الفكر المسيحى حيث تكونه فيها، فيناقش أهم أفكار الآباء الأقدمين خاصة (يوستينوس الشهيد ، وكليمنت وأوريجن السكندريان)؛ وذلك سعياً للوقوف على الدور الذى أسهموا به فى تقديم أفكار أدت إلى إرساء كثير من المفاهيم المسيحية الخالصة التى ستكون محل إتفاق كبير بين مفكرى المسيحية المتأخرين.

أما عن الشخصية الأولى فهو الفيلسوف الشهيد "جوستن مارتير"، وتأتى أهميته لجمعه بين الثقافة اليونانية، والتقوى المسيحية فى كتاباته، ذلك الأساس الذى سوف نتاول فيه مدى مصداقية ما ادّعاه "جوستن" من هيمنة الفكر المسيحى على الحقيقة بمعناها الكلى الشامل، التى تتجسد فى شخص المسيح.

ويطرح هذا الفصل النسق الفلسفى المتكامل والذى تمثل فى مدرسة الإسكندرية. خاصة عند أشهر شخصياتها فى القرنين الثالث والرابع، وهما كليمنت السكندرى وأوريجن؛ ويرجع اختيارنا لما قدماه من تفسير وصياغة للفلسفة المسيحية فى هذا العصر، وقد جاء دورهما حلقة وصل بين الآباء الأُول وظهور فلسفات العصر الوسيط.

أولاً :الآباء المدافعين عن المسيحية

يندرج تحت هذا الاسم دفاع المسيحيين ضد اليهودية والوثنية، ودفاع عن الإيمان والعقيدة تجاه اتهامات الدولة لهم. ويمكن القول إن حركة الدفاع عن الدين تمثل اللاهوت المسيحى المتطور.([٣])

فلقد كانت المسيحية بحاجة إلى مدافعين عنها لأسباب مختلفة منها: اعتبار المسيحية تمثل تهديداً وتقويضاً لبنية الإمبراطورية الرومانية من أساسها، فالمسيحيون يرفضون تقديم الذبائح للآلهة الوثنية ويعيشون فى جماعات ملحدة يندفعون إلى فعل الجريمة وكل الشرور منسوبة لهم، ويميلون إلى الحب الأوديبى و يقتلون الأطفال، ويأكلون لحوم البشر، ولهم جماعات سرية ولهم خدمات خاصة وأسرار وطقوس، ويميلون إلى إثارة الفتن.

الكتابات الدفاعية ضد الوثنية Apologetic Writings Against Paganism

- أول هذه الكتابات هو المنسوب لكودراتس Quadrates وباقى منه قائمة وحيدة.
- دفاع أريستيدس Aristides وهو مفقود ولكن يمكن الحصول على بعضه من كتابات الفلاسفة اليونانيين.وكان عبارة عن دفاعين كلاهما موجه إلى الإمبراطور هادريان Hadrian أثناء إقامته فى اليونان عام ١٣١م.
- ثالث هذه الدفاعات موجه من جوستين مارتير Justin Martyr حوالى ١٦٠م.

[٣])– بول تلش: تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهيلينستية واليهودية حتى الوجودية، صـ ٣٨.

- دفاع من مليتو Melito أسقف ساردس إلى ماركوس أوريليوس أنطونيوس حوالى عام ١٧٠م، وعنوانه Oration Of Melito The Philosopher To Antonius Caesar. .
- دفاع أثيناغوراس Athenagoras عام ١٧٦– ١٨٠م.
- من الكتاب اللاتين هناك دفاع ترتليان Tertullian موجه إلى الأمم، Apologetics Ad versus Nation ما ين عامى ١٧٨– ٢٠٢م.
- هناك الرسالة إلى ديوجينيتس To Diogentus .
- وثلاث رسائل لثيؤفيلوس Ad Autolycm.
- هناك أعمال جدلية Polemical أو تعليمية موجهة إلى العامة المثقفين.
- رسالة أو مقالة لأثيناغوراس عن القيامة.
- أعمال لتاتيان Tatian تلميذ يوستينوس Oration To The Greek .
- أعمال هرمياس Hermias، كتبت حوالى ١٩٠م.
- كتابات ضد اليهود مثل رسالة برنابا So- Called Epistle Of St. Barnabas وهى ضد شكلية الناموس كتبت عام ١١٠م.

حوار جوستين مارتير مع تريفو Trypho كتب حوالي ١٦٠م.([٤])

ثانيًا: تعريف الغنوصية.

[٤])– القمص مينا ونيس ميخائيل: دراسات فى علم الآباء، الكلية الإكليريكية اللاهوتية، طنطا، (د.ت)، ص ص ٤٦، ٤٧.

لقد دافع المدافعون عن المسيحية ضد الفلاسفة والأباطرة. ومع ذلك، لم تأت التهديدات التي كانت موجهة للمسيحية من خارجها فحسب. بل كان هناك تهديد خطير للمسيحية من الداخل؛ وهذا الخطر هو الغنوصية.(٥) ولقد جاءت تسمية الغنوصية Gnosticism من الكلمة اليونانية Gnosis التي تعنى المعرفة الحدسية الباطنية أو العرفان. والعارفون هم الغنوصيون Gnostic الذين يتواصلون من خلال بصيرتهم الداخلية بالحقيقة الكلية، أما خصومهم فهم غير العارفين Agnostics، الذين وقفوا عند ظاهر التعاليم الدينية ولم ينفذوا إلى باطنها. فإذا كان الخلاص عند اليهود يتأتى عن طريق الالتزام بالشريعة، وعند المسيحيين القويمين بالإيمان بيسوع المسيح، فإن الخلاص عند الغنوصى يتأتى عن طريق فعالية روحانية باطنية تقود إلى معرفة النفس، حيث تقود معرفة النفس إلى معرفة الطبيعة الإنسانية، ومصير الإنسان؛ وهى فى أعمق مستوياتها تقود إلى معرفة الله، بالذوق والكشف والإلهام، وبذلك يمكن تحرير الروح الحبيسة في الجسد الإنسانى والعالم المادي بمعناه الأرحب لتعود إلى العالم النوراني الذي صدرت عنه.(٦)

والغنوصية اتجاه صوفى غامض يرى أن المعرفة بمفردها هى طريق الخلاص، وكشف الحقيقة للنفس التى يمكن أن ترى الله مباشرة وقد سمح الغنوصيون للرجال والنساء على السواء لمعرفة الله مباشرة. بدون أي حاجة إلى وساطة أحبار أو كهنة أو أساقفة أو أئمة، أو مسؤلون دينيون آخرون.

وتعتبر هرطقة الغنوصية أكبر تحدى للكنيسة فى عصورها الأولى. وقد يحيط الغموض بكيفية ظهورها. ففيها عناصر من الفكر الفارسى والمصرى والأفلاطوني، فهى فلسفة تركيبية (syncretistic) تتبع من مصادر مختلفة، ويرد "وولز بارنز" أصول الغنوصية إلى كل من الإغريق، والرومان، واليهودية في أزمنتها المتأخرة، ويعلل ذلك بأن

---

٥)– بول تلش: تاريخ للفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ترجمة د/ وهبة طلعت أبو العلا، مرجع سابق، صـ ٤٨.

٦)- فراس السواح: الوجه الآخر للمسيح" موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية"، مرجع سابق، صـ ١٤٤.

بعض تلك الأفكار هى إما بها صبغة يهودية أو متأثرة بالفكر الإغريقي، أو لها علاقة بالنحل والطوائف السرية التى نمت فى البيئة الرومانية فى شكلها العام ، ومنها ما قد تقمص وارتدى ثوب المسيحية. وقد كان ذروة نفوذها فى القرن الثاني الميلادي والقرون القليلة التى تلته. (٧)

ويرى "د. عبدالرحمن بدوى" أن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المُعَقّل. ذلك أن طريقة التفكير، و النظر، و التركيب، و الشكل الباطن، و البنية الروحية للمذاهب الغنوصية. تتجلى أنها يونانية، ممزوجة جزئياً بعناصر شرقية.(٨) ولقد كانت الغنوصية فى بداية العصر المسيحى تعنى بشكل كلّى نوع معين من المعرفة بجوهر الأشياء، مثل أسرار العالم الإلهى والكائنات السماوية. ومن خلال ذلك يمكن القول أنها كانت عبارة عن خليط من الأفكار التوراتية الإنجيلية واليونانية والمشرقية فى ماعون واحد.(٩)

ومن العسير التحقق بدقة من أصول هذا التيار ولكن يجب تمييزه عن العديد من المعارف الربانية السابقة أو المعاصرة له. ويقول د."نجيب بلدى" بأن ظهور الغنوصية كان قبل المسيحية ومنفصل عنها، ومن الصعوبة وصفها نظراً لكثرة التفاسير التى وضعت لها، ولكثرة الصور التى ظهرت فيها. ويتفق " د. حربى عباس عطيتو" مع هذا الرأى فقد قال بأن الغنوصية تمثلت بشكل خاص فى الكتابات الهرميسية(*) فى صورتها الأولى التى وجدت فى الدوائر المصرية المتأغرقة حيث سادت ديانات وعبادات التوفيق وقتذاك.(١٠)

---

(7)-Willis Barn stone and Marvin Meyer: The Gnostic Bible, op.cit, p.2.

٨)- د.عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، جـ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٤م، صـ ٨٤.

٩)- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة " المجلد الثانى" من أوغسطين إلى دانزسكوت، ترجمة. د. إمام عبدالفتاح

إمام، إسحاق عبيد، المركز القومى للترجمة، ط ١، القاهرة، ٢٠١٠، صـ ٣٧.

*)- الهرمسية اتجاه روحى ذو صبغة دينية (إنسانية) ينسب إلى شخص أسطورى هو "هرمس الهرامسة" أو "هرمس ثلاثى العظمة"، وهو ثلاثي، أو مثلث العظمة، لأنه ظهر فى ثلاثة تراثيات كبرى، بثلاثة تجليات، فهو عند المصريين القدماء (أخنوخ) وعند اليونانيين القدماء (إرميس) وعند المسلمين (إدريس)، وقد أخذ اليهود الاسم المصرى القديم، وألحقوا بالتوراة سفراً بعنوان (أخنوخ) وهناك رأىٌ آخر يقول، إن هرمس يلقب بالمثلث

ولكن ما لا خلاف عليه هو أن الغنوصية شكلت جزء لا يتجزأ من مختلف ديانات العصر الذى وُجدت فيه سواء (الذرادشتية، ديانات الأسرار، اليهودية، المسيحية، بل سائر المعارف التى تتضمن تعليماً باطنياً). يضاف إلى ذلك أن كافة القصص الميثولوجية والأخروية تقريباً التى وُضعت موضع الأعمال من قبل الكتاب الغنوصيين هى سابقة للغنوصية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ فبعضها تأكد فى إيران القديمة وفى الهند من عصر الأوبانيشاد، وفى الأورفية(*) والأفلاطونية، وبعضها الآخر يتميز بالتوفيقية من نوع هيللنستى، واليهودية التوراتية وما بين العهدين، أو التعابير الأولى للمسيحية.(١١)

وقد يرجع ظهور الغنوصية إلى عدة أسباب منها:

باليونانية:(تريسى مجستوس) لأنه كان شخصاً فعلياً يجمع بين ثلاث صفات نبيلة: نبىٌّ وملكٌ وحكيم! وقد طاف فى العالم القديم، فعرفه الناسُ بأسماء عدة بحسب اختلاف الأمكنة.. بينما يقرِّر آخرون أن شخصية هرمس هى مزيجٌ أسطوري قديم، من شخصيات أقدم (حقيقية وخيالية) هى: تحوتى المصرى، بوداسف الفارسى، أمونيوس ساكاس اليونانى، بلنياس الحكيم السكندرى.

- أنظر: د. يوسف زيدان: دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة،

وقيل عن المؤلفات الهرميسية أنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية، فمحتواها الفكرى إذن مستمد من أصول يونانية وبالتالي فإن مؤلفي هذه الكتب – كما انتهى المؤرخون – إما مصريون عرفوا اللغة اليونانية واتصلوا بثقافاتهم اتصالا وثيقاً، وإما يونان تمصروا أو تعلموا صياغة آرائهم فى قالب مصري شرقي وهذا هو أرجح الأقوال.

- **أنظر**: د. نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص ٩٧، ٩٨.

١٠)– د. حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني فى مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم د. على عبدالمعطى، دار العلوم العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، صـ ٢٧٠.

*)– الاورفية: تنسب الأورفية إلى أورفيوس الذى كان شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً، وقد رحل إلى الشرق وتأثر بالديانات الشرقية وما عندهم من صوفية وأسرار، مما كان غريباً على الشعب اليونانى. وكان يُعلم تلاميذه رُقى وتعاويذ تقيهم الشرور والسوء.

وقد كل من أفلاطون وأرسطو إلى هذه الجماعة التى كانت لا تزال موجودة فى القرن الرابع قبل الميلاد وتزاول هذا الضرب من العلاج. ويقال أن نسب أورفيوس إلهياً. فأمه هى الربة كاليوبى Calliope أما أبوه فهو الإله أبوللو Apollo أو يارجوس Oeargas إله الخمر فى تراقيا.

- أنظر: د. محمد فتحى عبدالله، د. علاء عبدالمتعال: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت)، صـ ٥.

١١)– ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الجزء الثاني، ترجمة. عبدا لهادى عباس، مرجع سابق، صـ ٤٠٩.

أولاً: روح الأرستقراطية التي سادت العالم القديم إلى حد كبير ، فقد تبنى رجال الفلسفة ورجال الدين النظرية القائلة بأن السواد الأعظم من الناس ليس لديهم القدرة التى تؤهلهم لتولى المناصب الدينية العليا، وكذلك الحال بالنسبة للمعرفة الدنيوية، أما القلة أصحاب الحظوة فقد أُقيموا على الكثيرين كنوع من الأرستقراطية الروحية. وقد أزكت الأفلاطونية هذه الروح، وذلك باعتبار الجهل هو مصدر الخطية، ومن ثم جعلت الخلاص فى شفاء الفهم وتهذيبه، وأن سبيل الوصول إلى الله يكون من خلال التفكير الفلسفى الرفيع، وبالتالي فالأمل فى الوصول إلى الله ضعيف أمام قليلي المعرفة أو الجهلاء. وكان هدف الغنوصيين فى تعاليمهم هو "أن عنصر المعرفة دائماً ما يتفوق على عنصر الحياة الأخلاقية". وقد ادّعى الغنوصيون أن المسيح أعلن لنخبة مختارة ما لم يعلنه إطلاقاً بشكل علنى، وأن هذا التعليم السرى كان يُنقل بصفة مستمرة من خلال نخبة من التلاميذ ممن كانت طبائعهم مؤهلة لتلقى هذا السر.

ثانياً: الروح الشرقية للمذهب الباطنى، كانت لها دور كبير فى الغنوصية، ومن المتعارف عليه تاريخياً أن الذهن الشرقى له نزعته الخاصة تجاه كل ما هو رمزى، وأسطورى، وغامض، والفكر الذى له مثل هذه النزعة لا يقبل الأشكال الواضحة والبساطة الدينية إلا بقدر ضئيل.([١٢])

ثالثاً: الشعور بالثنائية، فثمة إحساس أليم بقوة الشر الذى يبغى السيادة على الخير[*]. وهذا الشعور يعكس إلى حد كبير مدى التدهور الذى بلغه الفكر فى العالم

---

١٢)- أ.عادل فرج عبد المسيح: موسوعة آباء الكنيسة، مرجع سابق، صـ ٢٤٢.

*)- من أولى المحاولات فى تاريخ الدين، لتفسير الصراع المحتدم بين الخير والشر على أساس أخلاقى، هى تلك

المحاولة التى قدمها زرادشت الفارسى الأصل. حيث قال بوجود قوتين تتصارعان فى هذا الكون إحداهما الخير

والأخرى الشر. وهذا هو ما قاد إلى الاعتقاد بالثنائية فى الألوهية.

- أنظر: حبيب سعيد: أديان العالم، مرجع سابق، صـ ١٥١.

القديم، وظل الشعور بوجود الشر فى العالم مثل عبء ثقيل يسيطر على أذهان الكثيرين من الوثنيين، وقد انعكس هذا الشعور فى صورة من التشاؤم الفلسفي، فقد كان من الطبيعي أن يتولد عن ذلك تلك الرؤية القاتمة للعالم.(١٣)

وقد كان ظهور الغنوصية نتيجة تطور لعدة مراحل على النحو التالى:

المرحلة الأولى: هي مرحلة ما قبل المسيحية، وقد تأثّرت بالأفكار الإغريقية واليهودية والمصادر الشرقيّة. **المرحلة الثانية:** تأثرت الغنوصية بالأفكار المسيحية، وخصوصا بالإيمان بأنّ المسيح سوف يخلّص البشر. **المرحلة الثالثة:** هي المرحلة الأخطر لأنّها عدَّلت تعاليم المسيحية على نحو يروق للوثنيين، الأمر الذي هدّد الدين المسيحي لا في جوهره وحسب، بل في وجوده بالذات.(١٤)

ثالثًا: يوستينوس الشهيد :

١- حياته:

ولد حوالى عام ١٠٠م بنابلس Napoli's بفلسطين؛ وهى مدينة سيخيم القديمة. وكان أبوه برسكوس Priscos، وجده باخويوس Baceheios، وثنيين من أصل يوناني. وقد تربي فى ظل الديانة الوثنية. ويروى فى كتابه " حوار من تريفون" كيف انتقل من الفلسفة إلى المسيحية. ثم طاف العالم على طريقة فلاسفة عصره مبشراً بإيمانه. وسكن روما فى عهد الإمبراطور أنطونيوس،(١٥) ثم فتح مدرسة فى روما تتلمذ له فيها تاتيان(*)

- ومن هنا يرى الباحث أن هذا القول الزرادشتى قد أثر كثيراً فى تفسير الغنوصية لطبيعة الوجود الإنساني من خلال نظرتهم لخلق العالم التى تقول بأن الإله لا يمكن أن يكون قد إتصل بالعالم فى عملية الخلق، وأن هذا العالم المادى الشرير هو من صنع قوة أخرى أقل، أطلقوا عليها اسم الديميورج .

١٣)- أ.عادل فرج عبد المسيح: موسوعة آباء الكنيسة، مرجع سابق، صـ ٢٤٣.

١٤)- نافع البرارى: البدع والهرطقات فى القرون الأولى للمسيحية ، الجزء الخامس، " العقيدة الغنوصية ومفهومها

للخلاص، متاح على الرابط:

http://manqish.com/forum.php?action=view&id=3210#ixzz2fbWq5wFv

- تاريخ الزيارة: ٢٤/ ٥/ ٢٠١٣.

(15)- Peter Milward, R. S. Milward: Apostles and Martyrs, Gracewing Publishing, , United Kingdom, 1997, p.75.

وربما ميلتيادس.(١٦) واستشهد فى زمن ولاية يونيوس رستكوس Junius Rusticus أى فيما بين سنة (١٦٣،١٦٧ ميلادية).(١٧)

وأما بالنسبة لثقافته فإنه في حوار مع تريفون يوستينوس يصف نفسه بأنه اعتنق المسيحية بعد تحوله إلى عدد من المدارس الفلسفية المختلفة.(١٨) فقد قصد أول الأمر أبواب الرواقيين، ثم ذهب إلى دراسة الفلسفة والمنطق عند المشائية ولم يجد ما يريده فيها، وبعد تجربته مع المشائية قصد الفيثاغورية، ولكنه لم يستطع دراستها لأن معلمه طلب منه دراسة الموسيقى والهندسة والفلك، ثم قصد فى النهاية أروقة الأفلاطونية، حيث جذبه كلامهم عن المثاليات الأزلية الأمر الذى جعله مهيئاً لمعاينة الربوبية، التى تمثل حجر الزاوية فى فلسفة أفلاطون، وبعد ذلك وقع يوستينوس فى جدال مع أحد المسيحيين الذى كشف له عجز الوثنية، و الأفلاطونية عن كشف الحقيقة.(١٩) وهكذا فإن يوستينوس

---

*)- تاتيان السورى: (١١٠م –١٨٠م) وُلد فى شرق سوريا من أبوين وثنيين موسّرين. تعلم البلاغة والفلسفة اليونانية، سافر إلى أثينا وروما وقبل الإيمان المسيحى فى روما مابين ١٥٠و ١٦٥م. تتلمذ على يد القديس يوستينوس لكنه اختلف عنه فى آرائه. وبعد استشهاد معلمه يوستينوس أنشا مدرسة فى روما قاد فيها التعليم وشرح الأسفار المقدسة للمؤمنين حديثاً. عُرف بالتطرف فى آرائه فقد علم بالرفض التام للفلسفة اليونانية. عاد إلى الشرق على الأرجح إلى الرها حوالى ١٧٧م، ألّف كتاب الياتسارون. تذكر المصادر المسيحية أنه تبع الغنوصية الفالنتينية وانتمى إلى طائفة الإنكراتيين Encratiues المتطرفون فى العفة الذين يمتنعون عن شرب الخمر حتى أنهم يستعيضوا عنه بالماء فى سر الأفخارستيا، ويحرمون أكل اللحوم وينظرون إلى الزواج على أنه زنا، ويرى البعض أنه مؤسس هذه الهرطقة ومعلمها. بالإضافة إلى ذلك فهو يرفض العهد القديم بأكمله وبعض رسائل بولس الرسول.

- **أنظر: القمص تادروس يعقوب ملطى: نظرة شاملة لعلم الباترولوجى فى القرون الستة الأولى، ص ٢٧.**
- أما ميلتيادس: فقد وُلد فى آسيا الصغرى فى القرن الثانى، كان مسيحياً يونانياً من المدافعين وكان خطيباً. كتب خطاباً ضد المونتانيين، وآخر موجهاً إلى مدرسة فالنتينوس، وثلاث دفاعات تتألف من كتابين لدحض اليونانيين وكتابين لدحض اليهود وكتاباً عنوانه " من أجل الفلسفة المسيحية" ولم يبق شيئاً من هذه المؤلفات.
- **أنظر: المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٢٤٢.**

(٨١)- القمص تادروس يعقوب ملطى: المرجع السابق، صـ ٢٧.

(17)-Peter Milward, R. S. Milward: Op.Cit, p.75.

(18)-Kyle Pope: The Second Apology of Justin Martyr: with Text and Translation, Ancient Road Publications, U.S.A, 2001, p.1.

(19)- Martin E. Marty: A Short History of Christianity, second edition, Fortress

يمثل نموذجاً للوثنى المثقف الذى هجر الوثنية واعتنق المسيحية، وهذا التحول كان بمثابة نهاية لمرحلة من مراحل تجواله الفكرى.(٢٠) وهو يمثل نوعًا رائدًا من المدافعين اليونانيين. فلم يهتم فقط بدحض الاعتداءات على المسيحيين؛ بل اهتم أيضًا بإظهار أن الفلسفة هي الحقيقة، والعقل قوة روحية، والمسيحية هي الحقيقة الكاملة. لم يكن يوستينوس مفكرًا بالمعنى التام للكلمة، إذا ما قورن بترتليان أو أوريجن أو القديس أوغسطين. ورغم صلاته المتعددة بكبرى المذاهب والمدارس الفلسفية، لا يمكن القول إنه أتقن الفلسفة والثقافة المعاصرتين تمامًا. ومع ذلك، تعد شهادته للمسيحية كفلسفة حقيقية هي واحدة من أهم الشهادات التي نشأت منذ القرن الثاني من للفكر المسيحي.(٢١)

وقد ساهمت خلفيته الفكرية المستندة بالأساس على الفلسفة اليونانية في تحديد طابع كتاباته المصبوغ بتلك الصبغة اليونانية. حيث نجد إن افتراضاته الفكرية تلك كانت تنبع على الدوام من الكتاب المقدس وتقليد(*) الكنيسة. وفي الوقت نفسه يعتبر القديس يوستينوس أول لاهوتي فى الكنيسة المبكرة استشعر أهمية وضرورة الفلسفة اليونانية التى كان قد فهمها بطريقة المدرسة الرواقية وبعض المؤثرات الأفلاطونية.(٢٢) من ناحية أخرى، ظل يوستينوس وفيا لمعلميه القدامى. واستمر في ارتداء عباءة الفيلسوف حتى بعد تحوله إلى المسيحية، وأكد أن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية الوحيدة. مما أسهم بشكل

Press, U.S.A, 1987, P. 41.

(٨٥)– فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثانى، (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، صـ ٣٢.

21 - Saint Justin (Martyr): op. cit, p. 3.

* تقليد: tradition، التقليد، ويقال له التراث أيضًا، هو تناقل الإيمان وحياة الكنيسة، وبالتالي تناقل صُلب المسيحية: فالكاثوليك والأرثوذكس يقولون بأن هذا التناقل بقى في جوهره سليمًا متواصلاً، بفضل عون الروح القدس الدائم للكنيسة. وحديثًا تم التمييز بين التقليد المقدس الحي والتقاليد الخاصة بالكنائس المحلية.

للمزيد انظر:

–الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، مراجعة الأب جان كوربون، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨م، ص ١٥١. مادة تقليد.

٢٢ – القديس يوستينوس الفيلسوف والشهيد الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى: ترجمة أ.آمال فؤاد، مراجعة مجموعة من المراجعين، ط١، دار باناريون، القاهرة، ٢٠١٢م، مقدمة الكتاب، صـ ١١.

ملحوظ لإيجاد وخلق نوع من الاستمرارية في تاريخه الروحي.[٢٣] فقد تعلّق فكريًا وظلت روحه وفية لحب الفلسفة – خاصة الأفلاطونية– لكن كمال حبه وتمام معرفته حصل مع اهتداءه إلى المسيحية، التى مثّلت عنده الحقيقة الكاملة.

ومن الجدير بالذكر أن القديس يوستينوس استخدم الفلسفة اليونانية أداة فقط وليس قاعدة للحق الذي آمن به. وبالتالي لم يحول الحق الإنجيلي إلى فلسفة، كما أنه لم يسئ فهم هذا الحق، لكنه حاول فقط التعبير عنه بلغة عصره بعد تحوله من الوثنية إلى المسيحية، والتى رأى فيها الحقيقة الكاملة والنهائية على حد وصفه. وهذا مادفعه إلى التوضيح بالمقارنة الفرق بين تعليم الكنيسة وتعاليم المفكرين اليونانيين والشعراء لكي يُظهر بوضوح أن المسيحية هى الفلسفة الوحيدة الآمنه والنافعة.[٢٤]

وقد حُكم عليه بالإعدام من قبل روستيكوس حاكم روما حوالي ١٦٥ م في عهد ماركوس أوريليوس (١٦١–١٨٠م). ومن أسباب استشهاده، رفضه التضحية للآلهة وتقديم القرابين؛ ولذلك تم قطع رأسه، وانضم إلى القائمة المطولة لشهداء الإيمان.[٢٥] ولا شك أن يوستينوس الشهيد يستحق سمعته باعتباره "أهم مدافعي القرن الثاني" بسبب أفكاره الخلاقة عن المسيح باعتباره الكلمة الكونية وعن المسيحية كفلسفة حقيقية.[٢٦]

٢– مؤلفاته:

ترك جوستن مارتير عديد من المؤلفات التى تدل على عقل تهذب وتدرب فى الإلهيات المليئة بكل ما هو نافع من كل نوع ومن هذه المؤلفات نذكر الآتى:

23 - Alexander Viets Griswold Allen: The Continuity of Christian Thought: A Study of Modern Theology in the Light of Its History, Houghton, Mifflin, New York, 1893, p. 29.

٢٤ – القديس يوستينوس: مصدر سابق، صـ ١٢.

25 - Eugene LaVerdiere: The Eucharist in the New Testament and the Early Church, Liturgical Press, U.S.A, 1996, p.170.

26 - Roger E. Olson: The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition Reform, InterVarsity Press, U.S.A. 1999, p.59.

- بحث فى الدفاع عن العقيدة موجه إلى الإمبراطور أنطونيوس الملقب بالصالح، وإلى أبنائه، وإلى مجلس الأعيان الرومانى.
- دفاعه الثاني عن العقيدة موجه إلى خليفة الإمبراطور.
- مؤلف ضد اليونانيين يناقش فيه المسائل المختلف عليها بين المسيحيين وفلاسفة اليونان، ويبحث فيه طبيعة الشيطان.
- مؤلف ضد اليونانيين أطلق عليه اسم " التقليد ".
- مؤلف آخر اسمه " عظمة الله وسلطانه ".
- كتاب " المزامير".
- بحث عن النفس.
- محاورة ضد تريفون اليهودي.(٢٧)

٣- دفاعه عن المسيحية:

يعتبر يوستينوس الشهيد من أكثر المدافعين عن المسيحية أهمية فى الفترة المبكرة. فقد كتب فى حديثه عن المسيحية قائلاً:" هذه هى الفلسفة الوحيدة التى وجدتها يقينية ومناسبة". وقد كان يعنى بالفلسفة الطابع الروحي، اللاسحرى، واللاخرافى للحركة المدافعة عن الدين. وهذا يعنى أن المسيحية هى الفلسفة الوحيدة اليقينية والملائمة لأنها ليست سحرية أو خرافية.(٢٨)

وبناء على ذلك تكون المسيحية فلسفة عامة، وحقيقة شاملة لمعنى الوجود. ويعنى ذلك أنه حيثما تظهر الحقيقة فإنها تخص المسيحية فحسب. فالحقيقة بشأن الوجود حيثما تظهر فهى حقيقة مسيحية. وبلغة مذهب اللوجوس لا يمكن أن توجد حقيقة فى أى مكان إلا وهى

(٨٦)- يوسابيوس القيصرى: المصدر السابق، ص ص ١٨٠، ١٨١.

(٨٧)- بول تلش: تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية ، ترجمة د. وهبة طلعت أبوالعلا، صـ ٤٢.

متضمنة فى الحقيقة المسيحية. هذا ما يقوله الإنجيل الرابع: لقد ظهر اللوجوس مملوءاً بالحقيقة والنعمة.(٢٩)

لقد اعتبر يوستينوس نفسه فيلسوفاً ولذلك بيّن أن المسيحية قريبة من الفلسفة اليونانية، واعتقد أن كل فلسفة وكل ديانة يجب أن تبرهن عقلياً، وأعظم ما ينطبق عليها البرهان العقلى انطباقاً كاملا هى المسيحية، وهكذا وضع لكل من لحقوه من المفكرين المسيحيين منهجاً عقلياً للمسيحية حتى يستطيعوا شرح ديانتهم فى عبارات معقولة منطقية متوازنة. وعلى هذا الأساس أعلن للإمبراطور أن كل المسيحيين فلاسفة بالحق ويستحقون أن يعاملوا معاملة الفلاسفة الآخرين بإحترام وتقدير على غير ما كانوا يلقون من معاملة الدولة لهم، فقد امتلأت من نحوهم بالغضب غير المعقول، ولذلك لم تكن عادلة معهم.(٣٠)

وما يستوقف القارئ عند اطلاعه على مؤلفات يوستينوس، هو حبه الكبير للفلسفة. فهو فيلسوف ومحاور من الدرجة الأولى. فحتى بعد اعتناقه المسيحية لم يترك الفلسفة جانباً، بل ذهب بعيدًا إلى حد اعتباره المسيحية نفسها الفلسفة الوحيدة والضرورية للخلاص، مرتديًا زيّ فلاسفة اليونان، وجاعلاً من مدرسته الفلسفية التى أسسها في روما منطلقًا للحوار الفلسفي العميق، ضمن إطار المسلمات المسيحية التي كان يعود إليها فى كل ما كتب.(٣١)

فقبل أن يصبح مسيحيًا قام بدراسة جميع التيارات الفلسفية، متوقفًا بنوع خاص عند أفلاطون الذي اعتبره المعلم الأول دون منازع، حتى اهتدائه إلى المسيحية. وتأكيدًا على تعلقه بالفلسفة والفلاسفة؛ فإنه كان دائمًا يحاول أن يشرح لتلاميذه كيف أن حكماء اليونان كانوا مسيحيين دون علم منهم. إنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة، وبنوع خاص عن الإله

(٨٨)- نفس المرجع: صـ ٤٢.

(٨٩)- جون لوريمر: تاريخ الكنيسة، صـ ٩٨.

٣١ – الأب جورج رحمه: موسوعة عظماء المسيحية في التاريخ " يوستينوس الروماني – أثيناغورس الأثيني"، ط١، منشورات المركز الرعوي للأبحاث والدراسات، لبنان، ١٩٩٢م، ص ٥٣.

الواحد، الأمر الذي ظهر واضحًا في فلسفة أرسطو، وقبله في فلسفة سقراط وأفلاطون. لذلك نراه دائمًا يقارن بين المسيحية والفلسفة، معتبرًا حتى أن أجمل ما نقرأه عند الفلاسفة الوثنيين مأخوذ عن توراة موسى.[٣٢] حيث يقول يوستينوس في هذا الإطار: "إن موسى أقدم من جميع الكتاب اليونانيين، كما أنه مهما كانت أقوال كل من الفلاسفة والشعراء عن خلود النفس أو العقاب ما بعد الموت أو التأمل فى الأمور السماوية، أو ما يشبه هذا من تعاليم، فقد حصلوا على مثل هذه التلميحات من الأنبياء؛ لأنها قد مكنتهم من أن يفهموا هذه الأمور ويفسروها. ومن ثم، يبدو أن هناك بذارًا للحق منتشرة بين جميع الناس".[٣٣]

غير أن دعوى الوحي الجزئي هذه لا تتماشى إلا بصعوبة وعسر مع دعوى أخرى يمكن أن يكون يوستينوس وجدها لدى اليهود من مريدي فيلون، ومؤداها أن أفلاطون والرواقيين كانوا من تلامذة موسى. والقاسم المشترك بين هاتين الدعوتين هو المجهود الرامي إلى الاهتداء إلى قدر من الوحدة في الفكر البشري، يعكس وحدة الكلمة. وينبغي أن نضيف على كل حال أنه كان يسلك مع اليهود عين مسلكه مع اليونان، فيسعى إلى المماهاة بين المسيح وبين لوغوس الكتب اليهودية، وإلى المماثلة بينه وبين ابن الرب وحكمته ومجده.[٣٤]

وقد هدف يوستينوس من ذلك إثبات هوية مسيحية مستقلة تفوق نظيراتها من الفلسفات أو الديانات المعاصرة لها، محاولاً إيجاد نوع من الوحدة والمطابقة بين العقل والوحي، تمثّل فقط في المسيحية من وجهة نظره.

وما يفيد هذا الإدعاء اليوستيني هو عدم عمق معرفة يوستينوس بأفلاطون بل وسطحية تلك المعرفة؛ فصحيح أنه كان مطلعًا شيمته في ذلك شيمة منظري الأخلاق الرواقيين في عهد الإمبراطورية، على دفاع سقراط وأقريطون وفيدروس وفيدون من محاورات أفلاطون،

---

٣٢ – نفس المرجع: ص ٥٤.

٣٣ – القديس يوستينوس الفيلسوف والشهيد الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى: مصدر سابق، الدفاع الأول– الفصل ٤٤، ص ٧٠.

٣٤ – اميل برهييه : تاريخ الفلسفة "الجزء الثانى" الفلسفة الهيلينستية والرومانية "، ترجمة / جورج طرابيشى، دار الطليعة، ط٤، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٣٠٣.

ولكنه كان يجهل محاوراته الجدلية ويبوىء مكانة الصدارة محاورة تيماوس خالطًا بين قصتها وبين قصة الخلق في سفر التكوين، صنيع ما فعل من قبله فيلون السكندري؛ فكل العلم الذي استقاه من تيماوس أن "الله خَلق بطبيعته من مادة عديمة الشكل كل شيء أولاً برسم بني الإنسان". فخلط على هذا النحو بين حب الله عند اليهود للإنسان وبين طبيعة الإله الفاطر عند الأفلاطونيين. وعلى هذا النحو صيغة موضوعة أفلاطون المسيحي في التاريخ.[٣٥]

ولم يكتف يوستينوس بذلك بل ذهب يدعو الفلاسفة وكل محبي الحقيقة أن يتخلوا عن معتقداتهم الزائفة – من وجهة نظره – وأن يتبعوا الحقيقة الكاملة التى ظهرت، بكل وضوح في تعاليم المسيح، حيث يقول فى دفاعه الأول:" إن الحكمة تملى على الأتقياء والفلاسفة الحقيقيين أن يكرموا ويعتزوا فقط بما هو حق وأن يرفضوا اتباع معتقدات أسلافهم إذا كانت هذه المعتقدات بلا قيمة؛ لأن الفكر السليم يقتضي ليس فقط ألا نتبع من يخطئون بالعمل أو التعليم بل يتطلب أيضًا من محب الحق أن يعمل ويقول ما هو حق".[٣٦]

ويذكر يوستينوس أنه حتى عندما حاول الفلاسفة توجيه الناس لمعرفة الحق كان هذا بمساعدة اللوغوس (المسيح) وكمثال على ذلك نجده يقول:" وعندما حاول سقراط تعريف الناس بتلك الأمور على أساس الحكمة الحقيقية والبراهين المؤكدة قام هؤلاء الشياطين أنفسهم بتدبير قتله بواسطة أناس يسعدون بالشر وحكم عليه بالموت كشخص ملحد وشرير؛ لأنه حسب إدعائهم نادى بآلهة جديدة. والآن هم يسعون لعمل الشئ نفسه بنا. ولم يُدن اللوغوس هذه الأمور بين اليونانيين فقط بل أيضًا أدانها اللوغوس ذاته بين الشعوب البربرية بطريقة محسوسة وملموسة فى شخص يسوع المسيح الذي أصبح إنسانًا.[٣٧]

وبذلك يدعي يوستينوس سمو التعاليم المسيحية علي كافة التعاليم الأخرى :" لا شك أن تعاليمنا أسمي من كل تعاليم البشر لأن اللوغوس الكامل هو المسيح الذي ظهر علي

---

٣٥ - نفس المرجع: ص ص ٣٠٣، ٣٠٤.

٣٦ – القديس يوستينوس: مصدر سابق، الدفاع الأول– الفصل ٢، ص ٢٨.

٣٧ – المصدر نفسه: الدفاع الأول– الفصل ٥، ص ٣٢.

الأرض لأجلنا، أي هو اللوغوس الذي صار جسدًا ذا نفس عاقلة، وجميع ما اكتشفه الفلاسفة والمشرعون وعبروا عنه تعبيرًا جيدًا كان بفضل اكتشافهم وتأملهم لجزء ما من اللوغوس".[٣٨]

هذه الأفكار التي بشر بها يوستينوس، والتي تؤكد على أن "الكلمة الإلهي" هو الذي أوحى بأفضل ما كُتب فى الفكر البشري، وخصوصًا عند فلاسفة الإغريق، كانت الحافز لكثير من المفكرين والفلاسفة ليقيّموا إنتاج العقل البشري من منظور مسيحي، وليؤكدوا على أن الله هو واحدًا للجميع، سواء كلم الإنسان بواسطة الوحي أو بواسطة العقل.[٣٩]

وما نستنتجه من ذلك هو وحدة الحقيقة سواء كانت تلك الحقيقة مستمدة من العقل، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية أو عند من امتلكوا جزءا من الحكمة من السابقين على المسيحية، أم كانت تلك الحقيقة مستمدة من الوحي الإلهي المعلن بواسطة اللوغوس (المسيح) المتجسد، هو إنتماء الحقيقة في النهاية إلي حقل المسيحية وحدها. وهذا إن دل فإنما يدل على انتماء القديس يوستينوس إلى المسيحية – رغم ما تمتع به من تفكير فلسفي ناقد – وانحيازه الكامل إلى المسيحية، ونفيه امتلاك الحقيقة لإي ثقافة أو فكر أو حتى أمة أخرى بخلاف المسيحية.

رغم ادعاءه المستمر على تقديره واحترامه للحقيقة التى بحث عنها بل وأدرك جزءًا منها بعض فلاسفة الإغريق، وهذا نابع من قناعاته الشخصية على أن كل حقيقة تُقال على لسان أي إنسان في هذا العالم هى حقيقة مسيحية، عرف ذلك قائلها أو لم يعرف. وثبات هذه الحقيقة عبر التاريخ لم يكن لو لم يرد ذلك "الكلمة الإلهي" المتجسد في يسوع المسيح. ولكن المسيحيين وحدهم الذين يؤمنون بالعقل وبالوحي على السواء، كانت لهم المعرفة الحقيقية بهذا الأمر، والجرأة الكاملة لإعلان اعتقادهم أمام البشرية جمعاء. فالحقيقة هى

٣٨ – المصدر نفسه: الدفاع الثاني– الفصل ١٠، ص ١١٦.

٣٩ – الأب جورج رحمه: مرجع سابق، ص ٥٦.

في متناول يدهم كاملة دون انتقاص، أعلنها لهم المسيح وقدم نفسه فداءًا من أجل خلاص البشرية التى جاء ليعيدها إلى الشراكة مع الله.(٤٠)

وفي هذا السياق أيضًا يذكر يوستينوس أن الفلسفة لم تأت إلا بحقائق جزئية، وليس الحقيقة كاملة التى نراها في الكتب المقدسة. فحكماء الإغريق لم يوصلونا إلى المسيحية، بل كُتب الأنبياء هى التي هيأتها وأوصلتنا اليها.(٤١) وبهذا المعنى يقول فى الدفاع الأول:" إن الروح النبوية التي كانت موجودة في أنبياء الله من اليهود تنبأت عن أحداث سوف تحدث قبل أن تحدث بالفعل، واحتفظ ملوك يهوذا المتعاقبين بأقوال هذه النبوءات في حوزتهم بحرص كما قيلت في وقت التنبؤ بها باللغة العبرية، وكانت مدونة في كتب الأنبياء أنفسهم. التي نجد فيها نبوات عن مجئ مسيحنا يسوع متأنسًا ومولودًا من عذراء، وشفائه لكل مرض وسقم، وإقامته للموتى، وكراهية اليهود له، وعدم اعترافهم به، وعن صلبه وموته وقيامته وصعوده إلى السماوات. وإرساله أناسًا إلى كل الشعوب لتبشيرهم بهذه الأمور، وأيضًا أن الأمميين سوف يؤمنون به أكثر من اليهود.(٤٢)

وكل ما نطق به الفلاسفة وحتى الأنبياء من حقائق كانت بوحي وإلهام من الكلمة الإلهى (اللوغوس) – من وجهة نظر يوستينوس – :" وعندما تستمعون إلى نبوات يتم النطق بها عن طريق شخص ما من الأنبياء، فلا تظنوا أنه نطق بها من تلقاء نفسه، بل من خلال كلمة الله الذي يحركه.(٤٣)

وفى تأثره الواضح بالعقيدة الرواقية عن نظرية الكلمة "اللوجوس" نجد بعض الروابط التى تربط المسيحية بالوثنية. فلقد علّم بأن اللوجوس لم يظهر بطريقة واضحة وشفافة إلا فى المسيح وحده، ومع ذلك فإن بذوره قد انتشرت فى البشرية جميعها. ولقد وجدت هذه البذور، بذور اللوجوس فى كل كائن بشرى. ولكن ظهور اللوجوس بكل صوره قد تجسد فقط فى المسيح ، ومن هنا فعلى الرغم من وجود بذرة اللوجوس فى كل البشرية السابقة

٤٠ – نفس المرجع: ص ٥٧.

٤١ – نفس المرجع: ص ٥٩.

٤٢ – القديس يوستينوس: الدفاع الأول– الفصل ٣١، ص ص ٥٨، ٥٩.

٤٣ – نفس المصدر: الدفاع الأول– الفصل ٣٦، ص ٦٥.

على المسيح إلا أنها تدين للمسيح لأنه جاء بالمحصلة النهائية وجمع كل الحقيقة بداخله.(٤٤)

ومن هنا نرى أن الشيء الجديد الذي يتفرّد به يوستينوس الشهيد هو استعارته من الفلسفة الرواقية عبارة "اللوجوس المخصب" أو "اللوجوس بالبذار" (Logos spermatikos) ، وتطبيقها على الديانة المسيحية. فـ"اللوجوس" في رأي الرواقيين موجود في العالم على شكل بذور صغيرة متناثرة تغذّي كلّ كائن حيّ، وليس له كيان خاص به، لأنّه حالّ في الكون.(٤٥)

يقول يوستينوس في هذه الاستعارة (كتاب "الدفاع الثاني"): "إنّ المسيح كلمة الله ينير العقول البشرية منذ البدء، فأخصبت بذوراً" (sperma) منه واهتدت إلى بعض الحقائق.. فكلّ ما قاله الفلاسفة والمشرعون وما اكتشفوه من جميل إنّما بلغوا إليه بفضل تأثير جزئي من الكلمة.(٤٦) ولمّا كانوا لم يعرفوا الكلمة بأكمله (لأنّه موجود بالبذار فقط) فقد أخطأوا أحياناً وناقض بعضهم بعضاً. فكل ما قيل من حقّ في أى حين أو فيما يخص الإنسانية جميعاً فهو ملك المسيحيين وحدهم حيث تجلت فى المسيحية الحقيقة الكاملة وهى الحقيقة التى جاء بها الوحى الإلهى عن طريق المسيح.

ولقد ميّز يوستينوس بين اللوجوس الكامل الذي هو كلمة الله المغايرة للعالم كلية "وهو اللوجوس المتجسّد في ملء الزمان"، وبين اللوجوس بالبذار أو المخصب الموجود في العالم والذى يستمد قوّته من اللوجوس الكامل. ولمّا كانت معرفة العالم بواسطة اللوجوس بالبذار ناقصة، فقد تجسّد اللوجوس الكامل ليزيل الهوّة بين الله والإنسان. هذا ما علّمه القدّيس يوحنا في إنجيله، وما عبّر عنه القدّيس بولس بجلاء في رسالته الأولى إلى

(44)- Owen F. Cummings: Eucharistic Doctors: A Theological History, Paulist Press, U.S.A, 2005, p. 22.

(45)- David Ivan Rankin: From Clement to Origen: The Social and Historical Context of the Church Fathers, Ashgate Publishing, Ltd., London, 2006, p. 101.

(46) - Ibid: p. 101.

تيموثاوس بقوله: "إنّ الله واحد والوسيط بين الله والناس واحد، الإنسان يسوع المسيح الذي بذل نفسه فداء عن الجميع" (١تيموثاوس ٢: ٥ – ٦).(٤٧)

وهنا واجهته مشكلتين رئيسيتين: أما **الأولى** فإنه يحاول إيجاد لغة مشتركة تربط المسيحية بالموروث الثقافى السابق عليها الذى يتجسد فى الثقافة اليونانية. و**الثانية** محاولة إيجاد حل للعلاقة بين الإيمان المسيحى فى العهد الجديد وما جاء فى العهد القديم.(٤٨)

ولقد وضع يوستينوس حل للمشكلة الأولى من خلال فكرته عن اللوجوس أو الكلمة. وهذه الإشكالية التى طرحتها الفلسفة اليونانية منذ بدءها حتى فيلون السكندرى.(٤٩) حين يوستينوس أن كل المعارف التى حصلنا عليها قد تمت بواسطة اللوجوس، وفى نفس الوقت يُقر بأن المسيح الكلمة سابق فى وجوده على كل الخليقة كما جاء فى مقدمة الإنجيل الرابع " فى البدء كان الكلمة" وبالتالى فالمسيح يجمع فى ذاته كل المعارف التى نحصل عليها وهو سابق على كل الخليقة. ويُخلص من هذا كله أن كل معرفة نحصل عليها هى عطية من المسيح الكلمة.(٥٠)

هذا المسيح الذى تَكشّفَ من قديم الزمان بشكل تدريجى. ومن هنا يميز يوستينوس بين نوعين من اللوجوس، وهما اللوجوس الأصيل، واللوجوس كبذرة كما جاء عند الرواقيين. وهنا نجده خالف الرواقيين بإقراره وجود المسيح الأصيل والسابق على كل وجود.

ومن هنا فالفرق بين اللوجوس الرواقى واللوجوس اليوستينوسى هو أن اللوجوس الرواقى هو الحاوى لكل المعارف وخاصة الأخلاقية والدينية وهو الذى يمدنا بالمعارف فهو عقل

---

(٩٧)– الأب بسّام آشجي: مقال بعنوان " مَنْ هُوَ الله..عند آباء الكنيسة الأوائل "، متاح على الرابط:

- http://www.terezia.org/section.php?id=388.

– تاريخ الزيارة: ٢٥/ ٤/ ٢٠١٣م.

(48)- Justo L. González: A History of Christian Thought: From the beginnings to the Council of Chalcedon, Abingdon Press, 1987, p.401.

(49)- Ibid: p.401.

(50)-Ibid: p.401.

الكون. أما اللوجوس اليوستينوسى هو أصل هذا الوجود الذى بواسطته خُلق هذا الوجود.(٥١)

وبناء على ذلك فقد قال بوجود قانون أخلاقى طبيعى يوجد فى قلوب الناس منذ فترة طويلة، وحتى قبل شريعة موسى؛ فقد كان الكهنة فى توافق تام مع شريعة وقوانين الله، وحتى الفلاسفة أو الشعراء فقد كان لديهم علم به لأن بذرة الكلمة كانت موجودة لديهم والتى علمتهم وأرشدتهم إلى كل ما هو أخلاقى وطبيعى، وكل هذا تم مع مرور الوقت ولكن كان يكتنفه نوع من الغموض، والذى كان لابد أن ينتهى بظهور المسيح وإعطائه صيغته البسيطة الخالدة.(٥٢)

وكان طموح يوستينوس هو أن يصل عن طريق المسيح دفعة واحدة ، إلى كلمة الله وإلى المعقول الذى لم يزد الفلاسفة على أن يرهصوا به فحسب.(٥٣) ولذلك يقول أن اللوجوس لم يرشد أنبياء العهد القديم فحسب بل حتى الفلاسفة الوثنيين. فكل الذين سلكوا بحسب إرشاد اللوجوس الإلهي الذي كان يعمل فيهم، هم فى الحقيقة مسيحيون، وكل المبادئ الحسنة والقوانين العادلة التى علّم بها ومنها الفلاسفة، كان المصدر والمرشد إليها هو اللوجوس. ومما لا شك فيه أن هذه التعاليم وهذه المبادئ التى أوحيت إلى هؤلاء الفلاسفة ناقصة وغير كاملة، لأن معرفتهم عن اللوجوس كانت جزئية وناقصة وغير كاملة. والمسيحي وحده هو الذى يملك هذه المعرفة الكاملة التي تأتى بطريقة مباشرة من اللوجوس الذي أظهر نفسه لهم فلا معرفة كاملة إذن ولا إدراك تام للمبادئ السامية إلا فى المسيح.(٥٤) أو بمعنى آخر كان كل هذا بمثابة إعلان جزئي عن الحقيقة الإلهية لحين مجئ الحادثة الكبرى التى غيرت مجرى التاريخ الإنسانى وهى حادثة مجى المسيح.(٥٥)

---

(51)-Ibid: p. 402.

(52) - Paul Wernle: The Beginnings of Christianit, p.84.

(١٠٣)- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة " الجزء الثاني" الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، صـ ٣٠٢.

(١٠٤)- القس حنا الخضرى: المرجع السابق: صـ ٤٥٢.

(55)-Laurie Guy: Introducing Early Christianity: A Topical Survey of Its Life, Beliefs & Practices, InterVarsity Press, U.S.A, 2011, p. 258.

ولذلك يقول يوستينوس إن الإنسان يحتاج إلى إعلان أسمى من ملكاته العقلية حتى يستطيع أن يجعل فلسفته كاملة، فالفلاسفة الحقيقيون هم جماعة مستعدون للموت من أجل الحق، وهذا ما يجعلهم نوعاً من المسيحيين إلى حد ما. وكل من عاش حياة عقلية وكان فيه الإلهام الإلهى (الكلمة) " كسقراط" و" هيرقليطس" مثلاً، كانوا مسيحيين. فالمسيح هو الفيلسوف الكامل لأن الكلمة أو الإلهام الإلهى حل فيه بكل كماله وسموه. " فالكلمة " كله من أجلنا صار المسيح الذى بدوره صار جسداً وعقلاً وروحاً. ولم يكن هدف يوستينوس من ذلك تعظيم الفلسفة اليونانية بقدر ما كان يريد أن يبين مدى سلطة وأهمية المسيح. ولكن طبق يوستينوس " لاهوت الكلمة " فى اتجاهات متعددة بدون تمييز: فهو القوة التى عمل بها إله العبرانيين السماء والأرض، وهو الوسيط الإلهى فى تاريخ الإعلان. وهو العقل العام الذى قامت عليه الفلسفة الرواقية والأفلاطونية، إنه الحق الذى يعلن نفسه فى قلب كل إنسان كحقيقة مطلقة، ولكنه فى الأساس هو يسوع المسيح الناصرى. هذا هو مفهوم "اللوجوس" الذى شغل المركز الأول فى فلسفة يوستينوس وغيره ممن لحقوه.(٥٦)

وإضافة إلى ذلك فقد وصف يوستينوس "اللوجوس" بأنه مبدأ التجلى الذاتى الإلهى. و"اللوجوس" هو "الله" متجليا لذاته فى ذاته. ولهذا حيثما يظهر الله، سواء لذاته أو لآخرين خارج ذاته، فقد يعنى ذلك أن "اللوجوس" هو الذى يظهر. هذا اللوجوس يكون فى يسوع باعتباره المسيح بطريقة فريدة. ويمثل ذلك عند المدافعين عن الدين عظمة المسيحية ويعد الأساس فى ادعائها الخلاص. وذلك لأنه إذا كان اللوجوس الإلهى فى اكتماله لم يظهر فى يسوع باعتباره المسيح، لما كان فى الإمكان أى خلاص.(٥٧)

وتنبع من كونه مدافعاً حقيقياً عن المسيحية، ولكن بوسائل فلسفية، فقد آمن إيمان كامل بأهمية الفلسفة فى تدعيم العقيدة وتقويمها، وما يؤكد ذلك ذهابه إلى أن الإيمان لا يحدث إلا من خلال الفلسفة الحقة الكاملة التى جاءت عن طريق الوحى متمثلاً فى تجسد

---

(١٠٦)- جون لوريمر: المرجع السابق، صـ ٩٨.

(١٠٧)- بول تلش : تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ترجمة د.وهبه طلعت أبوالعلا، صـ١٥ .

المسيح كلمة الله، الواسطة بين الله والبشر، والذى عن طريقه تم خلق هذا الكون بكل ما فيه. ومع ذلك فإن يوستينوس يقرر بأنه مقتنع بأن الطريق السليم والآمن لمعرفة الله، أى "الفلسفة" الحقة، إنما يتأتى فقط عن طريق قبول الرسالة الموحى بها من الله.

من هنا يمكن القول أن "يوستينوس" لم يضع حداً فاصلاً بين اللاهوت والفلسفة بالمعنى الدقيق؛ فهو يؤمن بوجود حكمة واحدة، أو فلسفة واحدة، تجلت معالمها فى شخص المسيح، الذى به اكتملت الرسالة، وهذا فى تقديره ما تضمنته أفضل الأفكار الفلسفية الوثنية متمثلة فى الأفلاطونية والرواقية وغيرها، والتى تعد تمهيداً لظهور بشارة المسيح.

رابعاً: كليمنت السكندرى: Clement of Alexandria (١٥٠: ٢١٧م) :

١- حياته:

وُلد كليمنت فى منتصف القرن الثانى حوالى (١٤٠/ ١٥٠م) وهو معاصر لإيريناوس وترتليان.(٥٨) يعتبر من أوائل أساتذة مدرسة الإسكندرية، ولد من أسرة أثينية وكان واسع الثقافة اليونانية متبحراً فى الأدب والفلسفة.(٥٩) كان منذ طفولته محباً للعلم شغوفاً به مولعاً بالبحث. ولهذا السبب فقد ترك وطنه الأول أثينا وجال يبحث عن العلم فى كل من جنوب ايطاليا وسوريا ثم فلسطين.(٦٠) ثم حضر إلى الإسكندرية واعتنق المسيحية وأصبح أستاذاً بها، وقد امتازت دروسه وكتاباته بأثر الفلسفة اليونانية الواضح فيها، ودرس الأفلاطونية فوجدها أفضل المذاهب. ومن أقواله المأثورة:" إن الفلسفة وحى ثالث أنزله الله على اليونان كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعاً إلى المسيحية، وإن الحقيقة واحدة، فالفلسفة تمهيد للدين، وأنها تعاون على فهم الدين وصد هجمات السوفسطائيين الموجهة إلى الحكمة الإلهية".(٦١)

وقد اتسم بفكر متدين، وكان دائم البحث عن الله فوجد فى المسيحية تحقيقاً لهدفه، وحتى بعد اعتناقه للمسيحية قام برحلات كثيرة يبحث عن المعلم الحقيقى الذى يتتلمذ عليه، فذهب إلى جنوب إيطاليا وسوريا وفلسطين، وأخيراً استقر فى الإسكندرية حيث جذبته محاضرات القديس بنتينوس(*) " الفيلسوف الذى قبل المسيحية". عاش فيها أكثر من

---

(١٠٨)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٣٨١.

(١٠٩)- د. محمد محمود أبوقحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية " التاريخ الحضارى والحوار الثقافى" بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، ط١، الإسكندرية، ٢٠٠٤، صـ ١٠٢.

(١١٠)- د. حنا جرجس الخضرى: تاريخ الفكر المسيحى يسوع المسيح عبر الأجيال، صـ ٥٠٠.

(١١١)- د. محمد محمود أبوقحف: المرجع السابق، صـ ١٠٢.

*)- كان بنتينوس Pantenus وثنياً رواقياً قبل المسيحية، ويقال أنه كان من مواطنى جزيرة صقلية، وهو الذى أسس مدرسة الإسكندرية اللاهوتية وقام بالتعليم فيها عدة سنوات، ولقد قابل تعليمه نجاحا كبيرا. ثم ترك إدارة المدرسة لتلميذه "كليمنت" وذهب إلى التبشير بالإنجيل حتى وصل إلى الشرق الأقصى. وبعد ذلك رجع إلى الإسكندرية حيث مات فيها.

- أنظر: عزيز سوريال عطية: تاريخ المسيحية الشرقية، ترجمة/ إسحاق عبيد، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥، صـ ٤٥.

عشرين عاماً (ربما من عام ١٧٥ إلى ٢٠٢م) فصارت وطنه الثانى، وسُيّم قساً ثم صار عميداً لمدرسة الإسكندرية وتسلم رئاستها خلفاً "لبنتينوس". اضطر إلى مغادرة مصر عام ٢٠٢م تحت وطأة الإضطهادات.(٦٢) التى تعرض لها مسيحو مصر تحت حكم سبتيموس سفريوس. متوجهاً إلى أورشليم، ومات هناك فى سنة ٢١٥م. على أن هناك بعض الآراء تقول بأنه عاد إلى الإسكندرية واستأنف تعليمه فيها إلى أن مات فيها سنة ٢١٧م.(٦٣)

٢- مؤلفاته:

كان كليمنت من الشخصيات اللامعة، وكتاباته على درجة كبيرة من الأهمية، حيث نقلت الأفكار والتعاليم اللاهوتية التى علّم بها وانتشرت فى تلك الحقبة من الزمان، وهى تبين لنا نوعاً من العقائد والأفكار التى نادى بها البعض وانتشرت فى كنيسة القرنين الثانى والثالث(٦٤) ومنها:

أ- الإرشاد لليونانيين: Protrepticus

يتضمن هذا الكتاب ١٢ فصلاً يحث فيها المؤلف اليونانيين على الإهتداء للمسيحية. فالفصل الأول يرسم لوحة شاملة للمسيح، وتدبر الخلاص والفداء كشهادة لما تعنيه كلمة الله للإنسان. وينتقد فى الفصل الثانى حتى السابع اعتقادات الوثنيين وطقوسهم. ومن الفصل الثامن إلى الثانى عشر يحرص على قبول نداء الله الذى يدعوهم إلى الارتداد إلى الكلمة المتجسد والتأله معه. فهو المعلم الذى يفوق جميع المعلمين والفلاسفة اليونانيين.

ب- المربى: Paedagogus

وهذا الكتاب تكملة منطقية لكتاب الإرشاد، وهو موجّه إلى المعمّدين فى المسيح. حيث أن الله، فى عنايته بالناس أرسل إليهم المسيح مربياً لهم ومعلماً.

(١١٢)- القمص تادروس يعقوب الملطى: نظرة شاملة لعلم الباترولوجى فى الستة قرون الأولى، صـ٧٠.

(١١٣)- د. حنا جرجس الخضرى: المرجع السابق، صـ ٥٠١.

(١١٤)- نفس المرجع: صـ ٥٠٣.

أما الباب الأول من هذا الكتاب يُشيد بالطفولة الروحية وصولاً إلى بلوغ الروح المسيحية. البابان اللاحقان ينطويان على رسوم مفصلة توجّه سلوك من أراد أن يكون مسيحياً حقيقياً. وينتهى الكتاب بالنشيد الشهير للمسيح المخلّص.

ج- المتفرقات: Stromata

يجمع كليمنت فى هذا الكتاب كل أفكاره عن المعرفة. وتصف الكتب الثلاثة (الإرشاد، والمربّى، والمتفرقات) ، عمل كلمة الله Logos فى حياة المسيحى منذ الإهتداء حتى المعرفة أو الحياة الكاملة.

بالإضافة إلى تلك المؤلفات فهناك مؤلفات أخرى ولكنها أقل أهمية، منها عظة بعنوان" من هو الغنى الذى سيخلص؟"، " مقتطفات من ثيوذوتس"، و" الخلاصات الرسولية"، وهناك كتب أخرى مفقودة منها ما ذكره "يوسابيوس" " تفسير للكتاب المقدس بعهديه فى ثمانية مجلدات"، وكتاباً عن الفصح وغير ذلك.(٦٥)

٣- نسقه الفلسفى:

كان كليمنت من أوائل فلاسفة مدرسة الإسكندرية المؤولين الذين اعتنقوا المسيحية، وحاولوا صياغة اللاهوت المسيحى فى نسق فلسفى ينطلق من قاعدة " أُومن كى تتعقل"، ورد كل القيم الروحية والفلسفية إلى المسيحية التى تعد فى رأيه تتويجاً لكل الاجتهادات العقلية السابقة عليها ومن أقواله التى توضح تأثره "بفيلون" فى هذا السياق:" إذا كان موسى قد هيأ طريق المسيح أمام العبرانيين، فإن الفلسفة هيأت المسيحية أمام الوثنيين"، وقوله أيضاً " إن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تعد الطريق أمام الإيمان"، " إن الإيمان الحقيقى هو ثمرة انسجام اللاهوت والفلسفة".(٦٦)

لقد أوضح كليمنت فى النص السابق مدى حبه وتقديره للفلسفة باعتبارها قد مهدت للدين فى الماضى، وباعتبارها خادمة له فى الحاضر؛ فهى فى نظره خير أداة لتحقيق

(١١٥)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٣٨٠- ٣٨٤.

(١١٦)- د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى العصر المدرسى المبكر فى القرون الخمسة الأولى، صـ ١٧٨.

أسمى غاية؛ غاية التفقه فى الدين من ناحية، والرد على الخصوم أصحاب الفلسفات المعارضة للدين من ناحية أخرى. فهو يقدر الحقيقة التى تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمه من أى مصدر جاءت. ولذلك فهو يقدر أفلاطون الملهم الذى قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاءت به المسيحية. ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذائل.(٦٧)

وحينما اضطر إلى المقارنة بين فلسفة اليونان والمسيحية، وجد فى الفلسفة اليونانية إما أخطاء كاملة وإما حقائق جزئية يفصحون عنها بوجل ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها فى جملتها؛ ومن هذا القبيل أن إلهيات اليونانيين منظورا إليها فى عبادتها وأسرارها بها الكثير من المغالطات الشائنة! وكذلك فيما يختص بالمذهب الخلقى فالفلسفة اليونانية تسدى فى حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة، أما المسيحية فمذهبها فى التقوى يقوم على الإلتزام الكلى فى الحياة بكاملها؛ التزام يضع نصب عينيه فى كل لحظة ومناسبة الغاية الجوهرية.(٦٨)

وقد كان شديد الإقتناع بأن " نور الكلمة " قد مكّن الفلاسفة اليونان من الوصول إلى حقائق عديدة، فإن الفلسفة هى فى واقع الأمر جماع هذه الحقائق، التى ليست حكراً على مدرسة فلسفية بعينها؛ لأنها كانت مطروحة فى عدة مدارس فلسفية أخرى بدرجات متفاوته. هو بعد هذا يصف أفلاطون بأنه كان أكثر الفلاسفة عظمة وشموخاً فى فكره. ويعتقد كليمنت أن الفلسفة لم تكن مجرد تمهيد لظهور المسيحية فحسب، وإنما هى أيضاً معين هام لتفهم تعاليم الدين؛ ذلك أن الشخص الذى يسلم بالإيمان دون أن يتفهم، إنما يشبه الطفل مقارنة بالإنسان كامل النضج. فالإيمان الأمى والقبول السلبى ليسا بالشئ المثالى، ولكن العلم والتأمل والتعقل تصبح كلها دون طائل ما لم تتسق مع وحى الرسالة

(١١٧)– د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط١،
القاهرة، ١٩٩٥، صـ ٨٥.

(١١٨)– اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، " الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، صـ ٣١٢.

السماوية. ومؤدى هذا أن كليمنت كان يرغب فى ربط الفلسفة بالمسيحية، واستخدام التأمل العقلى فى تفصيل وشرح اللاهوت. (٦٩)

أ- المعرفة الكاملة:

كان كليمنت على خلاف سابقيه من المدافعين عن العقيدة الذين وقفوا من الغنوصية موقفاً عدائياً، حيث اعتبر الغنوصية الحقة هى أساس المعرفة الحقيقية.

فقد كان يريد أن يرى المسيحية فى علاقتها مع الفلسفة وقد استخدمت العقل التأملى الإنتقائى فى تنظيم وتنمية " اللاهوت"، و قد ساعدت مؤلفاته على فهم المناخ الفلسفى الذى كان يسود الإسكندرية، والأسلوب الذى قدم به الفيلسوف السكندرى المسيحية إلى مستمعيه من المثقفين وأهل الجدل الفكرى.(٧٠)

وكانت مسألة " الخلق " هى المبدأ الأساسى فى فكر كليمنت؛ وهو يرى أن الله يغرس البذور الصالحة للحق فى كل مخلوقاته العاقلة، وكان يرى أن هناك الكثير الذى يمكن تعلمه من الميتافيزيقا الأفلاطونية، والأخلاقيات الرواقية، والمنطق الأرسطى، فالحق والخير أينما وجدا ينبعان من الخالق. وعلى هذا النحو وبالحجة نفسها عارض كليمنت الغنوصيين الذين ينتقصون من قدر النظام الخلقى وهم يجعلون المادة مفارقة كلية للإله الأعلى، وللجوانب الأخلاقية التى تقود إما إلى رهبانية عاجلة أو شهوة جنسية عارمة.(٧١)

و يميز على هذه الشاكلة كليمنت بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة، فالأولى معرفة عرفانية مسيحية تعين على الإيمان المسيحى والعقيدة، وهى بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التقليدية التراثية، أى أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدين. وعنده أن المعرفة الحقة، أو الغنوصية الحقة لا تخشى الفلسفة مطلقاً. إذاً " الغنوصية الحقة" لديه

(١١٩)- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثانى، القسم الأول، (من أوغسطين إلى دانزسكوت)، صـ صـ ٤٤، ٤٥.

(١٢٠)- د. رأفت عبد الحميد: الفكر المصري فى العصر المسيحي، صـ ١١٣.

(١٢١)- نفس المرجع: صـ ١١٣.

تقوم أصلاً على أن البصيرة الروحية أو " الأدرية اللدّنية" توهب لصالح القلب النقى الطاهر، لأولئك المتضعين الذين يسيرون مع الله سير الطفل إلى جوار أبيه، للذين ترتفع دوافعهم إلى عمل الخيرات وإتيان الصالحات فوق الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب، لأولئك الذين يحبون الله من أجل الله، لأنه أهل لذلك؛ ذلك هو السمو الإيمانى عن طريق المعرفة طموحاً إلى التجلى المبهج فيما وراء هذه الحياة، عندما يصبح المريد واحداً مع الله.(٧٢)

بإزاء الغنوصية الهرطوقية، يعمل كليمنت على إرساء قواعد غنوصية مسيحية حقيقية. فالغنوصية بحسب رأيه، معرفة الحقيقة، وامتلاكها. ولكن الحقيقة فى الوقت عينه فلسفية ودينية: والفلسفة نفسها هى فى آن واحد علم رفيع وحكمة حياة. ومن ثم يجب أن تكون المعرفة الغنوصية، معرفة شبه صوفية، ترتكز على أساس حالة أخلاقية وروحية سامية.

ويبدو أن كليمنت يربط المعرفة بتقليد سرّى، ويستعمل لغة "الأسرار". "فالسر"، وهو سمو معرفة الأسرار الإلهية، إنما يعطى لنخبة من الكاملين المدربين على هذه المكتومات. والوسيلة للوصول إلى هذه الطبقة من الكاملين هى التأمل والصلاة.

لذلك يمكن القول إن باطنية كليمنت ليست سوى ظاهرية وسطحية، وهى تفترض فرقاً فى الدرجات وليس فى الطبيعة. ومع ذلك فإن الإنسان المثالى عنده يرتكز على العقلانية اليونانية (فالإنسان هو أولاً عقل). والحالة الغنوصية هى مشاهدة دائمة، ووقوف دائم فى حضور الله.(٧٣)

ب- التأويل الرمزى:

يقول كليمنت " أن للرب كلاماً مباشراً يفقهه المؤمنون بسهولة ويسر ويتمثل فى نصوص العهدين القديم والجديد التى تحمل الأوامر والنواهى، وهناك كلام غير مباشر يخاطب به الرب العقول التى لا تقنع إلا بالاستدلال وتمثله الفلسفة، وعلى ذلك فالفلسفة هى أيضاً

(١٢٢)- د. رأفت عبد الحميد: المرجع السابق: ص ص ١١٣،١١٤.

(١٢٣)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٣٨٥.

كلام الله، ومن ثم لا ينبغى علينا إهمالها أو معاداتها". وأن الصراع القائم بين الكنيسة والفلسفة صراع مفتعل يرجع إلى خوف الطفل من القناع".

وتكشف هذه الأقوال عن ريادة كليمنت فى وضع المعايير الفلسفية للخطاب اللاهوتى تلك التى تبدو فى تمييزه بين الخطاب الوعظى الموجه للعامة والخطاب الرمزى العقلانى الموجه للخاصة، وقد تأثر فى هذا المنحى بالفيثاغورية االجديدة وفيلون السكندرى.

فقد انتهج نهج فيلون فى التأويل الرمزى لنصوص الكتاب المقدس الذى يسعى إلى إجلاء المعانى وتوضيح الدلالات وبين أن ذلك لن يتأتى لأحد إلا بقوة الإيمان وكثرة التأمل مع الاستعانة بالمعارف العقلية التى تساعد الذهن على استقبال الإلهامات الإلهية.(٧٤)

(١٢٤)– د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى العصر المدرسى المبكر فى القرون الخمسة الأولى، صـ ١٧٨.

خامسًا: أوريجن السكندرى: Origen of Alexandria (١٨٥- ٢٥٤م)

١- حياته:

ولد هذا العلامة العظيم بمدينة الإسكندرية سنة ١٨٥م من والدين مسيحيين تقيين وكان أبوه يدعى ليونيدس له أولاد أكبرهم أوريجن، قيل أنه كان من معلمى الفصاحة والنحو الكثيرى العدد فى مدينة الإسكندرية آنذاك، فربى ابنه أعظم تربية ولم يكتفى بأن يعلمه العلوم المختلفة والقوى العقلية والرياضية، بل فقهه أيضاً فى الكتاب المقدس وحفّظه معظمه.(٧٥) ولما بلغ مرحلة الشباب أرسله إلى المدرسة اللاهوتية فتتلمذ للعلامة كليمنت وقرأ عليه الكتاب المقدس وتوسع فى درس مؤلفات أفلاطون والرواقيين.(٧٦)

وعلى حد قول فورفويوس أنه استمع إلى أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وعرف أفلوطين (٢٧٠م) عنده ونقل فن اليونان إلى العقيدة المسيحية.(٧٧) وقد حدث اضطهاد للمسيحية فى عصره فهرب على أثر ذلك كليمنت، فقام الأسقف ديمتريوس رئيس المسيحيين فى مصر بتعيينه وهو فى سن الثامنة عشر من عمره رئيساً لمدرسة الإسكندرية كخليفة لأستاذه الذى هاجر إلى فلسطين ومات فى ظروف غامضة عام ٢١٧م، وكان لأوريجن دراسات فلسفية عميقة، تقول بعض الآراء أنه كان متأثراً فيها بالغنوصية إلى جانب دراسات على جانب كبير من الأهمية باللغة العبرية على هيئة شروح للتوراة، اكتسب شهرة عظيمة بين المسيحيين فى عصره وله محاورات مع بعض قادة الحركة المسيحية حول الآب، والابن، والروح القدس، ويبدو من خلال مطالعة كتبه أنه كان مسيحياً مخلصاً لعقيدته، مدافعاً عنها ضد تيارات الوثنية وغيرها، وقد تأثر كثيراً بالأفلاطونية.(٧٨)

([75])- A. Cleveland Coxe, D.D: Fathers of the third centaury: Terrttulian, parts Fourth ; Minucius Felix; Commodlan; Origen, parts first and Second, C. Scribner's Sons, 1885, p.224.

(١٢٨)- الشماس. منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة اليقظة، ط١، القاهرة، ١٩٢٤م، صـ ٣١.

(77)-Marcus Braybrooke: Beacons of the Light: 100 Holy People Who Have Shaped the History of Humanity, John Hunt Publishing, London, 2009, p. 149.

(١٣٠)- د. محمد محمود عبدالحميد أبوقحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية التاريخ الحضارى والحوار الثقافى بين الفلسفة والدين، صـ ١٠٥.

عندما كان أوريجن فى سن السابعة عشر (حوالي سنة ٢٠٣م) توفى والده خلال الاضطهاد التى حدثت أثناء حكم سيبتيموس سيفيروس.(٧٩) وهو نفس الاضطهاد الذى قاد معلمه كليمنت إلى مغادرة الإسكندرية.(٨٠)

ولربما كانت تلك الشهرة التى حصل عليها فى أرجاء العالم المسيحى آنذاك السبب فيما حدث من عداء بين الأسقف ديمتريوس الذى كان قد شمل أوريجن بعطفه ورعايته وعينه خلفاً لكليمنت وبين أوريجن نفسه؛ فقد غلب على ديمتريوس الضعف البشرى حينما رأى نجم أوريجن يزداد صعوداً يوم بعد يوم فى سماء الإسكندرية والعالم المسيحى، فكتب إلى جميع الأساقفة حتى خارج مصر يصفه لهم بالطيش والسفه. ويبدو أن ذلك كان سبباً وراء رحيله عن مصر، حيث اتجه إلى اليونان خاصة أثينا، وزار كذلك روما وبلغ هناك شهرة إلى الحد الذى جعل أسقف قيسارية وغيره يناشدوه أن يرتحل إليهم. ومع ذلك فقد فضل العودة مرة أخرى إلى الإسكندرية. وكان موته فى عام ٢٥٤م ورغم موته فقيراً إلا أنه كان أعظم المسيحيين شهرة فى زمانه.(٨١)

٢-مؤلفاته:

كان أوريجن كاتباً خصباً لكن كثيراً من مؤلفاته قد فقدت أما ما بقى منها فاهمها كتاباته اللاهوتية وأهمها كتابه الرئيسى المسمى "المبادئ"، وهو أول عرض فلسفى منظم للعقيدة المسيحية عالج فيه مشكلة الألوهية، الله وطبيعته وكيفية حصول الموجودات عنه، والإنسان والعالم المادى بالإضافة إلى حرية الإرادة ونتائجها. ولقد كتب أيضاً كتابين هامين يعدان دفاعاً عن المسيحية الأول منهما بعنوان " ضد كلسوس" Contra celsum وكان بمثابة محاولة منه للدفاع عن المسيحية وعقائدها، والآخر يعرف " بالشذرات أو

(79)-George Thomas Kurian, James D. Smith III: The Encyclopedia of Christian Literature,vol 1, geners and types / biographies A-Z, U.S.A, Scarecrow Press, 2010, p.502.

(80) - Joseph W. Trigg: Joseph W. Trigg: "Origen" Early Church Fathers, Routledge, First published, London and New York, 1998, p. 5.

(١٣٣)- د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط١،

القاهرة، ١٩٩٥، صـ ٩٥.

الطنافس Stromates" حاول فيه إثبات العقائد المسيحية بالرجوع إلى كتابات الفلاسفة الوثنيين.(٨٢)

وهناك المؤلفات الكتابية أو التفاسير ومنها:

١- أنتجت رغبة أوريجن فى الوصول إلى أفضل تفسير للعهد القديم إلى صياغة نص التوراة فى قالب جديد يحتوى على ستة أعمدة عرفت باسم "هكسابلا "السداسيات" على النحو التالى: النص العبرى بأحرف عبرية، النص العبرى نفسه باليونانية لتسهيل قراءته، الترجمة اليونانية التى قام بها أوكويلا اليهودى زمن أدريانس، الترجمة اليونانية التى قام بها سيماك المعاصر لسبتيمُس ساويرس، الترجمة السبعينية، ترجمة ثيودوتيانس اليهودى التى تعود إلى سنة ١٨٠م.(٨٣)

٢-تفاسير عديدة لأسفار الكتاب المقدس تتميز بطابعها العلمى واللاهوتى.

٣-تفسير متى، تفسير يوحنا، تفسير نشيد الإنشاد، تفسير الرسالة إلى الرومانيين.

٤-عظات فى الكتاب المقدس ألقاها فى قيصرية عددها ٥٧٤، بقى منها ٢١ باليونانية و ٢٤٠ فى ترجمة لاتينية. وتضم عظات عن أسفار التكوين، والأحبار، والعدد، والقضاة، ويشوع، و تسع عظات عن المزامير، وعظتين عن نشيد الإنشاد، وثمان عظات عن أشعيا، وأرميا، وحزقيال، ولوقا فى ترجمة للقديس إيرونيمُس.

- **مؤلفات أخرى منها:**

٥-مقال فى الصلاة. ومقال فى الحث على الاستشهاد.

٦-رسائل: بقى بعضها وكانت مرسلة إلى شخص يُدعى غريغوريوس.

٧-الحوار مع هرقليدس: وموضوعه الثالوث الأقدس.(٨٤)

- **التأويل الرمزى:**

---

(١٣٤)- د. حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص ص ٢٩١، ٢٩٢.

(83) - Joseph W. Trigg: "Origen" Early Church Fathers, p. 5.

(١٣٦)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، ص ص ٣٩٨، ٣٩٩.

تعتبر العلاقة بين الفلسفة والدين هى نقطة البداية فى فكر أوريجن، وكان مثل سابقه كليمنت يعتقد بأن العقيدة هى الأصل والفلسفة خادمة لها، فإعمال العقل لديه مرهون بعدم وجود نص واضح صريح فى العقيدة يمكن الرجوع إليه؛ فإن وجد هذا فينبغى أن يقتصر دور العقل على البرهنة على صحة المعتقد الوارد فى النص وبيان أصوله العقلية. أما إذا لم يوجد النص الدينى الذى يمكن العمل بمقتضاه، فهنا فقط يكون الباب مفتوحاً للاجتهاد العقلى.(٨٥)

وكانت تعاليم أوريجن تعتمد على الفلسفة الإغريقية، إذ كان منهجه عبارة عن تعبير مسيحى بمفاهيم الفلسفة الإغريقية، فهو بمثابة الجسر الرئيسى الذى يربط بين العلم الإغريقى والمسيحية كما أثرت مفاهيم المدرسة الإسكندرية على أفكاره وكان تأثير فيلون هو الأكبر عليه.(٨٦)

ومن أقوال " أوريجن" التى تؤكد انتحاله المنهج التأويلى الرمزى الفيلونى:" يؤمن كل من اليهود والمسيحيين بأن الكتاب المقدس قد كتب بواسطة الروح القدس لكننا نختلف فى تفسير ما يحويه لأننا فى الواقع لا نعيش فى زمن اليهود فإننا نؤمن بأن التفسير الحرفى للتعاليم الدينية لا يحمل معه روح الشريعة"، ومن أقواله عن منهجه فى التوفيق بين العقل واللاهوت:" إن ما لا يقبل تدخل العقل من الشريعة فهو مصدق ومسلم به دون جهد أو إرهاق، وأما ما يقبل من الشريعة إعمال العقل فيه لا ينبغى أن نتخلى فى فهمه وإدراكه عن استخدام التحليل الذهنى لإيجاد الطرق المقبولة لتفسيره وتأويله وهى سنة الرسل الأقدمين وإن الإلهام الإلهى هو أوثق السبل للتعرف على دلالات الآيات المقدسة، وهذا لا يتأتى لأحد إلا فى العبادة التى تفتح أعين العميان على حقيقة المسيح المخلص".(٨٧)

لقد سلك أوريجن فى تفسير الكتاب المقدس وعظاته الدينية وتعليقاته وشروحه مسلكاً مجازياً، ولتأكيد هذا الاتجاه عند أوريجن، فقد افترض ثلاثة مفاهيم فى الكتاب المقدس؛

(١٥٢)– د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، صـ ٩٧.

(١٥٣)– فوادسواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة/ محمد عثمان مكى العجيل، صـ ٤١.

(١٥٤)– د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى " الفكر المسيحى المبكر فى القرون الخمسة الأولى"، صـ ١٨٨.

المفهوم الحسى أو الظاهرى Samatic والمفهوم النفسى أو الوسطى أو الأخلاقى Psychic، والمفهوم الروحى أو الصوفى أو المجازى Pneumatic، وهذه المفاهيم نجد مقابلها فى مقومات الحياة الثلاثة عند الإنسان، الجسد والنفس والروح.(٨٨)

ويتضح مما سبق تأثر أوريجن بالفكر اليوناني والفلسفة الأفلاطونية وقد انتشرت الأفكار الأوريجينية، فصارت تيارا وجدت فيه كل الفرق المسيحية المتصارعة حول لاهوت المسيح وناسوته الشيء الذي تبحث عنه رغم الخلاف بينها، وفسرت كل فرقة من تلك الفرق أراء الفيلسوف السكندري على أنها تخدم وجهة نظرها الخاصة وتركت هذه الآراء بصماتها الواضحة على الفكر المسيحي على امتداد قرون تالية، وشغلت الدوائر الكنسية والتجمعات الرهبانية فى مصر والعالم المسيحي وعقدت المجامع الدينية لتحليلها ومناقشتها وانقسم شعب الكنيسة إزاء الفيلسوف السكندري بين مؤيد ومعارض.

وكان القرن الرابع الميلادي وحتى النصف الأول من القرن الخامس الفترة التي شهدت ذلك الجدل الواسع والعميق فيما سمى بعد ذلك بالمناقشات البيزنطية التي اضحت عنوانا على الفكر البيزنطي الديني إبان تلك القرون، وكانت الآراء الأوريجينية رداء فضفاضا اتسع لكل الأفكار المتفقة والمتعارضة فيما يتعلق بلاهوت المسيح وناسوته وبينما شهد الجزء الشرقي من العالم المسيحي كل ذلك الجدل والفكر كان الغرب المسيحي يعيش فى افتقار إلى فهم أو معرفة الأمور اللاهوتية التي يجرى الجدل حولها فى الشرق. وكان هذا يتفق مع خلو الغرب من المدارس الفكرية الفلسفية وهو ما يفسر إنكار الأسقف الروماني لآراء أوريجن وإصداره قرارا بإدانته ضمن موجة العداء الكنسي والإمبراطوري تجاه اللاهوت السكندري وازداد الاضطهاد للأفكار الأوريجينية بصفة خاصة بعد تحول موقف أسقف الإسكندرية فيوفيلوس من الأوريجينية إلى ضدها، وهو ما جاء متمشيا مع اتجاه الإمبراطورية إلى المسيحية الأريوسية، وهكذا حكم على رجل اللاهوت السكندري

(١٥٥)– د. رأفت عبدالحميد: الفكر المصرى فى العصر المسيحى، صـ ١١٩.

أوريجن بالإدانة فى مرسوم إمبراطوري ومجمع كنسي بعد وفاته بأكثر من ثلاثمائة عام.([٨٩])

(١٥٦)– د. رأفت عبدالحميد: نفس المرجع: صـ ١١٨.

تعقيب:

يوستينوس الشهيد :

يعتبر يوستينوس من أوائل المسيحيين الذين حاولوا إدخال الفلسفة إلى حقل اللاهوت المسيحى، وربما يعود ذلك إلى أصله الوثنى المرتبط بالفلسفة. وقد أكد عدة حقائق هامة على النحو التالى:

أ- أن المسيحية هى الفلسفة الوحيدة الحقيقية. وذلك لأنها جاءت بالحقيقة الكلية الجامعة، ألا وهى الحقيقة الدينية المبنية على الوحى، فالوحى هو حقيقة الحقائق، وذلك خلاف لما سبق المسيحية من ديانات وثقافات كانت قائمة فى أغلبها على الأساطير.

ج- استعار من الرواقية فكرة "اللوجوس بالبذار" أو "اللوجوس المخصب"، وطورها بما يتلائم مع معطيات الدين المسيحى، ولكنه جاء بفكرة جديدة على جانب كبير من الأهمية، وهى تفرقته بين اللوجوس الرواقى واللوجوس كما تعنيه المسيحية. فاللوجوس الرواقي ببساطة هو عقل الكون المدبِر، أما لوجوس المسيحية فهو أصل الكون، وبواسطته تمت عملية الخلق.

كليمنت السكندرى:

أ- كان كليمنت من أوائل فلاسفة مدرسة الإسكندرية، الذين أدخلوا الفلسفة حقل اللاهوت المسيحى بصورة حقيقية، وقد حاول صياغة اللاهوت فى نسق فلسفى ينطلق من قاعدة تربط الإيمان بالتعقل.

ب- خالف من سبقوه، الذين اتخذوا موقفاً معادياً من الغنوصية، وقدمها بمفهوم جديد من خلال تأكيده أن الغنوصية الحقة هى أساس المعرفة الحقيقة والتى عن طريقها يحصل الإيمان الكامل.

أوريجن:

لا يخفى أن أوريجن يُعد واحداً من أكثر اللاهوتيين أهمية فى تاريخ الفكر المسيحى، وذلك لما أحدثته أفكاره من تأثير هائل على لاهوتى عصره ولاحقيه.

أ- يوجد اتصال بين نظريته فى خلق الكون ونشأته، وتعاليم الأفلاطونية المحدثة.

هـ- على عكس الغنوصية علّم بأن المادة خيّرة وهى من خلق الله.

و- كان المسيح بالنسبة له هو الواسطة الأساسية، والتى من خلالها يمكن استكشاف العالم

الإلهى.

ز- جاءت فكرة تجسد المسيح من أجل سد الهوة والفراغ بين الإله والبشر، التى فقدت نتيجة الخطيئة والسقوط.

أهم مراجع الفصل :

[١])- بول تلش: تاريخ للفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ترجمة د/ وهبة طلعت أبو العلا،

مرجع سابق، صـ ٤٨.

(1)- Tau Malachi, Siobhan Houston: Gnostic Healing" Revealing the Hidden Power of

God", Llewellyn Worldwide, U.S.A, 2010, pxvii.

- **See also:**
- **Roger E. Olson: The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition**

& Reform, Intervarsity Press, U.S.A, 1999, p. 28.

- **Berard L. Mart haler: The Creed: The Apostolic Faith in Contemporary Theology, Twenty-Third Publications, U.S.A, 1993, P. 58.**

[١])- فراس السواح: الوجه الآخر للمسيح" موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية"، مرجع سابق، صـ ١٤٤.

(1)- Willis Barn stone and Marvin Meyer: The Gnostic Bible, Shambhala Publications,

Inc, Boston & London, 2003, pp. 1, 2.

(1)- Justo L. Gonzalez: Church History: An Essential Guide, Abingdon Press, U.S.A,

2010, P. 28.

[١])- جون لوريمر : تاريخ الكنيسة، صـ

(1)-Willis Barn stone and Marvin Meyer: The Gnostic Bible, op.cit, p.2.

١)- د.عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، جـ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٤م،

صـ ٨٤.

(1) - Jean-Yves Lacoste: Encyclopedia of Christian theology, op.cit, p. 609.

١)– فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة " المجلد الثانى" من أوغسطين إلى دانزسكوت، ترجمة. د. إمام عبدالفتاح

إمام، إسحاق عبيد، المركز القومى للترجمة، ط ١، القاهرة، ٢٠١٠، صـ ٣٧.

١)- ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الجزء الثاني، ترجمة/ عبدا لهادى عباس، دار دمشق، ط١، دمشق، ١٩٨٧، صـ ٤٠٩.

١)- جون لوريمر : تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، صـ ١٠٣.

*)– الهرمسية اتجاه روحى ذو صبغة دينية (إنسانية) ينسب إلى شخص أسطورى هو "هرمس الهرامسة" أو "هرمس ثلاثى العظمة"، وهو ثلاثي، أو مثلث العظمة، لأنه ظهر فى ثلاثة تراثيات كبرى، بثلاثة تجليات، فهو عند المصريين القدماء (أخنوخ) وعند اليونانيين القدماء (إرميس) وعند المسلمين (إدريس)، وقد أخذ اليهود الاسم المصرى القديم، وألحقوا بالتوراة سفراً بعنوان (أخنوخ) وهناك رأىٌ آخر يقول، إن هرمس يلقب بالمثلث باليونانية:(تريسى مجستوس) لأنه كان شخصاً فعلياً يجمع بين ثلاث صفات نبيلة: نبىٌّ وملكٌ وحكيم! وقد طاف فى العالم القديم، فعرفه الناسُ بأسماء عدة بحسب اختلاف الأمكنة.. بينما يقرِّر آخرون أن شخصية هرمس هى مزيجٌ أسطوري قديم، من شخصيات أقدم (حقيقية وخيالية) هى: تحوتى المصرى، بوداسف الفارسى، أمونيوس ساكاس اليونانى، بلنياس الحكيم السكندرى.

- أنظر: د. يوسف زيدان: دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة،

وقيل عن المؤلفات الهرميسية أنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية، فمحتواها الفكرى إذن مستمد من أصول يونانية وبالتالي فإن مؤلفي هذه الكتب – كما انتهى المؤرخون – إما مصريون عرفوا اللغة اليونانية واتصلوا بثقافاتهم اتصالا وثيقاً، وإما يونان تمصروا أو تعلموا صياغة آرائهم فى قالب مصري شرقي وهذا هو أرجح الأقوال.

- **أنظر**: د. نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص ٩٧، ٩٨.

١)– د. حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني فى مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم د. على عبدالمعطى، دار العلوم العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، صـ ٢٧٠.

*)– الاورفية: تنسب الأورفية إلى أورفيوس الذى كان شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً، وقد رحل إلى الشرق وتأثر بالديانات الشرقية وما عندهم من صوفية وأسرار، مما كان غريباً على الشعب اليونانى. وكان يُعلم تلاميذه رُقى وتعاويذ تقيهم الشرور والسوء.

وقد كل من أفلاطون وأرسطو إلى هذه الجماعة التى كانت لا تزال موجودة فى القرن الرابع قبل الميلاد وتزاول هذا الضرب من العلاج. ويقال أن نسب أورفيوس إلهياً. فأمه هى الربة كاليوبى Calliope أما أبوه فهو الإله أبوللو Apollo أو يارجوس Oeargas إله الخمر فى تراقيا.

- أنظر: د. محمد فتحى عبدالله، د. علاء عبدالمتعال: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت)، صـ ٥.

١)- ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الجزء الثاني، ترجمة. عبدا لهادى عباس، مرجع سابق، صـ ٤٠٩.

١)- أ.عادل فرج عبد المسيح: موسوعة آباء الكنيسة، مرجع سابق، صـ ٢٤٢.

*)- من أولى المحاولات فى تاريخ الدين، لتفسير الصراع المحتدم بين الخير والشر على أساس أخلاقى، هى تلك

المحاولة التى قدمها زرادشت الفارسى الأصل. حيث قال بوجود قوتين تتصارعان فى هذا الكون إحداهما الخير

والأخرى الشر. وهذا هو ما قاد إلى الاعتقاد بالثنائية فى الألوهية.

- أنظر: حبيب سعيد: أديان العالم، مرجع سابق، صـ ١٥١.

- ومن هنا يرى الباحث أن هذا القول الزرادشتى قد أثر كثيراً فى تفسير الغنوصية لطبيعة الوجود الإنساني من خلال نظرتهم لخلق العالم التى تقول بأن الإله لا يمكن أن يكون قد إتصل بالعالم فى عملية الخلق، وأن هذا العالم المادى الشرير هو من صنع قوة أخرى أقل، أطلقوا عليها اسم الديميورج .

١)- أ.عادل فرج عبد المسيح: موسوعة آباء الكنيسة، مرجع سابق، صـ ٢٤٣.

١)- نافع البرارى: البدع والهرطقات فى القرون الأولى للمسيحية ، الجزء الخامس، " العقيدة الغنوصية ومفهومها

للخلاص، متاح على الرابط:

http://mangish.com/forum.php?action=view&id=3210#ixzz2fbWq5wFv

– تاريخ الزيارة: ٢٤/ ٥/ ٢٠١٣.

(1)- **Peter Milward, R. S. Milward: Apostles and Martyrs, Gracewing Publishing, United Kingdom, 1997, p.75.**

*)- تاتيان السورى: (١١٠م –١٨٠م) وُلد فى شرق سوريا من أبوين وثنيين موسّرين. تعلم البلاغة والفلسفة اليونانية، سافر إلى أثينا وروما وقبل الإيمان المسيحى فى روما مابين ١٥٠و ١٦٥م. تتلمذ على يد القديس يوستينوس لكنه اختلف عنه فى آرائه. وبعد استشهاد معلمه يوستينوس أنشا مدرسة فى روما قاد فيها التعليم وشرح الأسفار المقدسة للمؤمنين حديثاً. عُرف بالتطرف فى آرائه فقد علم بالرفض التام للفلسفة اليونانية. عاد إلى الشرق على الأرجح إلى الرها حوالى ١٧٧م، ألّف كتاب الياتسارون. تذكر المصادر المسيحية أنه تبع الغنوصية الفالنتينية وانتمى إلى طائفة الإنكراتيين Encratiues المتطرفون فى العفة الذين يمتنعون عن شرب الخمر حتى

أنهم يستعيضوا عنه بالماء فى سر الأفخارستيا، ويحرمون أكل اللحوم وينظرون إلى الزواج على أنه زنا، ويرى البعض أنه مؤسس هذه الهرطقة ومعلمها. بالإضافة إلى ذلك فهو يرفض العهد القديم بأكمله وبعض رسائل بولس الرسول.

- **أنظر: القمص تادروس يعقوب ملطى: نظرة شاملة لعلم الباترولوجى فى القرون الستة الأولى، ص ٢٧.**
- أما ميلتيادس: فقد وُلد فى آسيا الصغرى فى القرن الثانى، كان مسيحياً يونانياً من المدافعين وكان خطيباً. كتب خطاباً ضد المونتانيين، وآخر موجهاً إلى مدرسة فالنتينوس، وثلاث دفاعات تتألف من كتابين لدحض اليونانيين وكتابين لدحض اليهود وكتاباً عنوانه " من أجل الفلسفة المسيحية" ولم يبق شيئاً من هذه المؤلفات.
- **أنظر: المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٢٤٢.**

(٨١)- القمص تادروس يعقوب ملطى: المرجع السابق، صـ ٢٧.

(1)-Peter Milward, R. S. Milward: Op.Cit, p.75.

(1)-Kyle Pope: The Second Apology of Justin Martyr: with Text and Translation, Ancient Road Publications, U.S.A, 2001, p.1.

(1)- Martin E. Marty: A Short History of Christianity, second edition, Fortress Press, U.S.A, 1987, P. 41.

(٨٥)- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثانى، (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، صـ ٣٢.

1 - Saint Justin (Martyr): op. cit, p. 3.

* تقليد: tradition، التقليد، ويقال له التراث أيضًا، هو تناقل الإيمان وحياة الكنيسة، وبالتالي تناقل صُلب المسيحية: فالكاثوليك والأرثوذكس يقولون بأن هذا التناقل بقى في جوهره سليمًا متواصلاً، بفضل عون الروح القدس الدائم للكنيسة. وحديثًا تم التمييز بين التقليد المقدس الحي والتقاليد الخاصة بالكنائس المحلية.

للمزيد انظر:

-الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، مراجعة الأب جان كوربون، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨م، ص ١٥١. مادة تقليد.

١ - القديس يوستينوس الفيلسوف والشهيد الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى: ترجمة أ.آمال فؤاد، مراجعة مجموعة من المراجعين، ط١، دار باناريون، القاهرة، ٢٠١٢م، مقدمة الكتاب، صـ ١١.

1 - Alexander Viets Griswold Allen: The Continuity of Christian Thought: A Study of Modern Theology in the Light of Its History, Houghton, Mifflin, New York, 1893, p. 29.

١ - القديس يوستينوس: مصدر سابق، صـ ١٢.

1 - Eugene LaVerdiere: The Eucharist in the New Testament and the Early Church, Liturgical Press, U.S.A, 1996, p.170.

1 - Roger E. Olson: The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition Reform, InterVarsity Press, U.S.A. 1999, p.59.

(٨٦)- يوسابيوس القيصرى: المصدر السابق، ص ص ١٨٠، ١٨١.

(٨٧)- بول تلش: تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية ، ترجمة د. وهبة طلعت أبوالعلا، صـ ٤٢.

(٨٨)- نفس المرجع: صـ ٤٢.

(٨٩)- جون لوريمر: تاريخ الكنيسة، صـ ٩٨.

١ – الأب جورج رحمه: موسوعة عظماء المسيحية في التاريخ " يوستينوس الروماني – أثيناغورس الأثيني"، ط١، منشورات المركز الرعوي للأبحاث والدراسات، لبنان، ١٩٩٢م، ص ٥٣.

١ – نفس المرجع: ص ٥٤.

١ – القديس يوستينوس الفيلسوف والشهيد الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى: مصدر سابق، الدفاع الأول- الفصل ٤٤، ص ٧٠.

١ – اميل برهييه : تاريخ الفلسفة "الجزء الثانى" الفلسفة الهيلينستية والرومانية "، ترجمة / جورج طرابيشى، دار الطليعة، ط٤، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٣٠٣.

١ - نفس المرجع: ص ص ٣٠٣، ٣٠٤.

١ – القديس يوستينوس: مصدر سابق، الدفاع الأول- الفصل ٢، ص ٢٨.

١ – المصدر نفسه: الدفاع الأول- الفصل ٥، ص ٣٢.

١ – المصدر نفسه: الدفاع الثاني- الفصل ١٠، ص ١١٦.

١ – الأب جورج رحمه: مرجع سابق، ص ٥٦.

١ – نفس المرجع: ص ٥٧.

١ – نفس المرجع: ص ٥٩.

١ – القديس يوستينوس: الدفاع الأول- الفصل ٣١، ص ص ٥٨، ٥٩.

١ – نفس المصدر: الدفاع الأول- الفصل ٣٦، ص ٦٥.

(1)- Owen F. Cummings: Eucharistic Doctors: A Theological History, Paulist Press, U.S.A, 2005, p. 22.

([1])- David Ivan Rankin: From Clement to Origen: The Social and Historical Context of the Church Fathers, Ashgate Publishing, Ltd., London, 2006, p. 101.

(1) - Ibid: p. 101.

(٩٧)- الأب بسّام آشجي: مقال بعنوان " مَنْ هُوَ الله..عند آباء الكنيسة الأوائل "، متاح على الرابط:

- http://www.terezia.org/section.php?id=388.

- تاريخ الزيارة: ٢٥/ ٤/ ٢٠١٣م.

(1)- Justo L. González: A History of Christian Thought: From the beginnings to the Council of Chalcedon, Abingdon Press, 1987, p.401.

(1)- Ibid: p.401.

(1)-Ibid: p.401.

(1)-Ibid: p. 402.

(1) - Paul Wernle: The Beginnings of Christianit, p.84.

(١٠٣)- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة " الجزء الثاني" الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، صـ ٣٠٢.

(١٠٤)- القس حنا الخضرى: المرجع السابق: صـ ٤٥٢.

(1)-Laurie Guy: Introducing Early Christianity: A Topical Survey of Its Life, Beliefs & Practices, InterVarsity Press, U.S.A, 2011, p. 258.

(١٠٦)- جون لوريمر: المرجع السابق، صـ ٩٨.

(١٠٧)- بول تلش : تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ترجمة د.وهبه طلعت أبوالعلا، صـ١٥ .

(١٠٨)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٣٨١.

(١٠٩)- د. محمد محمود أبوقحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية " التاريخ الحضارى والحوار الثقافى" بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، ط١، الإسكندرية، ٢٠٠٤، صـ ١٠٢.

(١١٠)- د. حنا جرجس الخضرى: تاريخ الفكر المسيحى يسوع المسيح عبر الأجيال، صـ ٥٠٠.

(١١١)- د. محمد محمود أبوقحف: المرجع السابق، صـ ١٠٢.

*)- كان بنتينوس Pantenus وثنياً رواقياً قبل المسيحية، ويقال أنه كان من مواطنى جزيرة صقلية، وهو الذى أسس مدرسة الإسكندرية اللاهوتية وقام بالتعليم فيها عدة سنوات، ولقد قابل تعليمه نجاحا كبيرا. ثم ترك إدارة المدرسة لتلميذه "كليمنت" وذهب إلى التبشير بالإنجيل حتى وصل إلى الشرق الأقصى. وبعد ذلك رجع إلى الإسكندرية حيث مات فيها.

- أنظر: عزيز سوريال عطية: تاريخ المسيحية الشرقية، ترجمة/ إسحاق عبيد، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥، صـ ٤٥.

(١١٢)- القمص تادروس يعقوب الملطى: نظرة شاملة لعلم الباترولوجى فى الستة قرون الأولى، صـ٧٠.

(١١٣)- د. حنا جرجس الخضرى: المرجع السابق، صـ ٥٠١.

(١١٤)- نفس المرجع: صـ ٥٠٣.

(١١٥)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٣٨٠- ٣٨٤.

(١١٦)- د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى العصر المدرسى المبكر فى القرون الخمسة الأولى، صـ ١٧٨.

(١١٧)- د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط١،

القاهرة، ١٩٩٥، صـ ٨٥.

(١١٨)- اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، " الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، صـ ٣١٢.

(١١٩)- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثانى، القسم الأول، (من أوغسطين إلى دانزسكوت)، صـ صـ ٤٤، ٤٥.

(١٢٠)- د. رأفت عبد الحميد: الفكر المصري فى العصر المسيحي، صـ ١١٣.

(١٢١)- نفس المرجع: صـ ١١٣.

(١٢٢)- د. رأفت عبد الحميد: المرجع السابق: ص ص ١١٤،١١٣.

(١٢٣)- المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، صـ ٣٨٥.

(١٢٤)- د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى العصر المدرسى المبكر فى القرون الخمسة الأولى، صـ ١٧٨.

([1])- A. Cleveland Coxe, D.D: Fathers of the third centaury: Terrttulian, parts Fourth ; Minucius Felix; Commodlan; Origen, parts first and Second, C. Scribner's Sons, 1885, p.224.

(١٢٨)– الشماس. منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة اليقظة، ط١، القاهرة، ١٩٢٤م، صـ ٣١.

(1)-Marcus Braybrooke: Beacons of the Light: 100 Holy People Who Have Shaped the History of Humanity, John Hunt Publishing, London, 2009, p. 149.

(١٣٠)– د. محمد محمود عبدالحميد أبوقحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية التاريخ الحضارى والحوار الثقافى بين الفلسفة والدين، صـ ١٠٥.

(1)-George Thomas Kurian, James D. Smith III: The Encyclopedia of Christian Literature,vol 1, geners and types / biographies A-Z, U.S.A, Scarecrow Press, 2010, p.502.

(1) - Joseph W. Trigg: Joseph W. Trigg: "Origen" Early Church Fathers, Routledge, First published, London and New York, 1998, p. 5.

(١٣٣)– د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٩٥، صـ ٩٥.

(١٣٤)– د. حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص ص ٢٩١، ٢٩٢.

(1) - Joseph W. Trigg: "Origen" Early Church Fathers, p. 5.

(١٣٦)– المطران كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحى عند آباء الكنيسة، ص ص ٣٩٨، ٣٩٩.

(١٥٢)– د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، صـ ٩٧.

(١٥٣)– فوادسواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة/ محمد عثمان مكى العجيل، صـ ٤١.

(١٥٤)– د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى " الفكر المسيحى المبكر فى القرون الخمسة الأولى"، صـ ١٨٨.

(١٥٥)– د. رأفت عبدالحميد: الفكر المصرى فى العصر المسيحى، صـ ١١٩.

(١٥٦)– د. رأفت عبدالحميد: نفس المرجع: صـ ١١٨.

الفصل الثالث: الفكر المسيحي فى مرحلة عصر الآباء

القديس غريغوريوس النزينزي وأوغسطين نماذج مختارة

العلاقة بين الإيمان والعقل عند غريغوريوس النزينزي

مقدمة:

لا تزال المناقشات الخاصة بمشكلة العلاقة بين الإيمان والعقل أو الدين والفلسفة، موضع النقاش الرئيس والمحوري في فلسفة العصور الوسطى عامة، وهذا ليس بشيء مستحدث أو جديد في ذلك الاتجاه. لكن ما يُعد جديدًا هو إماطة اللثام عما جادت به قرائح المفكرين واللاهوتيين أصحاب المساهمات المهمة في ذلك الموضوع، ولم ينالوا نصيبًا كافيًا من البحث والدراسة. وهذا ما يتجلى بوضوح في الشخصية محل الدراسة، وهو القديس غريغوريوس النزينزي (حوالي ٣٢٩ – ٣٩٠م). الذي يُعد امتدادًا لطائفة المفكرين الذين حاولوا إظهار قوة الحقيقة الدينية مقابل المعرفة العقلية، بل وتغليب الأولى على الثانية بالحجة والبرهان، اللذين لم يخلوا أحيانًا من الاستعانة بالمفاهيم الفلسفية لتوضيح وتبسيط الحقيقة الإيمانية نفسها. وهو يُعد امتدادًا للتيار السكندري، الذي رأى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة بحسب المسيح. ذلك التيار المتمثل سلفًا في أشخاص مثل كليمنت Clement (١٥٠–٢١٥ م) وأوريجن Origen (١٨٥–٢٥٤ م) الإسكندريين.

ويعد غرغوريوس مثال حي للاهوتيين المسيحيين الذين تفاعلوا بشكل رائع مع تأثيرات الفلسفة اليونانية، بل وإخضاعها في صورتها العقلية إلى مقتضيات العقيدة الدينية، ولم ينكروها في الوقت ذاته. وهذه نقطة مهمة تفيد بأن الإيمان المسيحي عند بعض ممثليه لم يعارض الفلسفة، بل جعلها داعمًا منطقيًا لبعض قضاياه، التي اقتضت الاستعانة بالعقل لفهمها وتوصيلها للغير لتعقل مضمونها. ومما عزز من أهمية دراسة أفكار غريغوريوس قوة أسلوبه وقدرته البلاغية ونسقه الخطابي البليغ، الذي ساهم في إظهار المسيحية في صورة إيمانية مستساغه لا تنافي العقل أو تجافيه. أيضًا من أوجه أهمية دراسته التعرف على العلاقة بين فكره وبين السابقين عليه من فلاسفة مدرسة الإسكندرية ودوره المهم في توضيح واستجلاء العلاقة بين العقل والإيمان وتوضيح دور ومكانة كل منهما في بلوغ المعرفة. كذلك تركيزه على العلاقة الكائنة بين الله والإنسان، لبلوغ المعرفة من خلال تطهير وتنقية الروح والجسد معًا. كما تحدث أيضًا عن مفهوم التطهير الأخلاقي والابتعاد عن الماديات والشهوات والملذات الدنيوية وممارسة الطقوس الدينية التي تساعد على تطهير الإنسان مثل الصوم والصلاة والسهر والخدمة الدينية والزهد وغير ذلك.

وبناء على ذلك طرحت الدراسة مجموعة تساؤلات مهمة، من أبرزها:

أولاً: هل كان غريغوريوس من مناهضي العقل المتمثل في ما جاءت به الفلسفة من أفكار؟ أم كان من تيار مؤيدي الاستفادة من الموروث اليوناني ولكن من منظور إيماني؟

ثانيًا: ما المعنى الحقيقي للفلسفة بالنسبة لغريغوريوس؟ وما معنى التفلسف؟ أهو التفلسف في إطاره النظري! أم التفلسف بصفته نظامًا متكاملاً يمارس النظر والعمل في آن معًا؟

ثالثًا: ثم ما الطريق المؤدي إلى معرفة الله؟ وهل هو طريق الفلسفة أم طريق الإيمان؟ أم أقر طريقًا آخر؟

رابعًا: كيف يُصبح الفرد مؤهلاً لتلقي المعرفة الإلهية؟ وهل ذلك في متناول الفيلسوف أم اللاهوتي؟

.

وقد قسمت البحث إلى مجموعة من العناصر، أحاول من خلالها الإجابة على تساؤلات الدراسة، وهى كالتالي:

أولا: حياته وكتاباته.

ثانيًا: المعرفة بين الإيمان والعقل.

أولا: حياته وكتاباته:

تقف حياة غريغوريوس النزينزي عند مفترق طرق فكري. فقد ولد بعد سنوات قليلة من مجمع نيقية الأول Council of Nicaea (٣٢٥م)، وتوفي بعد سنوات قليلة من مجمع القسطنطينية الأولCouncil of Constantine (٣٨١م). ربما كانت هذه الفترة الأكثر تكوينًا للعقيدة المسيحية بعد كتابة العهد الجديد. حيث الوقت الذي خرج فيه المسيحيون من الاضطهاد الذي تم شنه في بداية القرن الرابع لإضفاء الشرعية على دينهم وتأييده في الإمبراطورية. كان أيضًا وقتًا للخلافات العقائدية الشرسة بين المسيحيين أنفسهم، بمن فيهم الأباطرة، حول أهم مسائل الإيمان. لم يشهد غريغوريوس نقطة التحول هذه في التاريخ المسيحي فحسب، ولكن بفضل مواهبه الفكرية ساهم بشكل حاسم في تحديد الطريقة التي يفكر بها المسيحيون في الأجيال المتعاقبة، في الموضوعات المتعلقة بتلك الصراعات مثل الأسرار الإلهية. لقد جاء من مقاطعة كبادوكيا Cappadocia التي أصبحت الآن في وسط تركيا. وشهدت هذه الأرض الوعرة ظهور مثقفين آخرين بارزين كان لهما، مع غريغوري أهمية خاصة للمسيحية الأرثوذكسية. وهما باسل القيصري(*)، الذي ادعى غريغوري أنه أفضل صديق له، وشقيق باسيل الأصغر غريغوري النيصي(*). وقد لقب العلماء المعاصرون هؤلاء الثلاثة بـ "الآباء الكبادوكيون Cappadocian Fathers. وقد ولد هؤلاء الآباء الكبادوكيون – باسل الكبير، وأخوه

* – باسل القيصري (٣٣٠–٣٧٩م) أحد الآباء اليونانيين الأوائل. لُقب باسم باسيل الكبير، وأصبح أسقفًا لمكان ولادته، قيصرية مازاكا في كابادوكيا Caesarea Mazaca in Cappadocia، مع سلطة على معظم آسيا الصغرى. اكتسب سمعة بشجاعة لا تتزعزع، وقوة فكرية عظيمة، ورغبة في التوسط في النزاعات – على الرغم من أنه عارض الآريوسية باستمرار. يُذكر أنه وضع قاعدة للحياة الرهبانية وازن فيها بين الحياة التأملية والمسؤولية عن الخدمة. لا تزال عظاته من الليتورجيا مستخدمة في الطقس البيزنطي.

See: John F. Nash: Christianity: the One, the Many: What Christianity Might Have Been and Could Still Become Volume 1, Xlibris Corporation, 2007, U.S.A, p. 132.

* – ولد غريغوريوس النيصي. ٣٣٥ م في قيصرية في كابادوكيا، لعائلة مسيحية ثرية. كان والداه الخطيب الشهير القديس باسيليوس والقديسة إميليا، وكان أخوه الأكبر باسل الكبير. كان لوالده وأخته القديسة ماكرينا وباسيل تأثير كبير في تكوينه الأخلاقي والفكري. خدم غريغوري لبعض الوقت كمحاضر في مسقط رأسه، ثم أصبح مدرسًا للبلاغة. شارك مع غريغوريوس النزينزي في مجمع القسطنطينية ، حيث أطلق عليه "عمود الأرثوذكسية". و توفي عام ٣٩٤م.

See: George Thomas Kurian, Mark A. Lamport: Encyclopedia of Christian Education, Rowman & Littlefield, New York, 2015, p. 563.

غريغوريوس النيصي، وصديقهم غريغوريوس النزينزي – في وقت متقارب. حيث كان غريغوريوس النزينزي الأكبر بين الثلاثة، وغريغوريوس النيصي الأصغر.

أما عن غريغوريوس النزينزي فقد ولد حوالي (٣٢٩– ٣٣٠م)، وقد كان طفلًا أوسطًا لثلاثة أطفال. لعبت أخته الكبرى "جورجونيا Gorgonia" وشقيقه الأصغر "قيصريوس Caesarius" دورًا أساسيًا في تطور سيرته الذاتية، كما فعل والديه غريغوري الأكبر وأمه المحبوبة نونا. يعكس غريغوري أفضل ما يمكن أن تقدمه العصور القديمة المتأخرة بالنسبة لرجل متعلم. فقد قادته دراسته إلى ينابيع التعليم اليوناني الروماني: قيصرية، وقيصرية ماريتيما (فلسطين)، والإسكندرية، وأثينا. لقد تطور في هذه المدن ليصبح خطيبًا، ولم تخلو تعاليمه الفكرية المتمعنة من الجدل. آمنت عائلته بأهمية التعاليم الكلاسيكية، ولذلك تم إرساله هو وشقيقه، قيصريوس، إلى أكبر مدن العالم الهلنستي لتدريبهم على العلوم الدنيوية. وقد درس "أفلاطون Plato (٤٢٧ – ٣٤٧ ق.م) وأرسطو Aristotle (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) جزءً من تدريبه للخطابة. كما أنه قد تأثر بالأفكار الأفلاطونية المحدثة، بما في ذلك ازدواجية الجسد والعقل التي حولها المسيحيون إلى جسد وروح، والزهد الذي ترافق مع هذا الاعتقاد. مثلما أكد عالم اللاهوت البريطاني جون أنتوني ماكجوكين (John Anthony McGuckin ١٩٥٢م): "أن الجمع بين أسلوب الحياة الزاهد كمتلازمة أساسية للسعي الفلسفي مبدأً تشاركته الكنيسة الأولى مع الأفلاطونيين الجدد". وتم التعبير عن اندماج غريغوريوس مع هذه التقاليد في قصائده المتعددة بوضوح، حين أشار إلى حياة الزاهد على أنها" الحياة الفلسفية". ثم سافر إلى قيصرية، والتي كانت آنذاك عاصمة كبادوكيا؛ لتحصيل مستوى تعليمه التالي. وانتقل إلى فلسطين سعياً وراء معرفة أعمق بالبلاغة والفلسفة، وهي موقع مدرسة شهيرة كان أوريجن يعلّم فيها ذات يوم. ثم سافر من فلسطين إلى الإسكندرية حيث واجه تقاليد فكرية كلاسيكية. وقد "شكلت دراساته في فلسطين والإسكندرية بلا شك ميله إلى الأفلاطونية واللاهوت والتفسير النصّي". ثم استقر أخيرًا في أثينا وأكاديمية أفلاطون عام ٣٤٨م. ومكث فيها عشر سنوات أتقن فيها فن الخطابة وأسس شكلًا من البحث المسيحي تميز بالزهد والنشاط الفكري في آن واحد.[٩٠] وأثناء دراسته في أثينا، التقى باسيل أسقف قيصريه المستقبلي. ووفقًا لغريغوريوس، أصبح الاثنان صديقين مقربين

90 - George E. Demacopoulos: Five Models of Spiritual Direction in the Early Church, University of Notre Dame Pess, U.S.A, 2006, p. 65.

واستمرا في التأثير على بعضهما البعض طوال حياتهم المهنية الأدبية والكنسية. وكان شقيق باسيل، جريجوري النيصي، هو الذي أكمل في النهاية ثالوثهم كآباء كبادوكيين. حيث دافعوا بشراسة عن مؤمني آسيا الصغرى ضد آلام البدعة. رأسًا في عاصمة الإمبراطورية الرومانية، القسطنطينية آنذاك.

ونتيجة إقامته الطويلة في أثينا (٣٤٨–٣٥٨م) حصل على تعليم ممتاز، حيث درس مع باسيل تحت إشراف الخطيب المسيحي الأرميني بروهارزيوس Prohaeresius (٢٧٦–٣٦٨م) عاد إلى كبادوكيا ليعيش حياة التقشف في ممتلكات عائلته. ولكن ظلت "الحياة الفلسفية" حبه الأول. وقد كان رحيل باسيل غير المتوقع عن أثينا أحد المآسي العظيمة في حياته. وبعد بضع سنوات حزينة بمفرده زار غريغوريوس باسيل بشكل متقطع في ضيعة عائلته في بونتوس، وجمع معه مقتطفات من أعمال أوريجن في مجلد بعنوان فيلوكاليا Philokalia. لكنه لم يستطع تحمّل الزهد الريفي لباسيل، مفضلاً بدلاً من ذلك كوخًا منعزلاً في ولاية والديه حيث يمكن أن يعيش حياة من التراجع الفكري. ثم رسمه والده قسراً في رأس الكاهن في يوم عيد الميلاد ٣٦١م، ولم يستطع وتهرب دون أن يلقي خطبته الأولى التي كانت متوقعة بشدة، ولجأ إلى العزلة مرة أخرى مع صديقه باسيل. ثم عاد إلى المنزل بعد شهرين، عندما أذاع عدد من الزاهدون المؤيدون لنيقية أن غريغوري الأكبر (الوالد) قد وقع في البدعة من خلال التوقيع على اعتراف غير تقليدي، هدد كنيسته بالانشقاق. وقد تولى غريغوريوس مهمة أسقفية بإيعاز من باسيل، حيث انتهى به الأمر إلى تعيينه أسقفًا لساسيما عام ٣٧٢م، التي كانت مكانًا صعب المراس للغاية. وبعد وفاة والده عام ٣٧٤م، تولى إدارة الكرسي في نازينزوس لبعض الوقت. ثم تقاعد في عام ٣٧٥م في دير في سلوقية، إيزوريا، ولكن بعد أربع سنوات تمت دعوته لإعادة تنظيم مجتمع نيقية المتضائل في القسطنطينية، تلك المدينة التي تعيش فيها الآريوسية في ٣٨٠م.[٩١] وقد لعب أهم دور في حياته؛ ليصبح حارسًا متقدمًا لحزب نيقية في مدينة يسيطر عليها غير النيقيين. ونظرًا لأن جميع الكنائس في القسطنطينية كانت في حوزة غير النيقيين، أنشأ كنيسة في فيلا على ملكية ابن عمه "ثيودوسيا ديدي" أطلق عليها اسم "أناستاسيا" Anastasia؛ للدلالة على قيامة الإيمان في المدينة التي كانت تعاني الموت وسوء حالة الإيمان". وقد تمثلت مهمته

91 - Frank Northen Magill: Dictionary of World Biography, volume 1, "the ancient world", Taylor & Francis, U.S.A, 2003, p. 462.

الرئيسة في تبشير الناس بالإيمان النيقي ببساطة.[٩٢] والحقيقة أنه كان شغوفًا إلى حد كبير بالحياة التأملية الهادئة والملاذ الرهباني، ولكنه أُجبر طوال مسيرته على البعد عن هذا، وتم اقحامه في الخدمة الفعلية من خلال التعيينات القيادية المتتالية التي تطلبت عملًا شاقًا ومعارك متواصلة. وقد تقاعد وتقدم في السن قبل الأوان وأصبح مريضًا وخائب الأمل للغاية، رغم أنه لم يزل في أوائل الخمسينيات من عمره. حينها عاد إلى كبادوكيا، حيث توفي عام ٣٨٩ أو ٣٩٠م.[٩٣] والحقيقة أن غريغوريوس يعد شخصية مهمة في تاريخ اللاهوت والفكر المسيحيين، وربما يكون أحد أعظم المبشرين في العصر السفسطائي الثاني خلال القرن الرابع الميلادي. وإن لم يساهم بنظرية جديدة في تاريخ البلاغة، إلا أن ممارساته الخطابية وسيرته أمثلة جديرة بالبحث، عبّرت عن الامتزاج الديناميكي بين المسيحي والعلماني في بداية الإمبراطورية البيزنطية.[٩٤]

أما عن كتاباته: فقد كان غريغوريوس النزينزي أكثر مؤلفي الشعر المسيحي المبكر إنتاجية. ولم يكن لاهوتيًا ملهمًا للكنيسة المسيحية الأولى فحسب، بل أحد أكثر الكتاب تعليماً وإنتاجًا في جيله. كان لعمله أيضًا تأثير كبير لاحقًا، وأصبح المؤلف المسيحي الأكثر تقليدًا في العصر البيزنطي. بجانب الخطب والخطابات، كتب حوالي ١٧٠٠٠ بيت شعر باللغة التقليدية حسب طريقة العد المستخدمة من قبل الشعراء اليونانيين القدامى والكلاسيكيين، والتي كانت أيضًا بمثابة مقياس لكتاب مسيحيين آخرين. هناك قصائد دوغماطيقية (عقدية)، وقصائد أخلاقية، "وقصائد عن السيرة الذاتية، بالإضافة إلى قصائد عن أشخاص آخرين مرثيات ومقالات." وقد أكسبته كمية ونوعية مؤلفاته الحق ليكون شاعرًا للمسيحية المبكرة، وقد قدم بعض الأسباب التي دفعته لتأليف الشعر، ومنها: نظام تربيته، حبه للكتابة، ورغبته في التحكم في ميله نحو الإفراط، والتخفيف من عبء الشيخوخة، إضافة إلى رغبته في إظهار الإيمان المسيحي في صورة بليغة. وقد وفرت كتاباته كثير من المعلومات عن الحياة الدينية والاجتماعية للمسيحية في النصف الثاني من القرن الرابع.[٩٥] وتميزت خطبه وخطاباته وقصائده بعمق وأناقة استثنائيتين لدرجة أنه

92 - John Behr: Op. Cit, p. 325.
93 - Frank Northen Magill:Op. Cit, p. 462.
94 - Michelle Ballif ،Michael G. Moran: Op. Cit, p. 177.
95 - Frank Northen Magill: Op. Cit, p. 462.

عُرف باسم اللاهوتي. وقد كتب مؤلفاته الأكثر أهمية خلال عامين من عمله أسقفًا للقسطنطينية.[٩٦] وتنقسم أعماله إلى ثلاثة أقسام (الخطب والرسائل والشعر) على النحو التالي:

١-الخطب: وعددها ٤٥ خطبة، ألقى أكثرها ما بين عامي ٣٧٩ و ٣٨١ م في أهم مراحل حياته يوم أن كان أسقفًا في القسطنطينية. وقد تميزت بأسلوب بلاغي بياني جعلها مادة للدراسة في معاهد الخطابة والبلاغة.[٩٧]

٢-الرسائل: كتب ٢٤٥ رسالة، وجّه معظمها إلى ذويه وأصدقائه.

٣-الشعر: نظم الشعر فى أواخر حياته في خلوة أرينزة؛ ليبين أن الحضارة المسيحية ليست دون الحضارة الوثنية شأنًا، ولينافس الهراطقة الذين عملوا على نشر بعض آرائهم بالأسلوب الشعري الموزون. ومنها ثمان وثلاثون قصيدة عقائدية، وأربعون قصيدة أخلاقية، ومئتان وست قصائد تاريخية ضمنها سيرة حياته.[٩٨]

ثانيًا: المعرفة بين الإيمان والعقل.

يشير غريغوريوس عادةً إلى هذا النوع من الممارسة المسيحية المنضبطة بالمصطلح التقليدي "فلسفة". وفي حديثه عن وقته مع باسيل في أثينا، كتب أن "الفلسفة كانت هدفهم الرئيس"[٩٩]، حيث انسحبا من العالم ومارسا حياة المحبة الإلهية والفضيلة المسيحية والرجاء الأخروي. وبعد مغادرته أثينا والعودة إلى كبادوكيا، قال إنه "عقد العزم على ممارسة الفلسفة، والسعي وراء الحياة الرفيعة"، التي تضمنت تقديم مهاراته الخطابية الشهيرة لخدمة الله. وتابع ذلك واصفًا الفلسفة المسيحية على أنها ليست ظاهرية فحسب، بل في الواقع صديقة لله؛ لتعيش الإنجيل بأقصى معنى ممكن. بالنسبة لغريغوري، كما هو الحال بالنسبة للكثيرين في الفترة الهلنستية، لم تكن الفلسفة تمرينًا عقليًا بحتًا. ولكنها طريقة حياة المرء بأكملها. فبالاعتماد على أفلاطون وأرسطو اعتبر الكتاب الهلنستيون من مختلف الأطياف أن الفلسفة تتعلق بما يمكن أن

---

96 - Coriden, James A.: The Holy Spirit and an Evolving Church, Orbis Books, , U.S.A, 2018, p.312.

٩٧ - القديس غريغوريوس النزينزي: رسائل لاهوتية وفصلان من مسرحية المسيح المتألم، تعريب حنا الفاخوري، ط١، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١١.

٩٨ - كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ط١، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٥٢١.

99 - George A. Kennedy: Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, University of North Carolina Press, U.S.A, 2003, p. 163.

نطلق عليه مسمى الممارسة الفلسفية أو الدينية المتعمدة. كما أوضحت "آن ماري مالينجري"، تناول الكتاب اليهود والمسيحيون لغة الفلسفة للتعبير عن أنظمة معتقداتهم وأساليب حياتهم في البيئة الهلنستية. ثم ورث غريغوريوس هذه الممارسة من كليمنت وأوريجن، وربما أيضًا يوسابيوس القيصري، جنبًا إلى جنب مع دراسته للكتاب المقدس والإغريق القدماء. يشير الخطابان الرابع والخامس لغريغوريوس إلى أنه كان على دراية بمعظم الفلاسفة اليونانيين من ما قبل سقراط إلى الأفلاطونيين المحدثين. ولكن رغم معرفته العميقة بالفلسفة اليونانية، اهتم في المقام الأول بإظهار التناقض القائم بين الفلسفات الوثنية والمسيحية.[١٠٠] حين ذكر أن الفلسفة الوثنية "تتلاعب بظلال الحقيقة تحت عباءة الفلسفة وقناعها"، في حين أن الفلسفة المسيحية، "على الرغم من بساطة مظهرها العام، إلا أنها سامية من الداخل وتقود إلى الله". وبعد أن انتقد المدارس الهلينستية المختلفة بشدة، خلص إلى أن المسيحي هو "عاشق الحكمة الحق عكس أولئك الذين يفتقرون إليها".[١٠١] ومن الجدير بالذكر القول بأن الفلسفة الحقيقية عند غريغوريوس هي المتعلقة بالعمل وليست النظرية فحسب. ولذلك نجده يربط معرفة الحقيقة بمجموعة من الممارسات، التي وإن كانت مستندة في ظاهرها على العقل والحكمة النظرية، إلا أنها لن تكتمل إلا إذا ارتبطت بالعمل القائم على العبادة والإيمان.

فبينما يتحدث أحيانًا عن الفلسفة على أنها تنطوي على أبعاد عملية وتأملية، أو ممارسة وتأمل، فإنه يركز بشكل أساسي على الانضباط العملي لإدارة حياة المرء في ضوء أعلى القيم الفردية. ويتم تعريف فلسفته دومًا من منظور الفهم المسيحي لله وخلق الوجود، كما اتضح في إشارته إلى "التفلسف عن الله"؛ ومع ذلك فإن الأمر يتعلق عادةً بممارسات السيطرة على الذات المطلوبة للاتحاد بالله، وبطريقة الحياة العملية التي تلهمها معرفة الله نفسها.[١٠٢] والحقيقة أنه لم يكن من مناهضي الفلسفة، ولكنه كان بمثابة امتدادًا سكندريًا في التعامل معها، فقد ورث من سابقيه كليمنت وأوريجن الإسكندريين، المفهوم الجديد للفلسفة من حيث كونها طلب الحكمة الروحية السامية، فالفلسفة في منطقها المسيحي هي عيش الإنجيل بوعي وإدراك. وقد اتضح ذلك حينما غادر أثينا وعاد إلى كبادوكيه، عازمًا على العمل بالفلسفة وطلب الحياة السامية مخضعًا

100 - Christopher A. Beeley: Op. Cit, p 72.
101 - Ibid: p 73.
102 - Ibid: p 72.

مهارته البلاغية والخطابية لخدمية التعليم في حقل الكنيسة، مطوعًا إياها لطاعة المسيح، وقد كان هدفه الدائم تقديم الإيمان المسيحي في قالب ملائم للكرازة أو الوعظ. مما دعاه إلى تقديم الإيمان المسيحي في قالب هليني لأغراض تبشيرية. ولكن صياغة مضمون الإيمان الثابت في إطار معاصر تتطلب بصيرة ووعي بما يتناسب مع الحق الإلهي من تعبيرات وتصورات وأفكار، وهذا ما برع فيه الآباء السكندريون ومن بعدهم الكبادوك، وقد أشار عديد من العلماء إلى أن القديس غريغوريوس كان يستخدم صياغات ثقافية فلسفية في عظاته بهدف تقديم البشارة المسيحية لمجتمعه، وحث سامعيه على التحول إلى معرفة الله، محافظًا على السمة الرسولية لفكره اللاهوتي في الوقت نفسه، وكان ذلك هو الهدف الرئيس لخدمته ورعايته.[١٠٣] وبناءً على لم يكن النزينزي "فيلسوف" مثلما يعتقد كثير من الأكاديميين المحدثين. إلا أنه من طائفة الأشخاص الكُثر المثقفون بدرجة عالية في العصور القديمة المتأخرة، فقد ركز تعليمه إلى حد كبير على الاستخدام الفعال للغة والانغماس في التقليد العريق للأدب اليوناني لتعلم مبادئه الأخلاقية والثقافية وقدرته على الإقناع. فقد أتيحت له الفرصة لحضور محاضرات من قبل ممثلي "المدارس" الفلسفية العظيمة في العصور القديمة في الإسكندرية وأثينا وربما استفاد منها. وكان من المتوقع أن يكون الشخص المتعلم الليبرالي على دراية باستراتيجيات التفكير والمفاهيم المختلفة عن حقيقة العالم الأساسية التي تم تداولها، خلال ما يقرب من ألف عام في الثقافة الهلينية.[١٠٤] وقد كان يرحب باستخدام مفردات المدارس اليونانية من الناحية اللغوية طالما تم وضعها في اطارها اللاهوتي الصحيح ضمن التقليد الرئيس للمسيحية. لقد كان متحدثًا بالفلسفة، وليس فيلسوفًا وجوديًا مثل غريغوريوس النيصي. ولتمسكهم بالتقليد قام هو وباسيليوس في حوالي ٣٥٨ م بجمع مقتطفات من كتابات أوريجن، منتجين مجموعة من النصوص تُظهر الانسجام بين الإيمان والعقل.[١٠٥] ويظهر التأثير الفلسفي على فكر غريغوريوس بوضوح في تقليد أوريجن، وبصورة انتقائية براغماتية تعطي مكان الصدارة للوحي الكتابي والشعور بالتقاليد المسيحية الموروثة؛ فكلاهما مستمد من منظور ميتافيزيقي أفلاطوني التأثّر، ولكن يتحدا بطريقة

---

١٠٣ - مركز الأبحاث بمجلة مدرسة الاسكندرية: كتاب اللاهوتي ومعرفة الله في فكر القديس غريغوريوس اللاهوتي، ط١، ع ٥، ٦، مطبعة الدلتا، الاسكندرية، اكتوبر ٢٠١١م، ص ١٤.

104 - Brian E. Daley, S.J: Gregory of Nazianzus The Early Church Fathers, First published, Routledge, New York, 2006, p 34.

105 - Kilian McDonnell: The Other Hand of God: The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal, Liturgical Press,U.S.A, 2003, p. 141.

مرئية وبشكل خاص، والاقتباسات الأرسطية المستخدمة لهذا التأثير على سبيل المثال في الخطب اللاهوتية الخمسة، إلى جانب التأثير الأفلاطوني المحدث وآثار محددة لممثلي الكلبية والرواقية في تفكيره مثل التي يمكن تمييزها أيضًا في تفكير أوريجن. الذي يأتي مجموع تلك التأثيرات الفلسفية الأكبر من تعاليمه. وعلى الرغم من أن التدفق الميتافيزيقي لعقل أوريجن التأملي أوسع وأكبر من عقل غريغوري، فإن القدرة على التوليف والربط والتمييز والجمع بين مجموعة متنوعة من الأفكار والأطروحات لا تقل وضوحًا في غريغوريوس عن أوريجن.[١٠٦] وتتجلى قدرة غريغوري على الاقتباس من المذاهب الفلسفية – مثل أوريجن Origen ومعظم المفكرين المسيحيين الآخرين من قبله– : في قدرته على استخدام الديالكتيك الأرسطي في المناقشات، والتحدث عن العلاقة بين حقيقة الله المتعالية وبين خلق العالم من حيث الأشكال الأبدية المعقولة في عقل الله، مدركًا للتكهنات الرواقية Stoic speculations حول النظام وأصل العالم، ومعجبًا حتى بالكلبيين the Cynics بسبب تحررهم الجذري من الارتباطات المادية، ورغم ذلك لم يلتزم بتعاليم أي من هذه المدارس باعتبارها الوسيلة المهيمنة على فكره.[١٠٧]

ولم تكن انتقائيته الفلسفية شيئًا غريبًا بين المثقفين اليونانيين في القرن الرابع.[١٠٨] فالقارئ لكتاباته وبالأخص عظتيه الرابعة والخامسة، سيلاحظ مدى إدراكه ووعيه بالمنهج والأفكار الأفلاطونية والأرسطية وصولا إلى الأفلاطونية المحدثة، وهو ما يظهر في حديثه عن الطهارة، حينما اتخذ العبارة الأفلاطونية المعبرة التي تقول: "ممنوع على غير الطاهر أن يقترب ممن هو طاهر "مطبقا إياها على العلاقة التي تحكم المسيحي بالله. وقد وضع مقاربات بين الفلسفة المسيحية الحياتية والفلسفة اليونانية النظرية، موضحا أن الأخيرة لم تصل للحق، بينما الأولى قد تبدو بسيطة ولكنها من الداخل سامية وتقود إلى الله، فالمسيحي هو "محب الحكمة، والفيلسوف الحقيقي بحق، على النقيض ممن تنقصهم تلك الحكمة.[١٠٩] وإن دل ذلك على شيء إنما يدل على أن المعرفة ليست شيئا سهل المنال، بل هي رحلة شاقة متعددة الدرجات؛ فليست

106 - John A. McGuckin: St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography, St Vladimir Seminary Press, New York, 2001, p. 57.

107 - Brian E. Daley, S.J: Op. Cit, p 34.

108 - Ibid: p 35.

١٠٩ - مركز الأبحاث بمجلة مدرسة الاسكندرية: مرجع سابق، ص ١٥.

المعرفة العقلية وحدها تكفي لذلك، بل ضرورة أن تحدث معها الطهارة بشقيها الجسدي والروحي، وهو ما يفعله الإيمان.

وقد كان غريغوريوس نفسه مدركًا لهذا التفاعل بين الجوانب التأملية والوجودية للدراسة العقلانية الفلسفية. وقد أوضح هذه النقطة في خطابه الأول ضد جوليان : حينما قسم الفلسفة إلى جانبين: التأمل والممارسة. واحد هو أعلى، ولكن من الصعب بلوغه إلا من خلال ضمانات الخبرة، والآخر أقل منزلة ولكنه أكثر فائدة. يُنظر إلى كل منهما على أنه ذو قيمة بسبب الآخر؛ لأننا نجعل التأمل رفيقنا في الطريق إلى الحياة التالية ونمارس أساليبنا للوصول إلى التأمل، بعد كل شيء، من المستحيل المشاركة في الحكمة دون التصرف بعقلانية. من ناحية أخرى يفسر هذا الإحساس بالآثار العملية للتأمل الفلسفي القيمة العالية التي يضعها غريغوريوس في خطبه حول التكهن بعلاقة الخالق المتعالي الذي لا يوصف بعالم الزمان والمكان المحدود. في الخطب اللاهوتية الخمس على سبيل المثال تحدث عدة مرات عن أهمية وتحدي "التفلسف عن الله": إنه ليس شيئًا يجب أن يقوم به غير المدربين على الفضيلة أو أولئك الذين لديهم اهتمام أكاديمي فحسب.[١١٠] وهو يتحدث معترفًا أنه ينتمي إلى طائفة الفلاسفة الذين يمارسون الحكمة بهذا المعنى فيقول:" ونحن لنا حق الكلام والتعليم باللغة اليونانية. واني أهيب بكل من هو معجب ومسرور بقيمة الكلام، أن يكون في صف هذه الفئة المختارة المحبة للكلمة، التي لا أنكر أنا أني إليها منتمٍ وبها متعلق. وقوة الكلمة هي تلك القوة التي أحببتها وأحبها من كل قلبي أعني الأقوال الإلهية أو اللاهوتية والرجاء الوطيد والآمال الثابتة بتحقق الموجودات".[١١١] ولذلك تبقى الفلسفة في فكر القديس غريغوريوس هي تفلسف ولكن من نحو الله"؛ فهي ليست قاصرة على شريحة معينة ولكنها متاحة للجميع من أي خلفية اجتماعية أو ثقافية، ممن تتسم حياتهم بفضائل ضبط النفس والصدق والعطاء والسهر والصوم والبساطة والاحتمال والصلاة مع الوعي الكامل بالفداء الإلهي الذي أتمه المسيح. لقد جمع كأسقف ما بين التأمل وليد الوحدة والخدمية وليدة العمل الكنسي العام"، مؤكدا وجوب الحياة بتوازن واعتدال بين سمو التأمل وفاعلية الخدمة. وقد كان التوازن الروحي في حياته، فضلا عن علمه الغزير وثقافته المتسعة سببًا رئيسًا في تبوئه مكانة

---

[110] - Brian E. Daley, S.J: Op. Cit , p 36.

[١١١] - مختارات من القديس غريغوريوس اللاهوتي النزينزي: تعريب الأسقف استفانوس حداد، الخطاب الأول ضد يوليانوس، منشورات النور، بيروت ١٩٩٤م، ص ٧١.

عليا في كلا المجالين الرهباني والرعوي.[١١٢] ولذلك تترجم عبارة "تفلسف عن الله" على أنها "لعمل اللاهوت"؛ لأن هذا هو ما قصده غريغوريوس أساسًا هنا. فلم يكن استخدام مصطلح علم اللاهوت لتحديد "دراسة الله" كنظام متميز موجود في أيامه، ولم يصبح كذلك حتى أواخر العصور الوسطى. لكن ترجمة "التفلسف عن الله" إلى "عمل لاهوت" أو "لاهوت" لن تكون مجرد مفارقة تاريخية، ولكنها ستوضح بعض الفروق الدقيقة التي قصدها. تلك "الفلسفة" التي تشير إلى تبني نظام متكامل وليس إلى المفاهيم المستحدثة عن الفلسفة والتي تنظر إليها كنظام أكاديمي فحسب. لم يكن الأمر مجرد تكهنات مجردة في فراغ (أو برج عاجي)، أكثر من كونه مسألة ما يتم نسبتها في كثير من الأحيان للفلسفة، من أنها حكمة تمارس في فراغ أجوف. كانت "الفلسفة" بالنسبة إليه نظامًا صارمًا للذات بأكملها من أجل التأمل ومعرفة ما هو حقيقي حقًا – في هذه الحالة وهو سر الله. وبالتالي، فإن كونك "فيلسوفًا عن الله" لا يعني فقط أن تكون باحثًا أو معلمًا للقضايا المتعلقة بالألوهية؛ بل أن تكون محبًا للحكمة الأسمى والأكثر صدقًا، وهي معرفة الله.[١١٣]

وهنا نجده يستخدم كلمة فلسفة بمعاني مختلفة: فهي تشير أحيانًا إلى المعلمين والمدارس الفلسفية القديمة، وأحيانًا إلى الفلسفة المسيحية، التي تغرس الحق الإلهي وتعلم مبادئ الحياة الصالحة والمقدسة، وأحيانًا أخرى إلى ممارسة هذه المبادئ، إما فيما يتعلق ببعض الفضائل الخاصة، مثل فضيلة الصبر، أو نظام متكامل لحياة الأفراد المسيحيين، وأكثر من ذلك؛ تنطوي – بشكل اكثر دقة واتساعًا وشمولية– لتشمل ممارسة المبادئ المتصلة بنظام الحياة الرهبانية أو النسكية.[١١٤] وبالنظر إلى ما قدمه غريغوريوس نلحظ سيطرة اتجاهين فلسفيين على تفكيره: الاتجاه الأفلاطوني الذي يتبني التأمل العقلي منهجًا للمعرفة، والاتجاه الكلبي، الذي يتبنى وجهة النظر الأخلاقية. ونسعى لتوضيح ذلك التأثير في النقاط الاتية:

---

١١٢ - مركز الأبحاث بمجلة مدرسة الاسكندرية: مرجع سابق، ص ١٥.

113 - Gregory of Nazianzus Five Theological Orations: Translated by Stephen Reynolds, Estate of Stephen Reynolds, United Kingdom, 2011, p. 3.

114 - Select Orations of Saint Gregory Nazianzen Sometime Archbishop of Constantinople: Translated by Charles Gordon Browne, M.A., James Edward Swallow, M.A., Christian Literature Publishing Co., New York, 1893, p. 428.

أما عن الأثر الأفلاطوني فيتضح عندما نرى ما تعنيه الفلسفة عنده: من حيث كونها ممارسة متأصلة تستهدف السيطرة على الذات والقدرة على العيش بسلام حتى في أصعب ظروف الحياة؛ لأن المرء قد تعلم أن يبحث عما هو مهم في النهاية، وهو ما يدركه المسيحي، أي الاتحاد مع الله. لذلك يكتب إلى صديق عائلته، فيلاجريوس Philagrius في نبرة تعاطف مع ما يبدو أنه نوبة مرض، لكنه يحذره: يجب أن تجد في ضعفك مكانًا للتفلسف وتنقية عقلك الآن أكثر من أي وقت مضى، وأن تظهر نفسك أقوى من الأشياء التي تجعلك تحت السيطرة، واعتبر هذا المرض تدريبًا مفيدًا – أي النظر إلى الجسد و الأشياء الجسدية، وعلى كل ما هو عابر ومزعج ومميت، وبالتالي أصبح مركزًا تمامًا على ما يكمن أعلاه للعيش ليس من أجل هذا العالم الحالي ولكن للعالم الآتي مما يجعل هذه الحياة هنا ما يسميه أفلاطون "استعدادًا لـ الموت " وفقدان الروح إما جسدها أو سجنها.[١١٥] وهنا نلحظ تأثيرًا أفلاطونيًا واضحًا على فكر غريغوريوس حينما يتكلم عن ضرورة تغليب الجانب الروحي الفوقاني علي الجانب الجسدي الترابي فنجده يقول:" ألا نقمع جسدنا، ألا نُخضع الناحية الدنيا فينا للعليا، أي التراب؟ ألا نجعل الحياة تدربًا على الموت؟ ألا نقيم من أنفسنا سلطانًا مسيطرًا على الأهواء، ذاكرين الأصالة التي لنا من العلاء؟[١١٦] وقد استعان أيضًا بأفكار أفلاطون وأفلوطين Plotinus (٢٠٥ – ٢٧٠ م) من أن الحياة تأمل في الموت، وتأمل الجمال، واستنارة النفس بالشمس الإلهية، وطبيعة الشر، والتطهر، والرغبة في الصعود إلى الله، والسعي المتواصل إلى الاتحاد به. ورغم مراعاة ومتابعة غريغوريوس لهذه الأفكار إلا أن ذلك أتى من منظور مسيحي.[١١٧]

وقد تأثر أيضًا بما عرضه أفلاطون من أفكار عن عدم قدرة الإنسان على معرفة الخالق، بل واستحالة ذلك الأمر. وذلك بعد محاولات غريغوريوس المتكررة حيث يقول:" فلا بد والحالة هذه من العودة إلى المسيرة على النحو التالي: يصعب إدراك الله، ويستحيل التعبير عنه، على حد ما علمه أحد "لاهوتي" الإغريق، في أسلوب لا يخلو من حذق، على ما أظن، وهكذا كان يبدو مدركاً ما يصعب قوله، كما كان ينجو من اللوم بكون هذا الأمر لا يمكن التعبير عنه.

115 - Brian E. Daley, S.J: Op. Cit, p 37.

[١١٦] – القديس غريغوريوس النزينزي: الخطب اللاهوتية ٢٧– ٣١، نقلها عن اليونانية إلى العربية الأب حنا الفاخوري، ط١، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٧٣م، الخطاب ٢٧ الخطاب اللاهوتي الأول "رد تمهيدي على أتباع أفنوميس"، فقرة ٧، ص ٣٣.

[١١٧] - كيرلس سليم بسترس وآخرون: مرجع سابق، ص ٥٢٣.

وفي رأيي أن التعبير عن الله مستحيل، وإن إدراكه أشد استحالة. فمن الثابت أن ما أُدرك يستطيع النطق أن يُبينه، وإن لم تكن الإنابة وافية تكون على الأقل غامضة، لمن لم تغلق أذناه إغلاقاً تاماً، ولم يفسد العقل عنده إفساداً كاملاً. ثم أن حقيقة كهذه لا يستعصي إدراكها ولا يمتنع على الغارقين في الخمول والنزاعين إلى السفليات وحسب، بل يستعصي ويمتنع أيضاً على المغرقين في الترفع والتعلق بالله، بل على كل طبيعة مولودة، أي على كل من تقف الظلمات وكثافة الهيولى الجسدية دون إدراكه الحقيقة. ترى هل يكون الأمر هو هو لدى الطبائع العليا، أي الطبائع الروحية؟ لست أدري. إنها قريبة من الله وتتلقى منه فيضاً من النور، وقد تكون في غمرة من ذلك النور، وإن لم تكن استنارتها كاملة فهي بلا مراء أكمل وأوفى من التي نتلقاها نحن، وهي تكون لهذه أوفر مما تكون لتلك، وذلك بحسب المصاف والمراتب.[١١٨] هنا يؤكد أن معرفة الله أمر يستحيل إدراكه بالعقل، ولا يمكن وصفه بالكلام، وإن كان هذا الأمر مستحيل على الأشخاص الماديين المتعلقين بالشهوات والملذات الدنيوية، فإنه صعب للغاية حتى على المؤمنين أنفسهم. وهو أمر متروك لرتبة كل فرد ودرجة قربه من الله.

وهناك منظور آخر سيطر على الرؤية الغريغورية، وقد نستغربه – لأن التأثير الأكبر على غريغوريوس كان لأفلاطون – إلا أنه سيطر على مساحة كبيرة من فكره، حين يحاول تعريف الفلسفة المسيحية باعتبارها امتدادًا للمذاهب الكلبية. بهذه الطريقة، تقتصر وظيفة الفلسفة المسيحية على الأخلاق، لكون الفلسفة الكلبية فلسفة أخلاقية بحتة. وقد افصح غريغوريوس عن هذا الرأي بعد لقائه مع مكسيموس السينائي في صيف عام ٣٨٠م. حين ألقى خطبتين حول هذا الموضوع هما ٢٥، ٢٦ في مدح Maximus. ومن المحتمل أيضًا أنه ألف قصائده عن الكلبية في وقت ما بين عامي ٣٧٩ م – ٣٨٠م أثناء مساجلاته مع مكسيموس. إلا أنه لم يربط الفلسفة المسيحية الأخلاقية بالكلبية في فترات متأخرة من حياته.[١١٩] **والسؤال هنا هل الممارسات الأخلاقية الممثلة في الفلسفة الكلبية كافية لرفع الإنسان إلى مستوى المعرفة الأصيلة عن الله**

---

[١١٨] - القديس غريغوريوس النزينزي: مصدر سابق، الخطاب ٢٩ الخطاب اللاهوتي الثاني "في اللاهوت "، فقرة ٤، ص ٤٣.

[119] - Claudio Moreschini: gregory Nazianzen and Philosophy، with Remarks on gregory's Cynicism,(IN), Re-reading Gregory of Nazianzus : essays on history, theology, and culture, edited by. Christopher A. Beeley: Catholic University of America Press, U. S. A, 2012,p. 110.

؟، أم تظل مجرد ممارسات غير مكتملة يعوزها العلم الحقيقي المتجسد في الفلسفة المسيحية؟ بالطبع الإجابة على الجانب الأول من التساؤل تكون بالنفي، وتظل تلك المعرفة ناقصة ما لم تستعين بالفلسفة المسيحية التي تمثل المعرفة الحقيقية عن الله، والتي لا تُكتسب من خلال الممارسات التأملية فحسب. وهذا ما سيتضح في نهاية حديثه عن الكلبية وفي فترات نضوجه الفكري المتأخرة.

وتظل الخطبة ٢٥ وثيقة مبتكرة بشكل غير عادي؛ لأنها تقدم بوضوح مشروعًا تصالحيًا بين الأخلاق المسيحية –التي تظل على أي حال فوق الأخلاق الوثنية– والكلبية Cynicism. ففيها يعارض غريغوريوس الحكمة الزائفة للفلسفات الأخرى ويضعها في مواجهة شجاعة وإخلاص الفيلسوف الكلبي the Cynic philosopher. وقد امتدح فلسفة الكلبيين بصفة عامة، واعتبر مكسيموس Maximus الفيلسوف المسيحي هو النموذج الأمثل بين كل الفلاسفة والشهداء الحقيقيين.[١٢٠] إن التزامه بالأخلاق المسيحية هائل. إنه كلبي، بفضل خطابه الصريح في الدفاع عن الإيمان المستقيم. بهذه الطريقة، أظهر مكسيموس نبلًا حقيقيًا يُظهر نبل الوجود المسيحي الحقيقي. لهذا السبب مكسيموس هو مواطن العالم بأكمله رغم انتماءه جسديًا إلى مواطني مدينة الإسكندرية؛ لكون الفلاسفة الكلبيين لا يكترثون ولا يتقيدون بحدود معينة. ويفضل مكسيموس حياة التنقل والترحال على الحياة الحبيسة المنغلقة؛ للقيام بمهامه التبشيرية بشكل أفضل؛ ولذلك فإن انتماءه المسيحي الكلبي هو حجة ضد كبرياء اليونانيين.[١٢١]

باختصار، مثلت الفلسفة الكلبية المثال الأخلاقي الذي ينوي غريغوريوس اقتراحه، والتي تكرس اهتمامها الكامل لتعليم الإنسان. وقد تم إدماجها في السياق التاريخي والاجتماعي للمسيحية في القرن الرابع، ذلك الوقت الذي بدت فيه الحياة المسيحية تعيش في أبهى صورها، سواء كانت الحياة الرهبانية أو التأملية أو الحياة العملية في وسط المجتمع. ويقترح غريغوريوس حلاً توفيقيًا بين الكلبية والمسيحية؛ فهو يأخذ المبادئ الأخلاقية للفلسفة الكلبية، مثل ازدراء الخيرات الدنيوية وصدق القول وحرية الروح في حضور السلاطين، والاقتناع بأن المرء "مواطن"

120 - Trevor Curnow: Ancient Philosophy and Everyday Life, first published, Cambridge Scholars Publishing, 2006, London, p.14.

121 - Claudio Moreschini: Op. Cit, p.p. 111, 112.

من العالم "، ويفسرها بمفتاح مسيحي.[١٢٢] هناك العديد من أوجه الشبه بين الأقوال التي يمكن العثور عليها في الأناجيل وتلك المرتبطة بالكلبية. على عكس معظم معاصريهم ، نظر الكلبيون نظرة إيجابية للفقر ، وهذا يجد الكثير من أصداءه في العهد الجديد. ويشير الخطاب الذي ألقاه غريغوريوس النزينزي إلى أنه حتى لو لم يكن للكلبية تأثير مباشر على يسوع نفسه، فإن بعض المسيحيين الأوائل قد أدركوا أن الكلبيين متقاربين روحيًا معهم بمعنى ما.[١٢٣]

وقد جاء ذكر الكلبية في شعره حيث تعود الموضوعات الأخلاقية التي تم التعبير عنها في الخطبة ٢٥ إلى قصائد مختلفة لذلك الغرض. من بينها، قصيدة "في الفضيلة". حيث يمتدح عباءة الكلبي وعكازه، ومع ذلك فإن نموذج غريغوريوس للحياة الفاضلة مستمد بشكل قاطع من الزهد المسيحي. فمن أجل بلوغ الفضيلة، يمكن العثور على أمثلة مفيدة في الكتابات الوثنية مثل الحديث عن: الفقر والزهد والقوة والاعتدال. وهو يستعمل نماذج لأماكن وأشخاص مستمدين من ميراث الفلسفة الشعبية، ويوظف كذلك تفاصيل اسلوبيه من الهجاء مثل فاصله الالتفات والتساؤلات البلاغية. كما يذكر أعلام الكلبيين مثل ديوجين Diogenes (٤٢١ – ٣٢٣ ق م) وكراتيس Crates، ويقدم سلسلة من الأمثلة على الفقر الاختياري الذي كان نتيجة لقرار مستقل. لكنه حريص على مسايرة المنظور المسيحي الذي يعطيها أهميتها الحقيقية: "من هذه الأمثلة، أن أعيش وفقًا لقوانيني، التي تسمح لي أن أحلق في الحياة كطير، وأتناول طعامًا حُرًا، أجده في الزنابق الجميلة". "وأن أرتدى ملابس رائعة أغزلها من لباس بسيط، بشرط أن أعبد الإله الواحد العظيم".[١٢٤] وقد كان ديوجين Diogenes، النموذج الأمثل لـ الكلبي Cynics فهو مثير للإعجاب بسبب فقره ونظامه الغذائي البسيط. لقد كان مثالاً للمسيحيين حتى في سلوكه المتمرد المعادي للمجتمع. كما امتدح غريغوري سلوك كراتيس Crates وغيره من فلاسفة الكلبية وذكرهم مرات عدة في خطبه وأشعاره.[١٢٥] ويمكن فهم الكلبية بالمعنى المسيحي بقدر ما ترصد وتدين العيوب البشرية. لأن العقيدة المسيحية تقدم جملة من النصائح حول الفضيلة. لهذا السبب يقارن الخيرات الدنيوية بتلك الموجودة في الآخرة: فالثروة والسخاء يقابلهما الله والأشياء السماوية، القوة الدنيوية تقاوم بصليب المسيح. وتعد مجموعة الأقوال الأخلاقية المختصرة لغريغوريوس نموذجًا

122 - Claudio Moreschini: p. 113.
123 - Trevor Curnow: Op. Cit, p. 14.
124 - Ibid:,p. 113.
125 - Ibid: p. 115.

للبلاغة. حيث يؤكد فيها أن أمثلة الفضيلة الوثنية، رغم روعتها قد أفسدتها سلسلة من العيوب التي قللت من فضيلتها وخاصة التباهي والشراهة، والتي لوحظت بشكل خفي في كتاباتهم، "كما لوحظ أن البعض جعل الفقر سببًا للسعادة." كما أصيب بعض الوثنيين الحكماء بأبشع الرذائل. بالنسبة لهم، كانت المظاهر أكثر أهمية من البحث الحقيقي عن الفضيلة وكان سلوكهم الفاضل باطل. وخلاصة القول: بالنظر إلى حقيقة التعاليم الأخلاقية للمسيحية، فقد يتم انتقاد حتى الكلبية؛ لأن الوقاحة والغطرسة والفجور أمر غير مقبول.[١٢٦]

وقد يتساءل البعض، ما الذي دفع غريغوريوس لمحاولة ما اعتبره توفيقًا حقيقيًا بين الكلبية والمسيحية؟. وتتلخص الإجابة في وجود هدف مشترك لكلا النظامين تمثل في خلاص الإنسان داخل المجتمع وداخل ضميره. فقد نال المثل الأعلى الكلبي اهتمامًا متزايدًا تحت سيطرة الإمبراطور جوليان. كما تطورت الكلبية ونمت من بقايا الأنظمة الفلسفية واللاهوتية والسياسية القديمة، كذلك تطورت المسيحية في عهد جوليان وبعده. على هذا الأساس، يظهر توازيًا بين المسيحية والكلبية. وقد نظر إلى الكلبية القديمة أكثر من غيرها من الانظمة المعاصرة له، كمصدر موثوق لحياة منفصلة عن العالم، ولهذا السبب اتخذ موقفًا معتدلًا تجاهها، كما فعل مع الأفلاطونية. لكنه لم يقبلها دون تحفظ وهذا هو الموقف التقليدي للثقافة المسيحية فيما يتعلق باليونانيين.[١٢٧] إذن هناك أثر أفلاطوني كلبي واضح على فكر غريغوريوس، وقد أقر هو نفسه بذلك حين استعان بأفكار أفلاطون عن النفس وعلاقتها بالجسد، وعدم التعلق بالشهوات. وانحيازه نحو الأخلاق الكلبية ومدحه لسلوك بعض أعلام الفلسفة الكلبية مثل ديوجين وغيره، وكذلك حديثه عن أسلوب معيشتهم المعتمد على الفقر وعدم التعلق بالدنيا وغيرها. لكن يعود ويؤكد دائمًا أن هناك نقص معين يشوب تلك الفلسفات، وأن المسيحية تتفوق عليها؛ لكمالها وجمعها بين العمل والنظر معًا.

أما عن مكانة الفلسفة في فكر غريغوريوس فمن المعروف أن مصطلح "فلسفة" بالنسبة للآباء الكبادوكيين – خاصة بالنسبة لغريغوريوس النزينزي – يشير إلى نمط "الحياة المسيحية" أو "التأمل في الحقيقة المسيحية". وعند الحديث عن التأمل في الحقيقة المسيحية، يذكر الفلاسفة واللاهوتيين بصورة تكاد تكون متساوية في أعماله، على الرغم من أن ذكر

126 - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 114.
127 - Ibid: p.p 120, 121.

الفلاسفة يحدث بشكل متزايد. ومع ذلك، رغم هذا الادراك المتجذر والعميق، يحمل الفلاسفة معنىً مثيرًا للجدل – من وجهة نظره –. وحتى عندما يصف نفسه وأسلوب حياته بطريقة تختلف عن تلك التي لدى سكان القسطنطينية الأقوياء والمثقفين "الأذكياء". فهو يتحدث عن نفسه بأنه إنسان قديم الطراز وفيلسوف يؤمن أن هناك سماءً واحدة تظل الجميع ؛ وكذلك حال الشمس والقمر! " ويتحدث في أجزاء أخرى، عن الفلسفة لتمييز وجهات نظره عن آراء خصومه حيث يذكر: "بما أنني جادلت معك بطريقة تافهة حول هذه الأمور، سأشرع الآن في أخذ نظرة فلسفية أكبر عنها".[١٢٨] كما يتحدث عن تقديره للفلسفة والفلاسفة فيقول:" نحن ندرس ونقدر جمهرة واسعة من خيار اليونانيين، فالفلسفة اليونانية هى قبس من نور المسيح الكامل وشمسه العامة المضيئة الكون كله نقدرها.[١٢٩] ومن الملاحظ هنا أن غريغوريوس ينتمي بصفة واضحة إلى تيار اللاهوتيين المسيحيين الذين يروا غلبة السلطة الدينية الإيمانية، بل وفوقيتها على الجانب العقلي الممثل في وجهات نظر الفلاسفة والمثقفين، واعتبار العقل ما هو إلا جزء من السلسلة المعرفية، وسيصبح دوره هامشي إذا ابتعد عن الإيمان.

وهذا ينقلنا مباشرة إلى الحديث عن المشكلة الرئيسة المشتركة بين غالبية الكتاب المسيحيين في العصر الوسيط، والتي تتمحور في السؤال: هل توجد فلسفة حقيقية خارج المسيحية؟ بالتأكيد لا. فقط المسيحية تمتلك الحق، والفلسفة الوثنية ليست سوى شكل أدنى من المعرفة ؛ قد تمنح – في أحسن الأحوال – بعض الأدوات العقلية التي توضح وتعمق ما تمتلكه المسيحية من الوحي والتقليد. بالنسبة للآباء الكبادوكيين وعدد من الكتاب المسيحيين الآخرين، فإن العديد من هذه الأدوات العقلية تنبع من الأفلاطونية. وهناك تفسير مبتكر في عديد من الجوانب: يرى أن الفلسفة الأفلاطونية ليست الأساس في تفكير غريغوريوس، بل الخطاب الفلسفي إجمالاً جزء أساسي من تكوينه الثقافي، حيث تلقى تعليمه في أثينا على عكس الكتاب المسيحيين الآخرين. ودرس الخطابة السفسطائية. أضف إلى ذلك ما اكتُشف من وجود اقتباسات منطقية مشتقة من البلاغة الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية. في مقاطع مختلفة من خطبه اللاهوتية. قد تكون هذه هي الطريقة التي " بها يمنح الإيمان البرهان الكامل" عنده.[١٣٠]

---

[128] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 103.

[١٢٩] – مختارات من القديس غريغوريوس اللاهوتي النزينزي: مصدر سابق، ص ٥٨.

[130] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p.p. 109, 110.

ورغم تقديره للفلسفة، إلا أنه عارضها في ممارساتها التقليدية، والتي لا تستحق سوى قليل من الاهتمام. وهناك أمثلة كثيرة في كتابه الهجاء Invectives ضد جوليان، يسخر فيها من أفلاطون، وكريسيبوس والمشائيين واسلوب التقشف الرواقي، بالإضافة إلى اللغة الفلسفية المخادعة، ومطلب دراسة الهندسة، ومناقشات العدالة، وحتى المبدأ القائل "من الأفضل أن تعاني من الجريمة بدلا من ارتكابها". لقد تعلم غريغوريوس هذه الأشياء من أساتذته النبلاء من علماء اللاهوت مثل مكسيموس الأفسوسي والمدافعين ورجال الدين. وهناك نوع آخر من الفلاسفة تجدهم في أزقات الطرق وفي الأحياء الفقيرة (الكلبيون)، منغمسون في المعصية ولا يجيدون البلاغة. كما يتخيل الفلاسفة مدنًا مثالية غير موجودة، ومع ذلك يعشقون تمجيد الاستبداد (إشارة إلى أفلاطون واستسلامه لديونيسيوس، طاغية سيراكيوز). وهناك عديد من المذاهب الفلسفية الفاسدة مثل: القول بعدم وجود الله والعناية الإلهية، والتأكيد على أن كل شيء يتحرك بالصدفة أو بالضرورة أو بالحركة النجمية، وأن حركة النجوم تحدث بواسطة محركات غير معروفة في أماكن غير معروفة. كما يتبنى فلاسفة آخرون مذهب اللذة أو المتعة. هؤلاء بجملتهم منغمسون في الوحل والضلال، ولا يمتلكون القدرة على التعليم مثلهم مثل الشياطين، وهم غير قادرين على الارتقاء بأنفسهم إلى مستوى يليق بخالقهم. حتى أنهم لم يدركوا بعضًا من الحقيقة؛ لأنهم لم ينالوا ارشاد ومعونة "اللوجوس" وبالتالي افتقروا إلى معرفة الله؛ ولذلك تأثروا بأشياء ساذجة بسبب قربهم من فكر العامة والجاهلين.[١٣١] كما يصبح موقفه النقدي تجاه الفلسفة أكثر حدة وإثارة للاهتمام عندما يصرف انتباهه إلى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وإلى الطوائف السرية. ويشير إلى التفاصيل الكاملة عن الآلهة والذبائح والأوثان والشياطين، سواء أكانت صالحة أم خبيثة، وجميع الحيل التي يمارسها الناس بالعرافة، واستحضار الآلهة، أو النفوس، وقوة النجوم." والسفسطة، أو التلاعب اللغوي. ويجسد جدل غريغوريوس مع جوليان اتهامه للفلسفة والوثنية. فلقد ضُلل جوليان من بعض الفلاسفة الآسيويين المهرطقين (على الأرجح هم أفلاطونيين محليين جدد، منحدرين من تعاليم إيمبليكوس) وقد مارسوا ضغوطًا عليه ليتعلم التنجيم والأبراج والعرافة والفنون السحرية، وانضم جوليان إلى هذه الفلسفة الخاطئة من الطوائف السرية والتي تسببت في تشويه الذات،

131 - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 103.

والعربدة الفريجية، وعبادة ميثرا، والاحتفالات السرية، والأورفية، والطقوس الليلية، وعلم التنجيم، والتي كان الجانب الوحيد المضيء فيها هو النجم الذي قاد المجوس الثلاثة إلى بيت لحم.[١٣٢]

وقد وجّه غريغوريوس انتقادًا حادًا للعلوم الدنيوية في مقابل العلوم الإلهية الدينية، فبالنسبة له، من الضروري أن ينأى المرء بنفسه عن العلوم الدنيوية المادية، أو على الأقل ألا ينال منها قسطًا كبيرًا، وأن يكرس ذاته قبل كل شيء للفلسفة الحقيقية. صرّح بذلك في خطبته الجنائزية، عن أخيه قيصريوس Caesarius وخطبته التذكارية عن صديقه باسيل Basil؛[١٣٣] ولذلك كان أعلام الفلاسفة ومشاهيرهم موضع انتقاده: أمثال انتستانس Antisthenes وديوجين Diogenes وأبيقور Epicurus وسقراط Socrates وأرسطو Aristotle وكليانتس Cleanthes وأنكساجوراس Anaxagoras وهراقليطس Heraclitus. حيث يتحدث بشكل ساخر عن نموذج جوليان المثالي Julian's ideal لتوحيد الحكم تحت مظلة الفلسفة. كما أنه ينتقد فيثاغورس Pythagoras، و الأورفية Orphics، وأفلاطون بسبب مذهبه المثالي. لقد عارض أبيقور، وكذلك أرسطو بسبب نظرتهما المحدودة للعناية الإلهية، وحدتهما، وأفكارهما المتعلقة بفناء الروح، ودناءة مذهبيهما. وانتقد غطرسة الرواقية وشراهة وتشرد الكلبيين؛ كما انتقد الذريين Atomists بسبب مذاهبهم الخاصة بالامتلاء والفراغ. وهناك إشارات جدلية إلى سكستوس أمبريقوس Sextus Empiricus و بيرون Pyrrho وموقف الشكاك من "معارضة كل شيء". "ويعارض عدم جدوى فنون البايديا، والقياسات المنطقية، والحروف، والهندسة، والتأمل في حركة النجوم. وقد ذكر ذلك بوضوح في محادثته لأخيه قيصريوس ناصحاً إياه ومؤكدًا له بأن دراسة تلك العلوم ستصبح بلا جدوي؛ لأنه بعد وفاته، لن يكرس وقته لطب أبقراط وجالينوس أو خصومهما، أو هندسة إقليدس وبطليموس ومالك الحزين، أو لتفاخر أفلاطون وأرسطو وبيرو أو شخصيات أخرى.[١٣٤] ومن جوانب نقص الفلسفة اليونانية: أنها لا تبحث سوى في الجانب النظري فقط أي الحكمة العقلية ولا تعالج الجانب العملي السلوكي، وهذا ما جاء في قوله:" لأن ثمرة حكمة الفهم هو قليل، ولكن ما هو خير وموفور، إنما يكون في التعاطي

132 - Ibid: p. 108.
133- Ibid: p. 105.
134 - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 104.

والواقع العملي".[١٣٥] ومن أوجه أصالة فكر غريغوريوس أنه رغم إيمانه الشديد بقدرة العقل ممثلاً في الفلسفة اليونانية، إلا إنه لم يتقبل الأفكار الفلسفية بجملتها بل رفض البعض وتقبل الآخر.

أهم المراجع:

* – باسل القيصري (٣٣٠–٣٧٩م) أحد الآباء اليونانيين الأوائل. لُقب باسم باسيل الكبير، وأصبح أسقفًا لمكان ولادته، قيصرية مازاكا في كابادوكيا Caesarea Mazaca in Cappadocia، مع سلطة على معظم آسيا الصغرى. اكتسب سمعة بشجاعة لا تتزعزع، وقوة فكرية عظيمة، ورغبة في التوسط في النزاعات – على الرغم من أنه عارض الآريوسية باستمرار. يُذكر أنه وضع قاعدة للحياة الرهبانية وازن فيها بين الحياة التأملية والمسؤولية عن الخدمة. لا تزال عظاته من الليتورجيا مستخدمة في الطقس البيزنطي.

See: John F. Nash: Christianity: the One, the Many: What Christianity Might Have Been and Could Still Become Volume 1, Xlibris Corporation, 2007, U.S.A, p. 132.

* – ولد غريغوريوس النيصي. ٣٣٥ م في قيصرية في كابادوكيا، لعائلة مسيحية ثرية. كان والداه الخطيب الشهير القديس باسيليوس والقديسة إميليا، وكان أخوه الأكبر باسل الكبير. كان لوالده وأخته القديسة ماكرينا وباسيل تأثير كبير في تكوينه الأخلاقي والفكري. خدم غريغوري لبعض الوقت كمحاضر في مسقط رأسه، ثم أصبح مدرسًا للبلاغة. شارك مع غريغوريوس النزينزي في مجمع القسطنطينية ، حيث أطلق عليه "عمود الأرثوذكسية". و توفي عام ٣٩٤م.

See: George Thomas Kurian, Mark A. Lamport: Encyclopedia of Christian Education, Rowman & Littlefield, New York, 2015, p. 563.

[1] - Andrew Hofer, O.P: Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus, OUP Oxford , U.S.A, 2013,p.1.

[١٣٥] – مختارات من القديس غريغوريوس اللاهوتي النزينزي: مصدر سابق، ص ٥٨.

[1] - Jostein Børtnes, Tomas Hägg: Gregory of Nazianzus Images and Reflections, Museum Tusculanum Press, Denmark, 2006, p.9.

1 - Jennifer Barry: Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity, University of California Press, U.S.A, 2019, p.57.

[1] - Michelle Ballif ،Michael G. Moran: Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources, first published, Greenwood Publishing Group, U.S.A, 2005, p. 177.

[1] - Ibid: p. 176.

1 - George E. Demacopoulos: Five Models of Spiritual Direction in the Early Church, University of Notre Dame Pess, U.S.A, 2006, p. 65.

1 - Jennifer Barry: Op. Cit, p.57, 58.

[1] - Norman Russell: The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, Oxford university press, U.S.A, 2005 p. 213.

[1] - John Behr: The Nicene Faith: Formation Of Christian Theology, Volume 2, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2004, p.p 324, 325.

1 - Frank Northen Magill: Dictionary of World Biography, volume 1, "the ancient world", Taylor & Francis, U.S.A, 2003, p. 462.

[1] - John Behr: Op. Cit, p. 325.

1 - James Francis LePree Ph.D., Ljudmila Djukic: The Byzantine Empire: A Historical Encyclopedia, volumes 1, ABC-CLIO, , U.S.A, 2019, P.185.

[1] - Frank Northen Magill:Op. Cit, p. 462.

[1] - Michelle Ballif ،Michael G. Moran: Op. Cit, p. 177.

[1] - Christiane Zimmermann: Faith and Verse: Gregory of Nazianzus and Early Christian Village Poetry, in: Early Christianity in Asia Minor and Cyprus: From the Margins to the Mainstream,

Stephen Mitchell, Philipp Pilhofer, BRILL, Netherlands, 2019, p. 126, 127.

[1] - Frank Northen Magill: Op. Cit, p. 462.

[1] - Coriden, James A.: The Holy Spirit and an Evolving Church, Orbis Books, , U.S.A, 2018, p.312.

[١] - القديس غريغوريوس النزينزي: رسائل لاهوتية وفصلان من مسرحية المسيح المتألم، تعريب حنا الفاخوري، ط١، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١١.

[١] - كيرلس سليم بسترس وآخرون: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ط١، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٥٢١.

1 - Christopher A. Beeley: Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: in your light we shall see light, Oxford University Press, Inc, New York, 2008, p 72.

1 - George A. Kennedy: Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, University of North Carolina Press, U.S.A, 2003, p. 163.

[1] - Christopher A. Beeley: Op. Cit, p 72.

[1] - Ibid: p 73.

1 - Ibid: p 72.

[١] - مركز الأبحاث بمجلة مدرسة الاسكندرية: كتاب اللاهوتي ومعرفة الله في فكر القديس غريغوريوس اللاهوتي، ط١، ع ٥، ٦، مطبعة الدلتا، الاسكندرية، اكتوبر ٢٠١١م، ص ١٤.

1 - Brian E. Daley, S.J: Gregory of Nazianzus The Early Church Fathers, First published, Routledge, New York, 2006, p 34.

1 - Kilian McDonnell: The Other Hand of God: The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal, Liturgical Press,U.S.A, 2003, p. 141.

1 - John A. McGuckin: St. Gregory of Nazianzus: an intellectual biography, St Vladimir Seminary Press, New York, 2001, p. 57.

1 - Brian E. Daley, S.J: Op. Cit, p 34.

[1] - Ibid: p 35.

[١] - مركز الأبحاث بمجلة مدرسة الاسكندرية: مرجع سابق، ص ١٥.

[1] - Brian E. Daley, S.J: Op. Cit , p 36.

[١] - مختارات من القديس غريغوريوس اللاهوتي النزينزي: تعريب الأسقف استفانوس حداد، الخطاب الأول ضد يوليانوس، منشورات النور، بيروت ١٩٩٤م، ص ٧١.

[١] - مركز الأبحاث بمجلة مدرسة الاسكندرية: مرجع سابق، ص ١٥.

1 - Gregory of Nazianzus Five Theological Orations: Translated by Stephen Reynolds, Estate of Stephen Reynolds, United Kingdom, 2011, p. 3.

1 - Select Orations of Saint Gregory Nazianzen Sometime Archbishop of Constantinople: Translated by Charles Gordon Browne, M.A., James Edward Swallow, M.A., Christian Literature Publishing Co., New York, 1893, p. 428.

1 - Brian E. Daley, S.J: Op. Cit, p 37.

[١] – القديس غريغوريوس النزينزي: الخطب اللاهوتية ٢٧– ٣١، نقلها عن اليونانية إلى العربية الأب حنا الفاخوري، ط١، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٧٣م، الخطاب ٢٧ الخطاب اللاهوتي الأول "رد تمهيدي على أتباع أفنوميس"، فقرة ٧، ص ٣٣.

[١] - كيرلس سليم بسترس وآخرون: مرجع سابق، ص ٥٢٣.

[١] - القديس غريغوريوس النزينزي: مصدر سابق، الخطاب ٢٩ الخطاب اللاهوتي الثاني "في اللاهوت "، فقرة ٤، ص ٤٣.

[1] - Claudio Moreschini: gregory Nazianzen and Philosophy، with Remarks on gregory's Cynicism,(IN), Re-reading Gregory of Nazianzus : essays on history, theology, and culture, edited by. Christopher A. Beeley: Catholic University of America Press, U. S. A, 2012,p. 110.

1 - Trevor Curnow: Ancient Philosophy and Everyday Life, first published, Cambridge Scholars Publishing, 2006, London, p.14.

[1] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p.p. 111, 112.

[1] - Claudio Moreschini: p. 113.

1 - Trevor Curnow: Op. Cit, p. 14.

[1] - Ibid:,p. 113.

[1] - Ibid: p. 115.

[1] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 114.

[1] - Ibid: p.p 120, 121.

[1] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 103.

[١] – مختارات من القديس غريغوريوس اللاهوتي النزينزي: مصدر سابق، ص ٥٨.

[1] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p.p. 109, 110.

[1] - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 103.

[1] - Ibid: p. 108.

1- Ibid: p. 105.

1 - Claudio Moreschini: Op. Cit, p. 104.

[١] – مختارات من القديس غريغوريوس اللاهوتي النزينزي: مصدر سابق، ص ٥٨.

فلسفة القديس أوغسطين

العناصـــــــر:

أولا: حياته:

أ-مولده ونشأته

ب-تطور أوغسطين العقلي والروحي:

١-اعتناق المانوية:

٢-مذهب الشك:

٣-نقد الشك:

٤-اعتناقه مذهب الأفلاطونية المحدثة.

٥-التحول إلى المسيحية.

ثانياً: مؤلفاته.

ثالثاً: فلسفته.

أوّلاً: حياته

أوغسطينس أشهر آباء الكنيسة الغربيّة، وأبعدهم أثرًا، لم تعرف له ندًّا إلاّ عندما ظهر توما الأكوينيّ بخلاصته اللاهوتيّة. العقود الثلاثة الأولى من حياته شهدت مواهب عظيمة، ولكن لا شيء كان يشير إلى أنّ هذه الحياة كانت من الأهميّة بحيث برزت في فرائد التاريخ العالميّ. عندما نال في ميلانو سرّ المعموديّة مساء الفصح سنة ٣٨٧، وله من العمر ٣٣ سنة، كانت وراءه سنوات اضطراب وصفها في «اعترافاته» بأسلوب أدبيّ أنيق. وآثاره الأخرى، ولا سيّما الحوارات المدوّنة في كَسيشياكوم، والرّسائل، والمواعظ، تُتمّم سيرة حياته الذاتيّة وتواكب السنوات التي عقبت معجزة اهتدائه. أضف إلى ذلك أنّ «السيرة» التي وضعها بعد وفاته تلميذه وصديقه بوسيديوس أسقف كلامة توفّر ما تبقّى من مصادر هذا التاريخ الحافل بالأحداث والمآتي العظام.

وضع أوغسطينس في أواخر حياته جدولاً لآثاره كان بمثابة إعادة نظر، وقد أجرى فيها قلمه تعريفًا، وتلخيصًا، وتنقيحًا، وإضافة. وهو إن لم يتمكّن من إعادة النظر إلاّ في ٩٣ من مؤلّفاته (أي في ما عدا الرسائل والخُطب والمواعظ) فقد كانت تلك المؤلّفات ذات قيمة فريدة، لا تزال إلى اليوم من أروع ما خلّفه العقل البشريّ.

١. مولده ونشأته

وُلد أوغسطينس في ١٣ تشرين الثاني سنة ٣٥٤ بمدينة تاغَسطا (سوق أهرس الحاليّة في الجزائر)، وكان أبوه باتريسيوس وثنيًّا موظّفًا في أحد المجالس، نال سرّ المعموديّة قُبيلَ وفاته (٣٧١)، وكانت أمُّه مونيكا امرأةً مسيحيّة شديدة التقوى، تتحمّل بصبر ثورات زوجها الغضبيّة، وكان طموحها وطموح زوجها مُنصبّين على ابنهما الذي أرادا لمواهبه الفريدة مستقبَلاً زاهرًا؛ وكان لأوغسطينس أخ اسمه نافيجيوس سيرافقه إلى ميلانو، وأختٌ نجهل اسمها، وقد ألمح إليها في «اعترافاته». وهو إن لم ينل المعموديّة في طفولته فقد سُجّل في صفوف الموعوظين منذ ولادته، وكانت أمّه تبذل قصارى جهدها لتغرس في نفسه حبّ الكنيسة، وتستصحبه أحيانًا إلى الحفلات الطقسيّة، وتبثّه روح الإيمان، وكان

أوغسطينس يعدُّ نفسه مسيحيًّا، ويسعى في الاقتراب من المسيح، و لم تَحُلْ حياته القلقة والمضطربة، قبل اهتدائه، دون البحث عن الحقيقة التي كان يصبو إليها.

كان أوغسطينس في الثانية عشرة من عمره عندما ألمّ به مرض، فطلب أن يُعمَّد، ولكنّه تعافى في سرعة فأرجأت أمّه المعموديّة. وكان أبواه، على ضيقة حالهما الماديّة، يسعيان في أن يكون ابنهما على أكمل ما تكون التّنشئة والثّقافة، وذلك شرط أساسيّ لكلّ طامح إلى التعليم، أو المحاماة، أو السياسة. فبعد الدراسة الابتدائيّة (القراءة، والخطّ، والعدّ) كانت هذه التنشئة تقتضي مستويَين: دراسة اللغة والأدب التي أتقنها أوغسطينس في تاغسطا، ودراسة المنطق الجدليّ والخطابة والبلاغة وسائر العلوم والفنون (الحساب، والموسيقى، والهندسة، والهيئة، والفلسفة)، التي باشرها في مدينة مادورا القريبة من تاغسطا. وقد نفرت نفسه من أمرَين عرضا لحياته الدراسيّة: الشدّة واللجوء إلى العقوبات الجسديّة في الدراسة الابتدائيّة، واللغة اليونانيّة التي لم يستسغها و لم يستسغ فيها هومـيروس، كما استساغ اللاتينيّة وفرجيليها، وأتقن دراستها إتقانًا شديدًا. وفي السادسة عشرة عاد إلى تاغسطا، وقد ضاقت الحال بأبيه، فقضى سنة فراغ في جماعة من شبّان اللّهو والفساد.

في سنة ٣٧١ انتقل أوغسطينس إلى قرطاجة عاصمة الولاية، والمركز السيّاسي والثقافيّ في أفريقية الشماليّة، لمتابعة دروس الحقوق؛ وكان في الثامنة عشرة من عمره عندما عَلِق فتاة أنجبت له ولدًا ذكرًا أسماه أديوداتس. وكان يهوى المسرح (وله من توقّد ذكائه وتفوّقه في الدّراسة على أقرانه ما ملأ نفسه كبرًا وعنفوانًا) ويَحقِر ديانة أمّه، ويعدّها من الخرافات الباطلة. وفي سنة ٣٧٣ قرأ الحوار «هورتنسيوس» لشيشرون فوجد فيه ما حفّز في نفسه الغنى والمجد البشريّ، والشهوة، ومال به إلى تطلّب المتعة التي توفّرها دراسة الفلسفة والتأمّل في القضايا الأزليّة. وأكبّ على قراءة الكتاب المقدّس فخيّب أملَه ما صادفَ فيه من خشونة في التعبير ومن غموض في المغزى.

وكانت قرطاجة لذلك العهد ميدانًا واسعًا لنشاط المانويّين، ينشرون تعاليمهم في نشرات أنيقة، ويعتلون للمنابر بصوت جهير، وينادون بالتحرّر من كلّ سلطة دينيّة، ويدّعون أنّ تعليمهم قائم على العقل، فأغرى المذهبُ أوغسطينس، وانحاز إليه؛ ولدى عودته إلى تاغسطا نزل عند صديقه رومانيانس لأنّ مونيكا رفضت أن تستقبل في بيتها من

تخلّى عن المذهب الكاثوليكيّ، وكانت تبكي وتتلوّع وتتضرّع إلى الله حتّى يعود ابنها عن غيّه وضلاله.

وهو يروي في «اعترافاته» قصّة حلم رأته أمّه مونيكا، وكان لها فيه عزاء وأمـــل، قال: «وجدَتْ نفسها في الحلم واقفة على خشبة، كئيبةً، رازحة تحت ثقل أحزانها، وعلى مقربة منها فتى يطفح وجهه بشرًا وسرورًا فيبتسم لها ويسألها عن غمّها وعن الدّموع الـتي تذرفها يوميًّا – وهو يبغي أن يعلّمها لا أن يتعلّم منها – وحين أجابته بأنّها تبكي علـــيّ طمأن خاطرها، ونبّهها مشيرًا إلى أنّنا مقيمان معًا، وما افترقنا قطّ؛ وللحال نظرت فرأتـني حقًّا على مقربة منها واقفًا على تلك الخشبة» (الاعترافات – تعريب يوحنا الحلو).

وطلبت مونيكا إلى أحد الأساقفة أن يجتمع بابنها أوغسطينس ويَحُجُّهُ في ما ذهـب إليه، فقال لها الأسقف: «من غير الممكن أن يهلك ابنُ دموع مثل هذه الدّموع. عند ذلك رضيت أن يعود أوغسطينس إلى بيتها، وما إن عاد حتّى خطف الموت أحـــد أصدقائـــه، فاشتدّ به الوجد، وتوجّه إلى قرطاجة لتدريس البلاغة والخطابة».

٢. من المانويّة إلى الشكّ والأفلاطونيّة الحديثة والمسيحيّة

أصبحت الفلسفة همّ أوغسطينس، ولم تكن قديمًا محصورة ضمن مذهب نظـــريّ، ضمن بناء عقليّ، ولكنّها كانت تمتدّ أيضًا إلى الحقل العمليّ في ما سمّوه علم الأخـــلاق، وقد أتاح هذا الامتداد للمدافعين عن المسيحيّة أن يبرزوها في وجه مُستجيبٍ، علـــى أنّهـــا «الفلسفة الحقيقيّة»؛ وكان ذلك لافتًا لنظر أوغسطينس؛ وإنّه، وإن لم يجـــد في التـــوراة الجاذب الذي جذبه في كتب شيشرون، فقد شغل فكره وجه المسيح وقضيّته. وفي حيرته انضمّ إلى المانويّة، إحدى بدع ذلك العصر المتعدّدة، وحسب أنها ســـتجيب عـــن شـــتّى تساؤلاته: اسم المسيح، وعقلانيّة التنشئة في مكان الإيمان الذي لا يقوم إلاّ علـــى ســـلطة الكنيسة، ورفض العهد القديم من الكتاب المقدّس، وحلّ قضيّة الشرّ حلاًّ مقبولاً قائمًا على رؤية لله ماديّة، ورؤية للعالم ثنويّة، فالخير والشرّ مبدآن متحاربان، وهما أزليّان؛ مبدأ النور والظلمة، اللذان يتصارعان في قلب الإنسان المركّب من روح ومادّة.

- **تطور أوغسطين العقلي والروحي:**

١. المرحلة الأولى: اعتناق المانوية

تمثلت هذه المرحلة في انشغال أوغسطين بمشكلة الشر وأصله في الوجود، مما جعله يعتنق المانوية لمدة تقرب من تسع سنوات باحثًا عن تفسيرٍ عقلي يقتنع به لمشكلة الشر غير ما تردده المسيحية. فرأى في المانوية مذهبًا عقليًا يدعو إلى الحقيقة عن طريق العقل دون سلطة مقدسة، لأن المانوية ذات نزعة حسية اتفقت مع حسية ومادية أوغسطين، فراقه تفسيرها للوجود بأنه من أصلين حقيقيين: النور والظُّلمة، فأكدت أن الشر عنصر أساسي في طبيعة الحياة الإنسانية (فالشر الإنساني موجود في البحث عن اللذات الحسية).

كان أوغسطين حائرًا بشأن مشكلة الشر، وحاول التوفيق بين وجود الشر في العالم ووجود الله القادر على كل شيء فامتلأت نفسه بالأسئلة: ما مصدر الشر في العالم؟ وهل الله عاجز عن تغيير الشر بالرغم من أنه قادر على كل شيء؟ وهل الشر يخالف إرادة الله أم يوافقها؟، وفي ذلك يقول أوغسطين في اعترافاته: «امتلأ قلبي العليل بمثل هذه الأسئلة، وصار مثقلاً بأشد الهموم وطأة، أخشى أن أموت قبل أن أكتشف الحقيقة... لقد امتلأ قلبي بالشكوك ولم يعد قادرًا على تحمل كل هذه الآلام يا إلهي...». وكانت رغبة أوغسطين في البحث عن الحقيقة ليست شغفًا عقليًا أو لمجرد حب الاستطلاع، بل كانت بحثًا مُلحًا عن الخلاص لاقتناعه بأن الموت على الخطيئة معناه اللعنة الأبدية.

غير أن السنوات التي قضاها أوغسطين مع المانوية أثبتت له أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة بطريق العقل، لذلك كان ينظر إلى المرحلة المانوية من حياته باعتبارها إحدى مراحل الخطيئة بسبب كبرياء العقل وغروره وثقته الزائدة في قوى العقل النظري، كما اتضح له أيضًا أن مراحل الشك المؤلمة التي عاشها خلال هذه الأعوام لم تكن إلا عقابًا له.

٢. المرحلة الثانية: الشك

استمر أوغسطين وهو في روما متصلاً بالمانويين، لكنه كان عندئذ أقل إيمانًا بالمانوية، وأخذ يفكر لنفسه بأن الأكاديميين (الشكاك) قد يكونوا على صواب في عقيدتهم الشكية، فنبذ المانوية واقتدى بالشك؛ فأخذ يشك في كل شيء. فقرأ كتاب شيشرون «المقالات

الأكاديمية" فعرف معظم آراء الشُّكاك وحججهم، فقرر أوغسطين ـ في ضوء ذلك ـ أنه لن يقبل شيئًا مادام لن يكون على يقين منه. وكتب: «إن الأكاديميين الشكاك قادوا مركبه لمدة طويلة فحطمته الأنواء وسط الأمواج العاتية، وأن الحقيقة بدت له مستحيلة المنال، وأن أفكاره تحثه على اعتناق رأي الشكاك. إلا أن اعتناق أوغسطين لمذهب الشك لم يكن شاملاً، فهو لم يشك مثلاً في العلوم الدقيقة ولا في بعض مسائل الميتافيزيقا، ولم يشك يومًا أن العدد ٣ مضافًا إليه العدد ٧ يساوي عشرة، بالإضافة إلى أنه لم يشك في وجود الله باعتباره العلة الغائية التي تدير شئون العالم، كما أنه لم يتخلَ عن فضائله الأخلاقية.

٣ـ المرحلة الثالثة: نقد الشك

ولتحقيق اليقين بدأ أوغسطين في نقد مذهب الشُّكاك تمهيدًا لإثبات إمكان المعرفة اليقينية التي هي أساس العقيدة الدينية، فكتب: «إن القائل باستحالة المعرفة اليقينية إذا كان غير موقن بما يقول، فإن المعرفة اليقينية عنده لا تكون مستحيلة، إذًا تكون ممكنة. وإن كان موقنًا بما يقول فإنه يكون مناقضًا لنفسه، وتكون المعرفة اليقينية بالتالي ممكنة أيضًا. وهناك حقائق عقلية يقينية كقوانين المنطق والرياضة والبراهين الهندسية لا يستطيع العقل أن يشك في صحتها، بينما يستطيع أن يشك في صحة حجج الشكاك وأن يفندها. ثم أورد مثالاً لليقين الذي لا يتطرق إليه الشك وهو وجود الذات؛ فالذي يشك يعلم علم اليقين أنه يفكر وأنه موجود كذات تفكر، ومهما أخطأ في إدراك حقيقة الموضوع الذي يفكر فيه فإنه يكون موجودًا حتمًا، لأن غير الموجود لا يخطئ.

٤ـ المرحلة الرابعة: الأفلاطونية الجديدة

عاش أوغسطين الشك المطلق كما قلنا، لكن ذلك لم يكن يتفق مع طبيعته الإيجابية التواقة لنشدان الحقيقة، لذا عزم على ترك الشك خاصةً بعد أن رأى علومًا تقدَّم له الحقائق اليقينية مثل الرياضة والفلك. وكان يؤمن بأن المعارف الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة الحقيقة، لذا لجأ إلى الوجدان، أي المعرفة الصادرة عن الروح مباشرةً، وهنا اعتنق المسيحية التي كان قد تعلَّم مبادئها من قبل ودرسها قبل المانوية، فعاد إليها ورأى فيها ما يتفق مع العقل، وأن كثيرًا من مبادئها جدير بالإيمان بها حتى لو لم يستطع العقل إثباتها. وتزامن رجوعه للمسيحية

مع إعجابه بالأفلوطينية الجديدة لما فيها من نزعة عقلية واتفاق كبير مع المسيحية؛ خاصةً فكرة اللوغوس التي يستهل الإنجيل الرابع بها وكذلك فكرة النور.

وبعد أن أتم عهد الدراسة أقام مدرسة للخطابة في قرطاجنة شغل فيها منصب أستاذ البيان، وعُني فيها بتدريس العلوم الرياضية، خصوصًا الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهي التي أوصى بها الفيثاغورسيون، والتي وجد فيها وضوحًا ويقينًا لم يجده من قبل في الفلسفة المانوية. وتعرَّف على الأُسقف أمبروزو؛ فتعلَّم منه تفسير الكتاب المقدس بطريقة المجاز، وهو الأمر الذي ساعد أوغسطين على التخلص من بساطته وتناقضاته، إلا أن العون الحقيقي الذي أكسبه بصيرة عقلية هو اطلاعه على الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة، التي رأى فيها ما يساير المسيحية، مثل: نظرتها للعالم وآرائها حول الله وعقيدة التثليث وروح البشرية. غير أنه لم يجد فيها ذكر لفكرة تجسيد المسيح أو لحياته وصلبه، ووجد في الأفلاطونية الجديدة أن الإلوهية هي قوة خالقة وقدرة هائلة أكثر من كونها إلهًا فنانًا شبيهًا بالإنسان أو صانعًا ماهرًا للكون، كما ساعدته فكرة المجاز التي تعلَّمها من أمبروزو على فهم كل ما جاء به الكتاب المقدس عن الإله الخالق «يهوه».

لقد ساعدت الأفلاطونية الجديدة أوغسطين على التزود بحل مشكلة الشر في العالم. وبالرغم من أن الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد لم يكونوا واضحين بشأن موقفهم من المادة، إلا أن أوغسطين استخلص من كتاباتهم أنه إذا كان العالم من خلق الله، فلا يمكن أن يوجد الشر في أي جزءٍ منه، وما نسميه شرًّا ليس إلا نقصًا لكمال العالم ومحدوديته الناتجة عن انفصاله الحتمي عن الله. وإن كان الشر من الأمور الإيجابية كما ادعى ذلك المانويون، فإنه ينبغي لنا أن نتساءل: كيف يسمح الله بوجود الشر في العالم، وهو قادر على كل شيء وكله خير؟!

وقد تأثر أوغسطين برأي الأفلاطونية الجديدة في أن الشر ليس إلا سلبًا أو هو غياب الخير نفسه، ومن ثم تلاشى تردده في دخول المسيحية، كما هدأت بصفة عامة شكوكه العقلية، وهنا فقط توصل أوغسطين إلى طريق الحقيقة التي كان ينشدها لنفسه. الخلاصة أنه رأى في الأفلوطينية الجديدة صورة عقلية للحقائق الإيمانية.

غير أن إرادة الشهوة غلبته ومارست عليه سطوتها وشدته بعيدًا عما تمناه، كتب: «لم أستطع التغلب على شدة إرادتي السابقة التي زادت حدتها بالانشغال في متاع الدنيا، ومن ثم كنتُ أملك إرادتين متصارعتين: إحداهما قديمة والأخرى جديدة، الأولى شهوانية والثانية روحية. وكانت هاتان الإرادتان تتصارعان داخلي، وبانشقاقهما تمزقت نفسي. هكذا أغوتني مباهج الحياة وشُغِلتُ بمتاعها المادي كما لو كنتُ في سباتٍ عميق، أما الأفكار التي راودتني في تأملكَ يا إلهي كانت مثل جهود الذين يرغبون في الاستيقاظ من نومهم والذين يغلب عليهم النعاس الشديد، ومن ثم فلم أكن قادرًا على استجابة دعوتكَ لي: «استيقظ أنتَ أيها النائم وانهض من رقودكَ هذا وسوف يبصركَ المسيح بالنور». وهكذا يا إلهي أضأت لي الطريق وما أمرتني به كان حقيقة لا خيالًا. وعندما أدركتُ ذلك لم أستطع الرد، بل كنتُ أردد هذه الكلمات وأنا غارق في النوم «اتركني قليلاً في الوقت الحاضر ولكن الحاضر قصير، لذلك اتركني طويلاً».

٥ـ المرحلة الخامسة: التحول

استمع أوغسطين لقصة، من صديقٍ مسيحي له من أفريقيا يُدعى «بونتيتيانوس» عن القديس أنطونيو مؤسس نظام الأديرة في نشأتها الأولى، مفعمة بالزهد عن متاع الدنيا وتوجيه النفس إلى طاعة الله ورؤيته في كل شيءٍ والتعلق بالحقائق الإلهية والتفرغ لخدمة الرب... وقد شاء الله أن تؤثر هذه القصة في قلب أوغسطين وتأخذه بعيدًا عن حياة الزيف؛ فينظر في داخله ليرى نفسه ويدرك ما قام به من خطايا في حياته الماضية.. فيكتب واصفًا حالته: «وأخيرًا استطعتُ بفضل رحمتكَ الواسعة أن أتخلص من مأساتي، ويتزايد الخوف فيملأ قلبي حتى لا أستسلم مرةً أخرى للضعف، وأنا كلي أمل ورجاء أن يتحول هذا الجزء الهذيل داخلي إلى نواة لاستعادة قوتي، ويرتفع صوت العقل يناجيكَ قائلاً: فليحدث ذلك الآن وتتم مشيتك». وفي هذه اللحظة فقط كنتُ قد توصلتُ إلى قرارٍ حاسم، وهو رجائي الكبير في أن يحدث ما كنتُ أصبو إليه. وهكذا لم أعد أرغب في العودة إلى حالتي السابقة، بل قررتُ أن أشق طريقي الجديد بقوة.. وسرعان ما تغير حالي وتنبهتُ لنفسي باحثًا في ذاكرتي عن صوتٍ مثيل، وفجأة نهضتُ من مكاني محاولاً تفسير هذا الأمر، وأدركتُ فيما بعد أنه

ليس سوى أمر إلهي صادر إليَّ من السماء بأن أفتح الكتاب وأقرأه من بدايته، وعلى الفور لاح نوره وملأ قلبي. ومكثتُ بهذا المكان وأمسكتُ بالكتاب المقدس في يدي، وفتحته وقرأتُ الفقرة الأولى فيه: «ليس بالعبث ولا بالخمر وليس بالخبث ولا بالحسد والصراع، بل ضع ثقتكَ كلها في يسوع المسيح، ولا تهتم بهذا الجسد الذي لا هدف منه سوى قضاء شهواتكَ»، وما إن انتهيتُ من قراءة هذه الفقرة حتى شعرتُ بأن نوعًا من النور قد انقدح في قلبي وذاع فيه كاشحًا منه كل غياهب الشك وظلماته».

كان ذلك عام ٣٨٦ م، فلم يتراجع أوغسطين عن إيمانه وتدينه الذي وجد فيه ضالته، وما تلا ذلك هو هداية الآخرين لكي يصلوا إلى ما وصل إليه من طمأنينة النفس وسلام القلب. وقرر التفرغ لمحاربة الكفر ودحض الهرطقة، وشرح المسيحية من خلال ثوابتها: الله عليم بكل شيء/ الله خيِّر وقادر/ الإنسان طفل الله الذي أخطأ/ المسيح ابن الله أرسله وسيطًا ومنقذًا.

وظهر التطور الروحي الجديد بعد ذلك في إنتاجه الفكري حيث كَتَبَ أربعة كتب: «ضد الأكاديميين» و«في الحياة السعيدة» و«في النظام» و«مناجيات». وبعد ذلك خطا الخطوة الرسمية الأخيرة؛ فعُمد في ميلانو في عيد الفصح سنة ٣٨٧م في ٢٤ أبريل بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية على يد القديس أمبروزيوس، فأصبح رجل دين بالمعنى المحدد. فكتب كتبًا ذات طابع ديني مسيحي، مثل: «الدين الحقيقي» و«في الكنيسة الكاثوليكية»، وفي سنة ٣٩١م عُيِّن كاهنًا، وفي سنة ٣٩٥م عُيِّن أسقفًا لمدينة أبيونارجيوس (عنابة على الساحل الجزائري)، وسرعان ما وصل لرتبة الزعامة الفكرية للكاثوليكية الأفريقية بفضل إخلاصه لواجباته الكنسية؛ فلزم الدفاع عن المسيحية ضد الهراطقة والفلاسفة معًا، فكتب «التثليث» و«مدينة الله» وفيه تحدَّث عن المسيحية باعتبارها الفلسفة الحقيقية.

***

وهكذا اتسمت شخصية أوغسطين بالبلاغة والإقناع حتى صار تفسيره الخاص للمسيحية هو التفسير السائد في الفكر الغربي حتى الآن.

مقاومة الأريوسيّين

ظهرت بعض فلول الأريوسيّة في أفريقية، ولكنّ أثرها كان ضئيلاً، ومع ذلك فقد عرض لها أوغسطينس بشدّة مرّتين وبيّن أن الآب والابن غير مختلفين في الجوهر. فنحو سنة ٤١٨ نزل في هيبّون مسافرون غرباء بينهم أريوسيّون قدّموا لأوغسطينس كتابًا أريوسيًّا ففنّده بندًا بندًا. ومنذ سنة ٤١٧ أخذ القوط يفدون إلى البلاد بأمر من الإمبراطوريّة لإخماد ثورة الكونت بونيفاشيوس، وكانوا أريوسيّين يصحبهم أساقفهم، فحاوره أوغسطينس علنًا وسفّه آراءه.

٥. وفاة أوغسطينس

في سنة ٤٢٦ دعا أوغسطينس شعبه إلى إعلان الكاهن هيركليوس خلفًا له على كرسيّ هيبّون بعد وفاته. وما بين ٤٢٦ و٤٢٧ أخذ يعيد النّظر في جميع مؤلّفاته؛ وفي سنة ٤٣٠ لزم فراشه مريضًا فيما كان الفندال يطوّقون هيبّون. فطلب أن يُترك لوحده مع الله؛ وقد توفّي عشرة أيّام بعد ذلك، أي في ٢٨ آب ٤٣٠.

روى بوسيديوس تلميذه وأوّل مدوّن لسيرته أنّه استنسخ مزامير التّوبة وثبّتها على الجدار أمامه، و«كان يقرأها والدّموع تنحدر بغزارة من عينيه... كان وقته كلّه للصلاة» (بوسيديوس – السيرة ٣١).

ثانيًا: أعماله

لا يتفوّق على أوغسطينس في غزارة الكتابة وغناها الفكريّ إلاّ أوريجانس؛ وهو بنفسه يحدّثنا بأنّه كتب إلى سنة ٤٢٧ ثلاثة وتسعين كتابًا مؤلّفة من ٢٣٢ جزءًا، هذا فضلاً عن مواعظه ورسائله المتعدّدة. عشرة من المصنّفات التي ذكرها مفقودة، وأمّا الباقي فمحفوظ ذخرًا للفكر المسيحيّ لا ينضب له معين؛ ومع وعيه لأهمّيّة رسالته اللاهوتيّة والأدبيّة، ولتفوّقه العقليّ، لم يعمل قطّ على إبراز شخصيّته ومواهبها، وكثيرًا ما كان ينسب أعماله إلى نعمة الله وصلاحه.

كان أوغسطينس يملك ثقافة عصره كما كان سيّد الكلمة قولاً وكتابة، وبطل المواقف الجدليّة الذي لا يُقهر؛ وبلاغته الفريدة في الكتابة كانت أبدًا في خدمة الهدف الذي كان يسعى إليه، كما كانت أبدًا تنبض حياةً وكأنّها تنفجر من روحه ومن قلبه في غير مداورة ولا مماليّة؛ وهو لا يرمي إلاّ إلى خدمة الحقيقة وخدمة الله؛ وإذا توجّه إلى عامّة الشعب هبط بأسلوبه إلى المستوى الذي يليق ببساطة سامعيه، وكانت بلاغته في السّهولة التي تمتنع على غير أربابها.

١. الاعترافات *Confessiones*

تقع اعترافات أوغسطينس في ١٣ كتابًا أو فصلاً، وضعها ما بين ٣٩٧ و٤٠١. وهي أثر مبتكَر في تاريخ الأدب المسيحيّ لم يسبق له مثيل، وتُعدّ من روائع الأدب العالميّ معنى ومبنى.

تفتح لنا هذه السّيرة الذاتيّة بابًا واسعًا على تطوّر صاحبها الدّينيّ حتّى سنة ٣٨٧، وتُوفّقنا على صراعه المؤلم في سبيل الوصول إلى الرّاحة في الله. إنّها ليست اعترافًا بتعسّره وعثراته وحسب، ولكنّها أيضًا اعتراف بالإيمان، ونشيد تمجيد لله، كما هي صلاة شكر لما جاد الله به عليه من نور يُنير طريقه في تصعيده الروحيّ؛ وفي إتمام كلّ ما أُلقي إليه من مسؤوليّة.

في الفصل العاشر تحليل نفسيّ دقيق ووصف لحاله المعنويّة والدينيّة التي كان عليها وهو يدبّج اعترافاته. وفي الفصول ١١ - ١٣ تأمّلات عميقة في الله والكون والزمان والأبديّة انطلاقًا من رواية الكتاب المقدّسة للخليقة.

تتجلّى في هذا الكتاب مقدرة أوغسطينس العجيبة على وصف الأحداث، وعلى تصوير أدقّ اختلاجات نفسه، وتموّجات عاطفته؛ ولئن شعر أوغسطينس بضرورة التعبير العلنيّ والصّريح عن الاتّهامات التي كان يوجّهها إلى ذاته، فما ذلك إلاّ ثمرة ما قام به أخيرًا من معالجة نظريّات النعمة الإلهيّة وقضاء الله الأبديّ، وما إلى ذلك ممّا زلزل كيانه الرّوحيّ، ووجّهه في محاربته للبدَع التي شاعت في عصره.

إذا قوبلت الاعترافات بالمصادر المعاصرة لحياة أوغسطينس، ولا سيّما حوارات كسيشياكوم، تبيّن بعض الاختلافات في قضيّة تطوّره الداخليّ. ومع ذلك فلا شيء يسمح لنا باتّهام أوغسطينس بالسّهو، أو بالتّزييف، فقد يكون له بعد اثنتي عشرة أو خمس عشرة سنة لحدوث ما حدث نظرة جديدة تحمل بعض الاختلاف عمّا كانت عليه في جوّ اهتدائه الحديث إلى المسيحيّة. وأوغسطينس لم يعتدّ اعترافاته رواية واقعيّة لسيرة حياته، بل نظرة تأمّليّة تواكب حياته الأسقفيّة؛ والدّراسات الكثيرة التي تناولت اعترافات أوغسطينس كان جُلّ اهتمامها سيرته وتنشئته، ونموّه الداخلي، ونفسيّته، وفلسفته، وتصوّره لله، ونظرته إلى العالم وما إلى ذلك.

نطقتُ بهذا الكلام وبكيتُ بكاءً مرًّا، بقلب منسحق، فطرق أذني بغتةً صوتٌ خارج من بيت جيران، هيّل إليّ أنه صوت صبيّ أو صبيّة يغنّي مردّدًا: خُذْ واقرأ! خُذْ واقرأ! فبامتقع لوني وأصغيتُ بكلّيتي علّي أتبيّن من خلاله لازمةً لأنشودة صبيانية معروفة فلم أذكر شيئًا؛ ومن ثَمّ حبستُ دموعي ونهضتُ لأنّي رأيت في ذلك الصوت نداءً سماويًّا يدعوني إلى أن أفتح كتاب الرسول، وأقرأ أوّل فصل يقعُ عليه نظري عفوًا؛ ولقد سمعتُ في الماضي أنّ أنطونيوس التقط بعبارة من الإنجيل، سمعها ذات يوم فطبّقها على نفسه: «اذهب وبِعْ كلّ مالك وأعطه المساكين فيكون لك كنزٌ في السماء وهلّم فاتبعني» (متى ١٩: ٢١). واهتدى إليك بدربٍ لدى سماعه ذاك الكلام (الاعترافات ٨ – تعريب يوحنّا الحلو).

سألتُ الأرض فقالت لي: «لستُ إلهك»، كذلك أجابني كلّ حيّ على سطحها؛ سألتُ البحرَ وأغوارَه والكائنات الحيّة التي تسرح فيه وتمرح، فأجابتني: «لسنا إلهك». بحثت عنه في الأعالي، وسألتُ رياحَ الجوّ فأجابني مملكة الهواء وكلّ ما فيها أجابني: «أناكسيمان Anaximène مخطئ؛ لستُ إلهك». سألتُ السماء والشمس والقمر والنجوم فأجابت كلّها: «لسنا الإله الذي تبحث عنه». إذ ذاك قلتُ للكائنات كلّها التي تحيط بأبواب حواسّي: «حدّثنني عن إلهي طالما لست إلهي، قولي لي شيئًا عنه» فهتفت جميعُها بصوتها القويّ: «هو صانعنا». كان تأمّلي فيها سؤالاً وجمالُها جوابًا (الاعترافات ١٠ – تعريب يوحنا الحلو).

٢. الأعمال الفلسفيّة

الكتاب الأوّل «في الجميل والملائم» *De pulchro et apto* وضعه أوغسطينس في قرطاجة عندما كان يُدرّس البلاغة والخطابة (٣٨٠/٣٨١) ولم يصل إلينا منه شيء! وقد وضع في كسيشياكوم أربعة أبحاث فلسفيّة، كان الثّلاثة الأولى منها أحاديث فلسفيّة دارت

بينه وبين أصدقاء مقيمين في جواره؛ ووضع ثلاثة كتب ضدّ المجمعيّين حارب فيها تشكيك المجمع الجديد. وبيّن فيه أنّه من الممكن معرفة الحقيقة؛ وأنّ السعادة لا تكون في البحث، بل في امتلاك الحقيقة. وفي كتابه «في الحياة السعيدة» *De beata vita*، يمضي في شرح هذه القضيّة، مبيّنًا أنّ السعادة تقوم على معرفة الله؛ وفي الكتابين «في النظام» *De ordine*، يعالج للمرّة الأولى نظريّة العدالة الإلهيّة: من أين يأتي الشرّ؟

في المناجيات *Soliloquia* حوارات لأوغسطينس مع عقله وفي عقله، موضوعه الله والنفس، عالج فيها أزليّة النفس بنوع خاصّ؛ وألحق بها بحثًا في خلود النفس *De Immortalitate animae*، كتبه في ميلانو سنة ٣٨٧ قبل تقبّله المعموديّة، وظلّ غير كامل؛ وشفعه سنة ٣٨٨ بحوار في روحانيّة النفس *De quantitate animae*. وفي كتابه «في المعلّم» *De magistro* الذي ظهر نحو سنة ٣٨٩ يُعيد حديثًا له جرى مع ابنه أديوداتس الذي توفّي بعد ظهوره بقليل، ويعالج ميكولوجيّة التعليم والمدرّس. ودائرة معارف الفنون الحرّة السّبعة التي ظهر قسم منها في ميلانو نحو سنة ٣٨٧ لم تُسَقْ إلى نهايتها؛ وفي كتب الموسيقى الستّة *De musica* عالج الإيقاع.

٣. الأعمال الدّفاعيّة: مدينة الله *De civitate Dei*

كتاب «مدينة الله» هو أهمّ كتب أوغسطينس في تاريخ الحضارة، وهو يقع في ٢٢ جزءًا ظهرت تباعًا في عدّة مراحل من سنة ٤١٣ إلى سنة ٤٢٦؛ وينطوي على أروع دفاع عن المسيحيّة القديمة، في عرض تاريخيّ جليّ، ويقدّم الصّيغة الأولى الفريدة للاهوت في التاريخ فكانت أفكاره الرئيسيّة في بناء السياسة الدينيّة في العصر الوسيط، ولا تزال حيّة اليوم في الفكر المسيحيّ.

كان الداعي إلى وضع هذا الكتاب الاتّهام الموجّه إلى مسيحيّة القرنين الثاني والثالث، والذي تجدّد بعنف من قِبَل الوثنيّين بعد سقوط روما وإمبراطوريّتها في أيدي ألاريك وقومه القيزيغوط في ٢٤ آب ٤١٠، على أنّ المسيحيّة مسؤولة عن انهيار هذا العالم الذي امتدّ في الزمان والمكان امتدادًا واسعًا جدًّا، والذي كانت فيه روما «المدينة

الخالدة» ومركز المسكونة، وقمّة الحضارة العالميّة. فقد قامت المسيحيّة مقام الوثنيّة وأطاحت بآلهتها التي كانت، في نظر الوثنيين، تحمي المدينة والإمبراطوريّة، فانهار العالم؛ ورأى الوثنيّون أنّ روما لم تشهد قطّ انهيارًا كهذا الانهيار على امتداد تاريخها، وهي في حمى آلهتها الذين كانت تكرّمهم وتبجّلهم.

كان الاتّهام مؤلمًا فنهض أوغسطينس يردّ الحقّ إلى نصابه، ويُسفّه المتطاولين، فقدّم في الأجزاء العشرة الأولى البرهان على أن عبادة الآلهة لم تكن لتوفّر السعادة الأرضيّة، ولم تكن ضروريّة ولا مفيدة بالنسبة إلى الحياة الأبديّة. وفي الأجزاء التالية (١١ – ٢٢) عرض الصراع القائم بين «مدينة الله» و«المدينة الأرضيّة»، أي بين الإيمان والكفر؛ وهذا الصراع هو البعد الأساسيّ في التاريخ العامّ.

إلى «مدينة الله» ينتسب جميع الأخيار، وإلى «مدينة الشيطان» ينتسب جميع الأشرار في هذا العالم، وفي العالم الآخر. في مجرى التاريخ الأرضيّ لا تنفصل المدينتان انفصالاً بيّنًا، فهما متداخلتان، ولا يتمّ انفصالهما النهائيّ إلاّ في آخر الأزمان، في الدينونة العامّة.

وهكذا فأوغسطينس يعرض في القسم الثاني من كتابه لتاريخ الخلاص في المسيحيّة، بتقسيم المدينة إلى اثنتين: مدينة أرضيّة، ومدينة أبديّة. وما هذا الانقسام إلاّ ثمرة الخطيئة، خطيئة الملائكة المتمرّدين التي كانت في أصل خطيئة آدم، بالتجربة. وهكذا تواصلت المدينة الأرضيّة في تاريخ البشر غارقة في بؤرة الشرّ، إلى أن تجسّد ابن الله وخطّ الطريق التي تقود من المدينة الأرضيّة إلى مدينة الله بمحبّة الله.

٤. الأعمال العقائديّة

الأنخيريديون أو الكتاب الموجّه إلى لورانسيس *Enchiridion ad Laurentium*

«كتيّب وضعه أوغسطينس نحو سنة ٤٢١ عن طلب أحد العلمانيّين اسمه لورنسيوس وعالج فيه الإيمان والرّجاء والمحبّة؛ فقد توجّه إليه لورنسيوس مُبتغيًا أن يحمل بيده كتيبًا يحتوي ما لا تستطيع الخزائن كلّها أن تكون كافية لاحتوائه»؛ فأجابه

أوغسطينس بعد بولس، عارضًا أسس المسيحيّة: الإيمان، والرجاء والمحبّة؛ وقد تبسّط في الكلام على الإيمان، وأوجزه على الرجاء والمحبّة. وقام أوغسطينس أيضًا بشرح قانون الإيمان في كتابيه «في الإيمان والقانون» *De fide et symbolo*، و«عظته في القانون للموعوظين» *Sermo de symbolo ad catechumenos*.

في الثالوث[1]

كتاب يقع في خمسة عشر جزءًا. وهو أهمّ ما كتبه أوغسطينس في موضوع العقيدة، كتب ١٢ جزءًا منه في مدّة أربع عشرة سنة (٣٩٩ - ٤١٢)، وإذ لم يرض عمّا كتبه أرجأ مواصلة العمل، فعمد تلاميذه وأصدقاؤه إلى نشر نُسَخ الكتاب على غير علم منه؛ وبعد توسّلات زملائه في السلطة تغلّب على تردّده وانتهى من وضع الأجزاء الثلاثة الأخيرة، سنة ٤٢٠، وأعاد النظر في مُجمل الكتاب؛ ولهذا فمن غير الممكن إثبات التسلسل الزمني في أفكار الأجزاء الاثني عشر الأولى بعد ما أعاد النظر فيها، وعدّل فيها ما عدّل.

الكتاب ثمرة تفكير طويل وعميق، وثمرة مطالعات واسعة؛ قال: «قرأتُ كلّ ما تمكّنتُ من قراءته من مؤلّفات مَن كتبوا قبلي في موضوع الثالوث» (الثالوث ١: ٤، ٧).

في الأجزاء الخمسة عشر خمسة أقسام كبرى: ١) استشهادات الكتاب المقدّس بالنسبة إلى وحدة الأقانيم في الجوهر (١-٤) - ٢) عقيدة العلاقات وما يميّز الأقانيم أحدهم عن الآخر (٥-٧) - ٣) معرفة الله عن طريق الحقيقة، والصلاح، والعدل، والمحبّة (٨) - ٤. صورة الثالوث في الإنسان (٩ - ١٤) - ٥) خاتمة تلخيصيّة: شهادات الكتاب المقدّس على انبثاق الابن والروح القدس.

٥. الأعمال ضدّ المانويّة والدوناتيّة والبيلاجية

عن طلب الشمّاس الإنجيليّ القرطاجي كودفولتداوس وضع أوغسطينس نحو سنة ٤٢٨ كتاب «في البدع» *De heresibus* أتى فيه على ذكر ٨٨ بدعة؛ وإلى ذلك فقد فنّد آراء المانويّة، وبيّن أن الخير مبدأ أوّل، وأنّ ليس للشرّ جوهر، كما بيّن أن العهدين القديم والجديد من عمل الله. وأن المسيح إنسان حقيقيّ. ووضع أوغسطينس عدّة كتب أخرى في الردّ على المانويّة منها ٣ كتب في الاختيار الحرّ، وكتابان في أخلاق الكنيسة الكاثوليكيّة وأخلاق المانويّين، وكتابان في سفر التكوين والمانويّين...

وبالنسبة إلى الدوناتيّين فقد بيّن أوغسطينس حقيقة الكنيسة والأسرار، فالكنيسة جماعة منظورة مؤلّفة من قدّيسين وغير قدّيسين، ومفعول الأسرار لا يتعلّق باستعدادات وأحوال خادمها الأدبيّة. ولأوغسطينس في هذا الموضوع ١٧ مؤلّفًا بقي منها ثمانية أهمّها: «في المعموديّة ضدّ الدوناتيّين» (٧ أجزاء)؛ «ضدّ رسالة برمنيانس» (٣ أجزاء).

وبالنسبة إلى البيلاجيّة عالج أوغسطينس طبيعة الإنسان، والخطيئة الأصليّة، والتبرير والنعمة، ومن آثاره في هذا الباب: «في الطبيعة والنعمة»، «في نعمة المسيح وفي الخطيئة الأصليّة» (جزآن)، «في النفس ومصدرها» (٤ أجزاء)، «ضدّ أربع رسائل للبيلاجيّين» (٤ أجزاء)، «ضد يوليانس» (٦ أجزاء).

وإذ ظهرت عدّة اعتراضات على بعض آراء أوغسطينس في النعمة وقضاء الله الأبديّ، واضطربت الأجواء حتّى في بعض الأوساط الكنسيّة، حاول أوغسطينس أن يبدّد الغيوم، فوضع الكتب التالية: «في النعمة والاختيار الحرّ» *De gratia et libero arbitro*، «وفي الفساد والنعمة» *De corruptione et gratia*، وفي «قضاء الله في اختيار القدّيسين» *De praedestinatione sanctorum*؛ و«في موهبة المواظبة» *De dono perseverantiae*؛ وكان ذلك ما بين ٤٢٦ و٤٢٨، وقد وجّه الكتابين الأوّل والثاني إلى رهبان هدروميت (سوس)، وجعل الكتابين الآخرين ضدّ رهبان جنوبيّ غالية.

٦. الأعمال التفسيريّة

لم يكن أوغسطينس مُلمًّا بالعبريّة، وعلى ضعفه باليونانيّة كان قادرًا على ترجمة نصوصها؛ وإذ كان العلمُ الحديث يميّز نوعين رئيسيّين في النصوص البيبليّة اللاتينيّة: النوع

الافريقيّ، والنوع الغربيّ، وإذ كان أوغسطينس يُشيد بترجمة منتشرة في ذلك العهد معروفة بال «إيطالا Itala» على أنّها الأصلح، كان من الأجدر بنا ونحن نتتبّع النصوص التي أوردها واعتمدها في تفسيره أنْ نعزوها إلى النوع الأوروبّي (الإيطالي)؛ والـ «إيطالا» غير الفولغاتا. أضف إلى ذلك أنّ أوغسطينس أعاد النظر في ترجمة العهدين القديم والجديد التي كان يستعملها.

يتقيّد أوغسطينس، في تفسيراته العلميّة للكتاب المقدّس، وفي مواقفه الدّفاعيّة، بمعنى النّصوص الحرفيّ، فيما أنّه يُؤثّر المعنى الصوفيّ والرمزي إذا وعظ وتكلّم مثلاً على المزامير أو على إنجيل يوحنّا.

في رأس أعمال أوغسطينس التفسيريّة كتابه «في التعليم المسيحيّ» *De doctrina christiana* وهو يقع في أربعة أجزاء؛ وُضع القسم الأكبر منه في سنة ٣٩٦/٩٧، وأتمّ وضعه سنة ٤٢٦. تناول في الجزأين الأوّل والثاني الشروط الضروريّة لدراسة الكتاب المقدّس دراسة مفيدة، وعالج في القسم الثالث قانون التفسير، وجعل القسم الرابع للتطبيق الوعظيّ. وأعلن أن تعليم الكنيسة هو القاعدة المطلقة في تفسير الكتاب المقدّس؛ كما حاول أن يضع منهاجًا مسيحيًّا للحضارة كان له أثر عميق في تطوُّر العصور التالية.

• **تفسير العهد القديم**

كان أوغسطينس قد فسّر الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين تفسيرًا رمزيًّا دحض به مقولة المانويّين، وفي سنة ٣٩٣/٩٤ عاد على تفسير السفر نفسه تفسيرًا حرفيًّا، ولم يتجاوز في تفسيره الفصل الأوّل؛ وما بين ٤٠١ و٤١٥ عاد على ذلك السّفر فوضع في تفسيره ١٢ كتابًا قصرها على الفصول الثلاثة الأولى. ولأوغسطينس في الأسفار السبعة الأولى من الكتاب المقدّس وفي المزامير تفسيرات ومواعظ مختلفة، وقد نزع في مواعظه نزعة رمزيّة.

• **تفسير العهد الجديد**

لأوغسطينس ٤ كتب في «اتّفاق الإنجيليّين» وضعها نحو سنة ٤٠٠ بهدف دفاعيّ، وبيّن أن الاختلافات الواردة في الأناجيل الأربعة ليست اختلافات جوهريّة؛ ولـه بنوع

تحاضّ ١٢٤ بحثًا في إنجيل يوحنّا، و١٠ أبحاث في رسالته الأولى، كانت مواعظ ألقاها على شعبه في هيبّون امتدّت من كانون الأوّل ٤١٤ إلى آب ٤١٦. ولأوغسطينس دراسات تفسيريّة أخرى تناول فيها إنجيلي متّى ولوقا، ورسالتي بولس إلى الرومانيّين وإلى الغلاطيّين.

٧. الأعمال اللاهوتيّة والأخلاقيّة والرّاعويّة

لأوغسطينس أعمال كثيرة في هذا الباب، منها أبحاث في الزّواج، والبتوليّة، والكذب، والصبر، وتعليم الموعوظين وطالبي الدّخول في المسيحيّة.

٨. المواعظ

لأوغسطينس مجموعة ضخمة من المواعظ نُقلت عنه اختزالاً، وقد نُسب إليه ٣٦٣ موعظة أصيلة، فيما ذكر منها بوسيديوس ٢٧٩.

٩. الرّسائل

تبلغ مجموعة رسائل أوغسطينس ٢٧٠ رسالة منها ٤٧ موجّهة إليه، و٦ موجّهة إلى أحد أصدقائه. وقد أُضيف إليها في ما بعد ٧ رسائل. ومن تلك الرسائل ما يمكن عدّه أبحاثًا فلسفيّة، ولاهوتيّة، وراعويّة عمليّة. ومن أهمّها تلك التي وُجّهت إلى إيرونيمس، والرّسالة ٢١١ التي وضع فيها أوغسطينس قانون الحياة الرهبانيّة لدير الرّاهبات في هيبّون، وهو القانون الذي وضعه في تاغسطا لرهبانه معدّلاً، وعُرف بقانون القدّيس أوغسطينس.

١٠. الشّعر

لأوغسطينس أسلوب في الكتابة يلامس الأسلوب الشعريّ لما فيه من أناقة ورونق، وقد نظم ما سمّاه «المزمور ضدّ الفريق الدّوناتيّ» في ٣٠ مقطعًا (٩٤/٣٩٣) حاول فيه أن يكشف الخطر الدوناتيّ بطريقة شعبيّة وطريفة؛ ويُنسب إليه أيضًا منظومة «النفس» على الوزن السُّداسيّ.

مشكلة المعرفة

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة عناية خاصة ؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً . فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حيها ، ودفع ثمنها من حياته نفسها . وكان عليه أن يعنى بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولا : أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة . ولهذا كان أوغسطين من هذه الناحية شبيهاً كل الشبه بفلاسفة العصر الحديث ، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث فى « إمكان الحقيقة » . فأول كتاب فلسفى كتبه القديس هو ضد الأكاديميين ، أى ضد الشكاك . فعارضهم أولا فى تقدم للمعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداعة ، وإن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا . ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولا منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين ، وهو طريق الوجدان Intuition أى المعرفة المباشرة العيانية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق للوصل إلى هذه الحقيقة .

وهذه هى النقطة الأرخيميدية التى كانت نقطة البدء فى تفكير « ديكارت » ؛ والتى اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالفكر لكى يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » الشك فقال : إن الناس مختلفون فى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والإرادة ، والحكم ـ أهى تنتسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولـكن هؤلاء جميعاً متفقون على أنهم يشكون . فهناك إذن حقيقة يقينية ، هى الشك . وهذه الحقيقة تقتضى أيضاً حقائق أخرى مرتبطة بها : وهى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والحـكم ، والإرادة .

وذلك لأن الذى يشك يحيا ، والذى يشك يعلم أنه يشك ؛ والذى يشك يريد اليقين ، والذى يشك يتذكر ما يشك فيه ؛ والذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقينياً ـ ومعنى هذا كله أن الشك أولا موجود ، وهو حقيقة . وثانياً أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك ، هى أيضاً حقائق يقينية ، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية . ولـكن هذه الحقائق معناها أيضاً ، أن هناك ذاتاً هى التى تشك ، وهى التى تقوم بكل هذه العمليات النفسية . ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات .

ولـكن عن أى طريق استطعنا أن نقول إن هذه الأشياء حقيقة ؟ الطريق هو المعرفة المباشرة (الوجدان) وذلك لأننا فى الحالات الأخرى ، أى فى المعرفة الحسية ، لا نتصل بالحقائق مباشرة . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حينئذ حضورها فى النفس مباشرة . بل كل ما يقدم الحس هو صور أخرى للحقائق الأصلية . أما هذه الحقائق التى عرفنا أنها يقينية ، فاليقين قد جاءنا بإزائها لأن هذه الحقائق حاضرة مباشرة أمام النفس ، وتُدْرَك عن طريق العيان والوجدان . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حضورها فى النفس مباشرة . إلا أن مشكلة المعرفة لم تحل بهذا ؛ لأن كل ما استطعت أن أصل إليه هو أننى عرفت ذاتى والحقائق الخاصة بها . أما ماعدا هذه الذات من الذوات الأخرى والأشياء الخارجية ، فلم أستطع أن أعرفها بعد . ولهذا فلـكى ينتقل الإنسان من العالم الذاتى إلى العالم الخارجى ، لا بد أن يبحث عن طريق آخر . وهنا تظهر

الأفلاطونية المحدثة مرة أخرى ؛ فنراه يفرق بين عالمين : العالم الحسى ، والعالم العقلى .

والقديس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكاك : إن العالم الحسى باطل ؛ بل قال بأن له حقيقة ووجوداً ، وأعطى له كل ما له من قيمة فى اكتشاف المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسى غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدى فقط إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء المحدثون والقدماء .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهى معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها فى النفس الإنسانية . ويستطيع الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التى تؤدى إلى إثبات الحقيقة والذات .

هذه الحقائق الأزلية ، هى حقائق العلم وهى حقائق المنطق والعلوم الحرة والرياضة . وقد رأينا من قبل كيف أن الحقائق الرياضية هى التى أدته إلى الشك فى المانوية ، وهى الآن ستقدم له المقياس الحقيقى للمعرفة . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية لا يمكن أن تستخلص من الحس ، لأنها مفترقة عنه . وفى هذا يقول : لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون ؛ ولكننى لم أستطع إدراك خطوط كالهندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال إفلاطون إن الحسيات ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهى تنزع نحو الكمال المتحقق فى الحقائق الأبدية . ولكن هل معنى هذا أن للمعرفة الحسية مختلفة تماما عن معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب هنا يشابه أيضا ما قال به أفلاطون من أن للمعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث يجعل النفس تدخل فى ذاتها لكى تكتشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه الحقائق هى المقياس الذى نقيس به ما ندركه . فمن ناحية : الحسُّ ضرورىٌّ

لأنه يحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها القياس الذى به نعرف حقيقة المعارف الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متضامنتان معاً فى الإدراك ؛ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهنا تعترضنا مشكلة أخرى ، وهى الاتفاق الذى نراه فى الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهى حقائق مشتركة . فمن أين جاء هذا الاشتراك ؟ هنا يفرق أوغسطين بين نوعين من الوقائع : الوقائع النفسية ، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية . فمن الناحية النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد . أما من الناحية الثانية — المنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعا لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لعوامل الزمان .

من أين أتت هذه الحقائق الأبدية التى نجدها فى نفوسنا ؟ لئن كانت هذه الحقائق موجودة فى الذات ، فإنها ليست موضوع الذات ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يحتوى أكثر من علته ، ولا أن يساوى علته . ولما كانت النفس فانية ، فلا يمكن أن تكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لا بد أن يكون ثم مصدر آخر هو الذى يضع هذه الحقائق فى الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لا بد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذى قلناه ـ وهو أن المعلول لا يحتوى على أكثر من علته . وهنا يستعين أوغسطين بأفلاطونيته المحدثة فيلجأ إلى نظرية الإشراق ، أو الإشعاع . فيقول إن هناك نوراً أزليا أبديا هو الشمس الذى نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو Logos أو « كلمة » الله . وهذا يتفق تماما مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولهذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تامٌ بين الأفلاطونية المحدثة و وبين المسيحية .

فالحقائق للوجودة فى النفس هى إذن من فيض الله ، وهى تؤكد وجود شيء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فالأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التى رآها مودعة فى الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل الضمان لهذه الحقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

مشكلة الله

رأينا فى عرضنا لمشكلة المعرفة أننا قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الحقائق الأزلية الأبدية فى الذات . ولنعرض هذا الآن عرضا أكثر إيضاحاً وتفصيلا .

فنقول إن الذات تكتشف أن هناك حقائق ، وهذه الحقائق علتها لابد أن تكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلى أبدىٌ ؛ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شيء واحد . ولهذا فإن الماهية التى نتصورها لله فى نفوسنا تقتضى الوجود . ففكرة الله الموجودة فى نفوسنا تقتضى وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثانى على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التغير فى الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذى يعطيها لنفسه ـ لأن هذا مستحيل ؛ وإلا لما كان فى حاجة لأن يعطى نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإعطاؤه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد للصورة . ومعنى هذا أن هناك علة أو خالقاً هو الذى يهب الصورة ؛ وهذه العلة باعتبارها واهبة هى الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان الغائى المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن فى الوجود نظاما وجمالا . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فنان هو الله .

وبعد أن أثبت وجود الله ، بقى عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولا إن الله لا يمكن أن يُدرك أو يوصف ، لأنه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه بينه وبين الإنسان ـ باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها معه الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن تنزهه عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئاً يضاف إلى الذات بل هى عين الذات . ويعتبر من الكفر أن نقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هى صفات الله ، وليست زائدة عليه .

والوصف الذى نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطونى هو الشىء الحقيق الذى يمكن أن يتصف به الله . ويهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهى Ego sum qui sum « أوهيه الذى أوهيه » فالصفة الأولى إذن هى الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة ـ ولما كان الله أزليا أبديا ، ولما كان وجوداً خالصاً ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثا ولا متعلقا بحادثة دون أخـــــرى ، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة . وليس علماً لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفى حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأن الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هى معلومة عند الله .

وتضاف إلى صفة العلم صفتان أخريان هما صفتا الإرادة والقوة : فالله يريد ، وإرادته ممتدة إلى كل شيء . وهذه الإرادة ليست اختياراً مرتبطاً بوقت أو بمكان ؛ بل هي إرادة واحدة تتعلق بها الأشياء مرة واحدة . والله يفعل ما يريد . فالإرادة والقوة متساويتان . وسيظهر هذا في الكلام عن مشكلة العالم .

مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة الله . ويكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم مخلوق لله . في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نجدها في « طيماوس » . وكذلك نجد إلى جانبها ، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم ، تأثير الرواقيين ظاهراً .

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية ، كما هي نظرة أفلاطون في « طيماوس » وكما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل . وذلك لأن العالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة . فهو يقوم على العدد لأنا نعدّ الأشياء ؛ وعلى القياس لأنا نقيس الأشياء ؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأنا نزن الأشياء . والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضي . والخلاصة أن بالعالم انسجاماً تاماً .

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى . إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطي ، وإنما فهمها على نحو أفلاطوني وأفلوطيني — أفلاطوني كما ظهر في « طيماوس » من أن الهيولى لا تكاد تكون شيئاً ، وليست الهيولى غير الصورة عارية عن

الكم . وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة ، وجب علينا أن نجردها من الصورة . وعلى هذا النحو ـ وحده ـ يمكن أن نفهمها ؛ وبدونه لا يمكن تصورها . فتصورنا لها إذن سلبي خالص من حيث أن الهيولى سلب الصورة . ومن الأفلاطونية المحدثة أخذ أوغسطين فكرة التفرقة بين الهيولى الجسمانية والهيولى الروحانية ـ إن صح هذا التعبير ـ . فالهيولى الجسمانية هي الهيولى الخاصة بالكائنات غير الحية . إلا أنه لا يمكن أن نفهم من هذا أن أوغسطين ينكر وجود المادة ، ويعتبرها عدما ، كما قال أفلاطون . وإنما يقول إن لها وجوداً ، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة . وعلى هذا فالهيولى مبدأ للوجود ، وليست وجوداً حقيقياً . ولهذا تراه ينعتها بأنها وشك الوجود ، أي أنها ليست الوجود الحقيق .

وحينما ينتقل أوغسطين من بيان طبيعة الموجودات إلى بيان نشأتها ، يرى أن هناك مذهبين : ١ — مذهب يقول إن الوجود أصله عنصر مادي . ٢ — وآخر يقول إن أصل الوجود جوهر عقلي . وكان طبيعياً من حيث أن القديس أوغسطين أفلاطوني أن يقول القول الثاني فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عقلي . فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة . إلا أنه لا يستطيع — إن كان يريد أن يظل مسيحياً — أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الهيولى قد وجدت مع الصانع ، ولم تكن من خلقه . لقد كان عليه أن ينكر هذا ويقول بأن الهيولى من خلق الصانع ، أو الله . فالله هو الموجد الخالق من العدم للهيولى . ووجود الله وجود مختلف كل الاختلاف عن الهيولى والكائنات الفانية . وجود الله هو وجود بذاته Esse per se ؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها . وعلى هذا فهي مختلفة في وجودها عن وجود الله تماما .

فكأن القديس « أوغسطين » إذن يقول بمبدأ الخلق ـ وكان طبيعياً أن

يقول بهذا مادام فيلسوفاً مسيحيًا . ثم يستمر في بيان خلق العالم — من حيث ضرورة الوجود — فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً ، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولا راجع إلى خيرية الله ؛ ثم إلى إرادته ؛ ثم إلى عقله . فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة ؛ وإنما وجد لأن الله خير ، والخير لا يفعل إلا الخير ؛ والوجود خيرٌ من العدم ؛ ولهذا أوجد العالم . فالعالم ، من حيث وجودُه ، فيضٌ من خيره .

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن ننسبها إلى الله ، من حيث إيجاده العالم فحسب ؛ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته . فإذا قلنا لماذا خلق الله العالم ؟ أجبنا : لأنه أراد ذلك quia volvit وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلا ، خصوصاً أن في العالم نظاما . فمن الضروري وصفه بالعقل ، إلى جانب وصفه بالإرادة . فالله كالفنان يرتب الأشياء حسب الغاية التي ينشدها . فإذا كنا نفترض في الفنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء ، فلا بد لنا بالأولى أن نصف الله في خلقه للكون بأنه عاقل .

فالعالم إذن فيض من خير الله ؛ ودليل على إرادة الله ؛ ومرتب حسب عقل الله . إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خلق الكون فحسب . فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار ؟ إن فعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد ، أي أن الله خلق الكون مرة واحدة ، ولا يخلقه باستمرار . فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء ووجودها ؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الرواقيين في العلل البذرية Rationes Seminales . ويتلخص هذا المذهب في القول بأن الأشياء كانت في البدء في حالة كمون على شكل بذور ؛ وهذه تنمو من بعد فتكون الأشياء . وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثل في فعل خلق البذور التي تنشأ جميع الأشياء عنها . ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق

واحد ، وبين القول بأن الأشياء تنمو باستمرار . فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مرة واحدة ؛ وكانت محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة . وعلى هذا الأساس استطاع « أوغسطين » أن يقول بفكرة التطور ؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد .

ولكن ماهو هذا الفعل ؟ هو أولا خلق المادة غير المصوّرة Materia informis . وفى هذا الفعل نفسه وجدت الصورة ، واتحدت بالهيولى . وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول . والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لاوجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة . وعثل التعريف الذى عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين إن الزمان صورة الأبدية ، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً ، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء . وهذا طبيعى لأن المسيحية تقول بخلق الزمان . فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق . ولكن يلاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لايتم إلا بفعل مستمر من الله . فالأشياء التى خلقت لتحفظ لابد لها من شىء يحفظها ؛ وهذا هو فعل الله . ولولاه لفنيت الأشياء . وهذا طبيعى لأن وجود الأشياء مستمد من وجود الله . ولو توقف الفيض الإلهى لصارت عدماً . وهذه النظرية هى التى سيقول بها ديكارت .

مشكلة النفس

كانت عناية القديس أوغسطين بمشكلة النفس مرتبطة كل الارتباط بمشكلة الله والوجود . ومن هنا نرى أن كل شىء كان يدور حول فكرة الله : ذلك أن نقطة البدء عند أوغسطين ، كانت معرفة ذاته ، ومن هذه المعرفة استخلص كل الحقائق التالية . والشاكل التى عالجها إنما عالجها بعد أن وضع نظريته فى النفس . إن النفس جوهر غير مادى خالد . ولإثبات ذلك قال

إن الإنسان لا يدرك ذاته ، إلا إذا فكر ؛ وهذا يؤدى عن طريق الذاكرة إلى إثبات وجود الذات . لأن الذاكرة هى التى تؤكد لنا دوام الذات . وترجع أحوال النفس إلى مصدر واحد هو الذات . ومعرفتنا بالذات تقودنا حتما إلى إثبات أنها جوهر ، لأننا إذا أبعدنا عن الذات كل ماليس متصلا اتصالا جوهريا بالذات ، أى إذا أرجعنا الذات إلى التعقل والإرادة والحياة ، فإننا نجد أنها غير مادية ، بل هى أشياء روحية . وعلى ذلك فجوهر النفس روحانى .

(ا) مشكلة خلود النفس : رأى أوغسطين أن أقوال السابقين ليست كافية . وخير مارآه قول أفلاطون فى « ميدون » . ويلاحظ أن البرهان الذى أدلى به أوغسطين على خلود النفس هو أن الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لايمكن أن تنفصل عن النفس . وعلى ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها . إلا أننا نراه فى آخر حياته لايتحدث عن خلود النفس بنفس اليقين الذى تحدث به فى مطلع شبابه . بل نراه فى كتابه de immortalitate animae يقول بأن البرهان على خلود النفس من الناحية العقلية ليس برهانا يقينياً كل اليقين ؛ ومن هنا يقيم برهانه على أساس الإيمان والمسيحية .

ومشكلة أخرى هى : كيف وجدت النفس والروح ؟

(ب) النفس والروح : الآراء فى هذه المشكلة ترجع إلى ثلاثة :

فالرأى الأول يقول إن الروح تأتى للولد عن طريق الأب بالوراثة .

والرأى الثانى يقول إن الروح تخلق خلقاً من جديد .

والرأى الثالث والأخير يقول إن الأرواح أزلية ، وهذا الرأى هو رأى أفلاطون . ولم يستطع أوغسطين أن يأخذ به ؛ لكنه ترجح بين الرأيين

الأولين . كما أن فكرة الخطيئة فى المسيحية كانت تميل به إلى الأخذ بالأول لأنه لا يمكن أن يفسرها ؛ لأن الخطيئة مفروض فيها أنها تُوورثت من آدم إلى جميع الأبناء فى جميع الأجيال .

تأتى بعد ذلك مسألة أخرى ، هى مسألة الصلة بين النفس والجسم .

(ح) الصلة بين النفس والجسم : وهنا نشاهد أن « أوغسطين » كان أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الارسطاطالية ؛ ولو أنه قال مرة بما قال به أرسطو من أن النفس صورة الجسم ، لكن رأيه الخالص كان الفصل التام بين الجسم والروح . وهنا كان عليه أن يبين تأثير الجسم فى الروح أو العكس ، فنراه يقول بما يقول به ديكارت من أن الجسمى لايمكن أن يؤثر فى الروحى ، أو العكس . ولا بد من وجود جوهر وسط ، أو مادة وسط ، عن طريقه يتم الاتصال بين الجسم والروح ، حتى يستطيع الواحد أن يؤثر فى الآخر .

ويقول أوغسطين إن النفس موجودة فى الجسم بأكمله ، ولو أنه حاول من بعد أن يقول بمراكز الوظائف النفسية المختلفة . ويقول إن الحركات توجد فى وسط الدماغ ، والذاكرة فى مؤخرتها .

ولقد كان أوغسطين عالماً نفسانياً من الدرجة الأولى ؛ بل يمكن أن يعد أول عالم نفسانى فى العصور الوسطى . ولقد اعتمد فى هذا على الاستبطان Introspection . فأظهر فى هذا الباب نتائج ذات خطر عظيم من حيث دقة المعرفة ، ودقة التحليل النفسى ، ومن البراعة فى إدراك الفرد وأحواله النفسية المختلفة ، وصلاتها بعضها ببعض .

لكن أهم ماعنى به أوغسطين فى هذا الباب هو ظاهرة الذاكرة . لقد خصص لها فصلاً رائعاً ، هو المقالة العاشرة من « اعترافاته » وبدأ بأن قال الشعور بالزمان مصدره الذاكرة من حيث إن الشعور بالزمان يولده الانتباه أولاً ، فهذا يولد

شعور الحاضر ؛ وثانياً الذاكرة ، وهذه تولد شعور الماضي ؛ وثالثاً التوقع ، وهذا يولد الشعور بالمستقبل .

ولم يغفل علماء النفس المحدثون ، وخصوصاً برجسون ، في كلامهم عن نشأة فكرة الزمان أكثر مما فعل أوغسطين .

ومن براعته أيضاً التحليل الذي قام به للذاكرة : من حيث إنها التيار النفساني : ومن حيث قوله إنه لاتوجد في الذاكرة تمثلات حية أو صور تخيلية ، بل شعور فحسب .

وأخيراً يقسم أوغسطين النفس ، كالتقسيم القديم ، إلى : نفس عاقلة ، وغضبية وشهوية ؛ ويسميها بأسماء أخرى ، فيقول إنها تمثل الوجود ، والمعرفة ، والإرادة . ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالوث . فأقانيم الثالوث تقابل تماماً الأقسام الثلاثة التي للنفس . وهذا ما ورد في سفر «التكوين» من أن الله صنع الإنسان على صورته . ولما كان مكوناً من ثلاثة أقانيم ، كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة .

ويستمر أوغسطين في تحليل الظواهر الأخرى للنفس ، وخصوصاً الإرادة فأدخل تحت الإرادة ، أو العشق ، وجدانات ثلاثة : الشهوة : Cupiditas والغبطة Laetetia ، والخوف Timor . أما الإرادة فيقول عنها إنها حرة ؛ ويحاول أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين الفعل الواحد لله . فيقول إنه كانت في علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهي باعتبارها معلومة لله قد وجدت في الفعل الأول ؛ وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختياراً من جانب الإنسان .

المشكلة الأخلاقية

رأينا كيف عُنى أوغسطين بمشاكل : الحقيقة ، والله ، والعالم ، والنفس ؛ ورأينا كيف حاول حلها رابطا إياها بالله . وكانت هذه المشاكل هي شغله الشاغل في Cassiciacum . أما المشكلة الأخلاقية ، فقد عنى بها من قبل ، لأن هذه المشكلة هي الأولى في المانوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن يصبح مسيحياً .

والمشكلة الأخلاقية تشابه في حلها تماماً المشاكل الأخرى ، من حيث اتصالها بالله اتصالا وثيقا . فكما أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر الأخلاق . وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هي النعيم في الله ، ومن أجل الله ؛ ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً . فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان . والذي يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ، هو الله .

المعرفة إذن وحب الله هما الغاية الأخلاقية . والآن ، ما هو موضوع هذه المعرفة ، وذاك الحب ؟ موضوعهما هو القانون الأبدي . والطبيعة عند أوغسطين هي الله . وهذا القانون الأبدي أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله . وهذا القانون الأخلاقي يمكن أن يسمى القانون الإلهي ، مادام المصدر هو الله .

وهنا نلاحظ أن أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية . فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية . وهذا القانون ، لو نظرنا في تفصيلاته ، وجدنا أنه الموجود في الكون . أما الآمر فهو الله . ولهذا يظهر

هذا القانون باعتباره أمراً ، أو نهياً : أمراً باعتباره يوجب السير تبعاً لمقتضيات النظام ، ونهياً باعتباره عكس ذلك .

ويلاحظ أن فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية . بيد أنه لم يقتصر على هذه الفلسفة وحدها ؛ بل مزجها بالفلسفة الرواقية ، وبمذهب « شيشرون » — حين جعل القانون الطبيعي القانون الآلهي — فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل .

إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يوحد « أوغسطين » بين الحقيقة وبين الأخلاق ، إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية ونظرة المسيحية فى الوجود ، وخصوصا لدى القديس بولس . فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك التى لدى بولس ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة المحبة .

وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها فى النهاية إلى مشكلة الخير والشر . والجواب عن هاتين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق . فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهى ، أو الطبيعى . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل ، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً ، بل هو سلب محض . أى أن الشر هو سلب للخير ، أى سلب للنظام . ولهذا فإن علة الخير هى علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شيء إيجابى وجودى ، أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectio ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص Defectio .

ومن هنا نرى أن « أوغسطين » يرجع عن معتقداته الأولى فى العصر الذى كان يؤمن فيه بالمانوية . فبينما كان فى تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ

للوجود ، تراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية ، يجعل الشر عدماً وسلباً للخير فحسب .

والفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، هي فضيلة الحب ، أي حب الله . أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضاً ، ولكنه حاول أن يرجعها جميعا إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله .

ومشكلة الحرية قد تحدثنا عنها من قبل فيما يتصل بالنفس ، وتحدثنا عن فكرة الحرية عند الإنسان . وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديداً بأن عرفها بأنها القدرة على قول «لا» . ومعنى هذا أن الحرية هي شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء . وهذه الفكرة يقول بها بعض الفلاسفة المحدثين الذين قالوا بالمثالية ، وعلى رأسهم شلنج Schelling في شيخوخته .

ولكن حينما تأتي مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية التي قال بها أوغسطين وبين الحرية ، نجد أوغسطين يحاول الفرار من الإجابة عن هذا السؤال ، فيقول إن الأفعال الحرة كانت صورة من قبل باعتبارها حرة . ويلاحظ أن هذا الحل ليس حلا بالمعنى الصحيح ، بل هو هروب فحسب .

المشكلة السياسية

وهذه المشكلة أيضاً قد حلها أوغسطين على النحو الذي حل به بقية المشاكل الأخرى ، بأن جعلها مرتبطة بمشكلة الله . وقد اتجهت عنايته إلى السياسة في الدور الثالث من حياته على وجه التخصيص ، لأن المشاكل السياسية كانت تضطرب بها الأمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط .

وفى سنة ٤١٠ استولى عليها «ألَرِك» Alaric زعيم القوط الغربية Wisigoths فلما صارت الأمبراطورية الرومانية إلى هذا الانحلال ثار الناس على المسيحية ، لأنهم قالوا — كما هى الحال باستمرار فى التاريخ كله — إن السبب فى هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة ، أو انحلال عُرْوة الدين اليونانى من نفوسهم . فقامت حملة عنيفة على المسيحية باعتبارها دين إفساد . فانبرى أوغسطين يعارض هذه الحملة ، ويصور التاريخ تصويراً جديداً ، فيقدم لنا نظرة فى التاريخ العام وفلسفة فى الحضارة على وجه ممتاز .

وكانت هذه المحاولة محاولة للنظر فى التاريخ نظرة شاملة — ولو أن أوغسطين كان مقوداً بالفكرة المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة والحضارة .

وعن هذه المحاولة نشأ كتابه العميق « مدينة الله » Civitas Dei . وفى هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية ، والعامة ، من سياسية ودينية وعلمية وفنية ، على طوال التاريخ محاولا أن يستخرج من هذا نظرة فى التاريخ . ويعنينا هنا أن نقول إن هذه النظرة تجعل الانحلال فى الحضارات مصدره ابتعاد الناس عن المعين الأول للحضارات ، أى العصر الذى سادت فيه اليهودية والمسيحية باعتبارها ديناً واحداً أو يعبر عن شىء واحد .

ويتحدث أيضاً عن الدولة ، فيقول إن الدولة لا تنشأ عن عقد ، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس ؛ وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة فى الطبيعة الإنسانية . ولهذا فالدولة ضرورية ، وليست شيئاً عرضياً .

والآن ـ ماهو المثل الأعلى للدولة ؟ المثل الأعلى للدولة إنما هو المثل المسيحى . وهذه الدولة التى يتصورها ، هى التى تستمد سلطتها من الله مباشرة . ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة ، بل ستكون دينية كذلك . لكنها

أيضا لن تكون دينية خالصة ، بل جامعة للطابع العلماني ، والطابع الديني . ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأصلية ، ما يتصل بالحياة الدينية ، أي أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة بالنسبة للمواطنين . ومن هنا نستطيع أن نحدّد العلاقة بين الدولة والكنيسة . فالأخيرة تشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة . والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها . وظاهر من هذا أن النصيب الأكبر هو للكنيسة . ولكن يلاحظ مع ذلك أنه لم يشأ أن يفصل بين الاثنين ؛ بل جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط . فعن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم السلام في الأرض .

أهم المراجع:

١-يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٢-عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطي ، ط٣، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.

٣- علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط١، دار اقرا، بيروت، ١٩٨٣م.

٤-حربي عباس عطيتو، ماهر عبدالقادر: دراسات في فلسفة العصور الوسطي ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر

(القديس أنسلم- القديس بونافنتورا- القديس توما الأكويني)

نماذج مختارة

فلسفة القديس أنسلم

العناصـــــــــــــر

حياته

مؤلفاته

العلاقة بين العقل والإيمان

براهين وجود الله

صفات الله

أولاً: حياته:

القديس أنسلم Saint Anselme De Cantorbéry

ولد القديس أنسلم فى مدينة أوستا فى شمال ايطاليا فى أواخر سنة ١٠٣٣ م. ودرس دراسته الأولى فى مدارس البندكتية . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين ، وساعدته أمه على هذا الاتجاه . أما أبوه فقد كان معارضاً أشد للمعارضة فى دخوله فى زمرة رجال الدين . فلما ماتت والدته انصرف عن الدين ، واتجه إلى الحياة العامة . وعانى فى تلك الفترة التى انتقل فيها من الطفولة إلى الشباب ، أزمة عنيفة هى التى تُشاهد دائماً فى هذه السن عند رجال الفكر مهما تكن التربية والوسط الذى يُنَشَّئون فيه . وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسلم على الحياة المادية ، وانصرف عن كل تفكير فى الدين .

إلا أن هذا العهد انقضى بعد العشرين ، وبدأ أنسلم عهد التنقل . فى هذا الطور رحل إلى فرنسا ووصل إلى مقاطعة نورماندیا . وفى مدينة « بك » Bec من هذه المقاطعة التحق بالمدرسة الملحقة بدير « بك » . وكان رئيسها أحد مواطنيه وهو لانفران دوپافى Lanfranc de Pavie . فاستطاع أنسلم فى هذه المدينة أن يدرس دراسة منظمة . ثم كان لديه أن يختار ، بعد أن أتم هذه الدراسة ، أحد طرق ثلاثة : ـ فإما أن يكون راهباً منعزلا ، أو أن يحيا فى دير ، أو أن يعود إلى وطنه ليحيا نفس الحياة التى حياها من قبل فى أواخر العصور الأول . وقد اختار الطريق الثانى ، فعاش فى دير « بك » . وانتخب رئيساً لهذا الدير حينما انتقل رئيسه إلى دير « كان » Caen . وظل القديس أنسلم فى هذا المنصب خمسة عشر عاماً ، أبدى فى أثنائها نشاطاً كبيراً . فقد كتب كل كتبه الرئيسية أثناء تدريسه فى مدرسة هذا الدير . فألف كتابه مناجاة Monologinm

و Proslogium ثم كتاب فى الحقيقة D : Veritate ثم كتاب « فى التثليث » De Trinitate

والمهم فى تعليم أنسلم أنه أتى بمذهب جـــديد . فبينما كان مواطنه لانفران يدرس من طريق الكتب المقدسة وحدها ، نرى أنسلم يدخل إلى جانب ذلك تدريساً عقلياً خالصاً . وينتهى الدور الثالث من حياة أنسلم وهو دور الأستاذية فى دير « بك » بانتخابه مطراناً لكنتربرى . وانصرف منذ ذلك الحين عن التدريس والتأليف وانقطع إلى الحياة العامة مشتغلا بالمشاكل التى أثيرت فيما يتصل بالكنيسة والامبراطورية ، وخاصة مسألة النزاع بين البابوية والامبراطورية . وقد أخذ القديس بطبيعة الحال جانب البابوات . وكانت نتيجة ذلك أن نفى إلى ايطاليا حينما أخفقت البابوية . فكتب فى أثناء ذلك فى مدينة اسكافيا بجنوب ايطاليا كتابه : « لماذا صار الله إنساناً » Cur Deus homo واستمر هكذا بين النفى وبين التردد إلى انجلترا حتى مات فى كنتربرى عام ١١٠٩ .

ويختلف المؤرخون فى تحديد أصله . ومنشأ ذلك تعصبهم : فالمؤرخون الإيطاليون يجعلونه إيطالى الجنس لأنه ولد فى مدينة أوستا ، ويستشهدون بالأشعار التى قيلت فى موته . ويقول الألمان إنه أول فيلسوف من دم ألمانى خالص ، لأن أجداده من البرغنديين كما أن أمه لومباردية برغندية ـ وإن كان من حيث الثقافة فرنسياً ، ومن حيث نهاية حياته إنجليزياً .

العقل والإيمان

شغل القديس أنسلم أول ماشغل بمشكلة العقل . وكانت أحوال التفكير تنقسم فى ذلك العصر إلى قسمين : الديالكتيون فى جانب ، واللاهوتيون فى جانب آخر . أما الأول فقد أرادوا تحكيم العقل فى العقيدة ، وأنكروا

عن هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التي تعتمد على الوحي دون العقل مثل فكرة الانفارستيا[1]، كما أنكروا اليوم الآخر . وبالجملة أنكروا كل الأفكار التي تتصل بالعقيدة من حيث هي عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقليّة . وكان من أشد أنصار هذه الحركة ـ الاسميون .

ثم قامت حركة مضادة شغلت أوائل هذا العصر وكان على رأسها بطرس دميانى (+ ١٠٠٢) الذى حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة كما حمل على الفلسفة بوجه عام . وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض وبطلان فكرة العليّة . لأن العلة الأولى والأخيرة هى الله ـ والله حرٌ حريةً مطلقة . وإرادته يمكن أن تصل إلى حد عدم إحداث ماحدث . وهذه الظاهرة نفسها هى التي نجدها فى الفلسفة الإسلامية فى نفس الوقت عند الأشاعرة .

فقام القديس أنسلم ، واختط لنفسه طريقا وسطا بين الديالكتيين وبين رجال اللاهوت ـ وقال إن الديالكتيين مخطئون لأنه لابد من البدء أولاً بالإيمان وليس العقل بأسبق على الإيمان ، ولايمكن العقل أن يؤدى وحده إلى الإيمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان ، والواقع أنه لابد من الإيمان ، لكى يتعقّل مضمون هذا الإيمان . وهذا ما يُفْهَم من قوله : إننى لا أبحث من أجل الإيمان ، بل أو من لاتعقل . فهو يأخذ على الديالكتيين ادّعاءهم ، كما يأخذ على اللاهوتيين إهمالهم . إلا أنه يلاحظ أن أنسلم لم يضَعْ حداً

معيناً يقف عنده العقل بل جعل الميدانين مختلطين . فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان ، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ماهو إيمانيٌّ ؟ والواقع أن أنسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد ، ألا وهو وجوب التفرقة بين ميدانين : ميدانٍ يشترك فيه العقل والنقل ، وآخر لايستطيع العقل أن يلجه لأنه من اختصاص الإيمان وحده . ولهذا نرى أنسلم لايقف دون تعقل الأشياء التي سيعدُّها القديس توما خاصة بالنقل ، فيحاول أن يتعقل فكرة التجسد وفكرة الاخارستية وفكرة الثالوث ، مع أن هذه الأشياء خاصة ـ في نظر القديس توما ـ بالإيمان ، ولايمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل .

ويلاحظ أنه إذا لم يكن ثمة وسط بين البرهنة وعدم البرهنة على حقيقة ما ، فإن هناك وسطاً بين تعقل الحقائق وعدم تعقلها ، وهو تعقل الحقائق قدر الإمكان . فإذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يُتعقّل — فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل لايمكن أن يؤمن ببعض الأشياء ، فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الإيمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن . فالمرجع في النهاية إلى الإيمان . ولكن يختلف من هذا أن يقال إن أنسلم حاول دائماً أن يصل إلى برهنة عقلية ، وإنه قال لهؤلاء اللاهوتيين إن الحقائق لايمكن أن تُدْرَك مرة واحدة ، وإنه مهما فعل آباء الكنيسة فلم يمكنهم أن يدركوا الحقائق كلها ، وإن ماورثناه عن الآباء ليس كافياً مع الكتب المقدسة ، لأنه يؤدي بنا إلى الإيمان . ولو عاش الآباء أكثر لوسعوا الحقيقة ، والعلم والحقيقة ليس بالشيء الذي ينفد ، بل ستتوالى العصور وستكتشف حقائق جديدة باستمرار .

براهين وجود الله

عرض أنسلم براهين وجـــود الله فى كتابين : الأول هو كتاب Monologium «مناجاة» والثانى هو كتاب proslogium . ولنبدأ بالكتاب الأول . ألف أنسلم كتاب « مناجاة » عام ١٠٨٠ م ، وهو أقل شهرة من الكتاب الثانى لأن الأخير يحتوى البرهان المعروف باسم البرهان الوجودى على وجود الله . وبراهين وجود الله الموجودة فى كتاب « مناجاة » براهين ثلاثة ، تقوم على أمرين : —

(ا) أن الكائنات مختلفة من حيث درجة الكمال .

(ب) أن اختلافها فى الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها فى كمال أكبر هو الله .

البرهان الأول: يقوم هذا البرهان على فكرة الخير . يقول القديس أنسلم إن الناس يعشقون الخير ؛ والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير . إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس . والآن ، فإن كل خير لابد له من علة . فهل هناك علل مختلفة لكل خير ؟ أم أن ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير ؟ الواقع أنه إذا اختلفت الأشياء فى موضوع واحد فإن علتها لابد أن تكون واحدة . فالعدالة الموجودة فى عدة أفراد بنسب مختلفة لابد أن تكون علتها عدالة واحدة تسود الناس جميعاً . كذلك الحال فى الخير : لابد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق . وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير . ذلك لأنه لابد من التفرقة هنا بين ما هو خير بذاته ، وما هو خير بغيره . ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره . وعلى ذلك فالخير الذى هو علة جميع

أنواع الخير لابد أن يكون خيراً بذاته ، ما دام هو وحده مصدر الخير .فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها . هناك إذن خير مطلق ، هو أسمى درجة من الوجود ، وهو الكائن الأكبر . وعلى ذلك فالخير المطلق هو الوجود الأكبر ، وهو الله .

البرهان الثاني : يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود . تشترك جميع الأشياء في كمال عام تام هو الوجود . ولكل موجود علة . ذلك لأن الأشياء ممكنة ، وليست واجبة ، أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يعد بلا علة . ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول . وهذا الموجود الأول هو الله . وهذا البرهان يسمى باسم البرهان عن طريق الواجب والممكن . preuve acontingentia mundi.

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء ، وهذا الوجود بذاته هو الله .

البرهان الثالث: يقوم هذا البرهان على فكرة الكمال في الكائنات . من المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض ، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان . وإن لم يسلم الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنساناً . فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال . والمسألة هي : هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية ، أم تقف عند حد ؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها ؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية ، لوقعنا في تناقض ، أو على الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال . وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى ، فإن هناك صفة مشتركة وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء . وهذا الكمال المشترك

إما أن يرجع إلى ماهيتها ، وحينئذ ستكون واحدة مادامت ماهيتها واحدة ، وإما أن يرجع إلى شيء غير الماهية ، وهذا الشيء سيكون كمالا أكبر من كل هذه الكمالات . فلابد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول . وهو الله .

وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال .

إلا أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً ، وهي معقدة إلى حد ما . وظاهر فيها الأثر الذي أحدثه أوغسطين في أنسلم ، ولو أن الأخير قد وضع مذهبه وضعا منطقيا محكم التركيب . ولهذا رأى أنسلم أنه لابد من الالتجاء إلى برهان فوق البراهين كلها ، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان ، وهو برهان قبلي وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت . وقد عرضه القديس أنسلم في كتابه Proslogion .

البرهان الرابع : يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه ، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها . ولكن يبقى علينا بعد ذلك أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج . فقد ورد في « المزامير » أن الجاهل قال في قلبه لا يوجد إله Dixit insapiens in cords suo non Sit Deus (مزمور ١٣ ، آية ١) وحينما نقول لإنسان : الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه نجده يفهم عنا هذا الكلام ويعقله . ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج وقد يمكن أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب دون أن نتصوره موجوداً في الخارج كذلك . وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولا اللوحة

التي سيرسمها ، وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج . ولكن إذا حققها في الخارج فهو يعلم لها وجودين : وجوداً ذهنياً وآخر خارجياً . فإن قلنا عن كائن إنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن ، فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر. فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، وجدنا أننا إذا قلنا إنه موجود في الذهن فحسب لكان هذا الكائن أقل كمالا من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج . ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أن يتصور . وهذا خُلف. إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لابد أن يوجد في الخارج أيضا وهذه الفكرة التي لدينا عن أكبر كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله . وعن هذا الطريق نستطيع أن نقول إن الله موجود .

يقوم هذا البرهان إذن على فكرة موجود أو كائن أعطاها لنا الوحي . ويقوم أيضا على أن هذا الكائن هو أكبر ما يمكن أن يتصور . ويقوم أخيراً على أن مثل هذا الكائن لابد بالضرورة أن يوجد في الخارج .

تلك هي الحجة الوجودية الخطيرة التي لعبت دوراً كبيراً ابتداء من القديس أنسلم إلى عصرنا الحالي ، وكانت مثاراً للخلاف بشأن قيمتها . وقد ظهر هذا الخلاف منذ أيام القديس أنسلم أيضاً ، فقد وجد له معارضاً قوياً في شخص الراهب جونيلون Caunilon الذي قال في رده على أنسلم: ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة ، وإلا لما أمكن الخطأ. فنحن نتصور كثيراً من الأشياء التي لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت الوجود وما مثل من يسير على هذا النحو الا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في

المحيط فيها كلُّ أنواع النعيم فيشد رحاله إليها مادام قد تصورها . وهذا واضح البطلان . فالوجود شيء والماهية شيء آخر . لأن الماهية تصور ، وهو لاصلة له بالخارج إذا نظر إليه فى ذاته .

رد القديس أنسلم على اعتراضات جونيلون فقال : حقًا أن ليس كل مايمكن أن يُتصوَّر يوجد بالفعل . فليس الوجود عين الماهية فى كل الأحوال. ولكن الوجود عَيْنُ الماهية فى حالة واحدة وهى حالة الله أو الكائن الذى لايمكن أن يُتصوَّر أكبر منه . وواضح أن رد أنسلم ليس رداً مقنعًا ، إذ تبدو فى هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فنقطة الابتداء التى بدأ منها القديس أنسلم هى عينها نقطة الانتهاء التى يخلص إليها . لذلك استمر الخلاف حول هذه الحجة . فأيدها البعض ، وعارضها البعض الآخر ـ تبعًا لانقسام المذاهب الفلسفية إلى واقعية ، ولفظية . فالمذاهب التى تجعل الوجود هو وجود الماهيات وتقول إن الماهيات . أشرف مراتب الوجود ـ هى التى تؤمن بمثل هذه الحجة. أما المذاهب التى لاتجعل الوجود الذهنى دليلاً على الوجود الخارجى فتقول إن فى هذه الحجة خطأ منطقيًا ، هو المصادرة على المطلوب الأول . لذلك نجد ديكارت ومالبرانش وليبنتز يقولان بهذه الحجة ويعتبرانها منطقية صحيحة . بل إن ديكارت لم يفعل أكثر من أنه أتى بأمثلة رياضية فقط دون أن يضيف شيئا جديداً إلى مضمون هذه الحجة .

ثم وجدت هذه الحجة معارضًا قويًا فى شخص كَنْت فنقدها نقداً عنيفًا وأظهر مافيها من خطأ منطق . ولكن عاد كثير من الفالين المعاصرين فحاولوا الارتفاع بهذه الحجة : يظهر ذلك عند بعض الإيطاليين خصوصًا فى المقالة التى كتبها برناردينوفاريسكو Bernardino Varisco ، فى هذا الصدد ،

فى مجلة « لوغوس Logos » عام ١٩٢٩. وناصرها أيضًا الأستاذ كواريه Koyré ولكن عارضها أيضًا فريق آخر . وعندنا أن هذا الفريق الأخير على حق . لأن القديس أنسلم لم يفعل فى هذه الحجة إلا أن ابتدأ من حقيقة من حقائق الوحى ، وهى أن الله موجود . والفكرة فى ذاتها ـ بصرف النظر عن الوسط المسيحى الذى نشأت فيه ـ لاتخرج عن أن تكون من اختراع العقل ، فليس من شأنها أن تفضى إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . لهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقًا للمبدأ الرئيسى الذى قال به القديس أنسلم وهو : « أو من لاتعقل » ـ أى أن هذا البرهان لايمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد ، لأن الجاهل أو الملحد لايرتكب خطأ منطقيًا ولايكون متناقضًا مع نفسه كما يقول أنسلم ؛ وإنما يناقض نفسه فقط فى نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل على وجود الله .

صفات الله

يبدأ القديس أنسلم فى صفات الله بأن يفرق تفرقة واضحة بين نوعين من الوجود : الوجود بالذات ، والوجود بالغير . والوجود بذاته هو وحده الله ، وتكون فيه الماهية عين الوجود ، والوجود عين الماهية . أما الموجود بغيره فماهيته غير وجوده . وإنما يمكن أن توجد الماهية أولاً ثم يضاف إليها الوجود بعد ذلك . وحينئذ يجب أن نتساءل : من الذى يضيف الوجود إلى الماهية بالنسبة إلى الموجود بغيره ؟ إما أن يكون الموجد علة فاعلية ، أو أن يكون علة مادية . وفى هذه الحالة الأخيرة لابد أن نقول قطعا بوحدة الوجود . وهنا نرى القديس أنسلم يحمل حملة عنيفة على مذهب سكوت أريجين الذى قال إن الله هو الكل . فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن

هذه المادة ستكون والله شيئا واحداً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا تغير هذا الموجود الأول فصار هذا الوجود الثانى ، فإن ذلك لا يمكن أن يتم إلا باضمحلال وانحلال فى الوجود الأول ليكون الوجود الثانى. وهذا غير جائز بالنسبة إلى الله . ومن أجل هذا لابد من الرجوع إلى الفرض الأول والقول بالخلق من العدم ، أى أن الله يأتى بوجود لم يكن موجوداً من قبل .

والوجود الحقيقى هو الوجود بالذات ، أما الوجود الآخر فليس حقيقيا بل هو وجود مستعار . وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات ، كان الوجود الأول عدما بالنسبة للوجود الآخر . إلا أن القديس أنسلم لا يريد أن يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من الأنحاء . إنما وجد العالم من قبل فى إرادة الله وفى علم الله وذلك عن طريق «الكلمة» . وهنا يقسم القديس أنسلم الكلام إلى عدة أنواع تتلخص فى ثلاثة :

(ا) الكلام الذى هو ألفاظ تظهر فى الخارج .

(ب) الكلام الذى هو تصور للكلام ، وهو باطن .

(ح) الكلام الذى هو تصور حقائق الأشياء بالعقل فقط ، وهذا ما يسمى باسم الكلام النفسى .

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن ننبه إلى أن البحث فى كلام الله عند المسلمين مختلف عنه عند المسيحيين. فإذا كان المسلمون من المتكلمين قد تناولوا مسألة الكلام وعدّوا صفة الكلام من صفات الله السمعية ، وقالوا إن كلامه ليس ككلام البشر بل هو كلام نفسى ، فإن هذا الكلام الذى يتحدثون عنه غير الكلام الذى يتحدث عنه المسيحيون . فالمقصود فى علم الكلام من كلام الله أنه الأوامر أو النواهى التى يلقيها الله إلقاء نفسيا فى نفوس الملائكة ، ثم ينقلها الملائكة فى صورة كلام

البشر إلى من يختاره الله ، بينما نجد الكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيجاد وإرادته لهذا الإيجاد ، وليس متصلا بأوامره أو نواهيه .

يقول القديس أنسلم بوجود التفرقة بين الصفات التى تضاف إلى الوجود بالذات ، وتلك التى تضاف إلى الموجود بالغير . ففى الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل الملك ، بينما تطلق فى الحالة الأولى على طريق فعل الكينونة . فالعدل حين يطلق على الإنسان فمعنى ذلك أن للإنسان صفة العدل ، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو العدل . وقولنا : « هو هو » — للدلالة على الوجود باعتبار أن هذه الصفة وجودية — فهذا هو الشرط الأول فى صفات الله . والشرط الثانى هو أن هذه الصفات مطلقة وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات بل تقال مطلقا وبذاتها . فإذا لم يكن شىء ما من الأشياء موجوداً لكانت صفات الله مع ذلك موجودة أيضاً . والشرط الثالث : ألا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال . فإذا وُجِد شىء أقلُّ كمالاً من شىء آخر فلا ينبغى أن ينسب إلى الله الشىء الأول ، بل ينسب إليه الشىء الآخر فحسب .

وإذا ما توافرت هذه الشروط الثلاثة فى صفات الله وجدناها ترجع إلى سبع صفات : هى الحياة والقدرة والعلم والحق والعدل والبقاء والخير . فيجب أن يكون الله باقياً لأنه كل شىء ، ولا يجرى عليه الزمان ، بل هو أصل الزمان . كما أن قدرة الله ليست محدودة بشىء بل توجد فى كل مكان ، والله موجود فى كل جزء . وهذه الصفات كلها عينُ الذات وليست صفات مستقلة عن الذات . فجوهر الله إذن واحدٌ وإن تعددت صفاته . لأن الوجود بالنسبة إلى الله ، كما ذكرنا ، هو الماهية . وهذه الصفات هى الماهية والوجود ، وهذا يثبت

بقاء الله . فما دمنا وصفنا الماهية فقد وصفنا الوجـــود والوجود باق ما بقيت الماهية .

وإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا القـــديس أنسلم يتبع القديس أوغسطين ، ويكتفي بأن يقول ببعض ما قال به القديس أوغسطين من قبـل ، أن الإنسان يتذكر ذاته ويعقل ذاته ويحب ذاته ، وهذه هي صورة الثالوث في الطبيعة الإنسانية . فكأن الإنسان يحتوى على صورة الله .

المعرفة : تتم المعرفة بالتعاون بين العقل والحس . ويتم ذلك خصوصاً عن طريق نوع من الإشراق الذى تحدث عنه القديس أوغسطين .

فلسفة القديس توما الأكويني

العناصر

أولاً: حياته ومؤلفاته.

ثانياً: مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين.

أولاً: حياته ومؤلفاته.

ولد توما الأكويني St. Thomas Aquinas عام ١٢٢٥م في مدينة أكوينو الواقعة بين روما ونابولي، لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي في إيطاليا. ومن صباه أوفدته أسرته لدير الراهب بنيديكتي Benedictine في مونت كاسينو Monte Cassino لمدة تسع سنوات متتالية تعلم فيها العلوم المدرسية. وفي عام ١٢٢٩م التحق بجامعة نابولي، حيث واصل دراسته الجامعية، والتحق بطريقة الدومينكان. ومع أن أسرته لم ترض عن هذا الاتجاه. وحاولت إثنائه عنه لدرجة سجنه، إلا أن توما أصر على نهجه ولم يتخل عن مبادئه.

ونتيجة للضغوط الأسرية التي تعرض لها، رحل إلى باريس وتتلمذ في الفلسفة واللاهوت على ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات متتالية من عام ١٢٤٨ وحتى عام ١٢٥٢، وأثناء هذه الفترة أخذ في الاطلاع والدرس والتدوين،وقد أعجب به الأستاذ أيما إعجاب. وحين ارتحل البرت الكبير من باريس إلى كولونيا رافقه توما الأكويني، ثم عاد قافلا إلى باريس مرة ثانية، وهناك بدأ في تفسير «الكتاب» وأظهر براعته العلمية مما جعل الطلاب يعجبون به ويقبلون على دروسه، ونال لقب الأستاذية في اللاهوت عام ١٢٥٦م وفي عام ١٢٥٩ عاد ترما الأكويني إلى روما ليتولى التدريس في مدرسة البلاط البابوي، وهناك درس أرسطو على «غليوم موربكا» من النصين اليوناني والعربي والشروح التي وضعت على الأصل. وقد توفي توما الأكويني عام ١٢٧٤م مخلفاً وراءه بعض المؤلفات الهامة وهي:

١ ـ الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles وهي ما يطلق عليه الخلاصة الأولى.

وقد علق المؤرخون على هذا بأن التأمل والاسترسال الفكرى حالا بينه وبين مواصلة الكتابة التى توقف عنها تماماً في ديسمبر عام ١٢٧٣. أضف إلى هذا أن توما الأكوينى وضع شروحاً لأعمال أرسطو ظلت موضع الاعتبار طول فترة العصور الوسطى، ومن أهمها:

١ ـ تفسير العبارة.

٢ ـ البرهان.

٣ ـ السماع الطبيعى.

٤ ـ تفسير كتاب السماء والعالم

٥ ـ الكون والفساد.

٦ ـ كتاب الآثار العلوية.

٧ ـ كتاب النفس.

٨ ـ الحس والمحسوس.

٩ ـ ما بعد الطبيعة.

١٠ ـ الأخلاق.

١١ ـ السياسة.

ومع هذا يشير الكتاب إلى أن مؤلفه «الخلاصة اللاهوتية» يعتبر من أهم ما كتب حيث وجه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره، حتى انتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين الأعوام (١٢٧٠-١٣٢٤).

لقد كان توما الأكوينى بحق فيلسوفاً للكنيسة الكاثوليكية، وكثيراً ما قدم الآخرين وعرف بلقب «الطبيب الملائكى» Doctor Augelicns، وهذا اللقب من الألقاب الشرفية التى كان ينعت بها فلاسفة العصور الوسطى، كما وعرف أيضاً بأنه «طبيب العامة» Doctor Commonie، ويقصد بهذا اللقب الشخص المختص بعامة من يتعلق بالكنيسة الكاثوليكية، إن توما

الأكويني يستحق كل هذا التبجيل والاحترام في تاريخ الفكر الفلسفي، ليس بوصفه فيلسوفاً لاهوتياً، ولكن بوصفه فيلسوفاً خاض مشكلات هامة تتعلق بالحياة الروحية للإنسان.

أما عن أسلوبه، فإن أسلوب توما الأكويني الأدبي في التعبير عن أفكاره جاء نموذجاً يتسم بالجفاف، كما يتصف بفقدان جاذبية الذاتية، وفيه تفصيلات جزئية دقيقة، بل ومفرطة في الدقة، كما أنه يتناول مجادلات ومناظرات جادة، ونقاش وتحاور صريح ومباشر خال من الصحة اللفظية والمنمقات الأدبية التي تشيع في كتب الأدباء والشعراء. وإذا قارناه بالقديس أوغسطين، على سبيل المثال، نجد أنه لا يشير إلى نفسه في كتاباته، وكذلك لم يستعمل صيغة الشخص الأول المفرد، وهذا يعني أن أفكار الذات من أخص صفاته الشخصية التي ظهرت في أسلوبه وكتاباته، وعلى الرغم من ذلك، فنحن نستطيع من وراء سطور أعماله أن نتحقق من شخصيته وسماتها؛ فهو رجل نادر الوجود، يتمتع بالصفاء والحياة والإخلاص، ويتصف برجاحة العقل، وبندر وجوده من حيث قدراته العقلية الفذة التي أفرزت نسيجاً فكرياً فعالاً، ومن العبث أيضاً أن نتصوره كرجل بلا أخطاء، أو أنه فوق النقد. كذلك فإن عظمة كتاباته وأفكاره ستختفي وستظل غامضة إذا حل الإعجاب محل النقد الأمين. إنه إذا تحرر دارس توما الأكويني من أي تعصب ديني، ومن أية أحكام قبلية أو مسبقة، فإنه حتماً سينجز عملاً جيداً يتسم بالحيادية.

ومع أننا نجد النظرات النقدية الكاثوليكية تناولت أعمال توما الأكويني تناولاً يتسم بالإعجاب والثناء، يتضح لنا من الناحية الأخرى أن النظرات البروتستانتية وغيرها من المذاهب لا تتوافر لمعاييرها النقدية عدالة التقييم ونزاهة النقد لفلسفته. لكننا نعتقد من جانبنا أن عقلية توما الأكويني تختلف تماماً عن أفكار «مارتن لوثر» Martin Luther. ومن ثم لكي تكون محايداً

في الحكم على الاخرين يجب ان تتحرر اولا من اى افكار مسبقة، ومن اى أحكام قبلية.

إن توما الأكويني يعترف صراحة أن الميتافيزيقا Metaphysics عمل لا طائل تحته، ولا جدوى منه، وأن الأفكار الدينية ليست سهلة الفهم، إلا أنه من الممكن تفسيرها وشرحها باعتبارها أحداث سيكو – اجتماعية - Psycho Social Events . ومن هذه النقطة نصل إلى الملامح الرئيسية في فلسفة توما الأكويني.

يعتقد توما الأكويني أن الكون Universe يمكن إدراكه، وهو سهل الفهم، وأن مكوناته وقوانينه يمكن إدراكها عن طريق الفكر الإنساني المحدود، وعن طريق تتبع ظواهر الكون الواحدة تلو الأخرى وتجميعها في النهاية نستطيع أن نصل لفهم كامل لحقيقة الكون. وكذا يعتقد أن هذا الكون ذا طبيعة عليا، وأن هذه الطبيعة العليا الخارقة أبدعها الله الذى هو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة. كذلك يعتقد توما الأكويني أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين؛ المبدِع والمبدَع؛ لأن الإنسان كائن ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا، ويمكنه أيضاً أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه. وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم.. بين السبب الخارق للطبيعة، والنتيجة (الأثر) الطبيعية، أى أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة... بين خالق ومخلوق، أو واجد وموجود. هذه النقطة تعد من السمات الجوهرية في فكر ومعتقدات توما الأكويني، وهي في اعتقادنا، نزعة لاهوتية تماماً، بالإضافة إلى كونها فلسفية. إنها السمة الجوهرية في تصور توما الأكويني للإنسان وكيفية إدراكه، هي أيضاً إحدى أهداف فلسفته.

إن الحقيقة والفهم الذى يجب أن نسعى إليه يتمثل في محاولة فهم وإدراك طبيعتنا، لأن الحقيقة، والعقل الإنساني قادر على إدراكها. إن العقل

يدرك الكليات ابتداءً من الجزئيات، وتتبع ظواهر الكون الواحدة بعد الأخرى وتجميعها في العقل الإنساني؛ تنتج عنه المعرفة الكلية لهذا الكون.

ولذلك فإن دراستنا لفلسفة توما الأكويني ستكون مكافأة منا، لأولئك الذين شاركوه إيمانه بأن العقل الإنساني قادر على استيعاب وفهم الإنسان والكون. إن فلسفة توما الأكويني، في كل جوانبها، محاولة لفهم العلاقة بين القوى العاقلة للإنسان، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلص عند المسيحيين بوصفه عقلا محضاً وروحاً خالصاً، وذلك كله من خلال فهم الكون.

ثانياً: مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين.

يمثل البحث في موضوع العلاقة بين اللاهوت (الدين) والفلسفة (العقل) ركيزة أساسية من ركائز البحث في فلسفة العصور الوسطي. ويُعدُّ توما الأكويني من روّاد الطريقة الفلسفية الجديدة والثقافة الشاملة في تاريخ الفكر المسيحي. والنقطة المركزية ونواة الحلّ الذي عالج به، بحدسه النبوي والعبقري، معضلة التواجه الجديد بين العقل والإيمان، هي ضرورة التوفيق بين دنيوية العالم وجذرّية الإنجيل، فتجنّب بذلك تلك النزعة اللاطبيعيّة المتنكرّة للعالم وقيمه، من دون أن يُخِلَّ بالنظام العلوي ومقتضياته الصارمة.

في هذه المسيرة الطويلة، يشغل القديس توما مكاناً فارقاً جداً، وليس لجهة محتوى تعليمه وحسب، بل أيضاً لجهة الحوار الذي عقده مع الفكر العربي والفكر اليهودي في زمانه. في زمن عاد فيه المفكرون المسيحيون إلى اكتشاف كنوز الفلسفة القديمة والفلسفة الأرسطوطالية بطريقة مباشرة، كان له الفضل الكبير في التركيز على التناغم القائم بين العقل والإيمان. نور العقل ونور الإيمان كلاهما من الله، على حدّ تفسيره، ولذا لا يستطيعان أن يتناقضا.

ويرى القديس توما، في نظرة جذريّة، أن الطبيعة، وهي موضوع الفلسفة، بإمكانها أن تساهم في فهم الوحي الإلهي. الإيمان لا يخشى إذن العقل بل يلتمسه ويثق به. وكما أن النعمة تفترض الطبيعة وتكمّلها، كذلك الإيمان يفترض العقل ويكمّله. العقل المستنير بالإيمان يتحرّر من الأوهام والمحدوديات الناجمة عن عصيان الخطيئة، ويجد القوّة اللازمة للارتقاء إلى معرفة الله. ومع تنويهه بما يتصف به الإيمان من طابع يتخطىّ الطبيعة، لم يُغفِل ما يتميّز به الإيمان أيضاً من طابع عقلاني، بل عرف بالعكس أن يستقصي معنى هذه العقلانية ويستجليها. والواقع أن الإيمان هو، نوعاً ما، «رياضة للفكر»؛ وذلك بأن العقل البشري لا يتلاشى ولا يُقهر عندما يذعن لمحتوى الإيمان. هذا المحتوى إنما ندركه بفعل خيار حرّ ومسؤول.

بين الإيمان الذى يقذفه الله فى قلبه، والنظر العقلى الذى يتوصل إليه بنفسه.

فى ظل هذا المفهوم أصبح الإيمان نوعاً من أنواع المعرفة، ولكنه ليس النوع الوحيد للمعرفة المتاحة للإنسان (فى عالم العصور الوسطى)؛ لذا ربط توما الأكوينى معرفة ما وراء الطبيعة أو ما هو مجاوز بمعرفة الطبيعة، وبذلك أصبحا نمطا المعرفة عنده. المعرفة الأولى عنده إيمانية يستمدها الإنسان من داخله، أما الثانية فهى معرفة مادية يستمدها من عقله وحواسه. لقد آمن توما الأكوينى بأن الحقيقة واحدة سواء اختص بها العقل فأصبحت حقيقة استنتاجية وقياسية، أو اختص بها الدين فكان السبيل إليها الإيمان والتصديق بالقلب. إن العقل والنقل فرعان من فروع المعرفة يعتمدان على مصدرين مختلفين من مصادر المعرفة، وقد يكونا ملائمين أو غير ملائمين بالنسبة لبعضهما؛ إلا أن المشكلة هنا تتمثل في أن الإيمان (أو النقل) لا يمكننا تصوره، لأنه وجهة نظر عاطفية، أو لأنه أمر غير عقلانى، إن التصور العقلانى Intellectual Conception للإيمان ـ على ما يبدو ـ هو نقطة الالتقاء المميزة والمشتركة التى يلتقى عندها فلاسفة العصور الوسطى.

توجد ثلاثة طرق مختلفة تتناول الصلة بين النقل والعقل (الدين والفلسفة)؛ وسوف نستخدم هذه الطرق كخلفية أساسية لفهم الطريق الرابع فى النظرة للصلة بين الدين والفلسفة، وتلك هى طريقة القديس توما الأكوينى.

لقد لخص «تيرتوليان» Tertullian فى القرن الثانى رأيه فى الصلة بين الإيمان، أو الاعتقاد الدينى، والفكر الفلسفى العقلى، فى عبارة مأثورة يقول فيها «أنى أؤمن لأنه لا يوجد شيء معقول» Crado quia absurdum تلك هى عبارته التى حلت لنا وجهة نظره من مشكلة الصلة بين النقل والعقل. كذلك هناك عبارة المسيحيين الذين يكتفون بالإيمان وحده كمصدر أوحد

للمعرفة ويقولون: «نحن لا نرغب في برهان أبعد من إيماننا» لأن ذلك هو إيماننا الراسخ والذى لا نؤمن بأى شيء معه، إنه متفرد بذاته، كاف، لا يحتاج لإيمان بجانبه». من الواضح في هذه القضية أن الفلسفة ليس لها أى دور في اللاهوت، وأن الفلسفة واللاهوت يبدوان كعدوين لدودين يقفان على طرفى نقيض.

إننا نجد نفس وجهات النظر شائعة ومألوفة في العصور الوسطى، حيث تتنافى الفلسفة مع التقاليد الدينية، وحيث ينظر اللاهوتيون للفلسفة بنظرة ازدراء ويحذرون من أضرارها، ولكن يجب علينا أن نذكر أنه في بادئ الأمر لم يكن هناك أى منافسة بين الفلسفة واللاهوت، حيث كانت الفلسفة بعيدة عن مس معتقدات الإنسان، حتى وعندما بدأت الفلسفة تتدخل في المسائل الاعتقادية، ظلت بعيدة عن منافسة الدين، من حيث أهدافها وأغراضها. وما يعنينا فقط إنما هو الهدف الذى يعتبر محور الاهتمام، وإلا ما هي وظيفة الإيمان، بل ووظيفة المسيح نفسه، إذا استطعنا أن نكتسب الفراسة المطلوبة ونفاذ البصيرة اللذان يمكننا من الخلاص مستخدمين في ذلك كافة قوانين الطبيعة، وإذا تمكننا من ذلك، فما هي ضرورة الإيمان؟ وماهو دور المسيح؟

إنه من خلال دراسة هذه النقطة جيداً نستطيع أن نتبين بوضوح أن «تيرتوليان» يفترض من وجهة نظره أن تفسير الحقائق السماوية المنزلة أمر لا طائل من ورائه، ولسنا في حاجة إليه، ومعنى ذلك أنه يجب علينا أن نؤمن بالإنجيل كحقيقة لا ريب فيها دون جدال أو تفسير.

أما التقليد الثاني الهام وهو الذى يعطى الأفضلية للإيمان (النقل) على الفلسفة (العقل) فهو مرتبط بالقديس أوغسطين، وهذا التقليد يشير إلى الاحتياج للمحاولات العقلانية، ويعترف بإمكانية المعرفة عن طريق العقل، ولكن بشروط ومن ثم فهو يضع ثلاثة شروط للمعرفة من هذا النوع؛ الشرط

الأول أن تكون المعرفة في الديانة المسيحية ذاتها. والثاني في الكمال الإلهي.

وأما الشرط الثالث فيتمثل في الإسهام في جمع شمل المؤمنين. وشعار هذه الوجهة من النظر هو : «أعتقد أنه بإمكاني أن أفهم» Credo ut Iutelligam أو بالعبارة الإنجليزية I belive that I may understand، غير أن أي فهم عقلاني Intellectual Underdstanding للأمور الدينية أو غير الدينية، يشترط فيه الانتماء للعقيدة المسيحية؛ بمعنى أن الديانة المسيحية هي المحور الذي يحدد فهم واستيعاب كافة الأمور دينية كانت أم عقلية، وهذا هو مذهب «الفيض الإلهي المقدس» Divine Illumination للفكر البشري، أما إشعاعات الإنسان الطبيعية مثل العقل والذكاء والفكر فيجب أن تتشبع بالله أولا ونؤمن به، ومن هنا المنطلق نبدأ بعد ذلك في التفكير واستيعاب الأمور التي ترغب في مناقشتها وفهمها. لذلك فإن مجمل هذه النظرية تدعو لكي يكون الإيمان كعقيدة دينية جوهرية يجب أن يكون قبلياً، وأن يسبق أي فكر، ولا ينطلق إلا من خلاله ومن خلاله فقط لاستيعاب أي فكر، وعلى ذلك فإن المعتقدات المسيحية لا تعتمد على أية براهين عقلية، ولا تتطلب ذلك لأنها أمور مسلم بها في ذاتها، البراهين تكتسب قيمتها فحسب من كونها توضح أن العقائد الدينية مسلم بها وهي في حد ذاتها ضرورية ضرورة منطقية.

لكن دعنا الآن نتساءل: لماذا إذن الرغبة في الاستيعاب والفهم العقلاني طالما أنه ليس ضرورياً للإيمان؟ ولماذا إذن محاولة الفهم؟ وما هي جدوى عبارة «أعتقد أنه بإمكاني أن أفهم»؟ إن الوحي هو كلمة الله، والكلمات ترسل من السماء لكي تستقبل وتفهم. ولكن الفهم الكامل والتام لكلمة الله كحقيقة سوف يظهر في الدار الآخرة بعد الممات إن الرؤية السعيدة لله تعد غاية عظمى وهي رؤيا عقلانية محضة. لقد وصف «أوغسطين» جوهر ومصدر القداسة على أنها «فرحة الوصول للحقيقة»

Gaudium de Veritate. إلا أن الإنسان هنا، على هذا العالم الأرضى، عطش للسعادة، وأى حقيقة، مهما كانت، يصل إليها سوف تخدم هذا العطش والاحتياج للسعادة. وهكذا فإن فهم الحقيقة على أنها «النور الطبيعي» Natural Light في هذه الحياة الدنيا ما هو إلا رمز أو نموذج للسعادة المنتظرة في الحياة الأخرى.

هكذا نجد أن قوام هذا التقليد هو تحويل الإيمان من مجرد عاطفة إلى بناء عقلانى منطقى، ومن ثم فإننا لا نجد فارقاً واضحاً ـ فى هذا التقليد ـ بين اللاهوت والفلسفة فالاثنان يشكلان صرحاً واحداً مشتركاً هو فى النهاية «الإيمان» وهما مختلطان مع بعضهما البعض، نجد أن للإيمان (النقل) السبق والأفضلية على الفلسفة (العقل).

أما التقليد الثالث الذى نرى أنه من الضرورى ذكره فيتمثل في الأرسطية العربية واللاتينية، وهنا فقط نستطيع أن نتحدث عن أسبقية العقل على النقل (الفلسفة على الدين). إن الجزء الأكبر من كتابات أرسطو، بل ومعظم آرائه الفلسفية الهامة لم تكن معروفة فى أوروبا المسيحية لعدة قرون. لقد عاش أرسطو بفلسفته بين العرب وكانت فلسفته الطبيعية وميتافيزيقاه تدرسان خلال القرن التاسع الميلادى. أما فى فترة القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى فقد نبتت فى التربة العربية مدرسة من شراح أرسطو، ويرجع ذلك لسبب هام وهو أن إسبانيا فى ذلك الوقت كانت أرضاً عربية، كذلك فإن الثقافة الأوروبية كانت قادرة على تجديد اتصالها بأرسطو فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى. وما يعنينا من هذا التطور هو المشكلة التى أوجدها الاصطدام بين القرآن والكتابات الأرسطية إنه اللقاء على أرض إسلامية بين الدين والفلسفة. فى تلك الفترة كان الدين الإسلامى قد استقر تماماً، كما أثبتت الفلسفة الأرسطية كفاءتها، وأصابت قدراً هائلا من الجاذبية العقلانية، مما دعى بعض المستنيرين من العرب إلى

الاعتقاد بأنها لا تقاوم، ولذا وجد ما يمكن تسميته بصورة ما التعايش بين الفلسفة الأرسطية والدين الإسلامي، ولقد حدث أن واحداً من أعظم فلاسفة العرب وهو «ابن رشد» Averröes (١١٢٦-١١٩٨م) مزج الدين بالتصور العقلاني على أساس أن القرآن دائماً في حاجة إلى التفسير، إن رجال الدين يقومون بمهمة تفسيره، غير أنهم لا يمتلكون التدريب المناسب للقيام بمثل هذه التبعة. والفلاسفة المحترفون قادرون على إدارة المناقشات المنطقية الضرورية، وهم كذلك أقدر من غيرهم على تقديم البراهين والأدلة، وعلى ذلك فإنهم، وهم فقط المؤهلون لتفسير القرآن.. إنهم المعدون ليخدموا لحكم فيصل في المصادمات التي قد تنشأ بين العقل والنقل (الفلسفة والدين).

إن أفضل وسيلة يجب أن تتبع لذلك الفرض تقوم على أساس الفصل التام بين الدين ورجال الدين من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى. ومع ذلك إذ حدث تصادم بين الفلسفة والدين، فإن للفيلسوف الحق في اختيار طريقه، لقد كان هدف هذه الاتفاقية متمثلا في إيجاد صيغة للتعايش السلمي بين الفلاسفة ورجال الدين.

إن الجزء الأكبر من إسبانيا ـ موطن ابن رشد ـ كان أرضاً عربية، وذلك في فترة القرن الثاني عشر الميلادي، ولم تكن الرشدية Averroism قد عبرت بعد إلى حدود أوروبا المسيحية، ولكن بحلول القرن الثالث عشر الميلادي وصلت الرشدية اللاتينية Latin Averroism، أو المسيحية، لجامعة باريس. وكان من الواضح منذ البداية أن أفكار ابن رشد تحفظ السبق والأفضلية للعقل على النقل. على خلاف نظرة أوغسطين ـ انسلم. لقد أشارت أفكار ابن رشد إشارات ضمنية إلى أن الفلسفة لم تعد تابعاً أو خادماً، وإنما أصبحت تسود اللاهوت، وقد كانت هذه إشارة لبدء التيار الأرسطي العقلاني الذي بدأ يظهر من جديد، إلا أن المشكلة ظلت قائمة في العلاقة الوظيفي بين الفلسفة والدين. فما هي وظيفة الفلسفة؟ وما هي وظيفة

فلسفة القديس بونافنتورا

العناصـــــر

أولا: حياته ومؤلفاته

ثانيًا: منهجه

ثالثًا: العلاقة بين العقل والنقل

رابعًا: وجود الله

خامسًا: براهين وجود الله

اسمه العلمانى جيوفانى فيدانزا . ولد فى مدينة بنيوريا Bagnorea بالقرب من Viterbo سنة ١٢٢١ . والتحق فى سنة ١٢٣٨ بطريقة القديس فرنسيس . ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دوهالس من سنة ١٢٣٨ إلى سنة ١٢٤٥ ، ثم انتقل إلى جان دولاروشيل من سنة ١٢٤٥ إلى سنة ١٢٤٨ . وهنا يجب ألا ننسى مسألة اشتغال القديس بونفنتورا بالفلسفة الأوغسطينية وانصرافه عن فلسفة أرسطو. ويذهب الكثيرون من المؤرخين إلى أنه لو عرف القديس بونا فنتورا مذهب أرسطو كما عرفه القديس توما لفعل مثل ما فعل القديس توما . ويجب أن نطرح هذا القول لأن القديس بونا فنتورا قد عرف مذهب أرسطو معرفة لا بأس بها ؛ ولكن طبيعته كانت أقرب إلى التصوف والإشراق منها إلى النزعة العقلية والمنطق .

بدأ بونافنتورا التدريس فى جامعة باريس سنة ١٢٤٨ ، واستمر أولا حتى سنة ١٢٥٥ فحاز شهرة واسعة خصوصاً عن طريق مواعظه وخطبه . وكان فى تلك الأثناء يشرح كتاب « الأقوال » . وكانت ثمرة هذا الشرح أن أخرج كتابه الرئيس : «الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس اللمباردى» واستمر فى هذا الشرح حتى أثيرت بعد ذلك مشكلة كبيرة بين رجال الدين الرهبان ورجال الدين العلمانيين حول التدريس فى جامعة باريس ، وهى : هل يسمح لرجال الدين الرهبان أن يكونوا أساتذة فى جامعة باريس ؟ وكان مثار هذه المشكلة كتاباً كتبه جيوم دوسانت أمور Guillaume de Saint-Amour بعنوان « العصور الحديثة جداً » وانتهت هذه المشكلة بأن أصدر البابا قراراً بتعيين القديس بونافنتورا والقديس توما أستاذين فى جامعة باريس . ولكن أساتذة جامعة باريس أنفسهم لم ينفذوا هذا القرار فى الحال ، وإنما اضطروا إلى

ذلك فى السنة الثالثة أى عام ١٢٥٧ . ومنح كل من القديسين لقب دكتور . إلا أن القديس بونافنتورا لم يستطع أن يقوم بالتدريس فى الجامعة لأنه كان قد عُيِّن شيخاً أو مرشداً عاماً لطريقة القديس فرنسيس . واستمر فى العمل لصالح الطريقة فرحل إلى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا. وفى أثناء عودته إلى إيطاليا عام١٢٥٩ كتب كتابه المشهور « رحلة[1] العقل إلى الله » . وفى سنة ١٢٦٦ عقد مجمع كبير لطريقة الفرنسكان قرر فيه أن يقوم المريدون بالمناقشة والتدريس . ودعى فى عام ١٢٧٣ لإلقاء محاضرات فى جامعة باريس ، فألقى ثلاثة وعشرين محاضرة تمخضت عن كتاب « المباحث فى الأيام الستة[2] » . وحينما تولى كرسى البابوية بجريجوار العاشر عينه كاردينالا ، واستمر فى هذا المنصب حتى وفاته فى نفس السنة التى عين فيها ، يوم ١٥ يولية سنة ١٢٧٤ .

منهج القديس بونافنتورا

كان بونافنتورا يسير فى بادىء الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة ، وتتلخص فى :

١ — شرح النص .

٢ — تقسيم النص .

٣ — عرض المسائل التى يحتويها النص .

٤ — إظهار الصعوبات التى فى ظاهر النص

٥ — الإدلاء بالحجج المعارضة للنص

٦ — الإدلاء بالحجج المؤيدة للنص

٧ — حل مواضع الخلاف والإدلاء بالرأى الأخير . إلا أنه لم يسر على هذا

المنهج إلا فى مستهل حياته العلمية أى حينما كان أستاذاً فى جامعة باريس . ولكنه اعتمد فى الدور الثانى على الوجدان ، وأصبحت لديه تجربة صوفية حيها متأثراً بالقديس فرنسيس . ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القديس بونافنتورا ومنهج القديس توما . فإن كان الأخير يجعل للمعرفة العقلية هى الصحيحة نجد الأول يجعل للمعرفة الوجدانية أو العيان هى الصحيحة . فليس الغرض من الفلسفة ، فى رأيه ، أو من التفكير أن يثبت العقائد الإيمانية ، إنما الغرض هو إضاءة هذه العقائد وشرحها .

العقل والنقـــل

بدأ بونافنتورا ببحثه فى تجربته الروحية وهى فعل يقوم به الإنسان . وعن طريق هذا الفعل يستطيع أن يصل إلى الإشراق الإلهى ، وهـذا هو الغاية الأخيرة . إن الإنسان مملوء بالرغبات ، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاث رئيسية:

١ — الرغبة فى العلم .

٢ — الرغبة فى السعادة .

٣ — الرغبة فى السلام .

فالإنسان يتشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتنه سر الوجود ، كما أنه يطلب السعادة فى سعيه فى الحياة ، لأنه يميل دائماً إلى طلب الخير واجتناب الشر . وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التى هى أسمى كل الرغبات ، وهى رغبة السلام ، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات ، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التى يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينعم برؤية الله . والمسيح حينما أوصى قال « لقد تركت لكم السلام » . وكان القديس فرنسيس يبدأ بالسلام فى كل مواعظه . فالغاية الأخيرة هى إذن السلام . إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لامتناهياً . فالفلاسفة منذ أرسطو أشادوا

بالرغبة فى العلم . فالعلة الأولى من علل السلام ، وهى الرغبة فى العلم ، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً . وكذلك الحال فى رغبة الخير لا يمكن أن يكون ثمة خيرٌ إلاّ إذا كان هذا الخير لامتناهياً ، وإلا وقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جعل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية . وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام ، أن يكون موضوع تشوقه ، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير ، لا متناهياً . فالنهاية التى يجب أن يرمى الإنسان إلى تحقيقها هى اللامتناهى وهى الله . ولهذا فإن الروح أو العقل الإنسانى لا بد له أن يرمى إلى تحقيق هذه الغاية . ومن هنا فإن مسلك الإنسان فى الحياة رحلة إلى الله . وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور : « رحلة العقل إلى الله » .

كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة ؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يجاب عنها إلا بعرض نظرية القديس بونافنتورا فى الصلة بين العقل والنقل .

العقل والنقل

العقل هو البحث اليقينى الذى يقوم به الإنسان كى يصل إلى المعرفة اليقينية . فاليقين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية . كذلك الحال فى النقل : فالمطلوب منه أن يؤدى إلى اليقين . إلا أن ذلك يختلف : فيجب أن نفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل :

أولاً ـ التعلق باليقين

ثانياً ـ وضوح اليقين

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقلُّ درجةً من النقل . فنحن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحى بحياته ويُستَشْهَد من أجل معتقداته الدينية ، بينما لا نجد إنسانا يريد أن يضحى بحياته من أجل نظرية هندسية .

أما وضوح اليقين فنجد فيه أن الإيمان لا يأتى بيقين واضح بل يقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير . أما العقل فعلى العكس من ذلك ، يأتى الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبته فى كل تفاصيله فى سهولة ودقة .

تقوم المعرفة العقلية على ثلاث ملكات :

١ ـ ملكة الحس ؛ التى تأتى بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها فى الذهن .

٢ ـ ملكة الخيال ؛ وتقدم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة .

٣ ـ ملكة التجربة ؛ وهى تضم التصورات وتكوّن القضايا ، ومن القضايا تكوّن البراهين .

أما النقل فعلى العكس : يأتى بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشىء واحد هو اللغة الدينية . وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هى أشياء تلقى إلقاء ، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو يطرحها مرة واحدة . وعلى ذلك فحيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان . لأن الإنسان فى الفلسفة أو التعقل يبدأ من حقائق تلو أخرى ، حتى يصل إلى البادىء الأولى . وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو مُعتقدٍ مرسومٍ فى الكتب المقدسة ثم يأتى البرهان بعد ذلك . فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف فى نقطة البدء إذن . أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريبا . وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقى فى المعرفة العقلية أو النقلية . ويكون الخلاف فى المقدمات الكبرى فقط ، وهى المبادىء العامة فى الفلسفة .

وليس من شك فى أن العقل شىء إلهى ، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة . إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده . فالعقل لا يملك بنفسه كلّ القوة التى يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض ـ لذلك وجب أن نفرق بين العقل وميدان النقل . ومن أجل هذا يقول بونا فنتورا إن من الواجب أن نفرّق بين عهدين : ـ العهد السابق على المسيحية ؛ والعهد الذى ظهرت فيه

المسيحية . فقد وجد في العهد السابق على المسيحية أناس اشتغلوا بالبحث، وذلك عن طريق العقل وحده . لنبحث إذن فيما وصلوا إليه لنتبين إلى أى مدى يمكن الاعتماد على العقل . وأهم نموذجين ممن اعتمدوا على العقل هما أفلاطون وأرسطو، وهما يمثلان نزعتين متعارضتين : إحداهما النزعة إلى أعلى ، والأخرى النزعة إلى أسفل : والنزعة الأولى تتجه نحو الله ونحو العالم الآخر ، بينما تتجه النزعة الثانية نحو العالم الأرضى . ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شيء من الحقيقة فى الإلهيات ، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شيء من هذا . استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق نظرية المثل ، لأن الصور عند أفلاطون هى الواسطة بين الله وبين العالم الأرضى. إذ الأشياء لا وجود لها إلا بمشاركتها فى هذه الصور . كما أن هذه الصور هى أفكار لله ، وهى الصور الأولى الموجودة فى ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تُخلَق الأشياء . تلك هى حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده .

ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوى ، بل اتجه إلى العالم الأرضى ، فإنه لم يستطع أن يعرف إلاّ ما هو موجود فى الطبيعة ، ولم يعرف عن العالم العلوى شيئاً . وكانت نتيجة ذلك أن أخطأ خطأ مُثَلَّثاً — فأخطأ أولا : لأنه لم يقل بوجود الصور التى هى أفكار الله ؛

وأخطأ ثانياً — لأنه لم يقل بالعناية الإلهية ،

وأخطأ ثالثاً — لأنه قال بالضرورة وأنكر الحرية .

فترى أرسطو ينكر على أفلاطون نظريته فى الصُّوَر . ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته — ويكتفى بأن يجعله مستقلا فى ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم ، فى حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله ، لا باعتبارها معاونة له .

فإذا كان الله لايعرف غير نفسه فهو لايُعْنى بأى جزئى من الجزئيات ؛ فلا يعنى بالإنسان ، وتبعاً لهذا ليس ثمة عناية إلهية . ومعنى هذا أن الأشياء تتحرك وتسير وتعمل بالضرورة ، وكل شيء يسير تبعاً لقانون الضرورة . فالإنسان إذن ليس مسئولا عن شيء إذ أنه ليس حرًّا فى أن يفعل شيئاً . ويترتب على هذا القول أن لاعقابَ ولا ثواب ولا جنة ولا نار .

أدت هذه الأخطاء الثلاثة بأرسطو إلى عمى مثلث :

١ — عمى عن الخلق ، فقال بقدم العالم ، وحذا حذو أفلاطون لأنه لم يقل بمثل هذا .

٢ — عمى عن خلود النفس وعن العقاب والثواب . فتبعاً لمذهب أرسطو إما أن توجد نفوس لانهاية لها ؛ وإما أن تكون هناك نفوس يتناسخ بعضها بعضاً ؛ وإما أن تكون كلّها نفساً واحدة . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أرسطو كما شرحه ابن رشد . فوحدة العقل الفعال هى المذهب فى النفس الإنسانية فإن كان العقل الفعال واحداً فى جميع الناس ، فمعنى هذا أنه ليس لدى كل إنسان نفس خاصة به خالدة ، يحاسب فيما بعد على أعمالها . وهذا الخطأ الثانى يؤدى حتما إلى العمى الثالث .

٣ — عمى عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار . لذلك يمكن القول بأن أرسطو كان فيلسوفاً رديئاً . تفلسف فلسفة لاخير فيهـا وهى فلسفة الطبيعيات ، وعجز عن توجيه بصره إلى العالم العلوى . ومن ذلك نستطيع القول بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لايستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية . فنحن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الإمتياز لأنهم وصلوا عن طريق الإشراق الإلهى إلى بعض الحقائق ، ولـكنهم عجزوا عن الوصول إلى كل الحقائق . فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولـكنه قَصَّر فى

ذكر صفاته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة ، وهذا هو المطلب الأخير ، فإن لم ندركه فمعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها — فما لتلك الخطوات من قيمة إلاّ باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ، ألا وهي إثبات وجود الله وبيانُ صفاته . فلابد إذن من أن نهيب ، إلى جانب العقل ، بالنور الإلٰهي ، وهو نور الوحي أو النقل .

والخلاصة أن الإيمان لابُدّ أن يوجد إلى جانب الفلسفة ، ولا بد من لطف الوحي كي يمكن العقل أن يسير في طريقه . والخطأ الأكبر هو أن يتوقف الإنسان في سلوكه نحو الحقيقة .

وتتضح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق في الفكرة التي يقول بها القديس بوناڤنتورا ، وهي فكرة اللطف الواهب للقداسة . هذا اللطف يتم عن طريق ثلاثة أمور :

١ — الفضائل الأصلية ؛

٢ — المواهب التي من لدن الروح القدس أو المواهب اللدُنّيّة على حد تعبير الصوفية المسلمين .

٣ — السعادات .

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان ؛ فعليه ، كي يدرك الله ، أن يبدأ بالخلاص من الخطيئة فيطهّر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التي تولّد الإيمانَ في النفس ، وهذه هي الدرجة التي فيها يدرك الإنسان الحقائق إدراكا تاماً ساذجاً يتم عن طريق التقليد أو الثقة بأولي العرفان . إلا أن اللطف الواهب للقداسة لا يقتصر على هذا ، بل يهيء الإنسان من جديد لتلقي الغاية النهائية من الحقيقة وهي رؤية الله رؤية عيان . وهذه التهيئة تتم بأن يمنح اللطف مواهب من لدنه . ومهمة هذه المواهب على حد تعبير القديس بوناڤنتورا أن تهيء النفس لقبول

العيان . ثم تأتى بعد ذلك الخطوة الثالثة لتتم للكاشفة أو العيان ، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله .

ويلاحظ أن القديس بوناڤنتورا قد جعل اللاهوت فى المرتبة الثانية التى فيها يمنح اللطف الواهب القداسة المواهب القدنية فيهيىء النفس للخطوة الأخيرة وهى تناظر عنده التصوف . فإذا كان الأمر كذلك فاللاحظ أن الروح القدس فى منحها لهذه المواهب تعطيها أولا للؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين ، وأخيراً تهيىء رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الإلٰهية عن طريق التصوف . وهنا لانجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث . فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن هبات الفيض المانح للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأى القديس بوناڤنتورا ، لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد ، فى رأيه ، دون أن تكون متجهة فى بحثها نحو الله . وهذا لايمكن أن يتم عن طريق العقل وحده ، بل لابد من مَدَدٍ يُستمد من اللطف الإلٰهى .

والواقع أن كل معرفة فى نظر بوناڤنتورا هى دائماً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة . فالإيمان خطوة وَسَطٌ بين الجهل وبين الفلسفة . والفلسفة خطوة وَسَطٌ بين الإيمان وبين اللاهوت . واللاهوت خطوة وسط بين الفلسفة وبين هبة العلم . وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور المجد ، إذا استثنينا نور المجد ، وجدنا ألا قيمة للخطوات الأخرى إلاّ باعتبارها مؤدية إلى نور المجد . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقلُّ من مهمة اللاهوت ، لكن مهمتها أرقى من الإيمان ونجد شيئاً شبيهاً بهذا عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . فالعلم ، لديهم ، فوق الإيمان . والذوق فوق العلم . فالعلم عند المسلمين يناظر هبة العلم التى يتحدث عنها القديس بوناڤنتورا .

وإذا نظرنا إلى الصلة التى يضعها القديس بوناڤنتورا بين العقل والنقل ،

وجدنا أنها تختلف عنها عند توما . إذ يرى توما أنه رغم أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت غير ميسر ، فإن من المستحيل الجمع بين الاثنين . وهو يحاول أن يفهم الفلسفة فى داخل ميدان الفلسفة نفسها ، ويفصل بين الميدانين فصلا تاما . ولكن نرى على العكس من ذلك بونافنتورا لايفصل بين اللاهوت وبين الفلسفة ، ذلك لأن بونافنتورا والمدرسة الأوغسطينية كانوا ينشدون وحدة فى الفلسفة المسيحية كلها . وفكرة الوحدة هذه أخذها فيما بعد ريمون لول Raymond Lulle فى كتابه : « الفن الكبير » فأراد أن يجعل كل فروع التفكير المسيحى تكوّن وحدة واحدة : وقد أثر هذا الفن فى ليبنتس حين قال بفكرة الخصائص الكلية :

Characteristica universalis

ويلاحظ مع ذلك أن بونافنتورا كان فى تحديده للصلة بين العقل والنقل منطقيا مع المبدأ الأصلى الذى بدأ منه وهو المسيحية نفسها .

وجـــود الله

يقول بونافنتورا إن وجود الله وجودٌ واضحٌ بنفسه . ولكن هناك مع ذلك عدة مسائل يجب أن تدرس قبل أن تظهر هذه الحقيقة واضحة كل الوضوح . أولى هذه المسائل أن ثمة أخطاء ثلاثة تنشأ من : تصور فاسد أو برهنة ناقصة أو نتيجة غير حقيقية . فإذا تصور الإنسان الله تصوراً فاسداً ، أدى ذلك إلى عدم إدراكه لحقيقة الله . والذين وقعوا فى هذا الخطأ هم أولئك الوثنيون الذين تصوروا الله باعتباره كائنا سامياً ينبىء عن المستقبل ، فلما وجدوا أوثاناً تنبئهم عن المستقبل آمنوا بها . وهناك من نظروا إلى النقص فى العالم فقالوا بعدم وجود علة مدبرة . وهناك من اقتصروا على العالم الحى فقصّروا عن إدراك الله . تلك هى الأخطاء التى تجعل فكرتنا عن الله غير واضحة .

هل معرفة الله ممكنة ؟

يجيب القديس بوناڤنتورا على هذا السؤال بوجوب التفرقة بين الإحاطة ، وبين الإدراك . فالإحاطة بشيء معناها أن يكون الإنسان فى مستوى الشيء المطلوب معرفته ، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به علماً من جميع نواحيه . أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشيء واضحة للنفس حاضرة فيها . فإذا نظرنا إلى حقيقة الله وجدنا أنها يمكن أن تدرك ، ولا يمكن أن يحاط بها . فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها إدراكا لا إحاطة . والمقصود بالإدراك ليس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة ، وإنما المقصود أن يدرك الإنسان وجود الله . فيجب إذن أن نفرق بين إدراك الماهية ، وإدراك الوجود . فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ، ولكنه لا يمكن إلا أن يدرك وجود الله .

لكن كيف يتيسر للمتناهي أن يدرك اللامتناهي ؟

هنا يجيب القديس بوناڤنتورا بوجوب التفرقة أيضاً بين اللامتناهي من الناحية المادية ، وبين اللامتناهي من الناحية الروحية . فمن حيث الامتداد لا يمكن الإحاطة باللامتناهي أو إدراكه . أما اللامتناهي من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة . وهو لهذا موجود فى كل جزء . ولا يمكن أن يقال إنه موجود فى هذا الجزء ، لأنه بسيط ولا يقبل التجزئة ، فإذا ما أدركناه فى جهة أدركناه فى كل الجهات ، لأنه بسيط محيط بكل شيء . فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة من حيث إن الله لامتناهٍ وجدنا أن المعرفة ممكنة ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك . إذن من الممكن أن ندرك الله فى جزء من الأجزاء ، وذلك هو إدراك الله كله مادام الله بسيطاً .

براهين وجود الله :

البرهان الأول

يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة فى النفس الإنسانية بالفطرة فإن الإنسان بفطرته لايمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن الذى لايمكن أن يُتصور أكبرُ منه ، وأما المسألة الرئيسية التى شغلت الأوغسطينين جميعاًفهى: كيف يمكن أن تكون فكرة الله فطرية فى العقل الإنسانى ، ونحن نرى أناساً من الوثنيين يقولون بفكرة غير صحيحة عن الله ؟

يهيب بوناڤنتورا هنا كذلك بالتفرقة . فيقول بوجوب التفرقة بين إدراك وجود الله ، وبين إدراك طبيعته . فوجود الله حقيقة موجودةبالفطرة ، أما إدراك طبيعة الله فيأتى عن طريق الاكتساب . ويختلف الناس فى إدراك هذه الطبيعة . فالناس جميعاً لديهم فكرة عن الله ؛ لكنهم إنما يختلفون فقط فى طبيعة الله من حيث صفاتهوماهيته . وهانرى القديس بوناڤنتورا يفسر الجملة المشهورة التى قالها يوحنا الدمشقى : « لايوجد فانٍ لايمكن أن يدرك وجود الله بنفسه وبطبيعته». والاختلاف كبيرٌ بين بوناڤنتورا أوبين توما فى هذه الجملة . فالأخير يفسرها باعتبار أن الوسيلة إلى معرفة الله فطرية ، بينما المعرفة نفسها مكتسبة . أما القديس بوناڤنتورا فيفسرها باعتبارها أن هذه المعرفة نفسها فطرية فى الإنسان . ومن هنا كان الاختلاف فى طريقة البرهنة لديهما .

أجل ، إن هذه المعرفة ناقصة ، ولكن المعرفة تشير مع ذلك إلى وجود الله وهى فطرية فينا . وهذا يتضح إذا ما عيّنا الرغبات التى تحدثنا عنها . فلدينا رغبة فى الحكمة . وهذه الرغبة تتعلق بأكبر حكمة . فكأن لدينا إذن نزوعاً

طبيعياً نحو الحكمة الكبرى . هذا ، ولايمكن أن يتعشق الإنسان شيئاً دون أن يكون هذا الشيء موجوداً . فهناك إذن موضوع لتعشق الإنسان وهو الحكمة العليا . وهذا موجود بالفطرة في الإنسان ، كما أنّ لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير .

وهذا النزوع لايقتصر على الخير كائنا ما كان بل يرتفع إلى الخير الأسمى والخير المطلق . فلدينا إذن نزوع فطري نحو الخير المطلق . كما أنّ لدينا نزوعاً نحو السلام الذي لايتحقق إلا إذا كان أزلياً أبدياً ثابتاً ، وذلك هو الوجود بمعناه الكلي ، أو هو الوجود المطلق . ومعنى ذلك أن لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الوجود السرمدي الثابت ـــ وهذه جميعاً أسماء لشيء واحد هو الله . فكأن فكرة الله موجودة في نفوسنا بالفطرة . والله معقول حاضر في معقول هو النفس .

ويمكن الاعتراض على هذا بأن النفس ليست متناسبة في معقوليتها مع هذا المعقول الأول ، ولايمكن أن تقارن به . ويمكن أن يكون هذا صحيحا وأن المسألة مسألة إدراك الماهية . ولكن المسألة هي إدراكٌ للوجود . فإن لم يتيسر إدراك الماهية فإن من اليسور إدراك الوجود . هذا هو برهان بوناڤنتورا الأول ، ويقوم على أساس أن فكرة الله فطرية فينا .

البرهان الثاني

يقوم هذا البرهان على المحسوسات ، مرتفعاً إلى المعقولات ، حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله . ويلاحظ أن الطريقة التي عالج بها بوناڤنتورا هذا البرهان تختلف عن تلك التي عالج بها توما نفس البرهان . فالقديس بوناڤنتورا يقول إن نقطة البدء في هذا البرهان يمكن أن تكون أي شيء ،

بينما يحرص القديس توما على اختيار نقطة البدء لأنها تكوّن جزءاً كبيراً من عصب البرهان .

يقول بوناڤنتورا إن الوجود كله فناء ، وإن الفناء جوهر مكوّن للوجود ، أي أن الفناء من ماهية الوجود . وليس هذا الفناء مقتصراً على شيء دون آخر . فنحن نجد أمامنا كائناً فانياً باعتباره حادثاً ، ويدل هذا قطعا على وجود محدث. ونجد كائناً فانياً باعتباره مركبا ،وهذا يؤذن بوجود البسيط،لأن التركيب معناه انتفاء البساطة . ونجد كائنا فانيا باعتباره متغيراً ، وهذا يفترض قطعا وجود كائن ثابت لأنه لا وجود للتغير إلا باعتباره متعلقا بشيء ثابت، لأن كل حركة لابد أن ترتكز على ثبات ، فاليد المتحركة ترتكز على الكوع . وبالجملة فإن الحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورة .وهذه الأشياء جميعها تستلزم وجود كائن هو علة فاعلة ، وهو بسيط ، وهو ثابت ، وهذا هو الله .

ويجب أن نلاحظ أن القديس بوناڤنتورا ، وإن كان قد استخدم هذا البرهان الحسي ، فإنه لم يستخدمه ليشتغل بمحسوسات بل ليشتغل بمعقولات أيضا . ذلك أن للمعقولات في نظر بوناڤنتورا سابقة على المحسوسات ، ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى. فنقطة البدء هنا هي للمعقولات وليست المحسوسات . ذلك لأنا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغير فإنا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلا لصفات إيجابية موجودة في عقلنا من قبل هي صفات القدم والبساطة والثبات . فهذه الصفات الإيجابية أسبق في الوجود وفي الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المعقولات وليست المحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد — ومن هنا نرى أن هذا البرهان الثاني يحيلنا إلى البرهان الأول ، وكذلك البرهان الثالث يحيلنا إلى الأول أيضاً .

البرهان الثالث

ظل القديس بوناڤنتورا مخلصا لمذهب القديس أنسلم ابتداء من شروحه على كتاب « الأقوال » حتى نهاية عهده بالتأليف . فيرى إذن أن البرهان الوجودى برهان صحيح ويصوغه فى صيغة موجزة جداً فيقول : إننا إذا فهمنا حدود المبادىء الأولى فهمنا فى الحال وجوبها ، أى أن المحمول لازم للموضوع لزوما قاطعا . وذلك لأنه بالنسبة إلى المبادىء الأولى يكون المحمول متضمنًا بالضرورة فى الموضوع . فحين نقول : الله موجود — فإن هذه العبارة من نوع المبادىء الأولى ، لأن فكرة الوجود الذى لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعاً وجود هذا الكائن . فالعبارة : « الله موجود » — يمكن أن تعد من نوع المبادىء الأولى ، لأن المحمول فيها متضمن قطعاً فى الموضوع باعتبار أنه لا يمكن تصور الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه — غير موجود . ويمكن صياغة هذا البرهان هكذا :

إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود

ولكن الله هو الله

إذن : الله موجود

ويقوم هذا البرهان الأخير على فكرتين :

الأولى : ضرورة موضوع للمعرفة — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وإلى الله وحده . فهو الكائن الذى يمكن أن يقال عنه وحده إنه موضوع ضرورى للمعرفة . ولا يمكن أن يعترض على هذا بفكرة الجزيرة السعيدة : ذلك

لأن التعريف في حالة الجزيرة السعيدة متناقض ، بينما هو غير متناقض بالنسبة إلى الله بل هو منطق ، لأن الله سرمدي غير قابل للحدوث ولا للتغير وهو بسيط ، بينما الجزيرة على عكس ذلك . فالفارق واضح إذن بين الحالتين .

الثانية : ضرورة انتقال طبيعي من الماهية إلى الوجود — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده كذلك . لقد قال كنت والذين اعترضوا على هذا البرهان إن ثمة انتقالا من الماهية إلى الوجود دون مبرر . ولكن بوناقنتورا يقول إنه ليس ثمة انتقال ، لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة للوجود . وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضروري إلى إله موجود بالضرورة .

أهم المراجع:

١-يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٢-عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطي ، ط٣، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.

٣- علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط١، دار اقرا، بيروت، ١٩٨٣م.

٤-حربي عباس عطيتو، ماهر عبدالقادر: دراسات في فلسفة العصور الوسطي ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

التصوف والهدوئية في فكر جريجوري بالاماس

Hesychasm in the thought of Gregory Palamas

مقدمـــة:

يعالج هذا الجزء من الدراسة موضوعا مهمًا في حقل الدراسات الرهبانية الصوفية المسيحية، وهو التصوف أو الرهبنة والمشاركة الإنسانية الروحية في الطاقات الإلهية غير المخلوقة عند جريجوري بالاماس. وهو الطريق المؤدي إلى التأله والاتحاد مع الطاقات الإلهية. حيث يعد بالاماس أحد أهم لاهوتيّ القرن الثالث عشر، وقد أدي دورًا فاعلاً في وضع قواعد التصوف المسيحي. من خلال فلسفة صوفية مسيحية، اعتمدت على ممارسة الهدوئية والتأمل والتفاعل الروحي، متخذًا الصلاة والتنسك والإشراق والتجلي والمعاينة الصوفية أدوات للوصول إلى المعرفة الحقيقية، التي تؤهل معتنقيها إلى الاتحاد بالإله ومن ثم الحصول علي التأله، اعتمادًا على مفهوم النعمة وتجلياتها على الإنسان. مع مراعاة عدم المساس بالجوهر أو التسامي الإلهي.

وقد تميزت روحانية بالاماس بأسلوب فريد ومختلف عن السابقين، فقد اهتم بدور الجسد وأفرد له دوراً مهمًا وفاعلاً في عملية الصعود للحصول على المعرفة والاتحاد بالله. إلى جانب ذلك التفرد الذي أتي به بالاماس في مذهبه الروحاني والذي تمثل في رؤيتة لمفهوم التجسد الإلهي واستخدامه المفاهيم والمصطلحات الفلسفية وتطويعها بما يتلاءم مع مقتضيات نظامه الروحاني الهدوئي المتجدد. ومن النقاط المهمة في فلسفة بالاماس الصوفية الهدوئية هي تركيزه الكامل على دور الكنيسة ومناداته بفوقية الكنيسة وسموها ودورها الفاعل في عملية المعرفة، وهي المنوطة بالحقيقة والمعرفة الحقة دون سواها. ويتجسد ذلك بصورة واضحة من خلال تعريفه لمفهوم الهدوئية الأرثوذكسية وتصويرها على أنها تجربة معاشة تفترض حفظ الوصايا وتنمية الفضائل. كما تُعد هدوئية بالاماس الصوفية إلى جانب آرائه اللاهوتية بمثابة إعادة صياغة وإقرار جديدين للاهوت المسيحي القديم، بل حتي بعض الممارسات الصوفية والرهبانية الروحية، المتعلقة بنشاط الإنسان التعبيري والنُسكي من أهم ما قدمه بالاماس في مجال التصوف المسيحي. وهو ما مثل دافعًا للباحث محاولاً إظهار أهم الجوانب الصوفية اللاهوتية لهدوئية بالاماس.

كما أن حقل الدراست الصوفية في العصر الوسيط ثري للغاية بمجموعة من الممارسات والنظريات المتداخلة بشكل مباشر مع اللاهوت الصوفي. وتعد رؤية بالاماس تطورًا كبيرًا في

ذلك الاتجاه، الذي قدم رؤية وطرح جديدًا لجوانب نظريته في ممارسة الهدوئية واتخاذها وسيلة وأداة لنيل النعمة وحصول التجلّي الإنساني والاستنارة، وصولاً إلى الاتحاد مع الإله. ومن ثم ينال الإنسان التأله الذي يأمله. وتُعد تلك النظرة البالامية الغنية بالممارسات والطابع الصوفي الطاغي المفعم والممتلئ بالنعمة محاولة مثمرة وجادة في تاريخ التصوف والرهبنة المسيحيين.

ومن مظاهر التجديد والتفرد التي تميز بها بالاماس هي قدرته على تحدي ما أتت به الفلسفة اليونانية، والذي تمثّل في تأكيدها على دور المعرفة العقلية الرئيس في بلوغ الحقيقة، بل واستبدالها بالمعرفة القلبية الحدسية المباشرة التي تحدث وتتم بفعل النعمة الإلهية، التي يمنحها الله للقديسين. وقد قدم رؤية نقدية لنظرة الفلاسفة اتسمت بالصرامة والتحفظ الشديد تجاه نظرتهم للعالم وتصورهم لنظرية المعرفة، مستخدمًا أدوات ووسائل الفلاسفة أنفسهم في الجدل والبرهان في الوقت نفسه.

إشكالية البحث:

أولاً: ما الأهمية التي مثلتها أفكار بالاماس للاهوت المسيحي؟ وهل استطاع الحفاظ على جوهر التعاليم الأرثوذوكسية أم خالفها؟

ثانيًا: ما المعنى الحقيقي للهدوئية عند بالاماس؟ وهل الهدوئية والتأله مصطلحان جديدان صكهما بالاماس أم هما مصطلحان متجذران في اللاهوت الآبائي؟

ثالثاً: هل استطاع بالاماس إثبات قصور المعرفة العقلية عن بلوغ العلم الإلهي مقابل قدرة المعرفة القلبية الحدسية الروحية في الوصول إلى الله؟ وما دور الجسد في عملية المعرفة هذه؟

رابعًا: هل نجح بالاماس في إثبات أن الغرض الرئيس من وجود الإنسان هو التأله والاتحاد بالله؟ وما وسائل الحصول على التأله من وجهة نظره؟

خامسًا: كيف استطاع بالاماس عرض مذهبه في التأله البشري دون المساس بالسمو والجوهر الإلهي في الوقت نفسه؟

منهج البحث:

اقتضت الدراسة استخدام المنهج التحليلي والمنهج المقارن والمنهج النقدي؛ لتحليل وتفسير وفهم آراء بالاماس، وربطها بغيرها من الأفكار السابقة أو اللاحقة عليه. كذلك استخدم الباحث المنهج المقارن، للمقارنة بين رؤية بالاماس والرؤى والأفكار الأخرى المناظرة. إلى جانب استخدام المنهج النقدي إذا اقتضت الدراسة.

وللوقوف على أهم جوانب فكر بالاماس كان لا بد من تحليل آرائه المختلفة في هذا الصدد، وقد قسمت هذا البحث إلى عدة محاور، كالتالي.

أولاً: حياته ومؤلفاته.

ثانيًا: الهدوئية في فكر بالاماس.

ثالثًا: معرفة الله بين العقل والوحي.

رابعًا: الهدوئية المسيحية والعودة إلى الذات.

أ–المعاينة وحصول الاستنارة.

ب– مفهوم تأله الإنسان.

أولاً: حياته ومؤلفاته.

يعد جريجوري بالاماس من أعظم علماء اللاهوت الأرثوذكسي خلال العصور الوسطى. وقد ولد في القسطنطينية عام ١٢٩٦م.[i] حيث انتقل والداه من آسيا الصغرى إلى العيش في القسطنطينية قبل أن ينجبا أطفالًا، وكانا من عائلة ثرية. وكان والده قسطنطين عضوًا في مجلس الشيوخ ومستشارًا للإمبراطور أندرونيكوس الثاني (١٢٨٢–١٣٢٨م)، وهو رجل تمتع بحياة أخلاقية مثالية؛ ولذلك اختاره الإمبراطور كمدرس لابن أخيه، أندرونيكوس الثالث. وقد دخل الرهبنة قبل وفاته واتخذ لنفسه اسم كونستانتوس.[ii] لكن قسطنطين توفي عندما كان ابنه الأكبر يبلغ من العمر سبع سنوات فقط وأصبح تعليم الشاب جريجوري مسؤولية الإمبراطور. ولا شك أن بالاماس قضى وقتًا وافرًا من شبابه بصحبة الإمبراطور الشاب أندرونيكوس الثالث والذي كان من المقرر أن يكون أحد مؤيديه الرئيسيين في السنوات التي قضاها في منصب نائب الإمبراطور.[iii] وحين تولى الإمبراطور تعليم الفتى اليتيم، قصد من ذلك إعداده للخدمة الإمبراطورية.[iv] حيث تم إرسال جريجوري لدراسة العلوم الدنيوية، وقد برع فيها بشكل بارز

للغاية. وقد أثنى عليه كثيراً ثيودور ميتوشيتيس (١٢٧٠- ١٣٣٢م Theodore Metochites)، الكاتب والباحث الشهير في ذلك الوقت، حين انخرط ذات مرة في جدال مع بالاماس الشاب حول أرسطو، أمام الإمبراطور وقد اندهش من إجاباته، لدرجة أنه صرخ تجاه الإمبراطور قائلًا: " لو سمعه أرسطو نفسه كان سيثني عليه كثيرًا، على ما أعتقد".[v] لكن جريجوري اختار الذهاب إلى جبل آثوس[*] Mount Athos في العشرين من عمره.[vi] بعد وفاة والده، أصبح هو واثنان من إخوته رهبانًا، وأصبحت والدته واثنتان من أخواته وعدة خدم راهبات. دخل جريجوري ديرًا على جبل آثوس واتبع حكم القديس باسيليوس، وعاش في عزلة معظم السنوات العشرين التالية.[vii] حيث ألزم نفسه بالجهاد والزهد المسيحي، أولاً في (دير فاتوبيدي)، ثم (دير لافرا الكبرى)، وأخيراً في (دير سكيتي) حيث وهب نفسه لممارسة الهدوئية أو صلاة القلب. وفي عام ١٣٢٦م، لجأ إلى ثيسالونيكي هربًا من الهجمات التركية، حيث رُسّم كاهنًا هناك في سن الثلاثين. ثم عاد إلى جبل آثوس عام ١٣٣١.[viii] وقد حل جريجوري مشكلة كيفية القيام بمسؤلياته تجاه أفراد العائلة من خلال إقناعهم بالدخول في الحياة الرهبانية معه. إجمالاً، دخلت والدته وشقيقتان وعديد من الخدم وأخويه إلى الأديرة في القسطنطينية وجبل آثوس.[ix] بعد أن استقر في جبل آثوس المعروف أيضًا باسم "الجبل المقدس"، عاش جريجوري في عزلة ولم ينضم إلى المجتمع الرهباني إلا في أيام الأعياد. وعندما مات أحد إخوته ومعلمهم، انتقل جريجوري وأخوه المتبقي إلى دير لافرا العظيم (الدير الرئيسي على الجبل) وأصبح مدير الطائفة هناك.[x]

وبذلك يمكن تقسيم حياة جريجوري بالاماس وعمله اللاهوتي إلى أربع فترات كما وصفها روبرت سينكفيتش، على النحو الآتي : حياته المبكرة وفترة تكوينه (١٢٩٦م-١٣٣٥م)، الجدل مع برلعام الكالابري[*] Barlaam the Calabrian (١٣٣٥م-١٣٤١م)، ثم الجدل مع الراهب وعالم اللاهوت البيزنطي جريجوري أكيندينوس Gregory Akindynos وفترة الحرب الأهلية (١٣٤١م-١٣٤٧م)، وأخيراً انتصار علم اللاهوت البالامي (١٣٤٧م-١٣٥٧م).[xi] وقد تم الاعتراف بلاهوته من قبل المجمع القسطنطيني عام ١٣٥١م. وقد توفي بالاماس ١٤ نوفمبر ١٣٥٩م في مدينة ثيسالونيكي Thessaloniki اليونانية.[xii]

أما عن أهم مؤلفاته: فيمكن القول أن الدافع الرئيس لوضع بالاماس مؤلفاته تمثّل في الرد على مهاجمة الفيلسوف الكالابري برلعام في موضوع إمكان معرفة الله ورؤية النور الإلهي وإشراك الجسد في الصلاة. ويمكن تصنيف أعماله كما يلي: المؤلفات اللاهوتية، والدفاعية، ثم المؤلفات الروحية، ثم المواعظ:

المؤلفات اللاهوتية والدفاعية: تتضمن أبحاثًا في انبثاق الروح القدس من الآب، وأبحاثًا ومقالات ورسائل كثيرة، ومئوية واحدة لدحض آراء برلعام، وأهم هذه الأبحاث كتاب "الدفاع عن القديسين الهدوئيين المعنون بالثلاثيات".

المؤلفات الروحية: منها سيرة القديس بطرس الأثوسي ومقالات في الصلاة، ونقاوة القلب والخلاص والفضائل وثمار الممارسة الروحية، ورسالة في الاسكيم الكبير، وصلوات في مناسبات مختلفة، وملخص للأخلاق المسيحية.

المواعظ: المنشور منها حوالى ٦٣ موعظة.[xiii]

ثانيًا: الهدوئية في فكر بالاماس:

الهدوئية **Hesychasm** الروحانية هي طريقة أو أسلوب يركز على وضع الجسد وترديد عبارات شبه مكررة لصلاوات قصيرة لجلب حالة من الهدوء والإدراك التام، والتي فيها يتمنى الناسك مقابلة الله.[xiv]ووفقًا "لوليم جونستون" الهدوئية هي الصلاة الهادئة التي يتلو فيها المرء اسم يسوع بإيمان ومحبة". وقد جرى استخدام المصطلح "في الأدب الرهباني الذي يعود إلى القرن الرابع، للإشارة إلى طريقة الحياة التي اختارها النساك monks الذين كرسوا أنفسهم لحياة الصلاة المستمرة. وقد كان يُشار إلى الرهبان أنفسهم باسم الهدوئيين". وقد تم استخدام المصطلح لاحقًا بمعنى أكثر دقة، لوصف أولئك الذين تركزت روحانيتهم على التكرار المنتظم لصلاة يسوع مصحوبًا بالتنفس بطريقة معينة وبعض الأوضاع الجسدية.[xv]

وهناك من يرى أن الهدوء hesychia **أوالهدوئية** hesychasm **أو الهدوئية الحقيقية** (المشتقة من الهدوئي hesychast) ليست– ولا يمكن ترجمتها ببساطة – على أنها "الثبات" أو "الراحة" أو "السكون" (وهي بعض الترجمات المعتادة للمصطلح في اللغة الإنجليزية).

هذا؛ لأنه كمفهوم لاعلاقة له بتعابير مثل "أصبحت ساكنًا" و "أنا مطمئن" و "تظل هادئًا". لا علاقة للهدوئية بالسلبية التي تدل عليها هذه الكلمات والعبارات. فهي تشير بصورة كبيرة إلى حالة نشطة وحيوية يسعى فيها الهدوئيون إلى الاتحاد مع الله. والهدوئية، كنهج، تتعلق بحلقة مميزة في تطور الرهبنة الأرثوذكسية تعود أصولها إلى آباء الصحراء الأوائل.[xvi] ولكن غالباً ما تُعرّف الهدوئية على أنها السكون، في مقابل الأرق. أو تُعطى نفس معنى الاسترخاء أو الراحة (على عكس الانشغال أو القيام بأي نوع من العمل). بعبارة أخرى، غالبًا ما يُنظر إليها على أنها حالة خارجية وجسدية فحسب، لا تحمل معنىً روحيًا أو عقليًا خاصًا، وتشير إلى العلاقة المباشرة بالحياة البشرية الداخلية والعقلية والروحية فحسب، ولا تتخطاها إلى معرفة الإله. هذا المعنى المعتاد (المادي أو الجسدي) وهو مرادف لما يسميه الآباء القديسون أرجيا "argia" (أي لا يعمل، يظل خاملاً) ولا يمكن ربطه بما يسمونه الهدوئية. أما في التقليد الأرثوذكسي، فهناك معنى مختلف تمامًا عما يعتقده كثير من العلماء للهدوئية. إنها ليست (ببساطة) سكونًا، ولا (ببساطة) راحة. ولا تُعد نوعًا من النشاط الاجتماعي المشترك، ولا حتى مجرد واحدة من الفضائل الأخلاقية (المسيحية أو الاجتماعية الأخرى). الهدوئية هي "المسعى الأعلى" و "الأكثر كمالًا من الفضائل" إنه الطريق الذي يؤدي إلى المعرفة الإلهية، والهدف منها هو التأمل أو رؤية الله. فالفضائل التي تدعى "إتمام الوصايا الإلهية من خلال العمل" ليست سوى مرحلة أولى وجزءًا من المتطلبات المسبقة لإبقاء المرء على طريق التأمل.[xvii]

ولا تتعارض الهدوئية مطلقًا مع طاعة الوصايا في حياة الكنيسة. علاوة على ذلك، فإن أي تجاهل لحفظ الوصايا يعتبر نقيض الهدوئية. الهدوئي (أي من يتمتع بهدوئية)، مدفوعًا بحبه لله، يحفظ أوامر الله بأمانة، وبالتالي يصبح مستحقًا لمعرفة الله. ويكتنف الهدوئي رغبة شديدة في البقاء في حب الله الذي يتغلب عليه، وبهذه الطريقة يرتقي مبتعدًا عن ساحة الضجيج والاضطراب والصخب الدنيوي، محتضنًا "قبس الهدوئية المقدسة"، وهي نقطة يسمح له "بالاستماع بعناية إلى هدوئية يسوع".[xviii] وعلى ذلك تصبح الهدوئية الأرثوذكسية تجربة معاشة. تفترض حفظ الوصايا وتنمية الفضائل. فعندما يصبح الشخص الذي يكافح أهواءه ورغباته متمرسًا في الممارسة العملية (أي عندما يكافح بنجاح للوصول إلى الفضائل "حافظًا للوصايا كما يجب")، يستحق بلوغ التأملية. فالتمتع بهذه الرؤية الإلهية هو الهدوئية الحقيقية التي

هي هدوئية عقلية وروحية.[xix] وهناك من يرى أن الرهبنة الأرثوذكسية منذ البداية هدوئية. وكان الراهب القديم، الذي يعيش بعيدًا عن الشئون الدنيوية ويمارس الصلاة المتواصلة، في جوهره هدوئي. كان من الضروري أن يجد ملجأ في الهدوئية حتى "سيتحدث إلى الله دون أن يصبح عقله وروحه مضطربين أو مشوشين". لكن هذا ضروري لأي مؤمن مسيحي حقيقي؛ لذلك، يمكننا أن نرى أن الهدوئية هي خاصية أساسية للعقلية الكنسية تتخذ منها منهجًا لرؤية الأشياء.[xx] وهكذا، فإن كلمة الهدوء تشير إلى مركب يمثل حياة الزهد والتقشف المسيحية، وتعني الهروب والانسلاخ بالكامل من كل ما يتعلق بالحياة البشرية الظاهرة في الجسد، وصولاً إلى نمط حياة شديد التصوف. يلخص هذا المصطلح أيضًا العقيدة التي مارسها الهدوئيون: ولا يمكن اعتبار المرء هدوئيًا، دون أن يتوفر لديه حب العزلة وممارسة الصمت، مثل هذا الهدوء الداخلي الذي هو بدوره شرط ونتيجة للاتحاد مع الله بالصلاة. ومن المهم التأكيد أولاً وقبل كل شيء على أن هذا الهدوء ليس هدفًا في حد ذاته، مثل اللامبالاة indifference عند الرواقيين أو الأتراكسيا Ataraxia عند الأبيقوريين؛ بل هو مثل كل شيء في المسيحية، واسطة أو وسيلة، ربما واسطة أو وسيلة فائقة أو عليا، على أي حال هو وسيلة ممتازة للوصول إلى الهدف وهو الاتحاد مع الله، وممارسة الصلاة الدائمة.[xxi]

والهدوئية أو السكينة عند بالاماس، بمثابة تلخيص لاهوتي للتيار الروحاني الكبير في الحياة الرهبانية الأرثوذكسية، وهى نظرية وممارسة للمشاهدة التي يمكن تحديدها بأنها السعي إلى الراحة في الله.[xxii] وهناك دلائل واضحة تشير إلى أن مصطلح الهدوئية قد تطور بشكل أو بآخر وصولاً لصيغته الحالية، وقد حدث ذلك في الفترة من القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر، من خلال أعمال القديس سمعان اللاهوتي الجديد St Symeon the New Theologian، ونيكفوروس الهدوئي Nicephoros the Hesychast، والقديس جريجوري بالاماس والقديس جريجوري السينائي St Gregory of Sinai. أما ما أضافه القديس جريجوري بالاماس للهدوئية، فهو ذلك المزج والدمج بين الممارسة أو الفلسفة العملية practical philosophy – والنظرية theoria، وهي مصطلحات لها أصولها الفلسفية الموجودة عند أفلاطون ومرحلة ما قبل سقراط. ثم في ممارسات آباء الصحراء، وعند الآباء الكبادوكيين the Cappadocia's fathers ولا سيما القديس جريجوري النيصي، وعند

القديس مكسيموس المعترف، مما اكسب هذه المصطلحات دلالات لاهوتية مسيحية خالصة وثرية ومركبة. مما أنتج لنا اتحادًا فعالاً متعدد الأوجه من الزهد والتصوف، يتميز بالاختلاف والتفرد عن المحاولات المماثلة الأخرى في تاريخ الفلسفة أو تاريخ الدين.[xxiii] حيث يمكن للمرء أن يرى في هدوئية القديس جريجوري بالاماس تبنيًا وتطورًا إضافيًا وتفاعلًا بين موقفين رئيسيين للقديس جريجوري النيصي: أولهما، اقتناعه بأن المعرفة الحقيقية بالله يمكن أن تكون صوفية فقط (وهو الموقف الذي تبناه القديس سمعان اللاهوتيSymeon the New Theologian الجديد في لاهوته الصوفي) وثانيهما، إصراره على أن المعرفة الحقيقية عن الله لا يمكن أن تتحقق إلا في السكون (الهدوئية)؛ وهو الموقف الذي تطور بشكل كبير في حركة القديس مكسيموس المعترف St. Maximus the Confessor آخذًا شكل حركة حب لانهائية. ومع الأخذ في الاعتبار لهذه الطبيعة المعقدة ومتعددة الأوجه للمصطلح، فمن الأفضل الاحتفاظ به على أنه هدوئية (وهى ترجمة حرفية وليست ترجمة للمصطلح بشكل تقني أو فنّي). ويمكن القول بأن موقف بالاماس من الهدوئية والزهد هو نتيجة لعاملين:

أولهما: فهمه للأطروحات الزهدية والصوفية الآبائية عن الهدوئية من (القديس جريجوري النيصي، القديس مكسيموس المعترف، القديس سمعان اللاهوتي الجديد وآخرين).

ثانيهما: تجربته الرهبانية والروحية كتلميذ وتابع لتعاليم ثيوليبتوس متروبوليتان بفيلادلفيا Theoliptos Metropolitan of Philadelphia (١٢٥٠-١٣٢٢م) ونيكفوروس الهدوئي (القرن الثالث عشر الميلادي) اللذان- حسب بالاماس- قاما بتدوين الممارسات اللاهوتة الثلاثة للصلاة التي مارسها القديس سمعان الجديد. ولذلك نجد بالاماس يذكر كلاً من ثيوليبتوس ونيكفوروس، جنبًا إلى جنب مع القديس سمعان اللاهوتي الجديد في ثلاثياته، التي تُعد تعبيراً عن إعجابه الكبير وتوضيح تأثيرهم جميعًا على منظوره النسكي والهدوئي.[xxiv]

أما عن أبرز خصائص وسمات تلك الطريقة الهدوئية، فتتمثل فيما يقترحه "وير" أنه "بشكل أكثر تحديدًا، قد تشير كلمة" الهدوئية "إلى أولئك الذين دعموا القديس جريجوري بالاماس في منتصف القرن الرابع عشر." فهؤلاء هم النساك الذين يقضون أغلب الأوقات في خلواتهم. يزعمون حب العزلة وصمت القلب. يمارسون صلاة يسوع. كما أنهم يصومون ويكرسون أنفسهم لحياة من الصلاة الداخلية المستمرة مصحوبة بالتنفس المنتظم وبعض الأوضاع الجسدية أو

الأساليب الجسدية ؛ يستخدمون الهدوء الداخلي وسيلة للوصول إلى الاتحاد مع الله. وتعود جذور الهدوئية إلى القرن الرابع أو الخامس كما ذكرنا.([xxv]) وتمثل الهدوئية أيضًا تقليدًا تأمليًا رهبانيًا للهدوء الداخلي يتركز في الغالب على الممارسة الدائمة لصلاة المسيح.([xxvi]) ولكن ومع ذلك لا يمكن استخدام مصطلح "الهدوئية" في السياق المحدد المرتبط بالتاريخ البيزنطي دون تحفظات. حيث يعود معناها الأصلي إلى بدايات الرهبنة المسيحية الشرقية في القرن الرابع، عندما كان النساك الذين يعيشون في العزلة أو "الصمت" يُطلق عليهم اسم "الهدوئيين"، لتمييزهم عن الرهبان الذين يعيشون في المجتمع (Cenobitic_monasticism). وهم يمارسون طرق وأساليب التنفس، التي تهدف إلى التركيز على "صلاة العقل"، أو "صلاة يسوع" هي أيضًا، وبشكل دقيق تسمى "هدوئية"، لا سيما في تشابهها مع سياقها البيزنطي، حيث أصبحت هذه التقنيات شائعة بشكل متزايد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.[xxvii]

ويستنتج الباحث من ذلك مجموعة نقاط، هى:

١-ليست الهدوئية اتجاهًا أو حركة روحية جديدة من حركات الروحانية المسيحية، بل هي أصيلة في نظام الرهبنة والروحانية المسيحية الأرثوذكسية.

٢- رغم أصالة الهدوئية المسيحية إلا أن بالاماس كان بمثابة المجدد والملهم، فقد أحيا الطريقة الهدوئية، وهذا ما سيتضح في عناصر البحث لاحقًا.

٣- وعلى ذلك فالهدوئية ليست مجرد اتجاه لاهوتي ولا نظام كنسي، ولكنها ظاهرة تتجاوز الاتجاهات والأنظمة. علاوة على ذلك، لا يمكن حصر الهدوئية في أي فترة معينة في تاريخ الرهبنة، على سبيل المثال، فترة القرن الرابع عشر عندما انقلب المثقف برلعام الكالابري على رهبان جبل آثوس المقدس وتسبب في الجدل الهدوئي الشهير.

ثالثًا: معرفة الله بين العقل والوحي:

بدأ بالاماس سلسلته الدفاعية عن الرهبنة الهدوئية للاهوتي جبل آثوسMount Athos ، مجيبًا على سؤال أحد الرهبان، الذي طلب فيه الرد على اتهام برلعام الكالابري Barlaam the Calabrian الرهبان بالجهل، مساندًا في الوقت نفسه لوجهات نظر الفلاسفة في الحصول على المعرفة، والذي ارتكز موقفه على مسلمتين اثنتين:

١- المسلمة الأرسطية القائلة بأن كل معرفة، وكذلك معرفة الله، أصلها إدراك الحواس أو "خبرة" الحواس.

٢- مسلمة أفلاطونية محدثة، يكون الله بحسبها بعيد المنال عن التجربة الحسية وغير مدرك للسبب عينه. وبذلك تصبح كل معرفة عن الله بالنسبة لبرلعام ليست إلا غير مباشرة: إنها تعبر دومًا "بالكائنات" الممكن إدراكها بالحواس. وبذلك فالمعرفة الصوفية نفسها لا يمكن أن تكون حقيقة إلا "رمزيًا".[xxviii]

وقد كتب بالاماس تسع رسائل بعنوان "الدفاع عن الهدوئيين" بين عامي ١٣٣٨ و ١٣٤١م، وهم الذين يمارسون الهدوء المقدس ضد برلعام الذي لم يفهم كيفية صلاة الهدوئيون. مدافعًا عن اتهام برلعام للهدوئيين و "وصفهم باسم طائفة" المساليين أو المصلّين" "المهرطقين" الذين اعتقدوا أننا قد" نرى "الله بأعيننا". وأنكر شرعية أساليبهم الروحية وادعاءاتهم بمعاينة الجوهر الإلهي[*] Divine Essence. "وهذا ما عُرف باسم نزاع الهدوئية [xxix]. وهنا نجد بالاماس يقابله بنقد شديد للفلاسفة ولحكمتهم الزائفة – من وجهة نظره –، موضحًا أن قناعات المسيحيين مبنية على قناعات مستندة على معاينات ومشاهدات وخبرات حقيقية، وذلك عكس نظريات الفلاسفة المتناقضة، حيث يقول :" إن قناعتنا نحن مبنية على الخبرة: وبالتالي تبقي ثابتة لا تتزعزع إطلاقًا وإلى الأبد. أما الذين يستندون إلى البراهين المنطقية فسيغيرون رأيهم بلا شك؛ لأن كل قول يناقضه قول أخر".[xxx] ويواصل بالاماس انتقاده لطريقة الفلاسفة فى المعرفة ويصفها بالزائفة والمتناقضة قائلاً:" فالمعرفة التى تدعي البحث عما هو على صورة الله بالاستناد إلى تلك الحكمة هي بالتالي معرفة باطلة. وباقتنائها لا تصير النفس أبدًا مماثلة للحقيقة. معللاً ذلك بأن معرفة الفلاسفة معرفة مادية تعتمد على الخبرات الحسية الجسدية، لاتستطيع الوصول بأي حال من الأحوال إلى المعرفة الإلهية الروحية، حين يقول :"فمن أين للحكمة الجسدية أن تمد النفس بالصورة الإلهية. وحكمة الجسد هي أيضًا لن تعطي بالتالي أية حكمة للذهن؛ فبدء الحكمة أن نكون حكماء كفاية لنميز ونفضّل على الحكمة الأرضية الباطلة الحكمة النافعة حقًا السماوية والروحية، الحكمة التي تأتي من الله وتقود إليه وتجعل مقتنيها شبيهين به.[xxxi]

يقصد بالاماس هنا أن الحكمة الحقيقية هي الحكمة المستندة على الرجوع إلى الذات الإنسانية والعودة إلي حقيقتها الأولي حيث الاتحاد بالطاقات والقوي الإلهية النورانية، وذلك عكس الحكمة الدنيوية الموجودة عند مدعي المعرفة (الفلاسفة)، التي لاتثق بشيء سوى العقل،

فالمعرفة لن تكون حقيقية وكاملة دون أن تكون مستمدة من مشاهدات حقيقية لطاقات الملكوت الإلهي.

فليس العلم الهلليني هو الذي يرفع عن المرء الجهل، بل الجهل بالله والعقائد الإلهية هو الجهل الحقيقي، إضافة إلى سير الإنسان وفق القواعد والنُسك التي يحددها رجال اللاهوت؛ فهذا هو حقًا العلم الكامل الذي به يمتلئ المرء من حكمة الله ويصير فعلاً صورة الله ومثاله. هذا هو طريق الكمال الذي لن يحدث إلا إذا توافقت سلوكيات المرء وفق الوصايا الإنجيلية.[xxxii] فطريق الحكمة لم يكن أبدًا طريقًا دنيويًا وفق حكمة الحكماء الدنيويين، بل هو طريق السماء، الذي جاء به المسيح ليجدد الصورة ويعيدها إلى مثالها الأصلي؛ فهو لم يحقق الخلاص بالطرائق الدنيوية لماذا لم يقل: إن أردت أن تكون كاملاً فاقتن التربية التي من الخارج، بادر إلى تمثّل العلوم"؟ ولماذا قال بالعكس :" بع مالك واعطه للفقراء" (متى ١٩: ٢٠) "واحمل صليبك واتبعني"؟ (متى ١٦: ٢٤، مرقص ٨: ٣٤، لوقا ٩: ٢٣) ؛ كل ذلك ليس سوى إثبات لسطحية العلوم الدنيوية التي تدعي الحكمة، لكن الحكمة الحقيقة هي في إتباع وصايا المسيح بتنقية الذات في السكينة وضبط الأفكار، والصلاة الدائمة التي ترتقي بالمؤمنين نحو الله.[xxxiii]

وهناك سبب رئيس دفع بالاماس إلى إتهام برلعام والفلاسفة بالجهل والهرطقة، بل حتى أنهم لن يستطيعوا بلوغ الحقيقة مطلقًا؛ فمن وجهة نظره لن يستطيع أحد أن يفحص بالعقل والفلسفة الطبيعية ما يتجاوز العقل والطبيعة، ويستشهد بما ذكره الآباء في ذلك، حين يقول:"إن طريق المعاينة عند الأنبياء يتعذر تفسيرها بالعقل. فوحده يعرفها من تعلّمها بالخبرة. وإن كان كثيرًا ما لا يقدر أي عقل توضيح أعمال الطبيعة وأهوائها فبالأولى عمل الروح القدس". وحتى المصلّين يذكرون ذلك "من تعلم بالخبرة يعرف جيدًا" قوى الروح القدس.[xxxiv]

ولكن هل رفض بالاماس ممارسة العلوم الدنيوية بالمرة؟، من الواضح أنه لم يرفض ممارسة العلوم الدنيوية كليًا، بل وصف دراستها بأنها تحمل جانبين جانب خيّر وآخر شرير حين يقول:" وهؤلاء الذين يعملون بالمعرفة الدقيقة للأفلاك السماوية المتحركة وخاصيتها. فهذه أيضًا معرفة للخير والشر؛ لأنها لا تمتلك الخير في طبيعتها بل في نية من يستعملونا، وتتحول بتحول هذه في هذا الاتجاه أو ذاك. وبالأولى أقول أيضًا إن ممارسة العلوم المختلفة هى في الوقت نفسه حسنة ورديئة؛ لأن دراستها ليست حسنة إلا بقدر ما تنمي في عين النفس نظرًا ثاقبًا. وتعُد

هذه النظرة من المآخذ علي نظرية بالاماس، فرغم أنه انتقد الفلسفة والعلوم الدنيوية التي يدرسها الفلاسفة، إلا أنه في الوقت نفسه نادى بضرورة جعلها مرحلة أولى من مراحل بلوغ المعرفة، أي أن المعرفة الدينية هي الأهم، والمعرفة الدنيوية ليست سوى شئ هامشي غير ذي أهمية. وهو هنا لم يخرج عن رؤية فلاسفة ومفكري العصر الوسيط الذين غلّبوا المعرفة الدينية على المعرفة العقلية الدنيوية. ووسط هذا التخبط البالامي بين مدح العلوم الدنيوية وإزدرائها يعطينا بالاماس طريقًا وسطًا يسلكه من يريد الخلاص والمعرفة الكاملة حين يقول :"الحل الصائب هو أن يتدرب المرء فيها قليلاً ثم ينقل جهده إلى ما هو أسمى وأضمن بكثير". أي المعرفة الإلهية التي تُنقي النفس.[xxxv] وقد سلك بالاماس في هذا مسلكًا، طوّر فيه عقيدة واقعية في المعرفة الفائقة للطبيعة المستقلة عن كل تجربة حسية، ولكن ممنوحة في المسيح يسوع للإنسان بكليته – روحًا وجسدًا – الذي يمكنه أن يصل بدءًا من حياته على الأرض إلى بواكير التأله Apotheosis [*] النهائي ورؤية الله، ليس بقواه الشخصية ولكن بنعمة الروح.[xxxvi]

وقد انتقد برلعام طريقة الهدوئيين في الحصول على المعرفة مرتكزًا على افتراض روحي، يماثل فيه بين ما هو فوق الطبيعة وما هو غير مادي. إن مجرد اعتبار الجسد البشري إناءً للنعمة كان خطأً لا يحتمل بالنسبة لبرلعام. على النقيض نجد بالاماس يجعل من ذلك شيئًا طبيعيًا، خاصة منذ اللحظة التي اتخذ فيها المسيح لنفسه جسدًا وأسس كنيسة مرئية على الأرض تقدر النعمة الاسرارية، وتقدس الإنسان بكليته معطية إياه بذلك عربون القيامة الجسدية في اليوم الأخير. وقد قام رهان المجادلة بين بالاماس وبرلعام على نقطة رئيسة، قامت دومًا على المقابلة بين مقابلة الكتاب المقدس بالهلينية، وأورشليم بأثينا، والرسل بالفلاسفة، ودين الجسد وقيامة الأموات بدين فصل الروح عن الجسد وخلود الروح.[xxxvii]

ويضع بالاماس مجموعة شروط لكي تحصل نفس الإنسان على العلم الإلهي الحقيقي ومنها:

١–ممارسة التربية التي تنقي النفس بحزم.

٢–الصلاة الدائمة لله في التوبة.

٣–تذكرة القلب بحفظ الوصايا الإنجيلية.

ومتى تحققت في الإنسان تلك الشروط تتم المصالحة مع الله بالصلاة وتتحول المخافة إلى محبة، ويتحول وجع الصلاة إلى فرح فيزهر زهرة الاستنارة، وتُمنح معرفة أسرار الله لمن يستطيع أن يتحملها. هذه هي التربية والمعرفة الحقيقية المرتكزة على مخافة الله، والتي تمثل رأس الحكمة والمشاهدة الإلهيتين. والفلسفة لا تحقق ذلك؛ لأنها لا تُعلم مخافة الله أسمى درجات المعرفة.[xxxviii] وهذا يُعد سببًا إضافيًا ليوجه بالاماس سهام النقد لطريقة الفلاسفة في الحصول على المعرفة؛ لأن الفلسفة لا تحقق أهم عنصر من عناصر المعرفة وهو الحصول على الغبطة والسرور ومن ثم الاستنارة التي تحدث وتتم عن طريق حب الله ومخافته فحسب. وهذا ما توفره المعرفة الإيمانية بشكل واضح.

ولكن من أين يأتي بطلان وقصور الحكمة اليونانية عن بلوغ المعرفة الحقيقية الكاملة للأنوار الإلهية؟ يجيب بالاماس بأن المعرفة الفلسفية ليست معرفة إلهية أي ليست مستمدة من الله. وكل ما هو ليس من الله لا وجود له. فمعيار صلاحية أي حكمة أو علم هو كونه آتٍ من الله فقط.[xxxix] والفلسفة اليونانية سقطت لمجموعة أسباب: فهى لم تستطع أن تتبين وتعلن حكمة الله في الخلائق، ولم تكشف ما كان مخفيًا، ولم تكن أداةً حقيقيةً لإزالة الجهل؛ ولذلك تخلّت عن غايتها التي تلائم مجرد كونها حكمة بشرية.[xl] **زد على ذلك مجموعة من البراهين التي وضعها بالاماس ليبين جهل وفشل بل وحماقة الفلسفة والفلاسفة وهي كالتالي:**

البرهان الأول: عدم قبول الفلاسفة ببساطة الإيمان التقاليد التي سلّمها الآباء، مع علمهم بأنها أفضل وأكثر حكمة من التقاليد الناجمة عن البحث والاستدلال البشري، وأنها تستعلن بالأعمال بدل أن تبرهن بالأقوال.

البرهان الثاني: أن مقدرة ذلك العقل الذي أصبح جاهلاً وغير ذي وجود تحارب الذين يقبلون هذه التقاليد في بساطة قلوبهم. فهم يهاجمون الروح الميستيكية Mystic spirit التي تفعل أفضل مما يفعله العقل في الذين يعيشون بحسب الروح.

البرهان الثالث: إدعاؤهم بأنهم استمدوا حكمتهم من الله كالأنبياء. وهذا غير حقيقي فكيف لفلسفة تُرضي الشيطان أن تكون مستمدة من الله؟.[xli]

وحتى الأفكار التي أوصلتهم إلى معرفة جزئية محدودة عن الإله الخالق، هي أفكار زائفة وغير حقيقية، حيث يقول:" فهؤلاء القوم توصلوا إذاً إلى فكرة معينة عن الله بفحصهم طبيعة

الأشياء الحسية، ولكن لا إلى الفكرة التي تليق بالله وتلائم طبيعته.[xlii] ويذهب بالاماس أبعد من ذلك حين يصف حتى الفلسفة الطبيعية[*] بكل فروعها بأنها عطية من الله، وهي هبة طبيعية في الوقت نفسه، ولكن الفلاسفة أساءوا استعمالها، حينما حادوا بها عن طريقها الصحيح وهو الوصول إلى معرفة الله. ثم يوضح بأنها أى – الفلسفة الطبيعية– ليست سيئة لذاتها حين يقول :"ثم فلنذكر بأن ليس من شئ رديئ بكونه ما هو، بل بحياده عن العمل الخاص واللائق به وعن الغاية المرسومة لهذا العمل.[xliii] وبالنظر إلى ما طرحه بالاماس من حديث عن الفلسفة، نجد أنه يُقر بنوع من القيمة للفلسفة القديمة لكن على المستوى الطبيعي فقط. لكن ما لم يكن يمكنه أن يعترف به في فكر برلعام هي الطبيعة التي كانت تستبعد في الواقع كل تدخل مباشر للروح في مجال معرفة الله.[xliv]

رابعًا: الهدوئية المسيحية والعودة إلى الذات.

يتجلى المعنى القويم لمصطلح الهدوء أو الهدوئية، في كونه الطريقة والمنهج التي سلمها المسيح للرسل وسلموها هم بدورهم لخلفائهم، والذي من خلاله تُكتسب معرفة الله الروحية. ويعتمد منهج تلك الطريقة في المقام الأول على معرفة الذات التي تقود إلى الاتضاع الحقيقي. يتبع ذلك التوبة، والوداعة، والجوع والعطش لبر الله، وحفظ وصايا المسيح، واختبار رحمة الله، ونقاوة القلب التي من خلالها يتذوق الإنسان معاينة الله.[xlv] وعلى ذلك نستطيع القول أن معرفة الذات الإنسانية هي القاعدة الأولى من قواعد المعرفة الحقيقية. هذا هو المنهج الذي صار عليه القديس بالاماس في هدوئيته، ويتضح ذلك من خلال حديث بالاماس من أن هناك إطارًا عامًا عن الإناسي واللاهوتي تنحصر فيه الروحانية الهدوئية برمتها، ويعود ذلك إلى ما أورده القديس بولس في رسائله المختلفه، فنجده في رسالته إلى أهل كورنثوس يقول: منذ التجسد صارت أجسادنا "هياكل للروح القدس الذي فينا" (١ كور ٦: ١٩) [xlvi] ويقول القديس بولس: أَ"مَا تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ هَيْكَلُ اللهِ، وَرُوحُ اللهِ يَسْكُنُ فِيكُمْ؟ إِنْ كَانَ أَحَدٌ يُفْسِدُ هَيْكَلَ اللهِ فَسَيُفْسِدُهُ اللهُ، لأَنَّ هَيْكَلَ اللهِ مُقَدَّسٌ الَّذِي أَنْتُمْ هُوَ".[xlvii] ويقول أيضًا:" أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ أَجْسَادَكُمْ هِيَ أَعْضَاءُ الْمَسِيحِ. أَمْ لَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ جَسَدَكُمْ هُوَ هَيْكَلٌ لِلرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي فِيكُمُ، الَّذِي لَكُمْ مِنَ اللهِ، وَأَنَّكُمْ لَسْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ؟ لأَنَّكُمْ قَدِ اشْتُرِيتُمْ بِثَمَنٍ. فَمَجِّدُوا اللهَ فِي أَجْسَادِكُمْ وَفِي أَرْوَاحِكُمُ الَّتِي هِيَ اللهِ".[xlviii] **وهذه دعوة صريحة من القديس بولس إلى ضرورة عدم إزدراء الجسد، فالجسد أصبح وعاءً للنعمة الإلهية**

منذ صار المسيح إنسانًا كاملاً لحمًا ودمًا من أجل إنقاذ البشر جميعًا. وهنا في أجسادنا ينبغي علينا أن نبحث عن الروح التي تقدسها الأسرار وتطعمها الأفخارستيا بجسد المسيح. الله موجود إذًا داخلنا وليس في الخارج أبدًا. وهنا يظهر الفارق بين الصوفية المسيحية في العودة إلى الذات، وبين الحكمة اليونانية السقراطية "اعرف نفسك"،[xlix] يقول بالاماس:"إذا بحثت عن هدف هذا المبدأ الذي للفلاسفة ستجد غورًا من الإلحاد؛ إنهم يعلمون التقمّص؛ ويظنون بأنه لايمكن للمرء أن يعرف نفسه وفقًا لهذا التعليم دون أن يعرف الجسد الذي كان مرتبطًا به في السابق والمكان الذي كان يقيم فيه وما كان يفعل فيه وما كان يسمعه، وفوق ذلك يظنون أنهم يتكلمون وفقًا للآباء".[l] فالجسد في تصور بالاماس هو مسكن الله ولذلك نجده يقول:"فإن كنا زوي فهم لماذا ننزعج من أن الذهن[*] يسكن فيما يصبح طبيعياً مسكن الله. وقد أخطأ الهراطقة حين قالوا أن الجسد شرير وأنه من صنع الشرير. ونحن نعتقد أن الروح الشرير هو في الأفكار الجسدية، وأنه ليس من روح شرير في الجسد، مادام الجسد ليس شيئًا سيئًا.[li] **وبذلك يجدر القول أن الجسد في التصوّر المسيحي ليس سيئًا في حد ذاته، بل الأفكار السيئة هي التي تحوّل ذلك الجسد وتجعله يحارب طبيعته الخيّرة، وتجعله ينسى أنه وعاء وهيكل للروح القدس، بل حتى لله نفسه.** ومن هذا المنطلق تعتبر المسيحية الجسد رفيق للروح، كرفيق متمرد، يجب السيطرة عليه وإخضاعه بإماتته عن الشهوات، وتغييره إلى أداة صالحة تقبل خلاص الله. وهو بعد الموت سيقوم ثانية ليشارك مع الروح في المكافأة أو العقاب الذي يستحقه معها.[lii]

ولكى تتحرر أجسادنا من الخطيئة التي التصقت بها منذ سقوطها تلبية منها لرغبة شهواتها، ينبغي علينا أن نفعل عدة أشياء تُخلّص وتطهر ذلك الجسد وتجعله يخضع ويسلك مسلك الأفكار الروحانية ويتبع سلطان الروح، وهذا ما حدده بالاماس:" ولذا نثور ضد ناموس الخطيئة فنخرجه من الجسد وندخل عوضًا عنه سلطان الروح. وبهذا السلطان نعين لكل قوة من قوى النفس ولكل عضو من أعضاء الجسد ناموسه اللائق به: نعين للحواس موضوع عملها وحدوده، وعمل الناموس هذا يدعى "الإمساك". ونمد جزء النفس الانفعالي بطريقة الوجود الفُضلى التي تُسمى "المحبة". ونحسن أيضًا الجزء العقلاني بنبذ كل ما يمنع الذهن من الارتقاء نحو الله: ونسمي هذا الجزء من الناموس "اليقظة". فمن طهّر جسده بالإمساك وجعل مشيئاته ورغباته فاضلة بمحبته لله، وقدّم له ذهنًا قد تنقى بالصلاة، هذا يقتني ويعاين في نفسه النعمة الموعود بها

لأنقياء القلوب.[liii] فالقلب المتجلي بالنعمة الإلهية هو المكان للإحساس الروحي. إن لفظة "قلب" تدل عند الهدوئيين على العضو الجسدي وعلى وظائف الذهن (النوس) والعقل والروح باعتبار أن القلب هو مقرها وعضوها.[liv] وبهذا يتحقق حفظ النفس من الوقوع في مستنقع الشهوات ويتحرر الجسد من الرغبة الشهوانية ومن الخطيئة ويصير وعاءً حقيقيًا للنعمة الإلهية، يقول بالاماس:" نحن الذين في آنية خزفية، أي في أجسادنا، نحمل نور الأب في شخص يسوع المسيح لمعرفة مجد الروح القدس، هل نُخطىء إلى أصالة الروح إذا ما أبقينا ذهننا داخل الجسد؟[lv]

وهنا نلمس شيئًا مهمًا في روحانية بالاماس، حين يقرر بأن القلب هو العضو المنوط به تحريك وتوجيه الجسد المادي نحو الطهارة والاستنارة، وذلك من خلال الذهن الموجود داخل القلب، وجعل شرط سلامة القلب شرطًا رئيسًا من شروط حصول الإنسان على تلك الاستنارة، حيث يقول:"ونحن نعرف بالخبرة الصحيحة أنه ليس في داخلنا كما في إناء إذ لا جسد له، ولا هو في الخارج لأنه مرتبط بنا، بل هو في القلب كما في عضوه. والقلب يدير كل الجسم، وحين تستلم النعمة القلب تملك على كل الأفكار وعلى كل الأعضاء لأنه هناك الذهن وهناك كل أفكار النفس. فقلبنا إذًا هو مركز الذهن وأول عضو جسدي عاقل. وقد وجّه بالاماس كل عازم على ممارسة الهدوئية أن يُعيد ذهنه إلى مدير الجسد ومركز النعمة ومستودع أفكار النفس وهو "القلب"، لكي يحصل علي مبتغاه، حين يقول:" هل ترى كم هو ضروري لمن عزموا على إلزام أنفسهم في الهدوء، أن يعيدوا ذهنهم إلى الجسد ويحبسوه فيه، لا سيما في ذلك الجسد القائم في أعماق الجسد والذي نسميه "القلب".[lvi]

وهنا نجد دعوة بالامية صريحة إلى ضرورة العودة إلى الذات في داخلنا، وأن المعرفة الحقيقية هي الموجودة بداخلنا نحن في أجسادنا الوعائية حاملة النعمة، ولذلك يقول:"هل ترى إذا كنا نريد مقاومة الخطيئة واقتناء الفضيلة، والحظوة بجزاء الجهاد لاقتناء الفضيلة، علينا إذن إرجاع الذهن إلى داخل الجسد وداخل أنفسنا. ولذا فالذين يتكلمون بإلهام الشيطان يجدون أنفسهم خارج ذواتهم، ولا يفقهون حتى ما يقولون. أما نحن فنرد الذهن ليس فقط إلى داخل الجسد والقلب بل إلى داخل ذاته.[lvii] **وقد ذهب بالاماس بعيدًا في حد تقديره للجسد الإنساني، إلى حد جعله يذكر أن ذلك الجسد يمثل حلقة من حلقات معاينة الله، بل يستطيع كذلك حتى تقبل النعمة الحاصلة نتيجة الاتحاد بالطاقات والقوى الإلهية النورانية، حيث يقول:**"فالجسد هو أيضًا يشترك

بصورة ما بالنعمة الفاعلة روحيًا: إنه ينسجم معها فيحس هو أيضًا بالسر الخفي الحاصل في النفس. ينقل للناظرين، الذين يشاهدون بحواسهم من الخارج من يقتنون النعمة آنذاك، إدراكًا معيناً لما يحدث في هؤلاء. هكذا لمع وجه موسى لأن بهاء ذهنه الداخلي فاض على جسده أيضًا، فتألق لدرجة أن وفرة الضياء كانت تمنع مشاهديه حسيًا من الشخوص إليه (خروج ٣٤ : ٣٤ و ٣٥).[lviii]

بذلك رد فكر بالاماس الاعتبار إلى المادة التي نزعت الاتجاهات الهلينية إلى الاستخفاف بها. واكتشف من جديد كلمات العهد الجديد التي لا تقابل الروحي بالمادة لكن ما يفوق الطبيعة بالعام المخلوق. إن النفس البشرية تختلف جذريًا عن الله بقدر اختلاف الجسد، والله، عندما يمنح نعمته، يخلّص الإنسان بكليته جسدًا وروحًا.[lix] وبذلك يصبح الجسد في تصوّر بالاماس وعاءً للروح وحافظًا لها، وبالتالي يستطيع سلك طريق المعرفة بصحبتها، فالإنسان يحمل عنصرين هما الروح والجسد وبهما معًا يصل إلى المعرفة، وذلك خلافًا لما أورده فلاسفة اليونان من تغليب الجانب العقلي على الجانب المادي الجسدي. وتحصل المعرفة عند بالاماس حينما تتغلب الطبيعة العقلية الروحانية علي الطبيعة الجسدية المادية، وعندما تسيطر الروح على الجسد وتنقية وتوجهه نحو الروحانية، التي من خلالها فقط يستطيع ذلك الجسد الاتحاد مع القوى الإلهية ويصبح قادرًا على تقبل النعمة الإلهية ومن الوصول إلى المعرفة الحقيقية وهي معرفة الله.

أ-المعاينة وحصول الاستنارة:

يذكر بالاماس أن الإنسان حين يستطيع التغلب علي أهوائه يكتسب هيئة نورانية تشبه هيئة الملائكة. وسيحظى بالتالي هو أيضًا علي ذلك النور ويصير أهلاً لرؤية الله رؤية فائقة الطبيعة. إنه لا يعاين جوهر الله لكنه يرى الله بفعل كشف يتناسب معه ويليق به. لا يُرى تنزيهيًا لأنه يرى شيئًا ما ويرى بشكل يفوق التنزيه. لأن الله لا يفوق المعرفة فقط بل يفوق اللامعرفة.[lx] ويحدث هذا عندما يعاين القديسون النور الإلهي في داخلهم حين يقتنون شركة الروح القدس المؤلهة لمؤالفتهم السرية للاستنارات الكاملة، فهم إنما يعاينون رداء تأليههم، إذ يكون ذهنهم ممجدًا بنعمة الكلمة. ويتساءل بالاماس هل هذا يحدث جسديًا بينما لم يعد الشخص حاضرًا بالجسد بعد صعوده إلى السماء؟ ويجيب أن هذا يحصل بالضرورة عقليًا عندما يصير الذهن

فائق السماوات، حين يتحد هناك بالله بصورة واضحة وسرية ويعاين الرؤى الفائقة الطبيعة والسرية، ممتلئً بمعرفة نورٍ سام، معرفة كلية لا هيولية. معاينة لا تدرك بالحواس، مملوءة ببهاء نور الله.[lxi] فهناك استنارة عقلية، يعاينها من طهروا قلوبهم، تختلف عن المعرفة كليًا وتستطيع أن تؤتي هذه المعرفة.[lxii]

ولكن كيف تتم وتحصل هذه الاستنارة؟ وما طبيعة ذلك النور الإلهي الذي يعاينه الحاصل علي الاستنارة؟ هنا نرى بالاماس يصف ذلك قائلاً:" كما أن النار التي تحجبها مادة غير شفافة تستطيع أن تُسخّن هذه المادة، ولكنها لا تستطيع أن تُخرج نورًا، كذلك الذهن المحجوب بالأهواء الرديئة يستطيع أن يؤتي معرفة لا نورًا. الذهن نور عندما يعاين ذاته، ولكنه لا يقدر أن يعمل من تلقاء ذاته إن لم يستضىء بالنور الإلهي. وكما أن العين عندما تعمل تصبح نورًا وتمتزج بالنور وتبصر أول ما تبصر هذا النور عينه منسكبًا على الأشياء التي تبصر، كذلك الذهن عندما يمارس إحساسه العقلي يكون كله مثل نور. يكون حينذاك مع النور، وبمساعدة النور يعاين النور جليًا على نحو أسمى، ليس فقط من الحواس الجسدية بل من كل شىء يعرف. وتلك المعاينة مقتصرة فحسب على أنقياء القلوب.[lxiii]

أما عن طبيعة هذا النور فهي ليست حسية بكل معنى الكلمة، وليس هو معرفة ما دامت الظلمات التي تقابله ليست جهلاً؛ لأن كل جسد سيشهد بالحقيقة. فإذا كان هذا النور، مع كونه ليس معرفة، يؤتي معرفة أسرار الله معرفة روحية خفية، فإن بواكيره التي يعاينها منذ الآن من طهروا قلوبهم لا يمكن أن تكون معرفة فقط، ولكنها مع ذلك تؤتيهم معرفة توافقهم: إنها نور معقول وعقلي بل نور روحي. وهى حاضرة ومرئية روحيًا، تتسامى كل السمو على كل معرفة وكل فضيلة. وهي نتيجة كشفٍ ونعمة من الروح.[lxiv] ومن هذا المنطلق ذهب بالاماس إلى تأكيد عجز وقصور المعرفة العقلية التي يستخدمها الفلاسفة ويضعونها موضع الثقة. ويجعل من ذلك نقطة بداية حقيقية للوصول إلى طريق المعرفة الحقيقي، فيقول في ذلك:" أما نحن فنعتقد أن الرأي الصحيح ليس هو ما نلقاه في الأقوال والاستدلالات، بل ما تبرهنه الأفعال والحياة. ولا يستطيع أي قول مناقضة الحياة. بل نعتقد أنه يتعذرحتى معرفة الذات بطرائق التمييز والاستدلال والتحليل، ما لم نتحرر من روح الكبرياء عن طريق توبة صارمة ونسك نشيط؛ لأن الذي لا

يحرر ذهنه بهذه الوسائل لن يدرك حتى فقره في مجال المعرفة، كبداية نافعة لاقتناء معرفة الذات.[lxv]

ولكن كيف يمكن معاينة غير المنظور؟ يجيب بالاماس بأن ذلك يحدث نتيجة ممارسة الإنسان لعدة أمور شاقة، منها:

١- نبذ الإنسان لروح العالم، الذي يسميه الآباء "ظلمات معقولة تثقل القلوب غير المنقاة".

٢- التخلّي عن كل مشيئة ذاتية.

٣- الابتعاد عن كل تقليد بشري من شأنه إعاقة همته ولو قليلاً.

٤- أن يجمع الإنسان كما ينبغي قدرات نفسه ويقيم في اليقظة عين قلبه.

٥- أن يتأمل في ذهنه ماهو مرضي لله.

٦- تخطى الذات وتقبل الروح الذي من الله.

٧- الانعتاق من كل ما هو حسي وعقلي.

ويضيف على ذلك أيضًا شرطين مهمين وهما:" **الأول:** الانفصال والتجرد عن الغنى المادي والمجد البشري واللذة الجسدية لاعتناق الحياة الإنجيلية. **الثاني:** التوطّد في هذا التجرد والخضوع الكامل للذين بلغوا إلى حالة الإنسان الكامل في المسيح. وبعد أن يفعل ذلك يجد الإنسان نفسه قد بلغ المحبة الهادئة واللاانفعالية والمقدسة الإلهية، فيشتهي الله بصورة فائقة الطبيعة، ويتحد به بصورة تسمو على هذا الكون. يجد من الضروري أن يفحص ويراقب بعناية قدرات جسده وقوى نفسه؛ لكي يجد فيه الطريق الأمثل للإتحاد بالله.[lxvi] بعد فعل كل هذه الأمور يستطيع الإنسان أن يعاين بالروح النور غير المنظور؟ فهؤلاء الرجال ينالون عيونًا روحية تمكنهم من معاينة اللامنظور وإدراك اللامدرك، لأنه ليس غير منظور لذاته بل للذين يفكرون ويرون بعيون وأفكار مخلوقة وطبيعية. أما الذين تكيّف الله عليهم، بمثابة عضو يقودهم، كيف لا يمدهم بصورة جلية بمعاينة نعمته؟.[lxvii]

وتحدث هذه المعاينة بالتجريد، وليس بنشاط أو حصيلة علة أو صلة ما؛ لأن هاتين تتعلقان بنشاط الذهن، دون أن يكون هو التجريد؛ لأنه لو كان تجريدًا فحسب لكان يخضع لنا وتلك

بدعة. فالمعاينة ليست تجريدًا وتنزيهًا، بل هي إتحاد وتأله يحدث ميستيكيًا بصورة لا توصف بنعمة الله، بعد التجريد عن كل ما يأتي من أسفل، أو بالأحرى بعد توقف كل نشاط عقلي، وهذا أكثر من تجريد. إذ ليس التجريد سوى علامة هذا التوقف؛ لذا يستطيع كل مؤمن أن يفصل الله عن كل المخلوقات، بينما توقف كل نشاط عقلي والاتحاد الناجم عنه مع النور الآتى من فوق، هو حالة موضوعية وإتمام مؤله.[lxviii]

وهنا يصل بالاماس لنقطة هامة ومفصلية في طريق الحصول على المعرفة الحقيقية، التي يحاول الناسك من خلالها الاتحاد بصورة كاملة وحقيقية مع الله، ويصف ذلك قائلاً:" إن المعاينة الكاملة جدًا، معاينة الله والإلهيات، ليست فقط تجريدًا، بل هى ما بعد التجريد، مشاركة الإلهيات هي هبة وحيازة، أكثر من تجريد. ولا نستطيع التعبير عنها لكى لا نقع في التشبيه والتصوير.[lxix] ويعود بالاماس ويكرر أن هذه الأمور تبقى أمورًا لا توصف من جراء طبيعتها عينها. وحتى إذا لجأنا للتنزيه للتعبير عن هذه الأمور نجده غير كافٍ وحده لبلوغ الذهن إلى الأمور الفائقة المعقولية. فالارتقاء بالتنزيه ليس سوى إدراك لما يبدو غير الله. إنه لا يحمل سوى صورة المعاينة التي لا يُعبر عنها عند اكتمال الذهن في المعاينة. ولكن لايمكن أن ينال أحد ذلك الاتحاد وتلك المعاينة ما لم ينق نفسه بحفظ الوصايا وينقطع للصلاة النقية واللامادية لكي يتقبل قوة المعاينة فائقة الطبيعة.[lxx]

والسؤال هنا، هل نسمي تلك المعاينة الفائقة للطبيعة معرفة حقيقية بالله وبملكوته المتعالي؟ يجيب بالاماس على ذلك، نافيًا أن يسمي هذا بمعرفة الله أو العلم به، بل هو اتحاد، لا يخضع لعمل العقل ولا لعمل الحواس، يمكن وصفه بأنه "إحساس عقلي"؛ لأن عمل العقل ليس إحساسًا ولا الإحساس إدراكًا. فالملكات العقلية، وكذلك الأحاسيس، تُصبح غير مجدية حين تصير النفس إلهية الشكل فتستسلم لأشعة النور الذي لا يُدنى منه في إتحاد لا يُعرف ووثبات عمياء".[lxxi] وحتى التنزيه من وجهة نظر بالاماس في متناول أي شخص؛ فهو لا يُغير النفس ليؤتيها كرامة الملائكة، بل يُحرر النفس مقارنة بالكائنات الأخرى، ولكنه لا يستطيع أن يوحدها بالمتعاليات. بل نقاوة جزء النفس الأهوائي هي التي تحرر الذهن من الكون فعلا بتزويده باللاهوى. إنها توحده عن طريق الصلاة بنعمة الروح القدس، وهذه تجعله يتمتع بالتألقات الإلهية، فيكتسي الذهن بهيئة الملائكة وهيئة الله. ويسمي ذلك بـ "الإحساس الروحي". وهذا

يطابق هذه المعاينة الميستيكية Mystic preview والخفية ويعبر عنها بصورة أفضل؛ فالمرء حينذاك لا يرى حقيقة لا بالذهن ولا بالجسد بل بالروح.[lxxii]

ونتيجة لما تم ذكره نستطيع القول أن بالاماس وضع منهجًا محددًا يحصل الهدوئي منه على الاستنارة ومعاينة النور والطاقات الإلهية، وهو منهج هدوء وصفاء الذهن، الذي يطهر القلب ، ومنه يستطيع الفرد الاتحاد بالله. عن طريق هذا المنهج وحده يتحسس المرء طريق الوصول إلى الله ونوال الشركة مع طاقاته، والوصول إلى حالة التأله والشركة مع الله، وهذا يقودنا مباشرة إلى الحديث عن مفهوم التأله عند بالاماس.

ب-مفهوم تأله الإنسان:

وبالحديث عن التأله **Apotheosis** عند بالاماس نجد أنه يمثل الغاية النهائية من جميع ممارسات الهدوئية، التي يقوم بها الهدوئي. لكي يحظى بالاستنارة ويعاين التجليات والأنوار والطاقات الإلهية، ومن ثم يحصل على القرب الذي يبتغيه ويتمناه. ويقصد بالتأله تجديد الطبيعة البشرية ككل لتكتسب سمات المسيح يسوع، تحل تلك السمات محل طبيعة الإنسان الفاسدة، فيستمتع المؤمن بشركة الطبيعة الإلهية(٢ بط ١: ٤)، أو بالإنسان الجديد الذي على صورة خالقه (كو ٣: ١٠).[lxxiii] **أما عن أهم تعريفات التأله عند بالاماس، فمنها:** التأله قوة جوهرية من قوى الله. ويقول أيضًا "إن التأله عبارة عن نعمة تتجاوز الطبيعة والفضيلة والمعرفة. وهو عبارة عن نعمة مجانية كل المجانية، ولا تُمتلك ضمن الطبيعة أية ملكة قادرة علي تقبلها. لذلك يبقى التأله فائق الوصف وإن عُبر عنه بالكلام: إننا، كقول الآباء لا نستطيع إعطاءه اسمًا إلا بحسب الذين اقتبلوه. والتأله أيضًا هو خروج أحد المؤلهين من ذاته ويكتسب حالة أسمى.[lxxiv] وبالبحث عن الأصل والركيزة التي ارتكزت عليها فكرة التأله لدى بالاماس نجده في مضمون وهدف فكرة التجسد[*]Incarnation، فقد ذكر بالاماس ذلك بوضوح في إحدى مواعظه:" صار ابن الله إنسانًا حتى يُظهر لنا إلى أي علو يريد أن يرفعنا. صار الانحدار حتى لا نتكبر. صار مثّنى حتى يتجاوب كوسيط مع كل ناحية من نواحى الإنسان، وليُظهر صلاح طبيعتنا المخلوقة من الله. صار إنسانًا وتقبل الموت ليجعلنا أبناء الله وشركاء في الخلود الإلهي. وأظهر أن طبيعة الإنسان خلافًا لكل المخلوقات، خُلقت على صورة الله.[lxxv] إن كلمة الله باتخاذه للطبيعة البشرية، وهبها كمال نعمته، وأعتقها من رباط الفساد

والموت. نتيجة هذه الوحدة الأقنومية للطبيعتين في المسيح، كان تأله الطبيعة المتخذة:" الكلمة صار جسدًا والجسد صار كلمة". هكذا تحقق في المسيح تجديد الصورة وارتفاعها إلى المثال الأول. وهذا أساس تعليم بالاماس عن التأله الطبيعي، هذا التعليم الذي ينبع تأليه الطبيعة البشرية من هذا الاتحاد الأقنومي بكلمة الله في التجسد. فجسد المسيح كلمة الله المتجسد هو بالنسبة لبالاماس والتقليد الأرثوذكسي نقطة تماس واتصال بين الله والإنسان. ويهب الطريق الذي يقود إلى الملكوت السماوي[lxxvi] بتأله الطبيعة البشرية في المسيح تألهت طبيعة المسيحيين، وخُلق "جذر جديد" كفيل أن يهب الحياة وعدم الفساد إلى ما ينبت منه. ووسع كمال الألوهة. وأخذ الإنسان منه؛ فباتخاذ كلمة الله للطبيعة البشرية، ذلك شكّل أساس وبدء التجسد وتأليه الطبيعة البشرية.[lxxvii]

ومن هنا نجد أن تجسد المسيح جدد الطبيعة البشرية الخاطئة، وصنع رباطًا جديدًا وجسرًا بين الإنسان والله، وأحيا من جديد روح الإنسان لتتحد مع الله وتقترب من الملكوت الإلهي السماوي، ويتحرر النفس من الخطيئة تستطيع أن تتأله؛ فالتجسد أيقظ في النفس حالة البراءة الأولى التي عاشها الإنسان قبل السقوط، وبذلك عاد إلى طبيعته النقية بخواصها الإلهية.

ولوصف وفهم طبيعة التأله الذي يحصل عليه الإنسان من الله، نذكر ما قاله بالاماس عن طبيعة الرؤيا التي يحصل عليها المستنيرون المتألهون في قوله:" ولكن لا يُعتبر أن الرؤيا التي أُهّل لها هي هكذا طبيعة الله. فكما أن النفس تُمد الجسد بالحياة ونسمي هذه الحياة "نفسًا" مع علمنا بأن النفس التي فينا والتي تمدنا بالحياة تتميز عن تلك الحياة، كذلك الله الذي يسكن في النفس الحاملة إياه يمدها بالنور. ولكن اتحاد الإله الضابط الكل بالمستأهلين له يسمو على ذلك النور:" إن الله مع بقائه كله في ذاته يسكن كله فينا بقوته الفائقة الجوهر، ويمدنا لا بطبيعته بل بمجده وبهائه، فهذا النور هو بالتالي إلهي، والقديسون يسمونه بحق "ألوهة" divinity لأنه مصدر تأليه. فهو إذًا ليس ألوهة فقط بل تأليه في ذاته. فالهبة المؤلّهة الصادرة عن الله تُسمى "ألوهة". والله يستطيع أن ينير الذهن ويؤلهه، بل يستطيع أن يُبرز من

العدم أي جوهر عقلي.[lxxviii] وتتجاوز نعمة التأله الطبيعة والفضيلة والمعرفة. والنعمة هي التي تُتم الاتحاد السرّي. وبها الله كله يأتي فيسكن في كيان المؤلهين كله، والقديسون بكليتهم يسكنون بكل كيانهم في الله كله، ممسكين بالله كله، وغير حاصلين على مكافأة أخرى غير الله، للارتقاء الذي أكملوه للصعود إليه. إنه يلتصق بهم كما تلتصق النفس بالجسد، وكما لو كانوا أعضاءه. وهو يستسيغ البقاء في هذا الجسد بالتبني المؤقنم، وفقًا لعطية الروح القدس ونعمته.[lxxix]

وهنا يعطي بالاماس تعريفًا ووصفًا محددًا للتأله بقوله:"إن التأله هو الاستنارة المؤقنمة والمباشرة، التي لا بداية لها، غير أنها تتراءى بصورة غير معقولة في الخليقين بها. إنه الاتحاد السرّي بالله، الذي يتجاوز كل عقل وكل استدلال، في الدهر الذي لا تعود الكائنات تعرف فيه الفساد، الاتحاد الذي يصير بفضله القديسون بمعاينتهم نور المجد الخفي الذي لا ينطق به، قادرين على اقتبال النقاوة السعيدة مع القوات السماوية. إنه أيضًا الابتهال للإله العظيم والآب، رمز التبنّي المؤقنم والحقيقي، وفق عطية نعمة الروح القدس، التي يصبح القديسون بفضلها أبناء الله بورود النعمة ويدومون فيها جميعًا.[lxxx]

يرى بالاماس أن طريق الهدوئية هو أولى خطوات الوصول إلى الله، ومن ثم الحصول علي نعمته التي تفتح طريق الاتحاد به، ولكن على من يرغب أن يعيش ويسلك مسلك الهدوئيين عليه أن يسلك وفق مجموعة شروط أهمها:

١-الهروب من الحياة المعرضة للدينونة.

٢-أن يختار السيرة الرهبانية الغريبة عن الزواج.

٣-امتلاك الرغبة في السكن دون اضطراب ولا هم في هيكل الهدوئية، بعيدًا عن كل علاقة خارجية.

٤- فك الارتباط بكل ما هو مادي.

٥-ربط الذهن بالصلاة غير المنقطعة إلى الله، التي بها يجمع ذاته كليًا في ذاته، ويجد طريقة جديدة سرية للصعود إلى السماوات. وقد سمي بالاماس تلك الطريقة السرية **بـ "الظلام غير المدرك- ظلام الصمت الملقّن"**، وهى حالة يربط فيها المرء ذهنه بحرص وبفرح سري، في هدوء البساطة، وكلّي، وملىء بالوداعة، في راحة وفي سكون حقيقي، فيحلق فوق الكائنات. واهبًا ذاته لله، يرى مجد الله، ويعاين النور الإلهي الذي لا يقع تحت الحواس، بل هو رؤية قلبية.[lxxxi]

يضع بالاماس مجموعة من الشروط التي يجب على الفرد أن يحققها في نفسه لكي يحقق الله في ذاته ويعاين الله في نقاوة، ويمتزج قدر الإمكان بالنور الصافي الذي لا شائبة فيه:

١-التنقي بالفضيلة والخروج من بوتقة النفس.

٢-تجاوز النفس وترك الإحساس وكل ما يتعلق بالحسيات.

٣-الارتفاع فوق الأفكار والاستدلالات والمعرفة التي تأتي بها الحواس.

٤-الاستسلام كليًا لقوة الصلاة اللاهيولية والعقلية.

وبعد حدوث كل ذلك نستطيع أن نبلغ الجهل الذي يفوق كل معرفة، ونمتلىء فيه بجمال الروح البهي، حتى نعاين بصورة غير منظورة مزايا طبيعة الدهر الخالد الأبدي.[lxxxii] ويعطي بالاماس وصفًا دقيقًا لتلك المعاينة ويعرّفها بقوله:"أما مبدأ المعاينة الروحية فهو بالعكس الصلاح الناجم عن نقاوة السريرة. وهو أيضًا معرفة حقيقية وأصلية للكائنات، والحقيقة الواقعية التي ليست حصيلة الدراسات، والتي تتراءى مع النقاوة وتستطيع وحدها التمييز بين ما هو صالح ونافع حقيقة وما هو ليس كذلك. وغايتها الجهل الذي يتجاوز المعرفة، والمعرفة التي تتجاوز كل تصوّر،

المشاركة السرية للسر والرؤية التي لا يُعبّر عنها، المعاينة والمذاق السرّي والخفي للنور الأبدي.[lxxxiii]

ولكن ما الشروط الواجب توافرها في المرء كي يحصل على الاتحاد بالله ومن ثم معاينة أنواره وطاقاته؟ يضع بالاماس مجموعة ضوابط إذا حققها المرء في نفسه يستطيع من خلالها أن ينال تلك النعمة ومنها:

١-الانفصال والتجرد عن الغنى المادي واللذة الجسدية ليعتنق الحياة الإنجيلية.

٢-التوطد في التجرد حتى يبلغ حالة الإنسان الكامل، الذي يرى المحبة اللاانفعالية والمقدسة والإلهية تملئ نفسه، فيشتهي الله بصورة فائقة الطبيعة، ويتحد به اتحادًا يسمو على هذا الكون. وإذ تستولي عليه هذه المحبة كليًا يرى من الضروري أن يفحص ويراقب بعناية قدرات جسده وقوى نفسه؛ لعله يلقى فيها طريقة للاتحاد بالله.[lxxxiv]

وهنا نجد بالاماس يتحدث عن مفهوم التجلي والإشراق الإلهي، خلال تجربة المشاهدة والمعاينة، فنجده يقول:"إن التلاميذ المختارين، كما تُرتّل الكنيسة قد عاينوا في ثابور جمال الله الجوهري والأزلي، لا المجد الذي يناله الله من المخلوقات، بل الإشراق الفائق الضياء نفسه الذي لجمال المثال الأول، الرؤية غير المنظورة نفسها، رؤيا الحلية الإلهية، التي تؤله الإنسان وتؤهله لعلاقات شخصية مع الله، ملكوت الله نفسه الأزلي والذي لا نهاية له، النور عينه الذي فوق المعقول والذي لا يُدنى منه، النور السماوي، اللامتناهي، اللازمني، الأزلي، النور الذي يُنبع عدم الفساد، والذي يؤله معاينيه.[lxxxv]

ولكن هل المتأله عندما يعاين ويرى تلك الأنوار الإلهية وذلك المجد الإلهي، يشعر كما نشعر نحن؟ أو بطريقة أخرى هل تحدث تلك المعاينة بصورة حسية طبيعية لا تتغير فيها طبيعة المُتحد مع الله؟ أو هل هى رؤية تتجاوز الذات

وتفوقها؟ يجيب بالاماس قائلاً:"ألا ترى أن المتحدين بالله والمؤلّهين الذين يشخصون إليه إلهيًا لا يبصرون كما نُبصر نحن؟ إنهم يبصرون بحواسهم، بصورة معجزة، ما يتجاوز الحواس، وبعقلهم ما يتجاوز العقل، لأن قدرة الروح القدس تلج قدراتهم البشرية وتتيح لهم معاينة ما يتجاوزنا.[lxxxvi]

والسؤال هنا، هل تحدث المعاينة بصورة مباشرة مع الله؟ أو بصورة أخرى، هل يسمح الله للإنسان أن يعاين الجوهر الإلهي دون وسيط؟ وهنا يسوق بالاماس مجموعة براهين يؤكد من خلالها على حقيقة المعاينة والكشف والتجلّي الإلهي على الإنسان فيقول:" وقياسًا على كلام الله وظهوراته لأنبياء العهد القديم، وما حدث من تجسده إنسانًا وتنازله ليصير إنسانًا كاملاً، وأخذ صفاتنا البشرية فداءً وخلاصًا للجميع. فهل سيأنف من أن يحل في الإنسان ويظهر له ويكلمه دون وسيط؟، في حين أن هذا الإنسان ليس تقيًا وحسب، بل متقدسًا ومتطهرًا جسدًا وروحًا، مسبقًا، بحفظه للوصايا الإلهية ومتحولاً هكذا إلى عربة ومركبة لاقتبال الروح الكلّي القدرة؟.[lxxxvii]

وهذا يقودنا مباشرة إلى الحديث عن الفرق بين الجوهر والطاقة الإلهيتان،وعن كيفية معاينة الإنسان لتلك الكيانات الإلهية؟ ولتوضيح ذلك يجب العودة إلى أصول التعاليم القويمة للاهوت المسيحي. فقد بنى اللاهوت الأرثوذكسي تعاليمه حول التأله على موضوعين متكاملين؛ لتجنب أي ذوبان في الألوهة من شأنه أن يؤدي إلى خسارة الشخصية الفردية: أولهما أن الإنسانية الحق – بما فيها الهوية الشخصية الفريدة– تُصان بالمسيح وتعود إلى كمالها وبهائها الأصليين. ثانيهما الأخذ بعين الاعتبار التمييز بين الجوهر والطاقات، الذي قال به القديس جريجوري النيصّي. حيث يؤكد التقليد الآبائي اليوناني أن التأله يتحقق بالنعمة من خلال قدرة الطاقات الإلهية المقدسة. لا يمكن أن يكون هناك أي اشتراك في الطبيعة الإلهية إذا كان المقصود بالطبيعة الإلهية هو "الجوهر" الإلهي لا "الوجود".[lxxxviii]

ولذلك هناك إطار عام يدور فكر بالاماس في فلكه، ويتم من خلاله تحديد فكره ، وذلك من خلال التمييز بين الجوهر Essence والطاقة energy في الله. وقد كان هناك سبب رئيس ساهم بشكل حاسم ودفع بالاماس إلى صياغة لاهوته، تمثل في اهتمامه بتأكيد إمكانية الشراكة الحقيقية مع الله نفسه. كان خصمه، برلعام الكالابري، يرى أن معرفة الله تتحدد أو تنحصر فقط من الناحية العقلية. أو من خلال "إنارة العقل" غير العادية التي تفوق العقلانية في حالة التجارب الصوفية غير العادية. في الحالة الأولى، كانت المفاهيم عن الله مجرد تبريرات أو التجريد العقلي ؛ في الحالة الثانية – حالة التجربة الصوفية – كان العقل البشري يكتسب "حالة" تسمي ("الموطن الأصلي– باللاتينية) والتي تجعله يتقبل الحقيقة الإلهية. وفي كلتا الحالتين لم تكن هناك شركة حقيقية مع الوجود الإلهي. كان برلعام الكالابري متشددًا بشكل واضح في إنكاره ادعاء الرهبان البيزنطيين، المعروفين بالهدوئيين، برؤية النور الإلهي نفسه ؛ قال إن رؤاهم كانت في أحسن الأحوال رؤى نور حسّي متمركز حول الله، وأن رؤيتهم كانت في أسوأ الأحوال مجرد تصورات وهلاوس شيطانية.[lxxxix] وعلى النقيض، يرى بالاماس، أن تجربة الهدوئيين لم تكن مجرد رؤية للنور المخلوق، كما أنها ليست مجرد استنارة روحانية خارقة للعادة ينالها القديسون الزاهدون فقط،؛ إنها جوهر الحياة الإلهية، ولكنها جوهر واقعي للحياة المقدسة، التي ظهرت وتحققت في أشخاص القديسين، أعضاء جسد المسيح. ونظرًا لأن هذا النور إلهي مقدس، فهو إذن نور "غير مخلوق". " يكتب بالاماس أن من يرى هذا النور، لا يمكنه أن يميز لا الوسائط ولا الغاية أو حتى الجوهر، ولكنه يدرك فقط كونه نورًا وعلى رؤية هذا النور وإدراكه على أنه متميز عن أي شيء مخلوق. وفي الوقت نفسه، فإن التأليه والاتحاد بالله، اللذين يمكن للإنسان الوصول إليهما، لا يعنيان أي انتقاص من سمو الله المطلق. [xc]

باتباعٍ صارمٍ لتقليد القديس جريجوري النيصي Gregory of Nyssa وديونيسيوس الأريوباجي الزائف Pseudo-Dionysius the Areopagite ، يرى بالاماس أن الجوهر الإلهي divine essence يفوق نطاق وقدرات وتصورات المخلوقات، وبذلك هو غير قابل للمعاينة على الإطلاق للمخلوقات أو حتى المعاينة من قبل القديسين، وتجربة ومعايشة سموه، باعتباره جانبًا أساسيًا وإيجابيًا للرؤية الممنوحة للقديسين: "في الرؤية الروحية نفسها، يظهر نور الله المتعالي فقط غير المعلن بشكل كامل." " إن التمييز الحقيقي بين جوهر الله المتعالي والطاقات غير المخلوقة التي من خلالها يتواصل مع المخلوقات هو الطريقة البالمية للتأكيد على أن التعالي والشركة حقيقيان. الله متسامٍ كليًا وغير معروف في جوهره، لكنه يكشف عن ذاته ويتواصل معنا من خلال طاقاته.

هذا التمييز المعروف جيدًا – والذي يُنظر إليه على أنه المفهوم الأساسي للبالامية – لا يمكن فهمه تمامًا إلا عندما يُنظر إليه في إطار هيكل طاقة الشخص. فمهما بحثنا في البَالامية وحاولنا فهمها، وفي نفس الوقت تجاهلنا حقيقة أن إله بالاماس ثالوث ومشخص؛ فذلك سيؤدي في النهاية إلى طريق مسدود.[xci] وقد ورد التعبير القائل بأن الطاقات الإلهية – أو الضوء غير المخلوق – هي `` أقنومية " مرارًا وتكرارًا في كتابات القديس جريجوري بالاماس، وغالبًا ما يظهر هذا التعبير في الاقتباسات المستعارة من كتابات القديس مقاريوس، الكاتب الروحي الذي قدّره الهدوئيون البيزنطيون على وجه الخصوص بسبب عقيدته في التأليه، والتي يرى فيها أن ذلك النور ما هو إلا معاينة حقيقية للإله الحي.[xcii] كما أن هذه الكتابات تشير بشكل متكرر إلى صحة وواقعية (حقيقة) رؤية النور. وتؤكد ببساطة على الأقنومية 'hypostatic' في ضوء معنى "أساسي جوهري" حيث إنه لا يعد مفهوماً

للعقل أو ضربًا من نتاج الخيال البشري، كما أنه ليس نموذج لشيء تجريدي وهمي مخلوق.[xciii]

في سياق هذا النقاش، تولى القديس جريجوري مهمة إثبات أن الشركة الحقيقية مع الله كانت ممكنة من خلال التقديس، وأن رؤية الله التي تمنحها الصلاة كانت دلالة على هذه الشركة الروحية. وقد رفض بالاماس منذ البداية الخلط بين رؤية الله وبين رؤية طبيعة الله. كانت طبيعة الله غير مرئية، ولكن النور أو الطاقة الإلهية التي كانت في متناول الروح البشرية. في هذه المرحلة، وهنا يرصد الشارحون المعاصرون للقديس جريجوري تطورًا في تفكيره مقارنة بالتقليد الآبائي السابق. يتمثل في التمييز بين الجوهر الإلهي المتعالي الذي لا يمكن الوصول إليه وغير المعروف، والطاقات الإلهية التي تنتمي إليها والتي يتم توصيلها إلى الناس من خلال الأقانيم الثالوثية. [xciv] في الواقع، سيكون التمييز بين الجوهر والطاقة في الله مستحيلًا تمامًا إذا لم يكن لدى المرء مفهوم واضح عن معنى الأقانيم الإلهية. والتي من خلالها يظهر اختلاف الطاقة بالفعل عن الجوهر فوجود الله لا يقتصر على الجوهر –من وجهة نظر بالاماس– ، ولكنه موجود بالفعل في الخليقة من خلال طاقاته أو أفعاله.[xcv] ومع ذلك وعلى وجه التحديد، ولأن الرب غير قابل للتغير أو التحول في طبيعته الإلهية المقدسة، فقد أصبح الكلمة Logos هو مصدر تلك الطاقات والقوى التي تهبنا البقاء، والتي تنقِذنا من الفساد، والتي توصل تلك الطاقات أو القوى الإلهية إلى الطبيعة البشرية المخلوقة، تلك الطاقات التي تنتمي بشكل طبيعي إلى الرب فحسب. إن تلك الطاقات أو القوى الإلهية المقدسة ليست الجوهر الإلهي المقدس؛ لأنه حتي في المسيح، فالمخلوقات لا يمكنها أن تشارك جوهر الإله، وتصبح تلك الصفات بشرية لدينا كما هي عند المسيح. ومن خلال التغير في شخصه، فإن المسيح الكلمة يمنحه الحياة غير المتغيرة الملائمة له باعتباره خالق الكون وسيده.

ويظهر هذا بصورة واضحة في كتابات بالاماس والتي تعكس تلك الرؤية عن التجسيد البشري باعتباره جانب أساسي ومحوري.[xcvi]

ومن خلال هذا المنظور العام، القائم على أسس ومبادئ رئيسة مستمدة من اللاهوت البيزنطي ما بعد الخلقيدوني post-Chalcedonian Byzantıne ومن القديس مكسيموس المعترف St. Maximus the Confessor، يصبح البعد الحقيقي لمفهوم الأقانيم الإلهية واضحاً. وكما أوضح عالم اللاهوت اليوناني Christos Yannaras مؤخراً في كتاب بارز إلى حد ما، أن الحضور الوجودي الأنطولوجي The Ontological existence للطبيعة البشرية الشخصية يتضح ويظهر من خلال التجسد البشري للطبيعة الإلهية في شخص المسيح. إن الطاقات والقوى الإلهية المقدسة تمثل وجود وبقاء الرب، بما يمثل أيضا التعبير عن انبثاق الكل من جوهره المقدس (أعني الخلق). وبالتالي، يقوم هذا الأمر وبشكل واضح على أساس تجسد الرب عبر الأشخاص أو الأقانيم [hypostaseís]، [ويكتب القديس جريجري معبراً عن ذلك قائلاً]: "أن الرب قد سمح لنفسه أن يتم رؤيته في جوهره الحقيقي، كما أنه سمح بالكشف عن نفسه من خلال طاقاته الإلهية كشفًا يتناسب مع طبيعته الإلهية، وطبقاً لنعمة التبني، والتأليه غير المخلوق للرب". [xcvii]

وبذلك يصيرَ تجَسّد الكلمة هو المفتاح الأساسي لفهم المشكلة. فالكلمة أحد الأقانيم الإلهية صار جسدًا واتخذ طابعًا بشريًا. على مستوى هذا الأقنوم الواحد، صار الله إنسانًا، واختبر النمو والتغير والتطور، ومات أخيرًا على الصليب. أما فيما يتعلق بطبيعته الإلهية فالله لا يقبل التغيير. لا يوجد فيه "صيرورة" وبالتأكيد لا موت. ولكن بافتراض الطبيعة البشرية، أصبح أقنوم الكلمة موضوع هذه التغييرات والتجارب البشرية، بما في ذلك الموت نفسه. لم يزل الله منعزلاً في سموه، بل "أحب العالم كثيرًا حتى بذل ابنه الوحيد". لم يبق مقيدًا بسمات وخصائص جوهره، القابلية للتبادل، عدم

القابلية للفساد، التبسيط، وما إلى ذلك – لكنه تغير شخصيًا، ومات، واختبر التعقيد الذي تنطوي عليه الحياة الفردية المتعاقبة للإنسان. إنه على مستوى شخصيته، أو أقنومه (وليس طبيعته الإلهية التي لا تتغير) أن الكلمة قبلت الكينوسيس(*)، أي إفراغ الذات الذي ينطوي عليه اتخاذ "شكل الخادم".[xcviii]

ولكن هل رؤية جوهر الله علي هذه الشاكلة مثل رؤية الأشياء المنظورة؟ يجيب بالاماس على ذلك بالنفي؛ ويقول إن طاقات الله المشاهدة للمتألهين تختلف عن جوهر الله، ورؤية الله ليست تُشبه رؤية الأشياء المنظورة، ويوضح ذلك من خلال هذا المثال في قوله:"إننا ندعو شمسًا، شعاع الشمس ومصدر الشعاع على السواء، ولا ينتج عن ذلك أن ثمة سمشين. فهناك إذًا إله واحد وإن قيل أن النعمة المؤلهة الصادرة عن الله هي الله. إن النور أيضًا يمت إلى ما حول الشمس فلا جرم أنه ليس الجوهر. فكيف إذًا يكون النور الصادر عن الله لإنارة القديسين جوهر الله؟.[xcix] وهم يحصلون على ذلك النور ليس عن طريق اتصالات عقلية، بل لأنهم في الله يعرفون الله، ولأنهم بإتحادهم بالله قد اكتسبوا هيئة الله، ويدركون بقدرة إلهية نعم الروح القدس الإلهية، التي لا يقدر أن يشخص إليها من ليس لهم هيئة الله ويبحثون بعقلهم فقط عما حول الله.[c]

وبذلك يمكن القول أن الاتحاد مع الله يحدث بالخبرة الآتية من النعمة الإلهية، التي تخوّل وتمنح الإنسان هيئة الله. عن طريق الإشراقات الإلهية النورانية، التي بها يحدث التأله وينال القديسون النعمة الإلهية. ويتفرع عن هذه الرؤية البالامية، قضية غاية في الخطورة والأهمية في نفس الوقت، وهى أن هذه المعاينة وذلك التأله البشري الحاصل، نتيجة الاتحاد والاستنارة الإنسانية بالطاقات والجوهر الإلهي، هل هو إتحاد مع الجوهر الإلهي أم مع القوى الإلهية؟ وإذا كان

كذلك فما طبيعة ذلك الجوهر وتلك القوة هل الجوهر هو الله؟ وهل القوة الإلهية مخلوقة أم غير مخلوقة؟.

يجيب بالاماس بأن الاتحاد والمعاينة هي معاينة وخبرة مباشرة يعيشها ويعاينها المصلّون والقديسون، مع المجد الإلهي ونعمة الروح القدس والطاقات الإلهية غير المخلوقة. وهو يؤكد على امتلاك تلك الطاقات الإلهية لقوى جوهرية حين يقول:"ليس لأية طبيعة أن توجد ولا أن تُعرف إن لم تمتلك قوة جوهرية. ولو قلنا إن هذه القوى الإلهية ليست جوهرية ولا طبيعية، فبالتالي هي ليست الله، أو إذا كانت قوى إلهية وطبيعية وجوهرية ولكن مخلوقة، فإن جوهر الله الذي يمتلكها هو أيضًا مخلوق؛ لأن الجوهر والطبيعة اللذين قواهما الطبيعية والجوهرية مخلوقة، هذه الطبيعة وهذا الجوهر الذي يمتلك تلك القوى، هو نفسه مخلوق، ويُعرف على أنه مخلوق.[ci]

ولكي يتجنب بالاماس الوقوع في مشكلة المماثلة والمطابقة والاختلاط بين الإنسان والجوهر الإلهي الفائق عن كل اختلاط بشري، نراه يؤكد ذلك حين يقول:"فلا يجب بالتالي مماثلة عطية الروح المؤلهة بجوهر الله الفائق الجوهر: فهى القوة المؤلهة لجوهر الله الفائق الجوهر. إلا أنها ليس تمام هذه القوة وإن كانت هذه لا تتجزأ في ذاتها. فأي مخلوق يمكنه اقتبال تمام قوة الروح غير المحدودة، ما خلا الذي حُمل في بطن عذراء، لأن الروح القدس كان قد حلّ وقوة العلي ظللته (لو قا ١: ٣٥) ولذا اقتبل "كل ملء اللاهوت"(كو ٢: ٩).[cii] وقد أكد بالاماس مرارًا وتكرارًا أن نقاوة القلب شرطًا أساسيًا للحصول علي النعمة الإلهية، فأصحاب القلوب غير النقية لا يحصلون على المعرفة الإلهية، لأنهم لن يستطيعوا التخلّص من الشهوات ومن التعلق بالأشياء الجسدية المادية حتى أنه يقول:" من لا يؤمن بسر النعمة الجديدة هذا العظيم، من يجهل رجاء التأله، لا يستطيع أن يرذل لذة الجسد والمال والغنى والمجد البشري، وبذلك يسقط في زمرة غير الأنقياء. فالقلب النقي إذًا هو الذي يقتبل الاستنارة.[ciii]

خاتمة:

توصّل الباحث من دراسة موضوع التصوف والهدوئية عند بالاماس إلى مجموعة من النتائج نوجزها فيما يلي:

أولاً: مثّل بالاماس حلقة مهمة من حلقات تطور الروحانية اللاهوتية المسيحية، حيث نجد للمرة الأولى توضيحًا شاملاً لنظام الرهبنة الشرقية الأرثوذكسية.

ثانياً: وضع بالاماس منهجًا محددًا تمثّل في الهدوئية طريقًا للوصول إلى الله والاتحاد به ومعاينة أنواره الكامله، رؤية حقيقية وليست مجرد خيال أو رؤى غيبية أو حتى رؤية منامية، ويجدر القول بأن هدوئية بالاماس هذه مثّلت نقطة فارقة في تاريخ اللاهوت البيزنطي الشرقي في مقابل الحكمة واللاهوت الغربيين، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى أصالة فكر بالاماس الروحي.

ثالثاً: هناك نقطة مهمة أخرى تأكد من خلالها حرص بالاماس على الحفاظ على التعاليم القويمة للروحانية الأرثوذكسية، تمثلت في دفاعه عن المعرفة الروحية مقابل المعرفة العقلية الموجودة عند الفلاسفة، مؤكدًا على أن المعرفة الحقيقية هي المتمثلة في الحفاظ على تعاليم المسيح والتمسك بحفظ وصاياه وكذلك وصايا التعليم الكتابي. موضحًا في الوقت نفسه قصور منهج الفلاسفة الاستدلالي عن الوصول إلى الجوهر الإلهي الحقيقي.

رابعًا: وضّح بالاماس بما لا يدع مجالاً للشك أن الجسد ليس شيئًا منبوذًا عديم الفائدة في عملية الصعود إلى الله؛ فالإنسان خلقة الله، وهو علي صورة الله ومثاله؛ ولذلك أعلى من قيمة وأهمية الجسد بإعتباره حلقة أساسية من حلقات الحصول على المعرفة والاتحاد الإلهي، كما وضّح أهميته في عملية الخلاص؛ فقد اتخذ المسيح جسدًا بشريًا لخلاص الإنسان، وبذلك حافظ على الرؤية المسيحية التي تهتم بالجسد والروح وتضعهما معًا في بوتقة واحدة، وبذلك يشكلان المركب الإنساني.

خامساً: أثبت بالاماس أن هناك تعارضًا بين طريق الوحي ممثلًا في تعاليم الكتاب المقدس، وبين طريق العقل ممثلًا في العلوم الدنيوية التي مارسها الفلاسفة من وجهة نظره، وتبني وجهة النظر التي ترى تفوق الدين على العقل والمنطق.

سادسًا: وضع بالاماس منهجًا لاهوتيًا متميزًا عن سابقيه، حيث وضّح طريق الاتحاد مع الإله المتسامي عن كل إدراك بشري لجوهره الحقيقي، متخذًا الهدوئية طريقًا للوصول إلى معاينة الأنوار والتجليات الإلهية، من خلال تفرقته بين الجوهر والطاقة الإلهيتين. إلى جانب نقطة مهمة وهي قدرة بالاماس على الجمع بين الورع والزهد الشخصي والمحافظة على طقوس الإيمان المسيحي من جانب آخر. وهذا ما ميّز هدوئية بالاماس.

سابعًا: أما فيما يتعلق بمفهوم التألّه فهو مفهوم حقيقي ارتآه بالاماس اتحادًا حقيقيًا بين الهدوئي والإله، تفاعل حي وواقعي، وليس مجرد معرفة نظرية مجردة بل معاينة ورؤية حقيقية من خلال قوة النعمة الإلهية وبمساعدة الروح القدس.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

أ-العربية والمترجمة إليها:

الكتاب المقدس: ١- العهدين القديم والجديد.

جريجوري بالاماس: ٢- الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الثالثة"، تعريب دير القديس جاورجيوس، منشورات التراث الآبائي، بيروت، ١٩٩٦م.

ـــــــــــــ: ٣- الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الثانية"، تعريب دير القديس جاورجيوس، منشورات التراث الآبائي، بيروت، ١٩٩٦م.

ـــــــــــــ: ٤- الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، تعريب دير القديس جاورجيوس، ط١، منشورات التراث الآبائي، بيروت، ١٩٩٥م.

يوستينوس (القديس): ٥- الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى: ترجمة أ.آمال فؤاد، مراجعة مجموعة من المراجعين، ط١، دار باناريون، القاهرة، ٢٠١٢م.

ب-المصادر الأجنبية:

Palamas (Saint Gregory) :Dialogue Between an Orthodox and a Barlaamite, translated by Rein Ferwerda, introduction by Sara J. Denning-Bolle, Global Academic Publishing, New York, 1999.

ثانيًا المراجع:

أ-العربية والمترجمة إليها:

إبراهيم (رؤوف): ١- درجات المحبة المسيحية والكينوسيس، ط١، مدارس الأحد بروض الفرج، القاهرة، ٢٠٠٠م.

الأرثوذكس (مجموعة من المؤلفين): ٢- سر التأله، جمع وتنسيق أمجد بشارة، مركز إيكونوميا للدراسات المسيحية، ٢٠١٩م.

إيروثيئوس: ٣-الرهبنة الأرثوذكسية كطريقة حياة للأنبياء والرسل والشهداء، ترجمة د. نيفين سعد، مطبعة الدلتا، القاهرة، (د.ت).

بريك (جون): ٤- الحياة هبة مقدسة "الأرثوذكسية وأخلاقيات علم الحياة"، تعريب كاترين سرور، تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.

بورت (القس بي): ٥- الروحانية المسيحية من زمن يسوع المسيح حتى فجر العصور الوسطى، ترجمة نكلس نسيم سلامة، المجلد الأول، ط١، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٢م.

لارشيه (جان كلاود): ٦- هوذا جسدي، ترجمة دير الشفيعة الحارة، ط١، بيروت، ٢٠١٢م.

مايندروف (يوحنا): ٧- القديس جريجوري بالاماس والتصوف الأرثوذكسي، ترجمة يوحنا اللاطي، معهد فلاديمير، ١٩٧٤.

معوّض (إلياس): ٨- الصورة الإلهية في الإنسان لدى القديس جريجوري بالاماس، المنشورات الأرثوذكسية، القاهرة، ١٩٨٦م.

هيل (جوناثان): ٩- تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة سليم اسكندر، مايكل رأفت، مراجعة محمد حسن

غنيم، ط١، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٢م.

ب- المراجع الأجنبية:

Archpriest John W. Morris: 1- The Historic Church: An Orthodox View of Christian History, first published, Author House, U.S.A, 2011.

المقالات العلمية:

F.T. Tomoioagă: The vision of Divine Light in Saint Gregory Palamas's Theology, Acta Theologica 35(2), South African journal publishing, January 2015.

المعاجم والموسوعات:

أ-العربية:

الفغالي (جورج فيليب): ١- موسوعة الحضارة المسيحية، المجلد العاشر "المسيحية الأوربية خلال القرون الوسطى"، ط١، دار نوبليس، بيروت، ٢٠١٠م.

اليسوعي (الأب صبحي حموي): ٢- معجم الإيمان المسيحي، مراجعة الآب جان كوربون، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨م.

ب- الأجنبية:

Rosemary Guiley :The Encyclopedia of Saints, Infobase Publishing, U.S.A, 2001.

i - Archpriest John W. Morris: The Historic Church: An Orthodox View of Christian History, first published, Author House, U.S.A, 2011, p.175.

ii - Cristian Untea: The Concept of "Being" in Aquinas and Palamas, Thesis (Masters), Durham University, England, 2010, p.5.

iii - Graham Speake: A History of the Athonite Commonwealth: The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos, first published, Cambridge University Press, United Kingdom, 2018, p. 105.

iv - Rev. Kent Eilers, Ashley Cocksworth: The Grammar of Grace: Readings from the Christian Tradition, Wipf and Stock Publishers, U.S.A, 2019, p.118.

v - Cristian Untea: op. cit, p.5.

* – جبل آثوس: شبه جزيرة جبلية في شمال اليونان، أقام فيها القديس أثناسيوس الأثوني في ٩٥٨م وأنشا الدير الكبير (لافرا) في ٩٦٣م. وبعد ذلك كثرت فيها الأديرة، يقيم فيه ما يقارب عشرة آلاف متوّحد من مختلف الكنائس الأرثوذكسية. وفي الوقت الحاضر، يتمتع جبل آثوس بحكم ذاتي داخل الجمهورية اليونانية، ويخضع مباشرة من الناحية الكنسية لبطريرك القسطنطينية.

– للمزيد انظر: الأب: صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، مراجعة الآب جان كوربون، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨م، ص١٨.

vi - Rev. Kent Eilers, Ashley Cocksworth: op. cit, p.118.

vii - Rosemary Guiley: The Encyclopedia of Saints, Infobase Publishing, U.S.A, 2001, p. 140.

viii - Rev. Kent Eilers, Ashley Cocksworth: op. cit, p.118.

ix - Saint Gregory Palamas: Dialogue Between an Orthodox and a Barlaamite, translated by Rein Ferwerda, introduction by Sara J. Denning-Bolle, Global Academic Publishing, new york, 1999, p.p 1,2.

x - Stephen Morris: The Early Eastern Orthodox Church: A History, AD 60-1453, McFarland, U.S.A, 2018, p.118.

* - برلعام الكالابري: Barlaam the Calabrian يوناني من كالابريا، قدم نحو العام ١٣٣٠م إلى القسطنطينية، وهناك كسب شهرة كبيرة بسرعة كعالم وفيلسوف. وانتشرت كتاباته في علم الفلك والمنطق في بيزنطة، وقد مُنح كرسياً في الجامعة الإمبراطورية. ثم صار الفيلسوف الكالابري لسان الكنيسة اليونانية الناطق

أمام لاهوتيين دومينيكانن، كان البابا قد أرسلهم إلى الشرق من أجل الإعداد لوحدة الكنائس. وقد رفض برلعام بالاستناد إلى مذهب الإسمية الإدعاء اللاتيني في معرفة الله وتبرير انبثاق الروح القدس من الابن. اجتذبه الفكر اللاهوتي الشرقي المسيحي بشكل خاص بسبب جهليته أي تأكيده الثابت على أن الله لا يدرك. وقد كانت هذه اللاأدرية التي قادها برلعام ضد اللاتين سببًا رئيسًا من أسباب انتقاد بالاماس لفكر برلعام، ومن ثم كتابة سلسلته عن الرهبنة الهدوئية، والتى عُرقت بـ "الثلاثيات". **للمزيد أنظر:** يوحنا مايندروف: القديس جريجوري بالاماس والتصوف الأرثوذكسي، ترجمة يوحنا اللاطي، معهد فلاديمير، ١٩٧٤، صفحات متفرقة ٨٨– ٩١.

xi - Cristian Untea: op. cit, p.5.

xii - Norman Russell: Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age, first published Oxford University Press, United Kingdom, 2019, p.4.

[xiii] - جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، تعريب دير القديس جاورجيوس، ط١، منشورات التراث الآبائي، بيروت، ١٩٩٥م، ص ص ١٥، ١٦.

[xiv] - جوناثان هيل: تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة سليم اسكندر، مايكل رأفت، مراجعة محمد حسن غنيم، ط١، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ١٢٤.

xv - Gregory Congote OSB: Gregory Palamas and Hesychasm, College of Saint Benedict/Saint John's University, U.S.A, 2009, p.14.

xvi - Constantinos Athanasopoulos: Hesychia, Salvation, Ineffability and Quietude: St Gregory Palamas in, "Orthodox Mysticism and Asceticism: Philosophy and Theology in St Gregory Palamas' Work", Edited by Constantinos Athanasopoulos, first published, Cambridge Scholars Publishing, England, 2020, p.73.

xvii - Georgios I. Mantzarides: Hesychasm. and Theology, in, "Orthodox Mysticism and Asceticism: Philosophy and Theology in St Gregory Palamas' Work", Edited by Constantinos Athanasopoulos, first published, Cambridge Scholars Publishing, England, 2020, p.3

xviii - Ibid: p.3

xix - Ibid: p.p.3, 5.

xx - Ibid: p.6.

xxi - Gregory Congote OSB, op. cit, p. 15.

[xxii] - جورج فيليب الفغالي: موسوعة الحضارة المسيحية، المجلد العاشر "المسيحية الأوربية خلال القرون الوسطى"، ط١، دار نوبليس، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٥٣.

[xxiii] - Ibid: p.73.

xxiv - Ibid: p.p, 73, 74.

xxv -Gregory Congote OSB: op. cit, p.p. 17, 18.

xxvi - Robert Benedetto, James O. Duke: The New Westminster Dictionary of Church History: The early, medieval, and Reformation eras, volume 1, Westminster John Knox Press, London, 2008, p.304.

xxvii - John Meyendorff: Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century, Cambridge University Press, England, 2010, p.96.

xxviii – يوحنا مايندروف: القديس جريجوري بالاماس والتصوف الأرثوذكسي، ص ١١١.

* – الجوهر Essence: استُعملت هذه الكلمة، منذ القرون الأولى للدلالة على الـ "أوسيا" واستعملت أيضًا بالإضافة إلى كلمة الطبيعة للدلالة على الفوسيس. والأوسيا ousia هي كلمة يونانية استعملت في التفكير اللاهوتي الثالوثي. وضح معناها في حوالي ٣٨٠م للدلالة على الكائن الإلهي، وهو واحد في ثلاثة أقانيم. للمزيد انظر: الأب: صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص ٧٩، ص ١٨١. مادة أوسيا ومادة جوهر.

xxix - Gregory Congote OSB: Gregory Palamas and Hesychasm, p.5.

xxx – جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، ١: ٢، ص ٢٩.

xxxi – نفس المصدر: الثلاثية الأولي ١: ٣، ص ٣٠.

xxxii – نفس المصدر السابق: الثلاثية الأولي ١: ٤، ص ٣١.

xxxiii – نفس المصدر: الثلاثية الأولي ١: ٥، ص ٣٢.

[xxxiv] - جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الثالثة"، تعريب دير القديس جاورجيوس، منشورات التراث الآبائي، بيروت، ١٩٩٦م، ٣: ٣ ص ٩٢.

xxxv – نفس المصدر السابق: الثلاثية الأولي ١: ٦، ص ٣٣.

* – التأله Apotheosis: يرى آباء الكنيسة اليونانية، ولا سيما الإسكندريون منهم، أن تأليه الطبيعة البشرية هو غاية التجسد. فإن صورة الله التي فقدت بسبب الخطيئة، تُعاد بوجه عجيب في كل كائن بشري، بفضل الاتحاد بالمسيح وبعمل من الروح القدس: فبالإيمان، وبواسطة حياة ملتزمة التزامًا تاماً في الاتحاد بالله، يُصبح المسيحي "مؤلهًا" بالنعمة، في حين أن المسيح هو إله بالطبيعة (٢ بط ١: ٤). **للمزيد انظر:** الأب: صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص ١٣٣. مادة تأليه.

وقد تردد صدى هذا المفهوم أيضًا لدي يوستينوس الشهيد (١٠٠ – ١٦٥ م) حين علّم بأن الإنسان يمكن أن يتأله حسب قصد الله من خلقه، وللكل الحق في أن يصيروا متألهين. فيقول في الحوار مع تريفون فصل ٢٤،"الله خلق الإنسان على مثاله حيًا لا يموت، واشترط عليه أن يحفظ وصاياه وأن يثبت أهليته أن يُدعى ابنًا له، ولكن الإنسان فعل فعل آدم وحواء فجلب الموت على نفسه. ويضيف يوستينوس بقوله، وفسر المزمور الحادي والثمانين كما تشاء فيظل يشهد أن جميع الناس يستحقون أن يكونوا آلهة وأن كلاً منهم سُيدان ويُحكم عليه كما حُكم على آدم وحواء. – **للمزيد انظر:**القديس يوستينوس الفيلسوف والشهيد الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى: ترجمة أ.آمال فؤاد، مراجعة مجموعة من المراجعين، ط١، دار باناريون، القاهرة، ٢٠١٢م، صـ ٢٠.

xxxvi – يوحنا ماييندروف: مرجع سابق، ص ١١٢.

xxxvii – نفس المرجع السابق: ص ص ١١٣، ١١٤.

xxxviii – جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، ١: ٧، ص ٣٤.

xxxix – نفس المصدر: الثلاثية الأولي ١: ١٢، ص ٤٠.

xl – نفس المصدر السابق: الثلاثية الأولي ١: ١٣، ص ٤١.

xli – نفس المصدر: الثلاثية الأولي ١: ١٢– ١٣، ، ص ص ٤٢، ٤٣.

xlii – نفس المصدر: الثلاثية الأولي ١: ١٨، ص ٤٦.

* – الفلسفة الطبيعية: أو فلسفة الطبيعية، ساد هذا المصطلح خلال فترة العصور الوسطى، حيث كان المقصود بفلسفة الطبيعية هو دراسة الطبيعة بطريقة فلسفية، وتشمل النظام الكوني والعلوم الطبيعية، وهى الفلسفة الأولي التي تفرعت منها سائر أنواع العلوم في مطلع العصر الحديث.

xliii – جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"،١: ١٩– ٢٠، ص ص ٤٧، ٤٨.

xliv – يوحنا مايندروف: مرجع سابق، ص ص ١١١، ١١٢.

xlv – إيروثيئوس: الرهبنة الأرثوذكسية كطريقة حياة للأنبياء والرسل والشهداء، ترجمة د. نيفين سعد، مطبعة الدلتا، القاهرة، (د.ت) ص ٤٩.

xlvi – يوحنا مايندروف: مرجع سابق، ص ١١٤.

xlvii – القديس بولس: الرسالة الأولى إلى أهل كورِنثوسَ، ٣: ١٦: ١٨.

xlviii – القديس بولس: الرسالة الأولى إلى أهل كورِنثوسَ، ٦: ١٥: ٢٠.

[xlix] - يوحنا مايندروف: مرجع سابق، ص ١١٦.

l – جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، ١: ١٠، ص ٣٨.

* – الذهن mind: عرّف بالاماس الذهن بأنه قوة النفس التي تستخدم الجسد وتوجهه، وهو موجود بداخلنا مركزه القلب، وهو أول عضو جسدي عاقل. وهو المسئول عن مراقبة عقلنا وتقويمه بيقظة ودقة. والقلب هو عرش النعمة، ومركز الذهن وكل أفكار النفس وقواها. وهناك شرط ضروري لمن أراد أن يُلزم نفسه في الهدوئية، هو إعادة ذهنه إلى الجسد وحبسه فيه، في أعماق القلب. **انظر**: جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، ٢: ٣، ص ص ٦٠، ٦١.

li – جريجوري بالاماس: الدفاع عن القديسين الهدوئيين "الثلاثية الأولي"، ٢: ١ ص ٥٨.

lii – القس بي. بورت: الروحانية المسيحية من زمن يسوع المسيح حتى فجر العصور الوسطى، ترجمة نكلس نسيم سلامة، المجلد الأول، ط١، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٨٢.

liii – جريجوري بالاماس: مصدر سابق، "الثلاثية الأولي"، ٢: ٢، ص ٥٩.

[liv] - نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ص ٢١.

lv – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٢: ٢، ص ٥٩.

lvi – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٢: ٣، ص ص ٦٠، ٦١.

lvii – نفس المصدر السابق: "الثلاثية الأولي"، ٢: ٤، ص ٦١.

lviii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٣١ ص ١٠٤.

lix – يوحنا مايندروف: القديس جريجوري بالاماس والتصوف الأرثوذكسي، ص ١١٧.

lx– جريجوري بالاماس: مصدر سابق، "الثلاثية الأولي"، ٣: ٤ ص ٧٧.

lxi – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٥ ص ٧٨.

lxii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٥ ص ٧٩.

lxiii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٩ ص ٨٢.

lxiv – نفس المصدر السابق: "الثلاثية الأولي"، ٣: ١٠ ص ٨٤.

lxv – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ١٣ ص ٨٧.

lxvi – نفس المصدر السابق: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٤٤ ص ١١٧.

lxvii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ١٦ ص ص ٨٩، ٩٠.

lxviii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ١٧ ص ٩١.

lxix – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ١٨ ص ٩٢.

[lxx] - نفس المصدر السابق: "الثلاثية الأولي"، ٣: ١٩، ص ٩٣.

[lxxi] - نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٢٠، ص ص ٩٣، ٩٤.

[lxxii] - نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٢١، ص ٩٤.

[lxxiii] - مجموعة من المؤلفين الأرثوذكس: سر التأله، جمع وتنسيق أمجد بشارة، مركز إيكونوميا للدراسات المسيحية، ٢٠١٩م، ص ٥.

[lxxiv] - جريجوري بالاماس: المصدر السابق،"الثلاثية الثالثة"، ٣: ٢٦– ٣٣، صفحات متفرقة ص ٤٢– ٤٩ .

* - **التجسد**: Incarnation : عقيدة أساسية في المسيحية، تعني أن الله نفسه بشخص الابن اتخذ ليس روحًا بشرية ونفسًا بشرية، وإنما أيضًا جسدًا بشرياً. علمًا أن التعبير التقليدي "تجسد"، الذي يعني عمومًا أن "ابن الله" أصبح إنسانًا واتخذ الطبيعة البشرية بكل ما هى عليه، حتى بحالة السقوط، ما خلا الخطيئة والأهواء الأثيمة،

يشدد على أن الله اتخذ جسدًا وصار لحمًا. أن يُصبح الله إنسانًا، وبالأحرى أن يتخذ جسدًا، هو شيء لا يصدق بالنسبة لديانات وحضارات العصور القديمة. **انظر:** جان كلاود لارشيه: هوذا جسدي، ترجمة دير الشفيعة الحارة، ط١، بيروت، ٢٠١٢م، ص ص ٥٣، ٥٤ .

lxxv – إلياس معوّض: الصورة الإلهية في الإنسان لدى القديس جريجوري بالاماس، المنشورات الأرثوذكسية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٠.

[lxxvi] - نفس المرجع: ص ص ٢٢، ٢٣.

[lxxvii] - نفس المرجع: ص ص ٢٣، ٢٤.

[lxxviii] - جريجوري بالاماس: المصدر السابق، "الثلاثية الأولي"، ٣: ٢٣، ص ص ٩٦، ٩٧.

[lxxix] - نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ٣: ٢٧، ص ٤٣.

[lxxx] - نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ٣: ٢٨، ص ص ٤٤، ٤٥.

lxxxi – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٤٦ ص ١١٩.

lxxxii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٤٢ ص ١١٥.

lxxxiii – نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٤٢ ص ١١٥.

[lxxxiv] - نفس المصدر: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٤٤، ص ١١٧.

[lxxxv] - نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ٣: ٩، ص ص ٩٨، ٩٩.

[lxxxvi] - نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ٣: ١٠، ص ١٠٠.

[lxxxvii] - نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ٢: ٥، ص ص ٩٤، ٩٥.

[lxxxviii] - جون بريك: الحياة هبة مقدسة "الأرثوذكسية وأخلاقيات علم الحياة"، تعريب كاترين سرور، تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٦٩.

lxxxix - Michael A. Fahey, John Meyendorff: Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas-St. Gregory Palamas, Holy Cross, Third Printing edition, Orthodox Press, U.S.A, 1977, p 30

[xc] - Ibid: p p. 30, 31.

xci - Ibid: p 31.

xcii - Ibid: p 31.

xciii - Ibid: p 32.

xciv - F.T. Tomoioagă: The vision of Divine Light in Saint Gregory Palamas's Theology, Acta Theologica 35(2), South African journal publishing, January 2015, p. 146.

xcv - Michael A. Fahey, John Meyendorff: op. cit, p. 33.

xcvi - Ibid, p. 34.

xcvii - Ibid, p. 34.

* – الكينوسيس في اللاهوت المسيحي، هو "إفراغ الذات" من إرادة يسوع الخاصة ويصبح متقبلًا بالكامل لإرادة الله الإلهية. وكينوسيس كلمة يونانية وردت في رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي، وصف بها السيد المسيح بأنه "أخلى نفسه آخذًا صورة عبد صائر في شبه الناس. وإذ وجد في الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتى الموت موت الصليب" (فيلبي ٢: ٧ –٨)، وهذا يعني أن السيد المسيح أخلى ذاته من المجد الذي له بالطبيعة الإلهية. وبذل حياته بكل حرية ومحبة من أجل الجميع. وبذلك يصبح الكينوسيس قلب الحياة المسيحية، وجوهر الخدمة والكرازة. انظر: د. رؤوف إبراهيم: درجات المحبة المسيحية والكينوسيس، ط١، مدارس الأحد بروض الفرج، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ص ١٠٥، ١٠٦.

xcviii - Michael A. Fahey, John Meyendorff: op. cit, p. 33.

[xcix] - جريجوري بالاماس: المصدر السابق، "الثلاثية الثالثة"، ٣: ١١، ص ١٠١.

[c] - نفس المصدر السابق: "الثلاثية الثالثة"، ٣: ١٢، ص ١٠٣.

[ci] - نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ٣: ٦ ص ٩٦.

cii – نفس المصدر: "الثلاثية الثالثة"، ١: ٣٤ ص ٥١.

ciii – نفس المصدر السابق: "الثلاثية الأولي"، ٣: ٥٢ ص ١٢٤.

فلسفة البيئة عند فرنسيس الأسيزي

دراسة إيكولاهوتية

Francis of Assisi Environmental Philosophy

An Eco-theological Study

مقدمة

إن بحث ودراسة موضوعات فلسفة البيئة، بكونها إحدى فروع الفلسفة التطبيقية المعاصرة، التي تهتم بتوضيح العلاقة بين الإنسان وبيئته الطبيعية، من وجهة نظر فلسفة العصور الوسطى، إنما يبدد وينفي المعتقد الشائع، الذي يرى أن فلسفة العصور الوسطى لم تتطرق إلى موضوعات ذات جدوى تخص الواقع العملي للحياة الإنسانية. من هذه الزاوية فإننا نحاول استكشاف رؤى جديدة لموضوعات فلسفة العصور الوسطى، تواكب وتحاكي النظرة المعاصرة لمشاكل الإنسان والبيئة المحيطة.

وفيما يتعلق بموضوع الدراسة – فلسفة البيئة عند فرنسيس الأسيزي–، فهو يحمل أهمية بالغة من جانبين: الأول، يتمثل في إدراك الإنسان أهمية الرحمة والرفق بالمخلوقات الحية المتعايشة معه في هذا الكون المتسع، وهذا يعزز من امتلاكه نفس النظرة نحو أقرانه من البشر، وذلك هو الجانب الأخر. لذلك يجب التركيز على تطوير الوعي بالمشكلات البيئية، وهذا هو المغزى الحقيقي من طرق موضوعات تتعلق بفلسفة البيئة في منظورها العام. وتهدف إلى نشر روح الرحمة والإخاء بين الإنسان وأقرانه من البشر، بل يجب تعميمها لتشمل جميع الكائنات الحية، أملًا في بعث "دين إيكولوجي حقيقي" جديد، يسمى علم البيئة اللاهوتي Ecotheology، وهذا ما تضمنته رؤية فرنسيس الأسيزي أيضًا.

ويُعد القديس فرنسيس الأسيزي رائدًا في مجال فلسفة البيئة والمحافظة على الطبيعة، حتى أصبح أيقونة وملهمًا للمهتمين بمجال فلسفة البيئة. فحتى لو لم يعالج قضايا التدهور البيئي أو التلوث بالمفهوم المعاصر. إلا أن عمله يعد محاولة جادة تستطيع تيارات فلسفة البيئة المعاصرة الاستفادة منه؛ بوصفه معالجة دينية أخلاقية مفيدة؛ لما ينبغي علينا فعله تجاه المخلوقات والبيئة المحيطة على حد سواء. يأتي هذا من منظور رؤيته لفكرة الخلق والأصل المشترك لجميع الكائنات الحية. فكل الخليقة تتمتع بأهمية معينة داخل المنظومة الإلهية المتكاملة للخلق؛ ولذلك يجب احترامها ومعاملتها بشكل جيد. تلك هي النقطة الرئيسة والأبرز التي ارتكزت عليها رؤية فرنسيس الأسيزي، وأكد عليها اللاهوت الفرنسيسكاني في الوقت نفسه، والتي تُعد من أهم ركائز فلسفة الأخلاق البيئية المعاصرة.

ونحن إذ نتحدث عن فرنسيس الأسيزي نجد أننا بصدد شخصية من الشخصيات التي أحدثت تأثيرًا بالغًا على مسار الروحانية الكاثوليكية في العصور الوسطى، ضمن إطار نظرته الجديدة للعلاقة بين الإنسان والطبيعة. وكذلك اللاهوت والفلسفة والروحانية والأخلاق وممارسة المشاركة الاجتماعية. فقد شعر بالاستقلالية الروحية لجميع أجزاء الطبيعة، التي يؤدي كل منها دوره وفق ما أراده الله له. وقد اتضحت معالم نظرته ومحبته للبيئة الطبيعية من خلال أعماله المختلفة، ومنها: "نشيد المخلوقات" أو "الأخ الشمس"، و"العظة إلى الطيور"، وقصته الشهيرة مع ذئب جوبيو، كذلك استخدامه لمصطلحات الأخ والأخت في حديثه عن الكائنات والمخلوقات مثل، "الأخ الشمس"، و"الأخت القمر والنجوم"، و"الأخ النار"، و"الأخ الريح"، و"الأخت المياه"، و"الأخت الأم الأرض"، وغيرها من المصطلحات التي تدل على تقديره البالغ للطبيعة بجميع أجزائها، وكذلك محبته العميقة لجميع المخلوقات. أيضًا شدد على ضرورة معاملة البيئة والحياة البرية باحترام وتقدير كبيرين. من هنا جاء الاقتراح الذي أوصى بأن يكون فرنسيس شفيعًا وملهمًا لرواد ومنظمات البحث في موضوعات فلسفة البيئة.

وهناك تساؤلات رئيسة تطرحها دراسة موضوع فلسفة البيئة عند الأسيزي، تتمثل في الآتي: أولاً: هل هناك حاجة ملّحة إلى إعادة قراءة روايات وعظات الكتاب المقدس عن الطبيعة والمخلوقات؟ ثانيًا: ما الأصل الحقيقي للأزمة البيئية؟ وهل يعيش الإنسان بمعزل عن البيئة الطبيعية المحيطة به؟ ثالثاً: ما الدور الذي لعبته فلسفة العصور الوسطى المسيحية في مجال

البيئة؟ وما رؤية أوغسطين وتوما الأكويني في هذا الاتجاه؟ رابعًا: ما الإسهام الذي قدمه فرنسيس الأسيزي في مجال فلسفة البيئة؟ وما المقصود بمفهوم التكاملية داخل إطار فلسفة البيئة عنده ؟ خامسًا: إذا كان مفهوم المركزية البشرية يمثل ركنًا حقيقيًا من أركان الأزمة البيئية الحالية، فما الحلول المقترحة لتخفيف حدة المفاهيم الواردة في هذا الإطار؟

أما عن منهج الدراسة: فقد اقتضت دراسة ذلك الموضوع استخدام المنهج التاريخي؛ لعرض تطور مفهوم البيئة في فلسفة العصر الوسيط حتى فرنسيس الأسيزي، والمنهج التحليلي؛ لمحاولة فهم وتفسير آراءه، ومن ثم توضيح علاقتها بفلسفة البيئة وعناصرها المختلفة. واستخدام المنهج النقدي كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

في ضوء تلك التساؤلات، ووفق منهج البحث قمت بتقسيم عناصر الدراسة كالآتي:

مقدمة

أولًا: البيئة في التصور المسيحي

ثانيًا: مفهوم البيئة عند الأسيزي " منظور عام".

ثالثًا: مواقفه تجاه المخلوقات

رابعًا: تأثير فرنسيس الأسيزي في مجال فلسفة البيئة

خاتمة

أولًا: البيئة في التصور المسيحي

نحاول في تلك النقطة من نقاط الدراسة استكشاف واستجلاء النظرة المسيحية للبيئة ومكوناتها، ضمن إطار فلسفة العصر الوسيط. وهنا نتساءل، هل يجب أن يقول الدين شيئًا عن معاملة الحيوانات؟ أو بمعنى أخر هل يضع الدين قوانين أخلاقية معينة تحدد العلاقة بين الإنسان وبيئته الطبيعية؟. يعتقد عديد من المؤمنين ذلك، وينظرون إلى الدور الذي لعبته الأديان تاريخياً في مساعدة المجتمعات على تطوير قوانين أخلاقية فاضلة. بالنسبة للعديد من محبي الحيوانات، يجب أن تمتد المعتقدات الدينية حول الرحمة والعطف لتشمل الحيوانات. على سبيل المثال، كتب عالم اللاهوت الإنجليزي "أندرو لينزي" Andrew Linzey (١٩٨٧، ١٩٩٧م)، باستفاضة عن الدور الذي تلعبه التقاليد الدينية (أو يمكن أن تلعبه) في تعليم

التعاطف والعدالة فيما يتعلق بالحيوانات، وخلص إلى أن جميع ديانات العالم تقريبًا لديها مبادئ توجيهية أخلاقية متسقة مع المعاملة الإنسانية للحيوانات.[ciii] كذلك فإن تهديدات التدهور البيئي توضح للبعض أن اللاهوت يجب أن يربط نفسه بشكل حاسم بفهم العالم، الذي يظهر بدوره في العلوم البيئية. حيث يشعر الكثيرون الآن أن هناك أسبابًا مقنعة لسد الفجوة القائمة منذ فترة طويلة بين التفكير الديني والتفكير العلمي. لذلك يتطلب علم اللاهوت الجيد اهتمامًا دقيقًا بالمناقشات العلمية، بالإضافة إلى الآثار المترتبة على استخدام الطاقة ووتيرة التطور التكنولوجي.[ciii] لقد تجذرت هذه المخاوف الآن في المجتمع الديني، حيث يوجد اعتراف متزايد بالأزمة البيئية كمشكلة روحية وأخلاقية في المقام الأول.[ciii]

أما عن مواقف المسيحية تجاه المسألة البيئية، فهناك وجهتي نظر تتنازعان تلك الرؤية: ترى أولهما أن المسيحية تميل أكثر نحو الإيمان بالتقدم الدائم، والسيطرة البشرية على جميع الحيوانات، وترى أن الله صمم الأرض لصالح الإنسان وحكمه فحسب. فهناك تركيز على انفصال الإنسان عن البيئة، ووضع الإنسان أقرب إلى الله [ciii]

يأتي هذا نتيجة لانحدار المسيحية من مجمل التقاليد العبرية ومن التقاليد الدينية والفلسفية القديمة الأخرى، حيث أصبح الاعتراف بقيمة الفرد مركز العقيدة المسيحية، الذي كان خلاصه نتيجة سلوكه في هذه الحياة. لكن كان هناك القليل من الإجماع حول ما يشكل السلوك المسيحي تجاه الحيوانات والعالم الطبيعي. ولم يقدم العهد الجديد، مثل العهد القديم، إشارات قوية في ذلك الاتجاه.[ciii] فقد استخدم يسوع الحيوانات كرموز إيمانية، فالدجاجة تجمع فراخها تحت جناحها، ومثل الراعي الذي يفرح بالعثور على الخروف الضال، لكنه أكد لأتباعه أن حياتهم أكثر قيمة من تلك التي يعيشها الوحوش. كما ذكر بولس الرسول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس أن تركيز الله الأساسي كان مع البشر وليس الحيوانات. وكان الشغل الشاغل للمسيحيين هو تحقيق الحياة بعد الموت، وكانت هذه الحياة متاحة فقط للبشر الذين يمتلكون أرواحًا خالدة.[ciii]

استنادًا إلى ذلك أقر عديد من اللاهوتيين المسيحيين الأوائل وجهة نظر أكثر تشددًا، تنص على أنه نظرًا لأن الله جعل البشر على صورته متفردين في امتلاكهم لروح خالدة، فإنهم

بطبيعة الحال فوق بقية الطبيعة. كان هذا الرأي متوافقًا مع الأفكار القديمة التي رأت أن الوجود يخضع لتراتبية صارمة، والتي وضعت الإنسان أيضًا في قمة الخليقة. وها هو أرسطو الذي ميّز الإنسان عن بقية المخلوقات بفضل عقلانيته. وبالمثل جادلت الرواقية Stoicism بأن العقلانية ميزت البشر عن بقية الطبيعة وجعلتهم أقرب إلى الآلهة. بالتالي تمتع البشر – مثل الآلهة–، بالهيمنة الفطرية على الطبيعة، والتي صُنعت لاستخدامهم.[ciii]

وقد واصل اللاهوتيون والقديسون الذين يُطلق عليهم آباء الكنيسة المسيحية فى الألفية الأولى شجب تعاليم الكتاب المقدس لقسوتها على الحيوانات، بل اعتبروا أن هذه القسوة تستحق شجبًا مضاعفًا؛ لأنها تحط من قدر الإنسان أولًا، وتضفى إهانة أخرى على الحيوانات التي تعرضت في الأصل لوجود مؤلم بعصيان الإنسان، أي عصيان آدم وحواء ثانيًا، وصار السبب الأول راسخًا فى التراث المسيحي: حيث يقوم على أساس الأخير وهو أقل قبولًا من الناحية الكلية، حيث كان هناك زمن قبل السقوط شعر فيه الناس بأنهم يمتلكون الخلود، والتزموا بنظام غذائي نباتي، وتنعموا بالزمن، ورافقوا كل الحيوانات الأليفة.[ciii]

في حين رأى المؤرخ الأمريكي "لين وايت" Lynn Townsend White (١٩٠٧–١٩٨٧م) أن المسيحية لم ترث من اليهودية نظرتها للزمن على أنه لا يخضع للتكرار ويسير في خط مستقيم فحسب، بل القصة المشهورة عن الخلق أيضًا. فعلى مراحل تدريجية، خلق الله المحب والقوي النور والظلام والأجرام السماوية والأرض وكل نباتاتها وحيواناتها وطيورها وأسماكها، وخلق الله آدم في النهاية. وقام الإنسان بتسمية جميع الحيوانات، وبذلك أسس هيمنته عليها.[ciii] خطط الله كل هذا صراحةً لمنفعة الإنسان وحكمه: ولم يكن لأي من المخلوقات المادية أي غرض سوى خدمة وتلبية رغبات الإنسان. وعلى الرغم من أن جسد الإنسان مصنوع من الطين، فإنه ليس مجرد جزء من الطبيعة: إنه مخلوق على صورة الله.[ciii] واستطرد شارحًا وجهة نظره، موضحًا أن المسيحية في شكلها الغربي –على وجه الخصوص–، أكثر الديانات التي تتمحور حول الإنسان، التي شهدها العالم. في وقت مبكر من القرن الثاني، كان كل من ترتليان Tertullian (١٦٠ – ٢٢٠ م) والقديس إيريناويوس Irenaeus ١٣٠– ٢٠٢م ، يصران على أنه عندما شكل الله آدم كان ينذر بصورة المسيح المتجسد، آدم الثاني. بذلك يشترك الإنسان– إلى حد كبير– في سمو الله للطبيعة. فالمسيحية، على عكس الوثنية القديمة وديانات

آسيا (باستثناء الزرادشتية ربما)، لم تؤسس فقط ازدواجية بين الإنسان والطبيعة، ولكنها أصرت أيضًا على أن إرادة الله هي أن يستغل الإنسان الطبيعة لتحقيق غاياته الخاصة.[ciii] لذلك ألقى مقال وايت التاريخي، "الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية" (١٩٦٧م) باللوم على المسيحية لتمسكها بالبديهية " المفترضة أن الطبيعة لم توجد إلا لخدمة الإنسان، وبالتالي تُعد عنصرًا فاعلًا في الدمار البيئي". وفي محاولة تقديمه حلاً لأزمة البيئة، أكد أن جذورها تكمن في التعارض الثنائي بين المسيحية (الثقافة) والخلق (الطبيعة). وجادل بأن: المزيد من العلم والتكنولوجيا لن يخرجانا من الأزمة البيئية الحالية حتى نجد دينًا جديدًا، أو نعيد التفكير في ديننا القديم.[ciii]

أما وجهة النظر الأخرى فهي التي تنظر إلى الموضوع في إطار رؤية الكتاب المقدس. لتوضيح ذلك نعود إلى ما جاء في الرسالة الأولى إلى أهل تيموثاوس، الإصحاح الرابع – الآيات (٤ – ٥)"– :لأَنَّ كُلَّ خَلِيقَةِ اللهِ جَيِّدَةٌ، وَلاَ يُرْفَضُ شَيْءٌ إِذَا أُخِذَ مَعَ الشُّكْرِ، ٥لأَنَّهُ يُقَدَّسُ بِكَلِمَةِ اللهِ وَالصَّلاَةِ [ciii]". انطلاقًا مما ورد في مضمون تلك الآية نجد أن خليقة الله كلها حسنة وتستحق التقدير، ومن ثم يجب المحافظة عليها والاهتمام بها من منظور فكرة الخلق. وعلى هذا الأساس تأتي معالجتنا لقضية البيئة عند فرنسيس الأسيزي، المتمركزة حول نقطة رئيسة مفصلية، تمثلت في مضمون علاقة الجنس البشري ببقية الخليقة. وبالعودة إلى مصادر الفكر المسيحي المبكرة عن التعامل مع المحيط البيئي، نجد أن نموذج الزاهد الحقيقي، مثّل حافزًا أساسيًا في تطوير فلسفة الإنسان كمبتكر لبيئات جديدة. فقد تقاعد القديسون الأوائل عن قصد من العالم، متخيلين أنهم من خلال تطهيرهم كانوا يعيدون إنشاء الجنة الأرضية، مستعيدين تأكيد السيادة الكاملة على كل الحياة التي كانت موجودة قبل السقوط. وأصبح ترويض البرية جزءًا من التجربة الدينية.[ciii] ومن خلال تقييم معتقدات وأفعال النساك والرهبان – أسلاف فرنسيس – نجد أنهم امتلكوا نظرة وتأثيرًا إيكولوجيين رائعين في الواقع.[ciii] لقد ألقوا بأنفسهم، دون أي حماية اجتماعية، في بيئة معادية جديدة تتطلب قسوة أعظم رجال التخوم. فقد توقعوا تمامًا صراعًا مع أنفسهم ومع القوى البيئية، في بيئة طبيعية غير مأهولة تسكنها الوحوش الشرسة والشياطين. فقد ذهب القديس أنطونيوس الكبير Saint Anthony the Great (٢٥١– ٣٥٦م)، النموذج الأول لجميع النساك إلى الصحراء ليعيش في روحانية الجغرافيا وفي تطور الأنثروبولوجيا المسيحية، كانت صحراء الزاهد بوحوشها البرية إيحاءً بجنة آدم قبل السقوط.[ciii] وقد أشار القديس أثناسيوس

St. Athanasius (٢٩٣– ٣٧٣م)، كاتب سيرة القديس أنطونيوس، أنه عندما قادته الرغبة الإلهية إلى الخلوة داخل الجبل، "أحب المكان من دافع حبه لله ". وعندما سأله فيلسوف كيف يعيش بدون كتب، أجاب على ما ورد، "كتابي هو طبيعة المخلوقات. فيه عندما أختار يمكنني قراءة كلام الله.[ciii]

وقد تبنى القديس أثناسيوس نفسه فكرة القديس بولس، التي تنص على أن الله صالح جميع الأشياء في السماء والأرض في المسيح، وبه وُجد كل شيء في الكون. حيث يرى البعض اليوم أن عقيدته هي ترياق مبكر لما يسمونه التمركز المفرط على الإنسان، ومن ناحية أخرى يراه الكثيرون داعمًا للأمل في أن تشارك الحيوانات في القيامة. على الرغم من أن الحيوانات ربما لم تكن في دائرة اهتمام أثناسيوس، إلا أن قيامة الحيوانات هي بالفعل نتيجة طبيعية معقولة للاعتقاد بأن نهاية الزمان ستشهد استعادة كل الأشياء في المسيح.[ciii]

أما في العصور الوسطى، فقد انضمت المفاهيم اليونانية حول الجسد والطبيعة مع المفاهيم المسيحية حول مكانة البشر في الطبيعة وواجباتهم تجاه العالم الطبيعي. وشكل هذا المزيج القوي من الأفكار إطارًا لوجهة النظر الغربية تجاه الحيوانات والبشر والتجارب. على الرغم من أن أفكارًا معينة كانت موضع نزاع في وقت لاحق، إلا أن الإطار العام الذي أعلن المكانة المتفوقة للبشر بين الكائنات الحية، ظل يؤثر على أفكارنا حتى اليوم.[ciii]

ويبدو القديس أوغسطين Augustine (٣٥٤–٤٣٠م). مرشح غير محتمل لعلم البيئة، ومع ذلك فإن فكره يقدم منظورًا مثيرًا للاهتمام ومفيدًا في ذلك الاتجاه. على عكس فرنسيس الأسيزي، لم يُنظر إلى الأسقف الأفريقي للوهلة الأولى على أنه من دعاة حماية البيئة، ويجد البعض أن لاهوته غير مجدى، فيما يتعلق بمسألة البيئة. ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن لديه الكثير ليقدمه في هذا الجانب إذا فُهم وفُسرُ بشكل صحيح.[ciii] فبمناقشة أنثروبولوجيا أوغسطين وفهمه لخطيئة الإنسان وفساده، بالإضافة إلى فهمه للنظام المخلوق نفسه. فإن لاهوته الناضج يحتضن العالم المادي باعتباره إيجابيًا. إنه ينظر إلى الوجود نظرة كلية، حيث إن المخلوقات كلها حسنة بطبيعتها، وبالتالي تستحق رعاية الإنسان والرحمة. علاوة على ذلك يوفر فكر أوغسطين تشخيصًا مقنعًا للحالة البشرية ولما يبدو أنه يقود التغيير الحميم والمشكلات البيئية

الأخرى. فهو يبدأ بالسعي وراء الحقيقة، بالتأمل في الذات، الذي يقود إلى إدراك الحقيقة والأخلاق. هذا الوعي الذاتي هو الذي يقود المرء إلى الوعي بالخطيئة ومسؤوليته عن أفعاله.[ciii] ولذلك نجد أن آراء أوغسطين في الطبيعة تمثل جزء من صورته الأكبر للبشرية الساقطة؛ لأن الطبيعة عكست عواقب سقوط آدم، والتي غيرت منظرًا طبيعيًا مثاليًا إلى مشهد مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالموت والمعاناة. على الرغم من أن الطبيعة استمرت في إظهار تصميم الله وأهدافه، فقد أُفسد هذا التصميم بسبب الخطيئة البشرية.[ciii]

من ناحية أخرى اعترف أوغسطين بتراتبية الوجود في تعريفه للهيمنة البشرية. حيث يقول: "وعليه فإن كان العقل والذكاء يرفعاننا فوق جميع هذه الحيوانات، فهو الجزء الذي يجب أن ننميه وهو يجعلنا أسمى من الحيوانات. وحتى طيور الجو ليست أفضل منا، بل خاضعة لنا لما تمتاز به نفسنا العاقلة".[ciii] وفقًا لذلك يقع البشر بين الحيوانات والله في الميزان، لكن العقل يجعلهم أقرب إلى الله. وفي حين أن الحيوانات تتفوق على النباتات، فإن البشر متفوقون على الجميع. كل كائن وفق هذا المقياس له قيمة بكونه جزءًا من خليقة الله، لكن جميعها ليست متساوية القيمة. إن الاعتقاد بأن الجميع متساوون في القيمة يُعد "ذروة الخرافات"، وفقًا لأوغسطين. كما أكد بعدم وجود حقوق مشتركة بيننا وبين الوحوش والأشجار"، مضيفًا أنه يمكننا أن ندرك من خلال صرخات الحيوانات أنها تموت من الألم، ونحن لا نكترث بذلك؛ لأن الوحش–الذي يفتقر إلى الروح العقلانية– لا يرتبط بنا بطبيعة مشتركة. وقد ظلت هذه العقيدة المسيحية لمعاملة الحيوانات حتى العصر الحديث.[ciii]

أما توما الاكويني (١٢٢٥–١٢٧٤م)، الذي رسم حدود الإيمان والعقل في كتابه الخلاصة اللاهوتية Summe theologica. فقد ردد مفهوم أوغسطين الذي يُقر أن كتاب الطبيعة مكمل لكتاب الله. لكن نظرًا لأن العقل أُعطي من الله، فقد يقود المؤمنين إلى حقائق متوافقة مع حقيقة الوحي الإلهي. وقد قبل توما– مثل أوغسطين– أيضًا نظرة أرسطو الهرمية للطبيعة على أنها سلسلة من الموجودات.[ciii] وبعد أرسطو، أعلن الأكويني أن "النباتات تستفيد من الأرض في غذائها، وتستفيد الحيوانات من النباتات، ويستفيد الإنسان من النباتات والحيوانات معًا. بذلك ينطوي التمييز بين الإنسان والحيوان على تسلسل هرمي.[ciii] حيث أوضح أن التفوق البشري كان قائمًا على امتلاك العقل، مما يعني وجود روح خالدة. ونظرًا لأن الحيوانات تفتقر

إلى العقل، فقد افتقرت إلى امتلاك أرواح خالدة، وبالتالي لا يمكنها المشاركة في الحياة الآخرة. ولأنهم كانوا غير عقلانيين، فقد افتقروا إلى القدرة على الاختيار أيضًا. ويبدو أن الحيوانات تتخذ قراراتها وفقًا لبنية أجسادها، وليس لأنها مارست العقل والإرادة الحرة.[ciii]

بذلك أقر توما أن افتقار الحيوانات إلى العقل، جعلها موجودة من أجل الإنسان، وهى مجرد وسائل وأدوات لتحقيق مصلحة الإنسان، ولأنهم يفتقرون إلى "السيطرة على أفعالهم، فهم" يخضعون بشكل طبيعي للعبودية.[ciii] وقد رفض كثيرون نظام توما بسبب مركزيته البشرية الأخلاقية الصارمة وولائه المزعوم لميتافيزيقيا ثابتة عفا عليها الزمن.[ciii] بذلك ساعد توما في تأسيس تقليد لسوء السلوك الذي ابتلي به اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي حتى وقت قريب. وأصبحت من الممارسات المعتادة في اللاهوت التقليدي ورسخت في الأذهان لفترة طويلة.[ciii]

لكن اعتقاد توما أن الحيوانات خلقت من أجل البشر، وأنه لا توجد قيود على استخدام الإنسان للمخلوقات على الأرض، وكل الأشياء موجودة للاستخدام البشري؛ لمساعدتهم على الاقتراب من الله. لم يكن مبررًا لاستخدام القسوة، التي لا يمكن أن يكون لها دور في الشخصية الصالحة. لذلك على الرغم من عدم وجود قيود لاهوتية ضدها، فإن المسيحيين الصالحين الذين يتصفون بالرحمة سيعاملون الحيوانات بشكل جيد. هذا العمل في حد ذاته لم يجعل البشر صالحين؛ لأن الحيوانات تفتقر إلى المكانة الأخلاقية. حيث تم تعريف الخير من حيث السلوك تجاه البشر الآخرين فحسب. ومع ذلك قال توما إن القسوة على الحيوانات يمكن أن تؤدي إلى القسوة تجاه البشر، على الرغم من أن تعريف ما يشكل سلوكًا قاسيًا يختلف بصورة كلية. وبالتالي أصبحت حجة توما مرجعًا قياسيًا لعلاج الحيوانات وأرست أساسًا لاهوتيًا للتجريب عليها، على الرغم من أن هذا لم يكن يمارس في عصره. وعندما تطورت التجارب خلال عصر النهضة، كان التبرير لذلك حاضرًا.[ciii]

وفقًا للأكويني، لا تشمل الأخلاق الحيوانات أو الطبيعة غير الحية بشكل مباشر. ويمكن أن يحدث ذلك؛ لأن الحيوانات لا تمارس التفكير المجرد أو الإرادة الحرة الضرورية للحياة الأخلاقية. ومع ذلك فإن الأخلاق تشمل الحيوانات بشكل غير مباشر بقدر ما يدين البشر بها لله

ولحسنه أن يتعاطفوا معهم. علاوة على ذلك، كما رأينا بالفعل، فإن التعاطف مع الحيوانات يغذي أيضًا عادة فضيلة ضرورية في العلاقات الإنسانية.[ciii]

وهناك جانب أخر لفكر توما الأخلاقي، هو المتعلق بفكرته عن غائية الخلق والهدف النهائي لجميع المخلوقات. يبدو أنه يُنذر بمشروع إيكولوجي عميق، من حيث إن علاقاتنا وعلاقات الله ببقية الكون الطبيعي، تكمن في كون الله يمثل غايتها ومنتهاها. وتأكيده على مشاركة جميع المخلوقات في المجتمع الأوسع للخلق يولد رؤية شاملة لارتباط جميع الكائنات ببعضها البعض وارتباطها بالله أيضًا. وبالتالي إذا كانت نظريته الأخلاقية الصارمة المتمركزة حول الإنسان غير مفيدة اليوم، فربما تكون نظرته الموسعة للوجود ككل مفيدة؛ لأنها توفر لغة بديلة قوية.[ciii] بالنسبة لتوما، تمثل الحيوانات أحد الطرق إلى الله؛ لأن الله خلقها وأودعها في الوجود؛ لذلك هي تقودنا إليه. وبينما يؤمن بأن الكائنات العقلانية فقط هي التي خلقت على صورة الله"، فإنه يصف الحيوانات (جميع المخلوقات) بأنها مخلوقة على شبه الله وتحمل صفات خالقها، وكل الأشياء المخلوقة ترغب في الله موجدها جميعًا." الله موجود في كل شيء. يحوي جميع الكائنات الموجودة داخل سر العقل الإلهي.[ciii]

من هنا تظهر البنية البيئية لمنطق توما بقوة في إصراره على أن وجود الكائنات يجب أن يُفهم في اطار علاقاتها المتعددة مع بعضها البعض، مع الخلق ككل، ومع الله. والكون كله، بجميع أجزائه، مكرس تجاه الله كنهاية له".[ciii]

هكذا طور توما مفهوم الصالح العام كمبدأ كوني–إيكولوجي يؤكد أن خير المجتمع البشري يقع داخل مجتمع أوسع، أي مجتمع كل الخليقة. يركز هذا التفسير الموسع للمجتمع البيئي جيدًا على الحاجة إلى فهم شامل للأخلاق، ولا يلتزم بالدفاع عن الحياة والمصالح البشرية فحسب، بل بالدفاع عن كل أشكال الحياة، وكل الخليقة.[ciii] من واقع تلك النظرة نستطيع أن نلتمس الحاجة إلى فهم إيكولوجي موسع للمفهوم التقليدي عن الصالح العام. هذا التوسع في الاهتمام والولاء الأخلاقيين أمر بالغ الأهمية لعصر بدأنا فيه إدراك النطاق المتزايد لقوة البشرية على إبادة أنواع الحيوانات المختلفة وتدهور مستوي النظام البيئي.[ciii]

في الحقيقة هناك عدة نقاط يجب الوقوف عندها ومناقشتها في هذا الإطار: حيث اختلفت الآراء وتباينت في النظر إلى دور الفلسفة المسيحية في مجال فلسفة البيئة، فمن ناحية يرى البعض أنها أهملت وهمشت دور المخلوقات والبيئة الطبيعية في مقابل تركيزها المفرط على مكانة الإنسان في هذا الكون. وإن كنا لا نتفق مع تلك النظرة المفرطة في تركيزها على الإنسان، والطابع الهرمي لعلاقته بالبيئة وبقية المخلوقات، ووضعه فوق قمة هرم الخليقة واعتبار المخلوقات مجرد أدوات ووسائل تساعده في تنفيذ رغباته وبسط سيطرته على البيئة؛ لأن هذا قد يقود الإنسان إلى استخدام صلاحياته تجاه الطبيعة بشكل خاطئ. ومن ناحية أخرى لا يجب إغفال جوانب أخرى تتعلق بالبيئة في التصور المسيحي، ومنها: هناك آيات وعظات وإرشادات متعددة حوتها تعاليم الكتاب المقدس حثت على أهمية دور المخلوقات المختلفة في نظام إدارة الله للعالم. وبالتالي تقوية أواصر الصلة بين الإنسان وبقية المخلوقات وكذلك البيئة الطبيعية. أيضًا هناك قصص ومواقف متعددة تجمع القديسين والحيوانات في التراث المسيحي، مما يدل على محبة القديسين للحيوانات. أما فيما يتعلق بأوغسطين وتوما الأكويني، نجد أن هناك وجهتي نظر طُرحتا في هذا الصدد؛ فإن كان كلاهما قد ركز على أهمية ومكانة الإنسان وتعزيز مكانته في سلم الخليقة لامتلاكه للعقل. إلا أنهما قدما رؤية في مفهوم الخلق ومشاركة جميع المخلوقات في عالم الخلق، ومشاركة جميع المخلوقات في عالم الخلق الإلهي تحمل طابعًا مهمًا في هذا الاتجاه من الناحية الأخلاقية.

ثانيًا: مفهوم البيئة عند الأسيزي " منظور عام".

ولد فرنسيس الأسيزي، أحد أشهر القديسين الكاثوليك حوالي (١١٨١-١٢٢٦م)، اسمه العلماني "جيوفاني دي بيترو دي برناردوني" في أسيزي بإيطاليا حوالي عام ١١٨١ م. لعائلة ثرية، وقد امتلك سلسلة من التجارب الروحية عندما كان شابًا ألهمته أن يتبع حياة بسيطة من الفقر والتسول والوعظ بالإنجيل المسيحي.[ciii] كان فيلسوفًا وواعظًا وشاعرًا وصوفيًا ومحبًا للطبيعة وراهبًا كاثوليكيًا. أكدت كتاباته أن قلة التعاطف مع الحيوانات تؤدي إلى قلة الرحمة تجاه البشرية: "إذا كان لديك رجال يستبعدون أيًا من مخلوقات الله من ملجأ الرحمة والشفقة، فسيكون لديك رجال سيتعاملون بالمثل مع أقرانهم. لذلك يجب أن تبدو هذه الكلمات الحكيمة محققة في

العالم الحديث الذي يقتل عشرات المليارات من الحيوانات سنويًا، وفقًا لكتاب "اليوجا الغذائية: تغذية الجسم والعقل والروح" Food Yoga: Nourishing the Soul. الذي يؤكد أن الموقف الفظ وغير المبالي تجاه الحيوانات يمكن أن يكون سببًا جذريًا لعدم المبالاة بحقيقة أن ما يقرب من مليار شخص يعانون من الجوع كل يوم.[ciii] وتوفي فرنسيس في ٣ أكتوبر ١٢٢٦م في أسيزي. أعلن البابا غريغوري التاسع قداسة فرنسيس عام ١٢٢٩م. ويحتفل الروم الكاثوليك بعيده في ٤ أكتوبر كل عام.[ciii]

استنادًا إلى روايات مكتوبة عن حياته، بالإضافة إلى قصص وأغاني المتجولين في أوروبا في العصور الوسطى، كان فرنسيس صوفيًا وصانع سلام متفانيًا ومحبًا للحيوانات والعالم الطبيعي. كان ملتزمًا أيضًا بالوعظ بلغة العامة، وكان مهتمًا للغاية بأولئك الذين يعانون من الفقر أو المرض أو الموت. كان والده تاجر أقمشة ثري في أسيزي، وكانت والدته من منطقة بروفنسال في فرنسا، وكان كلاهما يمتلك مسكنًا فارهًا، [ciii] مما ساعد على توفير حياة مرفهة له. وفي أواخر شبابه أو في بداية مرحلة البلوغ ورد أنه عانى من مرض خطير شهد خلاله تحولًا روحيًا أدى به إلى رفض ثروة والده والطبقة الاجتماعية. تضمن هذا الرفض إعطاء بعض أموال والده للفقراء، والسير في شوارع أسيزي حافي القدمين أثناء الوعظ بالإنجيل.[ciii]

هناك العديد من الأحداث المذكورة في سيرته، التي تعكس تقاربه مع كل خلق الله ومخلوقاته، بما في ذلك وعظه للطيور sermon for birds وصنع السلام مع ذئب جوبيو Wolf of Gubbio، والأغنية الدينية نشيد المخلوقات The Canticle of All Creatures ، والمعروفة أيضًا باسم نشيد الشمس، التي كتبها فرنسيس نفسه، تشير أيضًا إلى تقارب عميق مع البيئة الطبيعية من خلال مدح الله، الذي يوصف مجده بأنه ظاهر في الشمس، وعناصر النار والماء والقمر والنجوم والريح و "الأخت الأم الأرض" والأخت الجسد الفانية.[ciii] توجد العديد من القصص عن فرنسيس باعتباره الراهب الرحيم الذي رفض الثروة لصالح التجوال في الريف والتفاعل مع الطبيعة والتعامل مع جميع مخلوقات الله باعتبارهم متآخين روحيًا، وقد أدت تلك الروايات إلى ظهوره كأيقونة بيئية دينية في العصر الحديث.[ciii]

وهناك مجموعة رائعة من المواد التي تربط القديسين المسيحيين بالحيوانات. منها ما هو مشهور مثل قصص القديس فرنسيس الأسيزي وهو يبشر الطيور، والقديس أنطونيوس بادوا St. Anthony of Padua (١١٩٥– ١٢٣١م) وهو يكرز للأسماك. وهناك قصص أقل شهرة، على سبيل المثال: القديس كولومبا والقديس بريندان ووحش البحر. رغم ذلك رفض معظم العلماء واللاهوتيين هذه الثروة المادية واعتبروها أسطورة أو فولكلورًا، رغم أهميتها، التاريخية واللاهوتية، في عدة جوانب، منها:

أولاً، إنها شهادة على تقليد إيجابي واسع الانتشار داخل المسيحية ربط الروحانية بالاحترام الخيري والحساس تجاه الحيوانات. **ثانيًا**، على الرغم من التقاليد السلبية داخل المسيحية التي قللت بشدة من مكانة الحيوانات، واعتبرتها، في أسوأ الأحوال، أدوات غير عقلانية للشيطان، توضح الأدبيات عن هؤلاء القديسين عناية الله الخيّرة تجاه المخلوقات غير البشرية والأصل المشترك لجميع أشكال الحياة في الله. **ثالثًا**، بسبب هذا الأصل المشترك في الله، يترتب على ذلك بالضرورة وجود علاقة قرابة بين البشر وغير البشر. لذلك قام فرنسيس بتسمية المخلوقات باسم الأخ أو الأخت؛ لأنه كان يعلم أن لها نفس المصدر مثله.[ciii]

ولم يكتفِ فرنسيس بإظهار احترامه الكبير للمخلوقات من خلال وعظه لهم وعاطفته الصادقة تجاههم، بل أظهر مدى تقديره لهم في الطريقة التي طبق بها معايير السلوك النبيلة عليهم، في معتقداته حول الاستخدام الصحيح لفضل المخلوقات كمصدر للغذاء، وفي تجاربه التأملية وسط أمجاد الخليقة.[ciii] وقد تحدث عن "السماوات" و "الأرض" و "العالم" و "كل المخلوقات التي تحت السماوات. ولا تنبثق المصطلحات – بل وجهة نظره بالكامل – من المفهوم الحديث للطبيعة باعتبارها الطبيعة المعقدة، التي تعني مجموعة من القوانين العلمية التي تحكم الكون، أو تجسيد هذه القوانين، ولكن من المصطلحات والمفاهيم التي وجدها في الكتاب المقدس لفولغاتا Vulgata، وخاصة في المزامير والأناشيد الدينية لمتطلبات الليتورجية (الصلاة) التي كان يتلوها يوميًا.[ciii]

وقد أظهر فرنسيس الترابط الكوني بين جميع المخلوقات، ولم يتردد في قوله إنه يحركه الحب. في نشيد المخلوقات، يمتدح القديس فرنسيس "الإله" من خلال "الأخ الشمس " Sir Brother

Sun"، والأخت القمر والنجوم "Sister Moon and the stars"، والأخ الريح " Brother Wind"، والأخت الماء "Sister Water"، والأخ النار "Brother Fire"، والأخت الأم الأرض "Sister Mother Earth". إنه يفعل ذلك بهذه المصطلحات(أخ أخت – أم)؛ لأنه يرى الأسرة البشرية القائمة على الحب، نموذجًا لجميع العلاقات. علاقة المحبة والاعتماد المتبادل التي نتمتع بها مع بعضنا البعض ومع بيئتنا، هذا يقودنا إلى إيجاد حل للمشكلات البيئية الخطيرة جدًا والكارثية التي نواجهها في بعض الأحيان.[ciii]

انطلاقًا من تلك الرؤية المعاصرة التي تهدف إلى إيجاد مخرج للأزمة البيئية، نجد أن فرنسيس الأسيزي وضع يده على النقطة الجوهرية والتي ستوفر حلاً لتلك الأزمة. وقد تمثل ذلك في نظرته لمفهوم الخلق.[ciii] فالإنسان ليس عدوًا مميتًا للبيئة الطبيعية بالضرورة، ولكنه جزء منها. في الواقع البشر هم العنصر الوحيد في البيئة الطبيعية الذي يجب أن يدرك كونه جزءًا منها، ويمكنه حمايتها والعناية بها بشكل فعال. بذلك يمكننا أيضًا حماية أنفسنا؛ لأننا جزء من الكل. فلا يخدم البحث العلمي البيئي النشط الذي يتم إجراؤه فهم ما هو جيد للبيئة فحسب، بل ما هو جيد للإنسان أيضًا؛ لأن ما هو مفيد للإنسان مرتبط بما هو جيد للبيئة الطبيعية. [ciii]

هنا يجب التنويه على ضرورة إعادة النظر في موضوعات فلسفة البيئة من خلال مفهوم الخلق، باعتبار أن جميع ما خلقه الله يحمل أهمية معينة ضمن إطار منظومة الخلق الإلهية الكبرى. وهذا يرسخ لرؤية أخلاقية بيئية واعدة، تعمل على إعادة النظر في الموروث الذي خلفته النظرة المسيحية المتحيزة –في بعض الأحيان– بتمركزها المفرط حول الإنسان. مما يسهم في إدراك حتمية التعايش وفق منطق ترابط المخلوقات جميعًا في ذلك الكون الفسيح. وسنخرج –عن طريق هذه النظرة– بخطاب مقنع حول اللاهوت والأخلاق البيئية المسيحية، من واقع مفاهيم الكتاب المقدس نفسه، ووفق الرؤية التي طرحها فرنسيس في هذا الإتجاه.

ثالثًا: مواقفه تجاه المخلوقات:

يحتوي لاهوت الخلق الفرنسيسكاني على عديد من المصادر اللاهوتية القيمة للأخلاقيات البيئية المعاصرة، من تجارب فردية ذاتية حسية تتعلق بالخليقة. تعتمد على التأمل في نصوص العهد الجديد في ضوء خبرة الخلق، ورؤى لاهوتية كريستولوجية متطورة للغاية.[ciii] وقد ترك

فرنسيس وراءه مثالًا لعيش الإنجيل والحب بين جميع المخلوقات. ويكون بذلك قد سبق هو والمدرسة الفرنسيسكانية الاهتمامات البيئية الحديثة، من واقع رؤية لاهوتية قادرة على النهوض بمجال الأخلاق البيئية المسيحية؛ فلطالما اعتبر التقليد الفرنسيسكاني أن كل الخليقة لها أهمية لاهوتية وأخلاقية، وهذا هو أهم إسهاماتها في مجال الأخلاق البيئية، وقد اعتبر التقليد الفرنسيسكاني دائمًا أن للخلق هدفًا دينيًا: إنه يحمل صورة الله. بمجرد أن يُفهم أن الجميع يحمل أهمية دينية، يترتب على ذلك أن المرء يدرك أهمية الخلق من الناحية الأخلاقية. كما يجب أن ترتبط تلك المقاربة الفرنسيسكانية للأخلاقيات البيئية بيسوع المسيح، والكتب المقدسة المسيحية، والتقاليد. من هنا يمكن لهذا النهج أن يخفف من المركزية البشرية الراديكالية للفكر المسيحي المعاصر؛ لأنه يقوض التقسيم الوجودي الحاد بين البشرية وبقية الخليقة الذي يفترضه عديد من المسيحيين المعاصرين.[ciii] وفقًا لذلك يمكن للتقليد الفرنسيسكاني أن يساهم في مجال الأخلاق البيئية المسيحية؛ لأنه يلهم الأفراد حبًا كبيرًا للخليقة كتعبير عن إعلان الله في العالم.[ciii]

أما عن مواقف فرنسيس تجاه المخلوقات، فنجد أنه رغم ارتباط عديد من القديسين بحيوانات معينة، فإنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالاتجاه الشعبي لبركات الحيوانات. فقد طور علاقة عميقة مع الكائنات الحية من خلال افتتانه بالطبيعة. وجاء إلهامه الرئيسي من الحيوانات. وكان ينظر إلى الحيوانات على أنها أمثلة حية على النقاوة الروحية، ومباركتها، والسعي لفهمها والتواصل معها. وقد عبّر عن حبه لجميع المخلوقات، وخاصة الطيور، من خلال أشهر أناشيده "نشيد الخلائق" و "عظة الطيور"[ciii] وفي إحدى الليالي أنشد أهم وأشهر كتاباته، التي أحدثت أثرًا بالغًا في مجال فلسفة البيئة، وأصبحت أيقونة يقتنيها محبي البحث البيئي، وكأنه ينثُر شعرًا، وهو ما عُرف باسم نشيد المخلوقات، أو نشيد الأخ الشمس، حيث قال:

يا إلهي الطيب الكلي القدرة والشامخ
إليك تعود المدائح والمجد والعفة وكل الخير
إنها تليق بك أيها الشامخ، أنت وحدك،
لا يستحق بشر أن يبوح باسمك لك الحمد، يا إلهي،
مع كل خليقتك، خصوصا السيد الأخ الشمس،
ذلك الذي يأتينا بالنهار فتمنحنا من خلاله الضياء،

وهو جميل ومشع بألق عظيم،
إنه رمزك إلينا، يا ذا الشامخ!
لك الحمد يا إلهي للأخت القمر والنجوم،
لقد خلقتها لامعة، ونفيسة ومتألقة في السماء لك الحمد،
يا إلهي للأخ الريح
والهواء والغيوم والسكون وكل المناخ الذي أكرمتنا إياه.
لك الحمد يا إلهي، للأخت الماء،
تلك المتواضعة والعزيزة والنقية.
لك الحمد، يا إلهي، للأخ النار،
ذلك الذي أضأت به الليل،
هو الجميل القوي المرح لك الحمد،
يا إلهي، للأخت الأم الأرض،
تلك التي تدعمنا وتحملنا على صدرها
وتنتج الثمار الغزيرة والزهور والأشجار.
لك الحمد والخير يا إلهي، أشكروه واعبدوه بتواضع جليل.[ciii]

لقد أدرك فرنسيس أن الحيوانات تخبرنا عن أنفسنا وعن الإله. فروح الله في كل شيء، ويمكن رؤية آثاره على كل مخلوق. الشكل الداخلي غير الملموس هو الكمال الإلهي الذي ترتبط به كل الأشياء وتتدفق من المصدر الواحد المنتشر.[ciii]

كما تشهد عديد من الأساطير الأخرى للقديس فرنسيس على حبه للحيوانات. ففي إحدى المرات منحه أحد الصيادين سمكة تنش أو السمكة الطبيبة. لقد شعر بالأسف الشديد على السمكة لدرجة أنه أعادها على الفور إلى الماء. وكلما سنحت له الفرصة للقيام بذلك أطلق سراح الأسماك التي تم صيدها، محذرا الأسماك من توخي مزيد من الحذر حتى لا يتم صيدها مرة أخرى.[ciii] كما أن قصة القديس فرنسيس والحمائم لا تقل إثارة عن بقية القصص، عندما التقى بصبي اصطاد بعض الحمام، أقنعه بإعطائه الطيور والتفت إلى الحمائم بالكلمات التالية: `` يا أخواتي الحمائم الصغيرات، لماذا أنتي بسيطة جدًا، بريئة جدًا، وعفيفة جدًا؟ هل سمحتم بالقبض على أنفسكم؟ إني أخلصك من الموت وأجعل أعشاشك لتكبر وتتكاثر حسب أمر الله. ويُقال إن فرنسيس اشترى الحملان مرارًا وتكرارًا لإنقاذها من الذبح.[ciii] في الأيام التي ورد فيها أن فرنسيس كان لديه علاقات خاصة مع السيكادا والديدان والضفادع والعديد من أنواع الطيور، تحدث إلى

الحيوانات في رحلاته، وأعاد الأسماك إلى الماء، وقام بإنقاذ بعض صغار السلاحف من الفخ وعمل أعشاش لها.[ciii]

من ناحية أخرى، كانت طريقة فرنسيس اللطيفة والحنونة مع الحيوانات محببة بلا شك. على سبيل المثال، عندما صادف صرصور الليل، داعبه بإصبعه وقضى ما يقارب ساعة مبتهجة في الاستماع إليه، لا يمكن للمرء أن يتجنب الانجذاب إليه والرغبة في محاكاة بساطته الطفولية. وبالمثل، عندما يعثر على أرنب عالق في فخ، قام بتدليله بحنان ثم أطلق سراحه.[ciii] وقد اهتم فرنسيس بمخلوقات تبدو مهمشة: "فحتى تجاه الديدان الصغيرة كان يتوهج بحب فائق تجاهها؛ لذلك اعتاد أن يلتقطها من الطريق ويضعها في مكان آمن، حتى لا تسحقهم أقدام المارة ".[ciii] وقد أدت تلك المواقف إلى تحوله إلى رمز قوي للعديد من محبي الحيوانات في الأوقات الحديثة.[ciii] لذلك جادل فرنسيس بأن واجبنا الأول تجاه الحيوانات هو عدم إلحاق الأذى بها. علاوة على ذلك، يُنسب إليه الفضل في ادعائه أنه إذا تم استبعاد الحيوانات من دائرة التعاطف والشفقة لدى الإنسان، فسيستبعد البشر أيضًا البشر الآخرين من تلك الدائرة.[ciii]

في كل هذه القصص المحببة جدًا، رأى فرنسيس الطيور أو الحملان أو الأرانب نوافذ على جمال الله حقًا، والطبيعة كلها، حتى الطبيعة غير الحية، تخبرنا عن الله.[ciii] وبسبب إيمانه بأن الحيوانات من صنع الله تمامًا مثل البشر، فقد أدرج الحيوانات في مشهد ولادة يسوع. واليوم يظل القديس فرنسيس مصدر إلهام للمسيحيين الذين يعملون لصالح الحيوانات. وتقيم عديد من الكنائس الآن مباركة طقوس الحيوانات في ٤ أكتوبر، وهو عيد ذكرى القديس فرنسيس. في هذا الحدث، يجلب أعضاء الكنيسة حيواناتهم الأليفة إلى الكنيسة، حيث يباركهم الكاهن الراهب.[ciii] ومن التعبيرات الرائعة التي ذكرها فرنسيس، تشبيهه للعلاقة بين التربة وروح الإنسان، حينما قال: إن التربة وروح الإنسان هما شيئان متشابهان تمامًا. كلاهما يعطش، وكلاهما ينتظر أن تنفتح السماء لتطفئ الظمأ.[ciii] مستخدمًا لغة رمزية ذات دلالة كبيرة، ففي إحدى رحلاته مكث في برج قديم متداع. وكان المكان ينعم بسكينة حيث تشعر فيه أن التربة قد أنجزت وظيفتها وهي تستريح الآن بقناعة تامة. قال فرنسيس متحدثًا إلى صديقه ليو، حينما أثار إعجابهم ذلك السهل الذي في الأسفل، يا أخي ليو: "إنها تذكرني بأيقونة مقدسة رأيتها مرة في رافينا. تمثل هذه الأيقونة المذهلة، مريم العذراء المقدسة. وأية أعجوبة هذه يا أخي ليو أم الرب وهي مستلقية على

فراشها معقودة الذراعين، ووجهها بأكمله يبتسم باطمئنان وعلى رأسها خمار أرجواني ويداها العجوزان قد تخددتا من العمل المنزلي، ووجنتاها ذابلتان، وقدماها قد أتلفتهما الصخور والأشواك التي في الأرض. ورغم ذاك فبإمكانك أن تلاحظ ابتسامة الفرح الداخلي الخفية تتدفق من فمها وتصب على حنكها وصدغها وجفنيها. لقد قامت بواجبها وهي الآن في سكينتها. أي واجب؟ إنها تلك التي أنجبت منقذ العالم. والآن وأنا أحدق في هذا السهل المثمر المستكين، يا أخي ليو، أقول لنفسي: تنام الأرض العذراء بذات الطريقة في الخريف.[ciii]

وعندما وجد نفسه وحيدًا سقط على وجهه وبدأ بتقبيل التراب ونادى الرب: "إنني أعلم أنك في كل مكان. تحت أية صخرة ارفعها، سوف أجدك في أي بئر أنظر فيه، سوف أرى وجهك، خلف أية برقانة أحدق فيها، سوف أجد أسمك محفورًا. ولذلك فأنت موجود في هذا الكهف أيضًا، وفي فم الأرض التي أضغط عليها شفاهي في هذه اللحظة. أنت تراني وتسمعني وتشفق علي.[ciii] إن التبجيل العميق لـ "أخت أو الأم الأرض، والمدائح الأخرى المتواضعة جدًا التي يتم تقديمها لمخلوقات مختلفة في نشيده، تعكس حياة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأرض وتقدر بشدة التجارب البسيطة وسط العالم الطبيعي التي يتم سردها في الوثائق. على سبيل المثال، في إحدى المرات نشر فرنسيس وأتباعه عشاءهم المتواضع على صخرة مسطحة بالقرب من جدول. وأحداث أخرى عندما جلس الأخوان حول نار المخيم معًا، كما اعتادوا. مدح فرنسيس "الأخ النار Brother Fire، "الذي من خلاله تضيء الليل" في النشيد الديني.[ciii] وكان يرى أن الحشرات مبعوثو الرب، أعظم الملوك، الذي يقيم عرسًا في السماء، ويبعثهم بالدعوات إلينا: "تحايا من الملك العظيم.[ciii] وبينما كان يتكلم، قفز أرنب صغير من تحت العشب، رفع أذنيه والتفت فرآه. لم يخف، بل نظر إليه بهدوء واتكأ على ساقيه الخلفيتين كأنه كان ينوي أن يرقص. وسرعان ما اختفى في الدغل. ثم سأل فرنسيس صديقه: " هل رأيت يا أخي أخانا الأرنب الصغير الذي كان سعيدًا برؤيتنا، لقد لوح بساقية الصغيرتين وحيانا إشارة طيبة.[ciii] أيضًا ذات مرة، مر ثوران مقدسان يطوحان برقبتيهما اللامعتين بخجل ذات اليمين وذات الشمال، ويلعقان منخريهما الرطبين بلسانيهما الخشنين. كانا أبيضين ناصعين وسمينين، برقاب قوية متوجين بآذان قمحية، تفاجأ فرنسيس، واندفع كي يستمتع بمنظرهما ومد يده ليحييهما وتمتم: "أية نبالة وأي محاربين، هؤلاء هم كادحو الرب"! وعند الوصول اليهما طبطب على أردافهما البيضاء الثلجية العريضة.

التفت الثوران وحدقا فيه برقة وكرم مثل البشر. قال ضاحكًا: "لو أنني كنت الخالق لكنت قد وضعت الثيران في الفردوس مع القديسين. هل يمكن أن نتخيل الفردوس من دون حمير ولا ثيران ولا طيور؟ أنا لا أستطيع. فالملائكة والقديسون ليسوا كافين. كلا لابد للفردوس من حمير وثيران وطيور".[ciii]

وفي إحدى المواقف انحني كي يلتقط زهرة الربيع الجميلة من حافة الطريق. ولكنه حالما مد يده مسك عن ذلك فجأة، وقد غير رأيه "لقد بعثها الله كي تزين الطريق. يجب أن لا نمنع مخلوقات الله من تأدية واجبها. وحينما قال ذلك لوح بيده إلى زهرة الربيع وكأنه كان يودع أخته الحبيبة.[ciii] وهذا نوع من الجمالية الفريدة. لقد كانت إحدى نتائج التفاني الفرنسيسكاني الجديد للأشياء التي تقلد المسيح بطريقة ما، وبالتالي فهو مثال ممتاز للمثل الأعلى العام للنظام الذي يؤدي إلى استجابة مبتكرة محددة للبيئة الطبيعية.[ciii]

وأثناء سفره بحرًا كانت السفينة تتقافز وتتمايل كأنها آيلة للغرق. ذهب فرنسيس نحو المقدمة، حيث ركع بين الأشرعة المطوية وراح يصلي. امتد رأسه نحو البحر، كان ينشد بصوت متذبذب مسحوق، مخاطبًا المياه: تذكري المسيح، الذي دعاك يوما لأن تسكني، فأطعته وسكنت. بسم المسيح، أناديك أنا، خادمه المتواضع، وأستحلفك الآن أن تسكني". وكان للماء صوت عاصف، والناس تصرخ داخل السفينة، وبين الناس والبحر الهائج يتوسط فرنسيس برقة وخضوع، مناشدًا المياه أن تستكين. كان فرنسيس يصلي كأن البحر كان يسمع كلماته، وكأن الرب قد سمعها أيضًا وكذلك الموت؛ كلهم انتصبت آذانهم لينصتوا. ثم أقسم بالروح التي سوف يسلمها إلى الرب، وحصلت المعجزة. فقد سكن البحر، في أول الأمر وخفض من صخبه قليلًا، ولكنه ظل غاضبًا، محاولًا تجنب الخضوع، ولكنه أذعن شيئًا فشيئًا، حتى صار رقيقًا، وعند الليل لم يعد يضرب السفينة بهوس، بل أحاطها بسلام متواضع رقراق. هنا يكمن السر، فالروح أقوى من البحر، وأقوى من الموت، وقادرة على أن تنسلخ من جسد الإنسان وتدعم العالم المنهار.[ciii]

أما عن أكثر قصص فرنسيس شهرة مع المخلوقات، فتمثلت في عظته إلى الطيور. وهى إحدى الحوادث الأولى التي تُظهر إخلاص فرنسيس للحيوانات من تجاربه المبكرة في ممارسة العزلة وتشبه إلى حد كبير القصص التي رُويت عن الزاهدين الأوائل."[ciii] إن الحادثة

الأولى والأكثر دراماتيكية التي أوضحت التأثير الإنتاجي العميق للتفاعل بين المُثُل التقشفية والإنجيلية على موقف فرنسيس تجاه الخلق وقعت في لحظة حاسمة. في هذه الحالة من الحماسة الإنجيلية الشديدة، واجه بعض الطيور في حقل بالقرب من بيفانيا، ووعظهم عظته الشهيرة للطيور.[ciii]

وقد حدث ذلك أثناء تنقلاته حين وصل إلى احدى المدن الصغيرة جلس على جانب حاد من جبل صخري. ثم نظر حوله وتحسر بعمق، ثم تفوّه بكلمات تفوح حبًا وتقديرًا وتعاطفًا نحو البيئة، قائلًا: " لابد أن تكون الفردوس هكذا ولا نبحث عن شيء أكثر من هذا. إن هذا كاف لروح الإنسان وأكثر من كاف. حينها سمع زقزقة كثيرة تعلوه، ثم نظر إلى الأعلى، كان سرب من السنونوات يطير باتجاه شجرة الدلب. كانت أعشاشها هناك، وهي عائدة إليها لقضاء الليل، حطت على الأغصان ثم انتشرت في الحديقة وراحت تنظر بسعادة قبل أن تلجأ إلى بيوتها الصغيرة كي تضع رؤوسها على صدورها الملساء وتسلم أنفسها للنوم. تقدم فرنسيس ببطء نحو الماء الجاري، الذي كان عند تجمع الطيور ومد يده ليحيي الطيور.[ciii] وقال لصديقه: "ابق حيث أنت يا أخي، لا تتحرك فأنت تخيفها وما دمت لا أحمل معي قمحًا فلسوف أغذيها بكلمة من الرب كي تسمعها، وحين التفت إلى الطيور، انحنى فوقها وراح يغطيها ناشرًا ذراعيه، قائلًا: إخوتي أيها الطيور، إن الرب، أب الطيور والإنسان يحبكم كثيرًا، وأنتم تعرفون ذلك. ولهذا أراكم حين تشربون الماء ترفعون رؤوسكم الصغيرة نحو السماء بعد كل رشفة وتقدمون الشكر إليه، وكذلك تضرب الشمس في الصباح صدوركم الصغيرة فتمتلئ بالغناء وتطيرون من غصن لغصن ترددوا اسم الله الذي بعث الشمس والأشجار الخضراء والأغنية، أنتم تطيرون عاليًا إلى السماء كي تقتربوا منه ويمكنه سماعكم. وحين تمتلئ أعشاشكم بالبيوض وتجلس الأمهات عليها كي تفقس، يغدو الربة طيرًا ذكرًا يحط على الغصن المقابل ويغني لكم ليهون عليكم التعب.[ciii] وبينما كان يتكلم مر سرب حمام وقال لهم جميعًا:" إخواني أيتها العصافير، أخواتي أيتها الحمامات، قدروا جميعًا أية هبات وهبكم الله إياها : لقد منحكم الأجنحة كي تسافروا بها عبر الهواء وكي تدفئكم عند الشتاء، ولقد نثر أنواع عديدة من الطعام فوق الأرض و الأشجار كي لا تجوعوا، وملأ صدروكم وحناجركم بالأغاني[ciii]. ثم طوت السنونوات أجنحتها ومدت أعناقها إلى الأمام وانصتت بانتباه، والتفت فرنسيس ليحييها. "مرحبًا بأخواتنا السنونوات التي تجلب الربيع كل سنة

على الأجنحة النحيلة. في يوم الحساب، يا عزيزاتي السنونوات، أنتن قبل كل الأشياء المجنحة قبل حتى الملائكة مع أبواقها، ستطرن نحو المقابر وتبدأن الزقزقة فوق شواهد القبور، تفنين أنباء البعث. وسيسمعكن الموتى وسيثبون من قبورهم نحو زهور الربيع ليحيوا الربيع الأبدي، ثم ضربت السنونوات ذيولها بسعادة، وهدلت الحمامات واقتربت العصافير من فرنسيس وراحت تنقر رداءه برفق. ورفرف بيده فوق رؤوسها ورسم إشارة الصليب وبارك الطيور. ثم لوح في كل الاتجاهات مودعًا إياها. "لقد حل المساء يا أخوتي من عصافير وحمام وسنونوات، حل المساء فاذهبن للنوم. وإن تلطف الله وأعطاكم القدرة على الحلم فليته يجعلكم ترون سيدة السنونوات تطير فوق أعشاشكم مثل سنونوة ضخمة.[ciii] ثم تجمعت الطيور حول سيقان فرنسيس وتمتم منفعلا: " أخواتي أيتها الطيور، أخواتي أيتها الطيور، نعم، نعم، إنه أنا أخوكم، عائد من إقامته المؤقتة في الجزر البعيدة والغريبة. لقد جئت، الآن على هذا الجبل المقدس، سنعيش معًا في الأخير، وإن أردتم أي شيء فلا بد لكم أن تخبروني وسوف أوصل ذلك إلى الرب، أبينا، وأكون إلى جانبكم"، ثم حدق طائر الحجل من مكانه بلطف في قدمي فرنسيس ثم أصغى ورأسه مائل مثل البشر.[ciii]

وفي إحدى المواقف رأى فرنسيس طائرين أسودين ينفضان جناحيهما المبللين، لوح لهما بيده وحياهما. وقال: "هذان هما راهبا مملكة الطيور. انظر كيف يرتديان"! وتنهد قائلًا: آه لو يستطيع الإنسان أن يعلم الطيور والثيران والخراف والكلاب والذئاب والخنازير البرية أن تقول فقط" يارب ارحمنا"! آه لو كانت الخليقة كلها تستيقظ بهذه الطريقة كل صباح، من أعماق الغابة، من كل شجرة وكل اسطبل، من كل فناء تسمع كل الحيوانات تحمد الرب وتصدح" يارب ارحمنا". رغم أن الإنسان هو الوحيد الذي بإمكانه أن يتجاوز طبيعته ويدخل الفردوس. بينما لا تستطيع الحيوانات أن تفعل ذلك؟ لكن لا أحد يعرف مدى رحمة الله".[ciii] هنا يجدر التنويه على أن كلمات مثل، أنا وأنت، تشهد على إحساسه العميق بمرافقة وأخوة الحيوانات والطيور، حيث يقول: "أخواتي الصغيرات الطيور، أنتم مدينًا لله خالقكم كثيرًا، لذا يجب أن تمدحوه دائمًا وفي كل مكان لأنه أعطاكم ثوبًا مزدوجًا ثلاثيًا. وبعد تذكير الطيور بأن الله قد أعطاها الحرية، وحفظها من الطوفان في الفلك، وأعطاها الهواء للطيران، والطعام والشراب، والجبال والوديان "كملاذ،

والأشجار كمنازل، " يقول: يحبك كثيرًا؛ لأنه أحسن معك. ولذلك احذروا، يا أخواتي الصغيرات، من خطيئة الجحود.[ciii]

من خلال ذلك تعكس تلك العظة موقف فرنسيس الجديد تجاه المخلوقات. حيث تكشف عن مشاعر جديدة من الحب والاحترام المتبادلين بين القديس والمخلوقات. كما قدمت نموذجًا جديدًا للعلاقة بين القديس والخلق – نموذج سيبقى ثابتًا خلال اللقاءات العديدة التي أجراها فرنسيس مع المخلوقات حتى تصل إلى أعظم صيغها عنده في نشيد المخلوقات. وبالمثل عندما وجد وفرة من الأزهار، بشرهم ودعاهم إلى تسبيح الرب كأنهم مخلوقات عاقلة. وبنفس الطريقة حث بطهارة بالغة حقول الذرة وكروم العنب والحجارة والغابات وكل الأشياء الجميلة مثل ينابيع المياه والأشياء الخضراء في الحقول والأرض والنار والهواء والريح أن يحبوا الله ويمجدوه عن طيب خاطر. أخيرًا، أطلق على جميع المخلوقات اسم "الأخ"، وبطريقة غير عادية، لم يختبرها الآخرون أبدًا، ميز أسرار المخلوقات بقلبه الحساس.[ciii]

ورغم أنه قد تم الكشف عن نمط مماثل في جميع قصص حياة فرنسيس الأسيزي، التي ترتبط بحيوانات كثيرة، وعديد في الأعمال الفنية عن حياته تشمل الطيور والذئاب والحمير بصحبته. لكن عظة الطيور تبقى مؤثرة بشكل خاص.[ciii] حيث توضح بشكل دلالي أن الإنسانية يجب أن تعي حقيقتها الذاتية. وتقدر أن رفاهية المخلوقات جزءًا من التعاليم المسيحية، وتعلن عن القرابة التي لا تنفصم والارتباط بين البشر وإخوانهم من المخلوقات في ظل الله.[ciii] وقد مثلت عظة الطيور انفجارًا من الإبداع الحدسي الذي دمج بشكل دائم مُثُل فرنسيس العامة لنظامه مع تفسيره للخليقة.[ciii] لذلك هناك مفاهيم جديدة يمكن أن تحددها خطبة فرنسيس، منها:

(أ) أن هناك نصائح أدبية وردت في الكتاب المقدس، مثل المزمور ١٤٨ و ترنيمة الأطفال الثلاثة في دانيال ٣، ربما ألهمت فرنسيس. (ب) يخاطب الطيور باعتبارها كائنات روحية ذات دلالات رمزية. (ج) الحوادث التي يأمر فيها القديس أو يصادق أو يرمز إلى الطيور. يبدو أنه لا يوجد قديس قبل فرنسيس قد خاطب الطيور كمخلوقات بطريقة التواصل نفسها. نشأت هذه الفكرة في ذهن فرنسيس نتيجة اتحاد تجربة الزهد مع حماسته الإنجيلية الجديدة.[ciii] حيث تحتوي العظة على تعبيرات مشتقة في الأصل من مصادر مسيحية سابقة، ولكنها تخضع لتغييرات كبيرة

للغاية وفق الروح الفرنسيسكانية العالية، أو التي تتلاءم مع سياق الأفكار الجديدة التي تمدها أو تكملها بطرق مبتكرة. كما لاحظ كتاب سيرة حياته الأوائل وعديد من الباحثين المعاصرين، أن فرنسيس استمد بعضًا من إلهامه في هذه الخطبة من المزامير والأناشيد الدينية التي كان يتلوها كثيرًا في سياق الطقوس الليتورجية. فقد أخذ فرنسيس النصائح الليتورجية والأدبية البحتة في ظاهرها وبنى عليها ليقدم عنوانًا حقيقيًا للخليقة. وقد احتوت كلماته الافتتاحية على مشاعر تركز على فكرتين موجودتين في مصادر الكتاب المقدس.[ciii] من واجب المخلوقات أن تمدح الرب: لقد خلقهم وهم يعتمدون عليه طبقًا لمكانتهم الأساسية ضمن تراتبية الخليقة واستمرار وجودهم. وبمقارنة قول فرنسيس "... يجب أن تمدح خالقك كثيرًا ... لقد أعطاك ريشًا لتلبسه، وأجنحة حتى تتمكن من الطيران، وكل ما كان ضروريًا لك"، والعبارات التالية من الكتاب المقدس: باركوا الرب، كل أعمال الرب، غنوا له الحمد ومجدوه عالياً إلى الأبد .... باركوا الرب، يا كل طيور السماء، غنوا له سبحوا ومجدوه عالياً إلى الأبد ... سبحوه يا الشمس والقمر. سبحوه يا جميع النجوم الساطعة! سبحيه يا أسمى السموات. . . . لأنه أمر فخلقوا وأقامهم إلى أبد الآبدين. حدد حدودها التي لا يمكن تجاوزها ". ويستخدم فرنسيس العبارات للتأكيد على مكانة الطيور في الخليقة وعلى فضل الله الخاص الذي تمتعوا به. إنها علامة على مكانة الطيور ومكانتها التي يحظون بها دون جهد. فلديهم مكانهم الخاص ("منزل في الهواء النقي ")، ومكانتهم الخاصة عند الله.[ciii]

يسلط هذا التغيير الدقيق الضوء على عنصر جديد أخر في العظة. يصف فرنسيس الطيور بأنها "نبيلة" ويثني عليها. يؤكد ذلك على احترام فرنسيس المتزايد لرفاقه المخلوقات. كل مخلوق له قيمته الخاصة، وطابعه الخاص الذي يجب أن يفتخر بها. "ولعل أقرب مواز لهذا هو مدح يسوع للزنابق:" و لكن أقول لكم إنه و لا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها. هناك الاحترام المتبادل والمحبة بين الله والمخلوقات ("... يجب أن تحبه دائمًا")، ومشاعر الاحترام المتبادل والمودة الأسرية بين المخلوقات والبشرية ("إخوتي، الطيور!")، يُظهر تقدير فرنسيس للمخلوقات؛ لأنه يكرز لهم بكلمة الله ويكلمهم، وهم بدورهم يستمعون باحترام شديد.[ciii]

ومن خلال قياس التأثير الدقيق الذي أحدثه هذا اللقاء على فرنسيس. يتضح أن هذه الحادثة قدمت تحولًا مركزيًا حاسمًا في موقف فرنسيس تجاه الخلق. فقد وسع فرنسيس رسالته

الإنجيلية لتشمل كل الخليقة، وليس البشر فقط. كان يكرز للمخلوقات الأخرى بكلمة الله حتى يتمكنوا من المشاركة أيضًا في عالم التناغم الرسولي الذي كان فرنسيس يأمل أن يعيده بين البشر. وكان لقاء العظة هو العامل الذي دمج افتراضات فرنسيس حول الخلق مع مُثله الرسولية العامة. وأنتج التفاعل الديناميكي بينهما توليفة جديدة، ونظرة جديدة للخلق، والتي عززت الأهداف الفرنسيسكانية الأكثر عمومية في الوقت نفسه.[ciii]

أما القصة الأخرى التي كان لها تأثير كبير في مسار فلسفة البيئة والتعامل مع الحيوان بطريقة مختلفة، والتي لا تقل شهرة عن قصته مع الطيور، فهي التي تتعلق بحواره مع ذئب جوبيو: الذي التهم الحيوانات والبشر على حد سواء، وكان يُخشى بشدة من قبل مواطني مدينة جوبيو، حينها واجه فرنسيس الذئب و أبرم صفقة معه. وحينما تواصل معه أخبره الذئب أن السبب الوحيد وراء لجوئه إلى القتل هو الجوع، حينها أكد فرنسيس للذئب أنه إذا امتنع عن المزيد من القتل، فإنه وأهل المدينة سيضمنون له الطعام لبقية حياته.[ciii] وأخبر فرنسيس نفسه عن تلك القصة راويًا لأحد أصدقائه أن ذلك الذئب اعتاد دخول الحظيرة واصطياد الخراف، لقد كان يدمر القرية. حتى شعر بالأسف على سكان القرية وذهب إلى الغابة؛ محذرًا الذئب باسم الله أن لا يأتي ليأكل أيا من الخراف بعد الآن.[ciii]

وفي الحقيقة تتبع هذه الحكايات تقليدًا مهمًا لسير القديسين. حيث يعالج فرنسيس القطيعة بين البشرية والوحوش. كما يمتلك جرأة إحساس القرابة لدى فرنسيس بالحيوانات والطبيعة تكملها نظرته للعالم الطبيعي كمجتمع رحب، تدعمه محبة الله، تربطه شبكة من التواصل بين الأنواع الحية والعناصر الطبيعية للخلق. فإن الجوانب الأكثر إثارة للإعجاب في رؤية فرنسيس تكمن في افتراضاته حول قيمة الخلق، والعلاقات المعقدة للاعتماد المتبادل للخدمات المشتركة بين المخلوقات.[ciii]

من هنا يجب أن يستفيد كل منا أخلاقيًا من هذه القصة، إحدى تلك الأخلاقيات تتمثل في استبدال العدائية بين الإنسان والحيوان من خلال تقديم الاحترام للحيوانات ومن ثم إيجاد لغة تفاهم مشتركة.[ciii] لذلك نجد أن التقليد السردي لحديث فرنسيس إلى الحيوانات قد شكل ما يسمي التحوّل التعاطفي. فإن كنا لا نستطيع إقامة تكافؤ أو مساواة بين الأشخاص والحيوانات،

فيمكننا على الأقل ترجمة مخاوفهم.[ciii] فالتعاطف هو الفعل العاطفي للرؤية من وجهة نظر أخرى وتجربة خيالية لأفكارها وعواطفها ومآزقها ". هذا شيء مشابه لما حاوله فرنسيس مع الذئب. تقدم تلك الترجمة التعاطفية فهمًا للتعاطف الذي يوسع العلاقات العاطفية إلى غير البشر وأكثر من البشر". تُظهر نسخ قصص فرنسيس التي تم تناقلها، الحدود العاطفية لكيفية تخيل الناس للعلاقات بين الإنسان والحيوان في التقاليد المسيحية وفي عالم ما بعد المسيحية. في الوقت نفسه تم رسم الخطوط العريضة لنموذج جديد في التقليد الفرنسيسكاني. سواء من خلال إعادة التشريع أو الترجمة أو أي طريقة أخرى للتعبير عن الهوية، هناك سوابق تاريخية للحجة القائلة بأنه يمكننا تكوين مجتمعات عاطفية أكثر شمولاً وتوسيعها والحفاظ عليها. وإقامة علاقات تعاطفية بين الإنسان والحيوان.[ciii] وهناك كثير من الذين لم يدرسوا المسيحية بدقة قد هاجموها؛ باعتبارها مفلسة من الناحية الجمالية. لكن بالنظر إلى بعض عناصر التفكير الكاثوليكي في العصور الوسطى، نجد أنها قد تكون مفيدة عندما نفكر في مسؤولياتنا الأخلاقية تجاه الحيوانات والخلق بشكل عام. وقد تمثل موارد مهمة لتعزيز الرعاية المسؤولة للحيوانات أو النظام البيئي.[ciii]

إن إحساس فرنسيس المتدفق بالقرابة الحميمة مع الحيوانات وعناصر الطبيعة يكمله بشكل جيد رؤية توما للإنسانية بوصفهم شركاء في مجتمع واسع، لكن إصرار فرنسيس القوي على تسمية الحيوانات والطبيعة عبر لغة شخصية هو ما يسترعي الانتباه في الارتباط بالحيوانات. إن طريقته في تسمية الطبيعة والحيوانات كـ "أخ" و "أخت" تزيد من الوعي بمسؤوليتنا تجاه تقييد بعض ممارساتنا الاستهلاكية والإنتاجية الحالية التي تؤدي إلى إضعاف الخليقة وإضعاف استقرارها وتعريض جنسها للخطر. وبالمثل فإن تأكيد توما على أولوية الصالح العام على الصالح الخاص – مجرد المصلحة الفردية – يمكن أن يُشعر المسيحيين بمسؤوليتهم تجاه الحيوانات وبقية الطبيعة. إنه يتحدث عن خير عام أعلى من خير مجتمع أو دولة بشرية، أي خير نظام الكون.[ciii]

حيث يقدم فرنسيس وتوما الأكويني تفسيرات لحياة الحيوان وخلقه والتي تقف في تناقض ملحوظ ضد ممارسة وحشية الآلة والرؤية التكنوقراطية الحديثة للطبيعة كمجال للأشياء أو مجرد موارد يمكن تشكيلها واستخدامها. يُظهر فرنسيس وتوما جيدًا كيف يمكن حشد العناصر الأساسية

في الكاثوليكية في العصور الوسطى اليوم لتقديم تحدٍ دعوي لأولئك الذين يواصلون تفسير الحيوانات على أنها أشياء تفتقر إلى القيمة الجوهرية، ولا قيمة لها إلا في خدمتهم للبشر، ومنقطعة عن محبة الله، والنعمة والعناية. ومن الأفضل لأولئك الذين يرفضون آراء فرنسيس على أنها ساذجة ومشوبة بـ "التصوف الطبيعي" وآراء توما باعتبارها مرتبطة بميتافيزيقيا "كلاسيكية" عفا عليها الزمن، أن يعيدوا النظر في آرائهم. والمساعدة بدلاً من ذلك على تبني عقيدة الخلق بجدية أكبر والتفكير بشكل نقدي أكثر في الواجبات التي ندين بها للحياة الحيوانية والطبيعة بشكل عام.[ciii]

رابعًا: تأثير فرنسيس الأسيزي في مجال فلسفة البيئة

حاول كثيرون تقييم الدور الذي لعبه القديس فرنسيس الأسيزي كرائد للحركات الخضراء بشكل عام والدفاع عن الحيوانات بشكل خاص. وفقًا للمؤرخ لين وايت، حاول فرنسيس إنزال الإنسان من برجه العاجي المتربع فيه على قمة الخلق، وإقامة ديمقراطية بينه وبين جميع مخلوقات الله. حيث رأى أن جمال الطبيعة يعكس حكمة الخالق. وبالتالي يجب على الناس احترام العالم الطبيعي وحمايته. علاوة على ذلك شدد فرنسيس على القرابة بين جميع المخلوقات، حيث إن الكل قد خلقه نفس الإله. وعليه، دعا جميع الكائنات بإخوته وأخواته. أحب فرنسيس حتى تلك الحيوانات التي يجدها معظم الناس مثيرة للاشمئزاز. فقد كان يحمل ديدان الأرض من الطريق ويعيدها مرة أخرى إلى العشب، حتى لا تُسحق.[ciii]

ومن الآثار التي يجب الاستفادة منها، هو أسلوب حياة فرنسيس الخالي من الرغبات المادية وبساطة العيش. فقد كان يرتدي رداءً بسيطًا ولا يحب اكتناز المال. وليس من الضروري محاكاة نمط معيشته بالكامل، لكن المؤكد من أسلوب حياته أن لديه شيئًا يتعلّمه معظم الذين يعيشون في مجتمعات استهلاكية، حيث الرغبة المستمرة في التعايش وإنفاق المزيد والمزيد من المال عامل رئيس في التدمير السريع للمحيط الحيوي.[ciii]

وسواء أكان شخص ما يؤمن بالحقيقة الحرفية لأساطير القديس فرنسيس، أم ينظر إليها على أنها ليست سوى حكايات جميلة، إلا أن هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا، وهو لابد أن فرنسيس قد شعر بتعاطف غير عادي وقرابة غير عادية مع الحيوانات. يُظهر مثاله بوضوح أن حب وخدمة

كل من الله والبشرية لا يمنع من محبة الحيوانات وخدمتها. وهذا هو السبب في أن القديس فرنسيس الأسيزي يعتبر بحق أحد أعظم الشخصيات في تاريخ الدفاع عن الحيوان.[ciii]

ومن وجهة نظر اللاهوت الإيكولوجي، هناك أربعة جوانب من خدمته تستحق اهتمامًا خاصًا: الأول: يتعلق بالبساطة. حين تخلى عن ثروة والده وارتدى سترة رثة. محاولاً تقليد يسوع في اهتمامه بالفقراء والمنبوذين. لذلك عاش فرنسيس الفكرة المتجذرة بعمق في الأناجيل بأن الثروة المادية هي عائق للتقدم الروحي. فقد رأى فرنسيس بساطة الحياة كشرط أخلاقي للإنجيل.[ciii] والثاني: يتعلق بالقرابة أو (الأخوّة). لقد طبق فرنسيس حرفياً الادعاء بأن الإنجيل يجب أن يكرز به كل الخليقة. كما احتفل بقرابة جميع المخلوقات التي خلقها الإله نفسه، والتي امتد إنجيلها المحبب إلى أصغر ما في الخليقة، سواء أكان حيًا أم غير حي. فالمخلوقات هم رفقاءنا وإخوتنا وأخواتنا، وعلى الرغم من أن فكرة القرابة أو الشركة الكونية متضمنة في الأناجيل، وهي متطلب رئيس من متطلبات عقيدة الله الخالق، إلا أن احترام فرنسيس الكبير للخليقة كان – من حيث اللاهوت التقليدي – نوعًا من الخروج عن التقليد. حيث رأى لاهوت العصور الوسطى فروقًا حادة بين الإنسان والحيوان وكان شديد الازدواجية في تفكيره، مما عمق التناقضات (كما فعلت معظم التقاليد) بين الأشياء الأرضية والأشياء الروحية. كان إحساس فرنسيس بالصداقة والقرابة مع المخلوقات الأخرى – على الرغم من تمسكه الشديد بالتعاليم الإنجيلية – مخالفًا بقوة لثقافة عصره آنذاك.[ciii] والثالث: يتعلق بالسخاء: فلم يدرك فرنسيس أن هناك ارتباطًا وجوديًا بين جميع المخلوقات بحكم خالقهم المشترك فحسب، بل سعى إلى إظهار هذه الوحدة من خلال أعمال الكرم الأخلاقي. لقد كان يفيض بروح المحبة، لا نحو المعدمين فحسب، بل حتى الحيوانات المهمشة والزواحف والطيور والمخلوقات الأخرى التي ليس لها إحساس. والمفتاح لفهم فرنسيس في هذه المرحلة يمكن العثور عليه في معناه العميق أن البشر مدعوون لتقليد المسيح، ومن ثم كان عليهم أن يعكسوا كرمًا شبيهًا بالمسيح على أقل تقدير. [ciii]

أما الجانب الرابع، فهو المتعلق بالاحتفال، فقد رأى فرنسيس عالم الخلق مكانًا للاحتفال، وذلك على النقيض من النظرة الآلية للخليقة التي يتبناها معظم الأفراد. لقد أخذ على محمل الجد تلك الآيات في المزامير التي تتحدث عن مخلوقات تمدح خالقها ورأى في كل شيء، حتى الجماد، استجابة لمحبة الله. إن كتابه الشهير "نشيد للأخ الشمس" هو تجلى عظيم للمخلوقات في

مدح خالقها. حيث يُنظر إليه عادة على أنه مادة لاشعورية، فهو يرى الشمس والقمر والرياح والماء والنار جزء من الوعي الكوني الإلهي، وما نشير إليه بـ "الطبيعة الساذجة" بعيد كل البعد عن السذاجة عنده؛ فهو بليغ في الغناء والشهادة لجمال خالقها. على ذلك يمكن فهم الأهمية اللاهوتية لحياة فرنسيس على أنها تمهيد لحالة السلام داخل الخليقة والتي ستتحقق أخيرًا في نهاية الزمان.[ciii]

بالنظر إلى ذلك نجد أن فرنسيس امتلك رؤية حقيقية مقنعة حول الطبيعة الكتابية، حملت طابعًا رمزيًا. حيث ركزت رؤيته على عدة عناصر: ١) محبة الله لجميع المخلوقات، ٢) قرابتنا الوثيقة بالحيوانات والطبيعة، ٣) العالم الطبيعي الذي يُفهم على أنه مجتمع من الخلق يتسم بانسجام وتوازن يتحقق من خلال مشاركة أنواع وعناصر متنوعة مترابطة. وقد تجسد ذلك في أكثر كتابات فرنسيس شهرة، "نشيد الأخ الشمس" أو ما يسمى (مرآة نموذج الكمال The Mirror of Perfection "مدح مخلوقات الرب")، تعرض بجرأة واضحة رؤيته الصوفية من خلال تجسيده للعناصر الطبيعية مثل " الأخ أو الأخت الشمس"، الأخت القمر والنجوم الأخ الريح، "الأخت الماء"، و "الأخ النار". كما يقول: "الحمد لك يا ربي من خلال أختنا أمنا الأرض، التي تعولنا وتحمينا، والتي تنتج ثمارًا متنوعة بأعشاب ملونة.[ciii] لذلك لا عجب أن القديس فرنسيس الأسيزي هو شفيع الحيوانات والمدافعين عنها، يتم الاحتفال باليوم العالمي للحيوان في يوم عيده في ٤ أكتوبر من كل عام. في هذا اليوم، يأخذ المسيحيون حيواناتهم الأليفة إلى الكنيسة لتبارك، ويصلي العديد من المؤمنين من أجل الحيوانات المحتجزة والمشردة. أيضًا هناك عدد لا يحصى من الأحداث العلمانية حول الحيوانات والدفاع عنها في جميع أنحاء العالم في هذا العيد الخاص.[ciii]

وقد أنتجت رؤية فرنسيس مساهمة مهمة في تأسيس عديد من المنظمات الدينية، بما في ذلك المنظمة الدينية التي أصبحت في النهاية "الرهبنة الفرنسيسكانية أو رهبنة الإخوة الأصاغر" The Order of Friars Minor (OFM) or Franciscan Friars (OFM). استنادًا إلى روايات كتبها معاصروه، يُصوَّر فرنسيس الأسيزي عادةً متظاهرًا سلميًا مع الحيوانات، في نشوة دينية، أو يتصرف كوسيط سلمي أثناء النزاع. وعلى مر القرون، أصبح فرنسيس مرتبطًا بشكل متزايد بحب عميق للبيئة الطبيعية وأعلن رسميًا أنه شفيع الكنيسة

الكاثوليكية للحيوانات والبيئة. في الآونة الأخيرة كان فرنسيس الأسيزي مصدر إلهام للجهود البيئية العالمية بين الأديان، مثل إعلانات أسيزي لعام ١٩٨٦م، للمذهب الكاثوليكي الرسمي، ومثل المنشور الثاني للبابا فرنسيس الأول Laudato Si ': On Care of Our Common House في عام ٢٠١٥م.[ciii] لدرجة أن وصفه المؤرخ لين وايت، في كتابه "العلوم"، بأنه "أعظم ثوري روحي في التاريخ الغربي". وجادل بأن فرنسيس "حاول استبدال فكرة المساواة بين جميع المخلوقات، بما في ذلك الإنسان، بفكرة حكم الإنسان اللامحدود للخلق.[ciii] في حين رأى البعض أن ما أراده فرنسيس حقيقة هو التأكيد على وجود المساواة بين مخلوقات الأرض: فهو يخاطبهم بسلطة ويطيعون. إنه يركز على وحدة كل الخليقة، ولكن ضمن إطار بشري في الوقت نفسه.[ciii] وفي عام ١٩٧٩م، أطلق البابا يوحنا بولس الثاني على فرنسيس الأسيزي لقب القديس الراعي للكنيسة الكاثوليكية لعلم البيئة، مما أضفى الطابع الرسمي على التصور العام لفرنسيس باعتباره ناشطًا بيئيًا دينيًا. "على الرغم من أن الرهبنة الفرنسيسكانية "OFM" قد تضمنت تاريخيًا حب الطبيعة خليقة الله واعتبارها جزءًا من ثقافتهم التنظيمية غير الرسمية، وفي عام ٢٠٠٣م تم توجيه أعضاء الرهبنة من قبل قادتهم للمشاركة بنشاط في معالجة القضايا البيئية. ثم بحلول عام ٢٠١١م، ثمّن مكتب Justice, Peace, and Integrity of Creation (JPIC) للعدالة والسلام ونزاهة الخلق الجهود المؤسسية للرهبنة الفرنسيسكانية على قضايا الإصحاح البيئي باعتبارها انعكاسًا مباشرًا لتعاليم مؤسسهم فرنسيس الأسيزي. وقد وضع النظام الفرنسيسكاني العلماني قضايا العدالة البيئية في مقدمة أولوياته بشكل رسمي. كما التزمت منظمات فرنسيسكانية أخرى، أيضًا بدمج العدالة البيئية في مهماتهم إلى جانب التدريب اللاهوتي باعتباره انعكاسًا حقيقيًا لموهبة مؤسسهم.[ciii] وقد أسهم ذلك في توطيد علاقة راسخة في النظام الفرنسيسكاني تتعلق بالانسجام مع البيئة والسلام في تحقيق الرضى الروحى من خلال تحمل المسؤولية تجاه البيئة.[ciii] وأصبحت النظرة الفرنسيسكانية، جزءًا من وحدة متكاملة – مستمدة من مواقف فرنسيس التي لم تنفصل عن تجاربه ومُثُل الحياة النسكية.[ciii] يأتي هذا كله نتيجة الرابطة الخاصة التي أقامها مع الطبيعة واعتباره الحيوانات مخلوقات ذات أصل إلهي، وهي أدوات الله. فإن كان الاهتمام برفاهية الحيوانات منتشرًا على نطاق واسع في القرون القادمة، فمن

الملاحظ أن لدينا بيانًا واضحًا لموقف لا يختلف بأي شكل من الأشكال عن موقف معظم كتاب القرن الثامن عشر حول هذا الموضوع.[ciii]

من ناحية أخرى، فإن الرأي القائل بأن البشر بحاجة إلى تقليل آثارهم السلبية على البيئة موجود أيضًا، ومشتقة من تعاليم القديس فرنسيس التي تطورت إلى بيئة مسيحية جديدة.[ciii] وطور اللاهوتيون الفرنسيسكان المعاصرون لاهوتًا متجددًا عن الطبيعة مستندًا في الأصل على موهبة فرنسيس الأسيزي وعمله والنصوص المسيحية ذات الصلة. بالإضافة إلى ذلك اقترحت تعاليم الفرنسيسكان طرقًا للأكاديميين، والقادة، والمؤسسات، والمجتمعات الفرنسيسكانية لاحتضان لاهوت الطبيعة الذي يمكن ممارسته في عملهم وحياتهم اليومية. يُنظر إلى البشر فيه، على أنهم جزء من الطبيعة "منغمسين في العالم الطبيعي الذي يتأثر دائمًا بالمجتمعات البشرية. وبالمثل، يُنظر إلى الزراعة البشرية والتكنولوجيا على أنها قد تكون مدمرة للعالم الطبيعي ويجب تنفيذها بعناية كبيرة . وأصبح لاهوت الطبيعة من المتطلبات الأكاديمية للدارسين الفرنسيسكان، معتمدًا على دراسة متطورة في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وتعزيز المنح الدراسية متعددة التخصصات والأديان، والعمل مع المنظمات البيئية: والتي يتم من خلالها تشجيع القادة الفرنسيسكان المعاصرين على تعزيز الإشراف البيئي بقوة، وتطوير مبادرات الدعوة البيئية. تأسيسًا على روحانية فرنسيس الأسيزي.[ciii]

وقد واصل فرنسيس الأسيزي إلهام النشاط واللاهوت والفلسفة والمنظمات والايديولوجيات المؤسسية المتعلقة بالبيئة. ففي عام ١٩٨٦م اختار الأمير فيليب، رئيس الصندوق العالمي للحياة البرية (WWF) (World Wide Fund for Nature) أسيزي بإيطاليا مكانًا لاجتماع الصندوق العالمي للحياة البرية؛ – لأنها مسقط رأس فرنسيس – وقد دشن الاجتماع في ذلك العام تحالف الأديان والحفظ Alliance of Religions and Conservation (ARC) بوصفه نموذجًا للإشراف البيئي، وتم الاعتراف أيضًا بفرنسيس على أنه مصدر إلهام لإعلانات أسيزي: والتي تضمنت رسائل عن الإنسان والطبيعة من البوذية، والهندوسية، واليهودية، والمسيحية ، والإسلام، في الكتيب الصادر عن اجتماع أسيزي عام ١٩٨٦م.[ciii] بالإضافة إلى المصادر الموجودة في الثقافة الشعبية والبيئية العلمانية، غالبًا ما يُشار إلى فرنسيس على أنه نموذج للعقيدة الدينية الحالية حول العدالة البيئية. في المنشور البابوي لعام ٢٠١٥م Laudato

Si's On Care for Our Joint House، الذي كتبه البابا فرنسيس الأول، تم الاستشهاد بفرنسيس الأسيزي ملهمًا للوثيقة. حيث بدأ البابا فرنسيس الرسالة العامة بالإشارة إلى نشيد المخلوقات، وذكر أن "القديس فرنسيس الأسيزي يذكرنا بأن بيتنا المشترك هو مثل أخت نتشارك معها حياتنا وأم جميلة تفتح ذراعيها لاحتضاننا". وقد أشار في كل عناصر الخطاب إلى شفيع علم البيئة، موضحًا أن فرنسيس الأسيزي "يوضح لنا مدى الارتباط والألفة بين الاهتمام بالطبيعة والعدالة للفقراء والالتزام بالمجتمع والسلام الداخلي" و "يدعونا لنرى الطبيعة بوصفها كتابًا رائعًا يخاطبنا الله فيه ويعطينا لمحة عن جماله وصلاحه اللامتناهي.[ciii]

حتى النقاد الذين ينظرون إلى المسيحية على أنها ذات مركزية بشرية مجحفة قد استشهدوا بفرنسيس كاستثناء رائع وإيجابي. وبدأت الكنيسة الكاثوليكية نفسها في الاعتراف بأهمية فرنسيس من خلال الإعلان البابوي الأخير باعتبار فرنسيس شفيع علم البيئة. فقد طور رؤية قوية للخلق متجذرة في إحساس قوي بقرابة البشرية الحميمة مع الحيوانات والأشجار والشمس والريح وعديد من العناصر الطبيعية الحية وغير الحية؛ لوصف أوجه التشابه والاختلاف بين البشرية والأنواع الحيوانية الأخرى. يقدم من خلاله فهمًا للإنسانية بوصفها شريكًا في مجتمع الخلق الرحب، وتوفر هذه الصورة العامة الأساس لتوليد تحد دعوي قوي ضد الرؤية التكنوقراطية الحديثة عن الطبيعة باعتبارها مجرد مخزون موارد ومجال للأشياء.[ciii] وعندما أعلن البابا يوحنا بولس الثاني عام ١٩٨٠م عن فرنسيس شفيع علم البيئة، لم يكن يفعل شيئًا أقل من الاعتراف بالنداء العالمي لمثاله القوي الصديق للخلق. ومع ذلك فإن التقليد المسيحي الذي جعله مقدسًا، والذي يكرمه الآن ويثني عليه ويدافع عنه، هو نفس التقليد الذي – ليس بدون مبرر – قد تجاهل الاهتمام بالخليقة بشكل واضح، حتى بالنسبة للخليقة. مما ألقى العبء على المسيحية وكونها مسؤولة بشكل مباشر عن الأزمات البيئية الحالية. لكن فهم هذه المفارقة قد يكمن في حياة القديس فرنسيس، من خلال استحضار أهميتها البيئية المعاصرة.[ciii]

أخيرًا يمكن القول أن القديس فرنسيس الأسيزي أحد أهم الرواد، الذين أخذوا على محمل الجد التزام دياناتهم بالتعاطف مع الحيوانات. وقد سبق في ذلك منظمات بيئية معاصرة كثيرة.[ciii]

خاتمة

توّصل الباحث من خلال دراسة رؤية فرنسيس الأسيزي حول فلسفة البيئة، إلى مجموعة من النتائج، يوجز أهمها في الآتي:

أولا: توفرت لدى فرنسيس رؤية واضحة عن البيئة وأهميتها من منظور ديني لاهوتي، كما حوت نظرته مفردات وعناصر تخص فلسفة البيئة؛ فهو لم يدافع عن الحيوانات فحسب، بل تحدث عن البيئة الطبيعية بجميع مكوناتها، مثل التربة والمياه والريح والنار بل حتى الجمادات.

ثانيًا: يمكن للقديس فرنسيس الأسيزي أن يمثل إلهامًا لحركات الأخلاق البيئية المعاصرة، من خلال الاستفادة من أفكاره حول وحدة الخلق وفكرة المساواة والمحبة والرعاية والقرابة أو التقارب بين الخليقة إجمالاً، وهذا أدعى إلى التفكير في مفهوم الإيكولوجيا المتكاملة، وفق الرؤية التي طرحها الأسيزي. ويمكن اعتبار ذلك بمثابة وجهة نظر بديلة عن الرؤية التي تتبناها المسيحية عند النظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة.

ثالثًا: يرى الباحث أن هناك ضرورة ملّحة لإيكولوجية شاملة، لا تستثني الإنسان، بل تعتبره في طليعة الحلول للخروج من الأزمة البيئية الحالية. وهذا ما فعله فرنسيس الأسيزي بالتحديد. فلا يمكننا أن نفهم حبه للحيوانات والأشياء والمخلوقات بصفة منفصلة عن الإطار العام لتجربته الدينية المتكاملة. التي تهدف في المقام الأول إلى الحفاظ والتأكيد على فكرة المساواة من منظور فكرة وحدة الخليقة ذات الأصل المشترك والمنبع الواحد.

رابعًا: باستخدامه لمصطلحات مثل الأخ والأخت في الإشارة إلى المخلوقات المختلفة، أرسى فرنسيس قواعد راسخة عن هذا الإيمان بالوحدة والمساواة بين كل الخليقة. حيث تعد هذه النظرة بمثابة مرشد للخروج من الأزمة البيئية، وسلوك بعض الأفراد المعادي للطبيعة، فلو استخدمنا مصطلح الأخ والأخت وكذلك القريب والمُحب في علاقتنا بمخلوقات الله، ستصبح الطبيعة كتاب مفتوح يتأمل الإنسان جماله وقدرة الله فيه.

خامسًا: هناك فكرة مهمة يمكن اعتبارها بمثابة تجديد للخطاب اللاهوتي المسيحي تجاه الطبيعة. تمثلت في إيمان فرنسيس بفضيلة التواضع واحترام جميع المخلوقات ومعاملتها بلطف. فقد حاول

تخليص الإنسان من النظرة التي تُقر بسيطرته على المخلوقات، وأقام ديمقراطية حقيقية تشمل جميع مخلوقات الله. فيجب أن نعيش حياتنا كجزء من الخليقة ، وليس باعتبارنا أسيادًا أو أن المخلوقات إنما خُلقت لتلبية احتياجاتنا فحسب. فإذا أردنا المحافظة على البيئة للأجيال القادمة يجب أن تتغير نظرتنا إليها، من خلال إيجاد طرق جديدة تُسهم في تعزيز أواصر العلاقة بين الإنسان والحياة الطبيعية.