الفلسفة الاسلامية والغربية الوسيطة من خلال أتيين جيلسون

في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة

(*)
د. أحمد عبد الحليم عطية

ارتبط الفكر العربي منذ مراحله الاولى بالفكر الغربي، وذلك بدءاً من حركة الترجمة الاولى من اليونانية الى العربية في عصر المأمون. ولا زلنا في فكرنا المعاصر نرتبط ارتباط وثيقاً بانجازات الفكر الغربي الذي يمثل بالنسبة لنا اطاراً نظرياً ونسقاً معرفياً للتفكير، فلا زلنا نحيا على قوانين التفكير التي كشف عنها أرسطو، ولا زال الغرب المعاصر بإنجازاته متفوقاً ابستمولوجياً على فكرنا الذي يجتر ويعيد نفس مقولاته المنطقية وتصوراته النظرية وطرائقه في التفكير. ويصبح هذا التفوق الابستمولوجي عائقاً ـ امام ابداعاتنا النظرية ورؤانا الفكرية ـ ينبغي علينا اجتيازه، وذلك بتمثله واستيعابه وتحديده في نطاق اطاره التاريخي والاجتماعي.

يدخل الفكر الغربي مكوناً اساسياً في نسيج الفكر العربي، وإذا أردنا بيان ذلك في مجال التفكير النظري وتاريخ الفلسفة وجدنا أنفسنا شراحاً للفلاسفة الغربيين عارضين آراءهم متخذين مناهجهم مناهج لنا، لا يقتصر ذلك على كبار الفلاسفة الذين ترجمنا اعمالهم وعرفنا مذاهبهم وشرحناها وتبناها بعضنا بل يشمل كذلك كثيراً من مؤرخي الفلسفة ـ على امتداد تاريخ الفلسفة ـ في شتى اتجاهاتهم الفلسفية ومذاهبهم العقائدية نعرض لتفسيراتهم ونتبنى أحكامهم، ليس فقط على تاريخهم الفكري بل أيضاً على تاريخنا نحن الفكري، وانجازات فلاسفتنا في تاريخ الفلسفة وعلاقة أعلام فلاسفتنا بالفكر اليوناني السابق عليهم من جهة والفكر الغربي من العصور الوسطى الذي استوعب هذه الانجازات وتأثر بها من جهة أخرى وتتلمذ على أمثال ابن سينا وابن رشد وغيرهما.

وفي اطار هذه العلاقات المتبادلة بين الفكر العربي والغربي كتب كثير من الغربيين مؤرخين لتلك العلاقات والتفاعلات دراسات جيدة. وتنبهنا نحن لذلك النوع من الدراسات التي تتناول الفكر المقارن فبحث عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» وبحث آخرون في الفكر العربي وتأثيره

(*) جامعة القاهرة - قسم الفلسفة- كلية الآداب

على أوروبا في القرون الوسطى. ونسعى في هذه الدراسة وغيرها لتناول الفكر الغربي في الثقافة العربية المعاصرة. فقد بحثنا في الفلسفة الغربية الحديثة [الديكارتية بالتحديد] في الفكر العربي المعاصر. ونعرض في هذا البحث لأحد هؤلاء الفلاسفة الذين اعتمد عليهم باحثوا وأساتذة الفلسفة العرب المعاصرون في كتاباتهم الفلسفية المختلفة سواء اليونانية أو الغربية في العصور الوسطى والحديثة مترجمين أعماله أو عارضين لها متخذين منها سنداً لتأكيد وتدعيم كتاباتهم، أو متجاوزين هذا المستوى الى تبني أو معارضة تفسيراته أحياناً أو مناقشة أحكامه واعادة النظر فيما طرحه من قضايا أحياناً أخرى. ذلكم هو مؤرخ الفلسفة وأحد مؤسسي التوماوية الجديدة في فرنسا أتيين جيلسون E.Gilson ومهمتنا هنا عرض المواقف المختلفة التي اتخذتها الكتابات العربية في تعاملها مع مؤرخ الفلسفة الكبير مشيرين إلى طبيعة هذه المواقف سواء أكانت تابعة تكتفي بالترجمة والعرض فقط أم ناقدة محللة تسعى إلى الحوار والجدل وتحليل ما يصدره من أحكام، من أجل اعطاء صورة حقيقية لهذه المواقف ومنطلقاتها من جهة ورسم صورة للفيلسوف التوماوي الفرنسي من جهة ثانية، ثم وهذا هو المقصد النهائي مناقشة بعض ما أثاره من قضايا حول الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق حول تأثير هذه الفلسفة على الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى.

يتناول عبد الرحمن بدوي جيلسون في اطار الحركة التوماوية الجديدة في ترجمته كتاب ف. بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا». كما يعتمد عليه اعتماداً كاملاً في كتابه «فلسفة العصور الوسطى». يسعى جيلسون ـ كما يبين لنا بدوي في ترجمته ـ سواء بأبحاثه أو بتعليمه، أو بالمجموعة التي يديرها في فلسفة العصر الوسيط إلى أن يسهم في نهضة التوماوية في فرنسا. ويرى في كتابه عن التوماوية Le thomisme ـ وهو كتاب كثيراً ما اعتمد عليه الباحثون العرب في فلسفة العصر الوسيط ـ ان القديس توما هو المحرك الحقيقي للفلسفة في العصور الحديثة. [وهو موقف نجده لدى الأب جورج شحاته قنواتي] ويحتج بشدة على اهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى في الجامعات. ولا يتردد في أن يؤكد «أن من ينظر إلى القرن الثالث عشر بدون تحيز ويرى أن هذا القرن ليس أقل ثراء في الانجاد الفلسفية من عصر ديكارت وليبتنز أو عصر كانط وأوجست كونت. وهو يدعو إلى أن الفلسفة التوماوية مذهباً في العالم وتفسيراً شاملاً للكون يستند إلى وجهة نظر العقل ولا يقر تصور التوماوية على أنها استمرار للافلاطونية المحدثة: «أن نعمل من القديس توما أفلوطينيا أو حتى مشايعاً لافلوطين معناته الخلط بينه وبين أعدائه الذين حاربهم بكل قوة»، «إن إله القديس توما ليس إله أفلوطين بل هو الإله المسيحي عند أوغسطين، والإنسان عند القديس توما ليس الإنسان عند أفلوطين بل الإنسان عند أرسطوطاليس. وفلسفة القديس توما في نظر جيلسون غنية بالجمال كما أن شعره حافل بالفكر. . . وإذا سلمنا بأن الفلسفة ينبغي ألاّ تحد بالعناصر التي تستعيدها. بل بالروح التي تشيع فيها فلن نرى في هذا المذهب أفلوطينية ولا أرسطاطالية، بل قبل كل شيء مسيحية»[1].

ويشير عبد الرحمن بدوي في كتابه «فلسفة العصور الوسطى» ـ الذي ينقل عن جيلسون ـ إشارة سريعة في نهاية تصديره تظهر اعتماده الكبير على المؤرخ الفرنسي في مجمل كتابه[2] فهو يستخدم نفس عناوين جيلسون ومحتوى مادته العلمية في حديثه عن مشكلة الفلسفة المسيحية [ص 1-5] وفكرة الفلسفة المسيحية [6-14]وهي نفس عناوين ومحتوى مادة الفصلين الاول والثاني لكتاب «روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» ـ الذي ترجمه بتصرف «عرض وتعليق» إمام عبد الفتاح امام ـ الذين يشغلان

صفحات [3-30]، [31-62]، وفي نفس الإطار يمكن مقارنة ما كتبه بدوي عن القديس أوغسطين، والقديس بونافنتورا والقديس توما الاكويني بكتب جيلسون عنهم. ويستعين برأي جيلسون عن ابيلارد، الذي يراه مبالغاً فيه، كما يستعين بنفس استشهاد جيلسون بإحدى فقرات فيورباخ في «جوهر المسيحية» عن وجود فلاسفة مسيحيين وعدم وجود فلسفة مسيحية، ويناقش اصطلاح «الفلسفة المسيحية» بالتفصيل كما لدى جيلسون.

ويرتبط بهذا الموقف ويدور في نفس الاطار يوسف كرم، الذي يعتمد في كتابه «تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط» اعتماداً كبيراً حتى في العنوان على جيلسون. رغم أنه لا يذكره في الهوامش حيث قدم لنا في إحدى تنبيهاته [ص11] مبرراً لعدم احالته إلى مواضع الآراء التي أوردها في هذا الكتاب [رغم أنه أول كتب فلسفة العصر الوسيط وكان ينبغي عليه بيان ذلك] ـ و«ذلك تفادياً لتضخمه واعتقاداً منه بقلة نفع مثل هذه الاحالة لأن المراجع الاصلية لاتينية وعزيزة المنال في الغالب، ولأن هذا القسم من تاريخ الفلسفة ليس موضع دراسة خاصة في الشرق» ـ وتلك مبررات غير كافية تماماً لعدم إشارته لمصدره بل هي ادعى إلى ذلك ـ «مكتفياً بوضع ثبت بالمراجع ضمنه ملاحظاته للعون على استكشاف مواضع الآراء وعلى الشروح في الدراسة الخاصة»[3].

ويشير في ثبت مراجعه إلى سلسلة دراسات في الفلسفة الوسيطة بعنوان Etude de philosophie medievale وهي سلسلة كتب تنشر بإشراف جيلسون ابتداءً من عام 1922، ومن بينها معظم كتبه، ويذكر أيضاً مجلته الهامة ـ التي اعتمد عليها غالبية الباحثين العرب ـ Archives d' histoire lit-téraire et doctrinal du moyen age وهي مجلة توجه عناية خاصة إلى علاقة الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط بالفلسفة الإسلامية استناداً إلى الترجمات اللاتينية، ينشرها «جيلسون» و«تيري». ويشير كرم في مراجعه عن أوغسطين إلى كتاب جيلسون الهام عنه «مدخل إلى دراسة القديس اوغسطين» Introduction a l'étude de saint Augustin 1929 ويقول أنه رغم «كون» العنوان متواضع، فإن الكتاب يتناول المذهب كله وفيه ثبت مفصل للمراجع وملاحظات عليها. كما يشير إلى كتابه عن القديس يونا فنتورا [أجمل كتب المؤلف] كما يصفه، ويستخدم ما كتبه جيلسون عن «التوماوية» في الفصل الذي كرسه للقديس توما[4].

والحقيقة أن كرم يعتمد اعتماداً كبيراً على جيلسون وقد أكّد ذلك علي زيعور في كتابه عن «أوغسطينوس» حيث يعلق على ما كتبه كرم «بأنه يقتبس دون أن يشير إلى ذلك عن جيلسون في كل ما كتبه عن القديس أوغسطين»[5]. ينتمي كتاب كرم المشار إليه في علاقته بجيلسون إلى نفس الموقف الاول الذي يكتفي بالنقل والترجمة واتخاذ جيلسون مصدراً وسنداً لكتابة «تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط» فهو الحجة في ذلك. وربما نجد مبررات عديدة فيما يتعلق بما قدمه يوسف كرم الذي اكتفى بدور المؤرخ وقدم كتابه في وقت مبكر بالنسبة للدراسة الفلسفية في الجامعات العربية. إلا أن ذلك لا يبرر انتقاد زيعور الصائب الذي لم يبرء منه زيعور نفسه رغم أن كتابه احدث ـ بفترة تقرب حوالي أربعين عاماً ـ من كتاب كرم، ومن هنا ينتمي هو الآخر لنفس الموقف الذي ينتقده.

تكثر استشهادات زيعور ـ على امتداد صفحات كتابه عن أوغسطين ـ بجيلسون فيما يرد به على «تهم ومآخذ» على فلسفة العصر الوسيط مبيناً اعتماد النهضة الأوروبية على تلك الفلسفة وعلى عدم وجود فلسفة مسيحية يأتي بتوكيد جيلسون في «روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» بأن اتهامها بإنها ليست فلسفة أو بإنها لاهوت صرف هو عمل غير فلسفي.

«تستطيع فلسفة ما أن تستلهم الوحي وتكون حقيقية وإذا ما كانت حقيقية فما ذلك إلا لأنها فلسفة جيدة» [64]. يتقبل زيعور أحكام جيلسون تقبلاً كاملاً ودون مناقشة فهو عنده من أشهر الباحثين المتعمقين في الدراسات حول الفلسفة المسيحية [65] التي أحدثت تأثيراً في تطور الفلسفة [69] لهذا فهو يعتمد على جيلسون في بيان موقف ترتوليان الرافض للفلسفة اليونانية [84] [92].

ويتوقف كثيراً في حديثه عن أوغسطين عند كتابات جيلسون عنه؛ حين يعرض المنهج الأوغسطيني في الالهيات [143] وفي عرض النظرية المهمة ذات التأثير القوي في العصور الوسطى، القائلة أن الله هو «شمس معقولة» وأنه شمس العقول قبل كل شيء لإظهار ان الله هو المعلم الباطني [15] ويستشهد به في أقل من نصف صفحة ثلاث مرات [157] ويتخذه مصدراً في حديثه عن المحبة باعتبارها الفكرة المركزية عند اوغسطين [158] وفي حديث الاخير عن المدة الزمنية التي خلق بها الله العالم [163] [169] وحين يعرض لعلم النفس الاوغسطيني [193] والنعمة الالهية [204] وحين يعرض لنظرية المعرفة للمدركات المادية والمعرفة الحية [207] وحين يقارن أفلاطون وأوغسطين [210] ويستخدم نفس أفكار وعبارات جيلسون حين يقارن أوغسطين وديكارت [66] [210] ويعتمد على مدخل جيلسون لدراسة أوغسطين حين يتناول السعادة الاوغسطينية والمعرفة [219-220] وحين يتناول المدينة الأرضية يعتمد على كتاب جيلسون les métomorphoses de la cité de Dieu ويتكرر استخدامه لمدخل لدراسة أوغسطين في حديثه عن القانون والمجتمع [230] وفي حديثه عن فلسفة التاريخ في «مدينة الله» التي كان لها تأثيرها في فلسفة التاريخ بل ربما في التاريخ نفسه كما يقول جيلسون [240] [246] وفي ختام حديثه عن أوغسطين يذكر أنه كان لاهوتياً وفيلسوفاً وأخلاقياً... وفوق كل شيء يبدو معاصراً لكل الاجيال؛ جدته لا تبلى «عظمته في تجدده المستمر، في أنه يحيا مع كل حي عبر العصور» [269] كما يعتمد على كتاب «الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» في حديثه عن بويثيوس [290-292]. استشهادات عديدة توضح أن الاستاذ اللبناني ليس أقل من سابقه المصري اعتماداً على مؤرخ فلسفة العصر الوسيط الفرنسي التوماوي جيلسون، فهو مصدر هام يتبعه كل منهما بلا مناقشة.

وكان إمام عبد الفتاح إمام أكثر وضوحاً في تقديمه «روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» إلى العربية باسم صاحبها أتيين جيلسون فلم يصف العمل الذي قام به بأنه ترجمة بل اكتفى فقط بوصفه بأنه «عرض وتعليق» وربما قصد بذلك أن يتحاشى التصريح بالترجمة عن الفرنسية. يقول موضحاً طبيعة جهده «لقد رأينا أن «نعرض» هذه الدراسة لا أن نترجمها حرفياً ذلك لأننا نهدف أساساً إلى تعريف القارىء بأهم مشكلات هذه الفترة وقد يحتاج ذلك أن نضيف شيئاً أو نوضح فكرة كانت غامضة، أو أن نحذف ما نراه غير جوهري لعرض الفكرة الرئيسية من الكتاب [المقدمة: ك] وقد يكون معه حق! فربما لا تصلح الهوامش للتعليق أو التوضيح على النص الأصلي وربما لا يجدي في ذلك مقدمة تعرض للعمل وتناقشه.

وفي تقديمه للطبعة الاولى يحدثنا عن «التوماوية الجديدة» نشأتها وأنصارها ومنهم جيلسون «الذي يعد من أكبر المتخصصين في فلسفة العصر الوسيط» ويعدد كتاباته الفلسفية المختلفة ومنها «روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» وهو «دراسة تشمل أهم المشكلات التي شغلت أذهان المفكرين في ذلك العصر وهي تبدأ عادة بإثارة مشكلة الفلسفة في العصر الوسيط، ثم بتحديد معنى هذه الفلسفة، وأخيراً يعرض المشكلات الفلسفية اللاهوتية التي

www

اهتم بها فلاسفة هذا العصر». وهذا الكتاب يعتبر خير كتاب على الاطلاق عالج موضوع الفلسفة المسيحية ومكانتها بين الفلسفة اليونانية من ناحية والفلسفة الحديثة من ناحية أخرى بل وامتداد أثرها على الفلسفة المعاصرة من ناحية ثالثة[6].

ويناقش المؤلف في بداية كتابه هذا الشكوك التي أثيرت حول وجود الفلسفة المسيحية ذاتها، لينتهي إلى القول بأن فترة العصر الوسيط كانت صفراً قولاً لا معنى له من أي وجه، لأن ذلك يلغي جانباً كبيراً من التراث النظري المسيحي من ناحية ولا يفسر لنا من ناحية أخرى كيف جاءت الأفكار اللاهوتية الكثيرة الموجودة في الفلسفة الحديثة خصوصاً عند الديكارتيين. ثم يحدد لنا في فصل تالٍ ملامح الفلسفة المسيحية ويبدأ بعد ذلك في دراسة موضوعات الفلسفة المسيحية وأولها بالطبع هو «الله» الذي يرى جيلسون أن الخاصة الأساسية له في الفكر المسيحي هي الوحدانية والخلق وتلك فكرة تبرز أصالة الفلسفة المسيحية لأن اليونانيين لم يعرفوا شيئاً عن فكرة الخلق، ويتابع المؤلف عرض هذه الفكرة بالتفصيل في الفصل الرابع، ثم يتحدث عن العلاقة بين الله والعالم في الخامس وعن التفاؤل المسيحي وعن مجد الله. ثم يخصص حديثاً طويلاً عن الإنسان من جميع جوانبه، ثم يتحدث عن المعرفة ويخصص فصلاً عن الحب وآخر عن حرية الإرادة ثم فصلين عن الأخلاق وثلاثة فصول أخيرة عن وجهة نظر الفلسفة المسيحية من الطبيعة والتاريخ والفلسفة. أمانة كاملة في متابعة جيلسون ودقة متناهية العرض والتعليق الذي قدمه إمام عبد الفتاح.

لم يقتصر التعامل مع كتابات جيلسون على مؤرخي الفلسفة الغربية: بدوي وكرم وزيعور، رغم أن هذا هو الجانب الأساس في جهد جيلسون والصورة الغالبة التي عرف بها في العربية، بل نجد اهتمامات منوعة بجوانب مختلفة من كتابات جيلسون وكل ما قدّمه في فلسفة العصر الوسيط بل تشمل جهوده في تاريخ الفلسفة ولا تكتفي بالمراحل الأساسية في هذا التاريخ: اليونانية، الوسيطة والحديثة بل تهتم بفترة الانتقال من الاولى إلى الثانية إلى الثالثة وهكذا. لذا نجد أساتذة وباحثي الفلسفة الإسلامية في مختلف فروعها يرجعون إليه ويعتمدون كتاباته في مؤلفاتهم وتحقيقاتهم لكتب ونصوص الفلسفة الإسلامية. فلا تخلو قائمة في معظم كتب الفلسفة الإسلامية من ذكر جيلسون وكتبه وهذا ما يشير إليه محمد عبد الهادي أبوريدة في ترجمته لكتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» حين يتحدث عن نظرية العقل عند الكندي حيث يذكر رسالة الأخير «في معنى العقل عند الأقدمين» وترجمة يوسف كرم لها من اللاتينية إلى العربية وينقل أبو ريدة النص عن جيلسون Archieves d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge 1929- 1930, P.22 [ص 121] ويبين أن نظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ورغم غموضها واضطرابها حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب النفس De anima أن العقل عنده: منفعل ـ فعال ـ بالملكة ويصف ويعرف هذه العقول اعتماداً على جيلسون ويبين معاني هذه العقول عند الاسكندر الافروديسي كما يذكرها جيلسون [ص 123][7]. كما يعتمد الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني على كتاب جيلسون la philosophie au moyen âge, paris 1952 في بحثه الهام عن «ابن سبعين وفلسفة الصوفية» في بيان منزلة ابن سبعين في الغرب المسيحي «فقد كان ارتقاء المسيحيين في الفلسفة واللاهوت في القرن الثالث عشر قد أعقب غزو الفلسفات العربية واليهودية مع كتب أرسطو العلمية والميتافيزيقية والأخلاقية للغرب اللاتيني [177] وهو لا يستبعد أن تكون أجوبة ابن سبعين [على أسئلة فردريك الثاني] قد ترجمت فيما ترجم من كتب فلسفية عربية إلى اللغة اللاتينية، وعرف

المفكرون الغربيون من خلالها آراء أرسطو وشراح فلسفته كما عرضها ابن سبعين فيها ويكون شأنها في ذلك شأن شروح ابن رشد التي نقلت الى اللاتينية في بلاط فردريك الثاني بواسطة ميشيل سكوت أثناء إقامته في باليرمو (1228-1235) [ص 182]. بل إن كتب جيلسون صارت مصادر تزين كثيراً من كتب الفلسفة الإسلامية[9].

ويعتمد احمد فؤاد الأهواني في تحقيقه «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد ورسائل أخرى على جيلسون ـ حين يتناول شراح أرسطو لكتاب النفس ـ في: Archieves d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge الذي تناول فيه الفيلسوف الفرنسي مقالة العقل في كتاب النفس لأرسطو ـ والتي اعتمد عليها أبو ريدة من قبل ـ حيث يبين الأهواني[10] إن المسائل التي أفردها جيلسون في الكتاب واردة كلها في نص أرسطو وينقل عنه صفحات طوال [26-27-28-29]. ويعرض لتساؤلات جيلسون على طريقة شراح أرسطو عن العقل المتفعل وما المقصود به؟ ويبين اجابات أرسطوقليس Aristocles أستاذ الاسكندر الافردويسي [الذي يبسط جيلسون القول في مذهبه بسطاً أكثر بياناً [28] ويعرض هذا المذهب [28-29-30-31] ويبين اعتماداً على جيلسون «أن فلاسفة العصر الوسيط إسلاميين ومسيحيين قد جهلوا أرسطوقليس رغم أنهم عرفوا تلميذه الافردويسي [31] وينقل عنه «أن الاسكندر نقطة البداية في كلام العرب وفلاسفة العصر الوسيط عن العقل [31] ويرى أن ملاحظة جيلسون فيما يختص بالترجمة العربية ثم اللاتينية عن العربية جديرة بالنظر. فهو على حق في ذلك لأنه يوازن بين النص اليوناني والترجمة اللاتينية. أما أن نقلة العرب لم يحسنوا الترجمة فأمر يحتاج في أثباته إلى الموازنة بين التراجم العربية والأصول اليونانية. والمرجح أنها كانت دقيقة. فقد جاء الخلط من الترجمات اللاتينية عن العربية لذلك ينبغي أن يرجع إلى التراجم اللاتينية بحذر شديد [32] ويناقش الاصطلاحات المختلفة للعقل عند الشراح المختلفين [35-36-37] ويرجعنا إلى جيلسون واشارته إلى علم النفس السينوي [62].

وتثير كتابات جيلسون في الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق أثر هذه الفلسفة على الفلسفة الغربية في العصور الوسطى اهتمام العديد من الباحثين العرب المعاصرين. فقد أحدثت كتاباته الكثير من المناقشات التي تتعلق بدور وطبيعة كل من هاتين الفلسفتين ويفجر هذه المناقشات الباحث الدومينكاني المصري الآب جورج شحاته قنواتي في كتابه عن «مؤلفات ابن رشد»: حيث يذكر «أن محمود قاسم من أشد أنصار ابن رشد تحمساً أراد أن يثبت أن القديس توما الاكويني استقى منه حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية، ويلمز ـ قنواتي ـ إلى أنه لم يستطع على ما يظهر أن يقنع إمام فلسفة القرون الوسطى آنذاك الأستاذ جيلسون Gilson ولعل هذا أعطى لبعض هجومه على توماس الاكويني في كتبه العربية الأولى حدّة غير مألوفه عند الفلاسفة»[11]. وقبل أن نعرض لموقف محمود قاسم ـ وهو موقف هام ومتميز ليس من جيلسون فقط بل من معظم الكتابات الغربية عن الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة ـ ظهر من رده على جيلسون في «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني» ومن رده على ماسينيون في دراسته عن الحلاج[12]. أقول قبل أن نعرض لهذا الموقف نشير إلى اهتمام قنواتي الأصيل بكتابات جيلسون، كما يظهر في دراساته المختلفة مثل «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» في تراث الإسلام جـ2 ليبين أن كتاب النفس المنسوب إلى جنديشلب (ق 6 هـ/12م) يعين بدء دخول آراء ابن سينا في الفكر المسيحي» اعتماداً على بحث جيلسون «الأصول الاغريقية العربية المتأثرة بابن سينا» عن أرشيف

التاريخ والعقائد والآداب في العصور الوسطى، مجلد4 (1929-1930) ص 101. وكذلك دراسته «لماذا نقد القديس توما الاكويني القديس أوغسطين [نفس المجلة مجلد 1926-1927 ص 5-127]. وفي هذا الاطار المقارن يبين اتخاذ رانس سكوت من فلسفة ابن سينا أساساً بنى عليه أقواله في ما وراء الطبيعة معتمداً على ما كتبه جيلسون عن «ابن سينا ونقطة البداية عند رانس سكوت» بنفس المجلد [مجلد 2، 1927، ص 80-149] ويعلق المترجمان على اشارته بإيمان ابن رشد «بالحقيقة المزدوجة» بإرجاعنا إلى كتابات جيلسون: «دراسات فلسفية وسيطة»، «الفلسفة في العصور الوسطى» طبعة باريس، وتاريخ الفلسفة المسيحية بالانجليزية نيويورك 1955[13]. ولا ندري لماذا يقبل قنواتي تأثير ابن سينا [الاشراقي] على اللاتين ويرفض تأثير ابن رشد [العقلاني] عليهم وبالتحديد على الاكويني كما أشار محمود قاسم. علينا إذن عرض رأي الأخير في ذلك وبيان موقفه من جيلسون في رأيه في هذه القضية قضية تأثر الأكويني بالفيلسوف العربي.

يهتم محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامي المتميز والحاصل على الدكتوراة من جامعة السربون بتفنيد آراء مؤرخي الفلسفة الغربيين أمثال جيلسون والمستشرقين أمثال ماسينيون تفنيداً علمياً موثقاً حين يناقش آراء هؤلاء في الفلسفة الإسلامية. وهو يحرص في كتابه «نظرية المعرفة عند ابن رشد» وتأويلها عند توماس الاكويني على التأكيد بأن الأخير عرف أهم الكتب الشخصية التي ألفها الأول ومن هنا يورد للفيلسوف العربي نصاً يتفق ويتطابق مع نص أورده جيلسون في كتابه عن «التوماوية» يبين وجهة نظر الأكويني بصدد فكرة الخلق[14] لقد ظن جيلسون أن فكرة الخلق المستمر ابتكرها الأكويني الذي يقول عنه أنه رفض أن يسلك مسلك الفلاسفة العرب وأتباعهم من الغربيين في تجزئة القدرة الإلهية. ويورد نصوصاً لابن رشد مبيناً أن النصوص التي أوردها جيلسون ليست إلا صدى لها ليخرج من التطابق بينهما إلى أن هذا التوافق ليس راجعاً إلى محض الصدفة. ان «جيلسون» أخذ عن «الأكويني» الذي أخذ عن ابن رشد[15]. ان جيلسون ذهب إلى القول بأن ابن رشد ينكر العناية الإلهية ومن المحتمل أن جيلسون لا يعرف العربية ولا نصوص ابن رشد. ويؤكد أن الأكويني تبع خطوات ابن رشد إلى أكبر حد من مسائل عديدة أخرى كمشكلة تعدد موضوعات العلم الإلهي. ومشكلة العلم الإلهي وفكرة الزمن ولم يبتعد عنها كثيراً في مسألة علم الله للممكنات المستقبلة التي يقترب فيها من ابن سينا[16] «ويكرر نقده لمؤرخي الفلسفة ومنهم جيلسون في عدة صفحات لسبب موقفهم من ابن رشد[17].

لقد ألف مؤرخو الفلسفة أن ينظروا إلى ابن رشد على أنه كان أرسطو طاليسياً أكثر مما يبرره الواقع. وقد بدأوا جميعاً بالقول بأن الشارح الأكبر لم تكن له فلسفة خاصة به. ويعرض لرأي جيلسون الذي يربط ابن رشد وأرسطو من انكار العناية الإلهية والعلم الإلهي ويلتمس له العذر لعدم إطلاعه على النصوص العربية للفلسفة الإسلامية خاصة النصوص الرشدية». فإذا جاء «جيلسون» ليجمع بين أرسطو وابن رشد، ويقول أن الشارح الأكبر مقلداً أعمى لآراء أستاذه فمعنى ذلك أنه يريد تجاهل مذهب فلسفي قائم بنفسه، وأنه يهدم فلسفة متسقة في جميع أجزائها، وأنه يعطي للاكويني كل المجد الذي ليس جديراً بأن يخلعه عليه. وربما يكون هذا الرأي سبب ضيق قنواتي بكتابات محمود قاسم الذي يرى «ان القول بأن ابن رشد ينكر العناية الإلهية معناه أن «جيلسون» أو غيره يغلق عينيه حتى لا تقع على تلك النصوص العديدة التي يحتوي عليها كتاب «مناهج الأدلة» ومعناه أيضاً أنه يصر على ألا ينظر نظرة محايدة إلى نصوص أخرى[18] عديدة لابن رشد.

توضح كتابات قاسم في العلاقة بين ابن رشد والأكويني موقفه من جيلسون التوماوي الذي ينحاز إلى فلسفة الأكويني وبالتالي فهو غير محايد في دراسته لجهد ابن رشد، ويعبر قاسم عن موقفه من جيلسون «أكبر مؤرخي فلسفة الأكويني في عصرنا» في بيان افترائه على ابن رشد، فهو [جيلسون] ينسب إلى فيلسوفنا نظرية لم يقل بها قط، بل ينسب إليه نظرية تتناقض مع النصوص الرشدية الموثوق بها حين يقرر أن ابن رشد يقول على غرار أرسطو أن الله ليس هو السبب الفعال أو الخالق للكون. وحقيقة ـ كما يبين قاسم ـ لم يقل ابن رشد قط إن الله يجهل الممكنات المستقبلة أو أنه ليست هناك عناية إلهية؛ يرى على عكس ما يقرره جيلسون أن هذا الفيلسوف ابتكر نظرية أصيلة سطا عليها توماس الاكويني فيما بعد[19]. هكذا يحدد قاسم موقفه من الأكويني ومن جيلسون في نفس الوقت بطريقة حاسمة مغايرة لما نجده عند البعض في مواقفهم العارضة والناقلة عن جيلسون.

وتخطو زينب الخضيري في تعاملها مع جيلسون خطوة أبعد مما سبق حيث لا تكتفي بالاعتماد على كتاباته والنقل عنها واستخدامها كمصادر لابحاثها. بل تدخل معه في حوار حول أحكامه وتحليلاته لعلاقة الفلسفة الإسلامية بالغربية في العصور الوسطى، ويظهر هذا الحوار على مرحلتين في كتاباتها، الأولى في استخدامها كباحثة في مرحلة الدكتوراة لكتاباته والثانية تلي ذلك في دراستها عن «ابن سينا وتلاميذه اللاتين» حيث تبدو أكثر جرأة وثقة مما كانت عليه في «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى» وسنعرض لموقفها حسب تطور كتاباتها.

في حديثها وتساؤلها عن: هل هناك «فلسفة إسلامية» و«فلسفة مسيحية» أم لا في كتابها عن «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»[20] تعرض لتفرقة جيلسون لما نسميه فلسفة مسيحية وفلسفة يهودية من جهة، وما نسميه فلسفة إسلامية من جهة أخرى [102] وتعرض رأيه في أن كبار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين أصبحوا تلاميذاً للفلاسفة المسلمين أكثر من كونهم تلاميذ للاهوت المسيحي [103] وتبين أن تعريف جيلسون للفلسفة المدرسية جاء كرد فعل لتعريف بيكافيه ودي وولف، فهي عنده تلك الفلسفة التي توفق بين الدين والفلسفة. وتعرض لنتيجة غريبة بعد بيان رأي جيلسون في قولها: «ينتهي جيلسون إلى هذه النتيجة وهي أن المسيحية لم تساهم في اثراء التراث الفلسفي للإنسانية؟! [109] وتبين متفقة مع جيلسون أن ابن رشد لم يخرج أبداً في كتاباته الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الإسلامي بالرغم من أن الوجه الفلسفي للحقيقة كان بالنسبة له هو أعلى نمط من أنماط الحقيقة الإنسانية. وتستخدم في مصادر مع كتابات جيلسون الفرنسية كتابه بالانجليزية عن «تاريخ الفلسفة المسيحية» [130].

وترى أن جيلسون كان أفضل من عبرّ عن موقف توماس الأكويني. وجيلسون من المؤمنين بالفلسفة التوماوية إيماناً شديداً، إلّا أن هذا لم يمنعه أبداً من دراستها دراسة موضوعية. وتعرض لقول «مؤرخ الفلسفة المسيحية العظيم والمتفهم لروحها تفهماً عميقاً [152] وتذهب معه إلى أن موقف توماس الأكويني من أرسطو لم يكن أبداً هو موقف عالم اللاهوت الخالص.. وأنه ليمكننا الوقوف على نظريته فيما يتعلق بالتوفيق لا به من معرفة رأيه بالنسبة لمصادر المعرفة أو الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتي المتفلسف. وترى مع جيلسون أنه بينما تستنبط الفلسفة براهينها من [ماهيات] الأشياء وبالتالي علل الأشياء ذاتها يعتمد اللاهوت على العكس دائماً من براهينه على العلة الأولى لكل الأشياء أي على الله [154] وترى مع جيلسون أن فلسفة [الأكويني] لا ترجع قيمتها إلى كونها مسيحية بل إلى كونها حقيقية وهي مجهود ضخم من أجل إعادة بناء الفلسفة كما أنه

من الجلي أن اتفاقها واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضيات العقل ذاته [156].

وترى مع جيلسون في حديثها عن سيجردي برابانت أن الحقيقة الوحيدة هي الحقيقة الدينية إذ انها الحقيقة المقلقة [173] فالحقيقة لا يصف بها التأمل الفلسفي فهي فقط ما جاء به الوحي [174]. وتعلق على ما جاء عند جيلسون من أن سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وترى أن جيلسون انتقائي اعتمد على نص يخدم فكرته، ولو رجع للنص الذي جاء في شرح السماء والعالم والذي ذكره «ماندونييه» لتغير موقفه تماماً [175] تتقدم الخضيري هنا خطوات للأمام وتناقش جيلسون وتعدل من أحكامه بناء على رجوعها إلى نصوص أخرى، أو تقديمها تفسير جديد لنفس النصوص.

ومن عرضها لمشكلة العالم عند الأكويني توضح أولاً عرض القديس توما لحجج القائلين بالقدم [253/252] اعتماداً على كتاب جيلسون «التوماوية». وأنه بعد أن قدم حجج الفلاسفة على القدم يحاول هدمها [254] لقد ذهب إلى أنه لا يمكن البرهنة على قدم العالم فهل حاول البرهنة على حدوث العالم؟ لقد وقف موقفاً وسطاً بين الرشديين [قدم العالم] وبين الأوغسطينيين [حدوثه] بأن قال بإمكانيه بدء العالم من الزمان وبإمكانية قدمه أيضاً [255] ويعتقد جيلسون أن القديس توماس نجح في التوفيق بين المسيحية وبين الارسطية فيما يتعلق بنظرية العالم. وهي لا توافق جيلسون على رأيه هذا لأن القديس توماس شك بما تقوله المسيحية ولم يأت بجديد [256]. وتتوقف عند فكرة شديدة الخطورة يلفت نظرنا إليها جيلسون وإن كان كما تقول يمر عليها بسرعة لا تتناسب مع أهميتها [264] وهي ان العدم ليس هو بالقطع عند القديس توما «الرحم الاصلي» الذي خرجت منه كل المخلوقات، لأن الوجود لا يمكن أن يصدر إلا عن الوجود [264 265].

وحين تتناول علاقة النفس بالبدن عند أرسطو وابن رشد تعرض لرأي جيلسون في نظرية العقل عند أرسطو وعرضه لها ولما تثيره من مشاكل بالنسبة لأي فيلسوف مؤمن وذلك في صفحات طوال [311/310/309] وتعرض لتأويل جيلسون لفكر أرسطو ثم تبين اعتراف جيلسون بأن هذا التأويل السليم في رأيه ما هو إلا تأويل ابن رشد الذي يعتمد أساساً على نصوص الكتاب الثالث من النفس. وتعرض لرأي الأكويني في النفس وعلاقتها بالبدن اعتماداً على كتاب «التوماوية» [355] وأن اتحادهما وسيلة تحقيق الكمال المطلق [256] وتعتمد عليه صفحات [364، 365] وتبين ما يذهب إليه جيلسون من أن ابن ميمون قال بنظرية في النفس متأثرة بابن رشد أدت به إلى تصور خاص في الخلود» [389-390] وهكذا يتضح أنها ورغم اعتمادها على كتابات جيلسون المختلفة ورجوعها إلى مجلته الهامة وكتبه الانجليزية والفرنسية، تحاول وإن كان على استحياء مناقشة آراء جيلسون اعتماداً على المامها بنصوص الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد مما جعلها تصحح أو تعدل بعض آراء المؤرخ التوماوي.

وتظهر هذه النزعة النقدية بصورة أوضح في دراستها التالية «ابن سينا وتلاميذه اللاتين»[21] فهي تذكر أثر ترجمة ابن سينا على الفكر اللاتيني وأن تأثيره كان واسعاً للغاية وإن تفاوت عمقه من فيلسوف لآخر كما جاء لدى جيلسون في «فلسفة ابن سينا وتأثيرها على أوروبا الوسيطة [30]. وتتوقف عند تحليل جيلسون لكتاب «العلل» وتأثر مؤلفه بابن سينا وترجيحه أن يكون جند يسالفي هو مؤلف الكتاب وترى أن جيلسون لم يقدم حلاً للغز هذا الكتاب. وتعارض رأي جيلسون بفرض مقابل وهو أن جند يسالفي وهو يترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية أضاف

من عنده اضافات توحي بأن صاحبه مسيحي رغبة في التوفيق بين قضاياه والمسيحية [36-37] وتبين اعتماداً على جيلسون في بحثه [مصادر الأوغسطينية السيناوية] أن «العلل» هو توفيق بين الافلاطونية المحدثة العربية وبين الافلاطونية المحدثة المسيحية [41].

وتحاول بيان أثر ابن سينا في الفلسفات اللاحقة عليه، وانتباه الباحثين لهذا الأثر وليس أدل على ذلك من اعتراف جيلسون به في «المصادر اليونانية والعربية للأوغسطينية السيناوية» [42] وتبين أنه في القرن الثالث عشر غلب تأثير ابن سينا على جيوم دوفرني وروجر بيكون وظهر ما أطلق عليه جيلسون الأوغسطينية السيناوية [44] وتبين موقف دوفرني من أرسطو ومن ابن سينا وأنه بالرغم من هجومه عليه فقد كان يعتقد أنه خير من فسر عالم ما تحت فلك القمر، وأنه كذلك يستحق لقب المعلم الأول، اعتماد على جيلسون [86] وتعرض لحياة روجر بيكون في صفحات طوال نقلاً عن جيلسون [97-98-99] وحديثها عن «ثورة بيكون على فلاسفة ولاهوتي عصره» فتذكر أنه لم يستطع مثل كل مجدد الاستغناء عن كل عناصر التراث القديم [112] وفي مقدمة ذلك الاقتناع بأن اللاهوت هو سيد العلوم وتبين أنه إذا كان جيلسون يرى في مثل هذا القول تناقضاً صارخاً في فكر بيكون لأنه يدعو للتجريب من جهة ويؤكد سيادة اللاهوت من جهة ثانية، فهي ترى أن مثل هذا القول مما يتفق ومنطق مذهب بيكون الذي أراد أن يحتفظ للاهوت بمكانته اللائقة به ومثل هذه المكانة لا تتحقق إلا إذا كان مضمونه يقينياً، أما وسيلة اليقين الإنساني فهي التجريب أو الملاحظة [114].

وتبين في حديثها عن نظرية النفس عند جيوم دوفرني أنه أخذها عن ابن سينا وأن مفهوم لامادية النفس هذا سيستمر عند الأوغسطينيين في بداية القرن السادس عشر لسبب بسيط هو أنه يتفق والروح العامة لمذهب أوغسطين. وتبين أن الله يلعب عند دوفرني دور الفعل الفعال السيناوي [كما جاء في جيلسون: لماذا انتقد القديس ثوما القديس أوغسطين] [162-163] فالله هو الذي يمنح المعقولات الاولى عن طريق الاشراق على العقل، والنصوص المقدسة جميعها تؤكد أن المبدأ الذي يضيء نفوسنا أسمى من هذه فهو الله ولا أحد غيره [165] وتتساءل هل اعتقد دوفرني أن النشاط الناجم عن الإشراق الإلهي يرجع الفضل فيه لله وحده أم اعتقد إن للإنسان دوراً في عملية الإدراك، وترى إن دوفرني طرح على نفسه نفس السؤال ولكنه لم يهتد إلى حل واضح حاسم [165].

ويخطىء من يظن أن جهود جيلسون تقتصر فقط على التأريخ للفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط بل تتجاوز جهوده دراسة فلسفة العصور وعلاقتها بالفلسفة اليونانية والإسلامية إلى الفلسفة الحديثة وفروعها المختلفة. فهو ينطلق من الفلسفة الوسيطة إلى الفلسفة الحديثة ليبين ما في الاخيرة من أصول اسكولائية. فقد حاول أن يبرهن في رسالته للدكتوراة «الحرية عند ديكارت واللاهوت» على أن ديكارت قد تأثر إلى حد بعيد بالاسكولائية «فالعصر الوسيط لم يكن فقيراً [في الفلسفة] وهو المكون للمدنية الحديثة بفنونها وعلومها، وفلسفته تساعد على فهم أكمل للفلسفة الحديثة على الأقل لعدة اطروحات رئيسية فيها مثل: الكوجيتيو الديكارتي [دراسات عن دور الفكر الوسيط في تشكيل المذهب الديكارتي] وهذا أيضاً ما يشير إليه في بداية كتابه «روح الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط». ومن هنا نجد أساتذة الفلسفة الحديثة قد اعتمدوا عليه وأشاروا إليه ونقلوا عنه في ترجماتهم وكتاباتهم عن «ابي الفلسفة الحديثة» ديكارت.

يعتمد محمود الخضيري في تعليقاته على ترجمته «للمقال في المنهج»[22] على ذكر جهود الشراح السابقين وفي مقدمتهم جيلسون حـ ث يذكره اكثر من ثلاثين

مرة: في حديثه عما يقصده ديكارت بالتهور والسبق إلى الحكم قبل النظر والجلاء والتمييز [43] ومعنى الصورة عنده باعتبارها مبدأ باتحاده مع المادة يتكون جسم طبيعي ويحل في نوع معين [57] وفي اشارة ديكارت إلى عدم كفاية العلم الذي تلقاه [59] وفي ترجمته لكلمة شيشرون اللاتينية [69] ويذكر تعليق جيلسون على ضرورة مراجعة الكتب التي درسها ديكارت في مدرسة لافليش [72] وعلى عدد قواعد المقال وقواعد كتاب «قواعد لهداية العقل» [74] ويذكر تعليقاته صفحات [77-79] وفي حديثه عن قاعدة التأليف وتفسير بيار سلفان رجيس للعقل والإرادة الذي اقتبسه جيلسون [81] ويشير إليه مرتين صفحة [94] في تعليقه على استعمال ديكارت الماهية والطبيعة كمترادفين، وتحديد ديكارت للمقصود بالنفس والروح في ردوده على الاعتراضات. وان ديكارت يقصد بقوله «كلمات المدرسة» اصطلاحات علماء العصور الوسطى التي لم تكن قد هضمتها اللغة الفرنسية [97] وفي تعليقه على قول ديكارت أن المركب يدل على تبعية يأتي بتعليق جيلسون «أن أجزاء المركب يعتمد بعضها على البعض الآخر وأن الكل نفسه يعتمد على الاجزاء التي تكونه» [98] ويشير بأن تراجع الدفاع عن ديكارت ضد كانط وجاسندي [100-101] وفي بيانه لأنواع اليقين عند ديكارت يعتمد على تعليق جيلسون [103-104] وينقل تعليقات جيلسون منسوبة إلى صاحبها صفحات [106 -108 -109 -110 -112 -125 -131] بأمانة كاملة مثلما يفعل مع كل مصادره الأخرى. وربما يكون الخضيري أول من ذكر جيلسون من الكتّاب والباحثين العرب في بداية العقد الثالث حين ترجم وأخرج كتاب ديكارت الهام «المقال في المنهج» 1930.

ويستخدم جميل صليبا في مقدمة ترجمته للمقال في المنهج [23] وفي ملاحظاته المختلفة تعليقات جيلسون، وإن كان لا يذكر مصادر هذه الملاحظات، والاشارة الوحيدة التي يذكر فيها جيلسون في المقدمة تفصح كثيراً عن مدى اعتماده على شروحه وتعليقاته خاصة في عرضه لـ «فلسفة الأخلاق عند ديكارت» حيث يقول: «اننا نلخص هنا ما كتبه جيلسون في مقدمة المقال في المنهج طبعة فرن، باريس 1935 [ص 44 وما بعدها] ويشير إلى كتاب Etudes sur le rôle la pensée medievale dans la formation du système Cartésien وفي حديثه عن اليقين عند ديكارت يذكر أنواعه كما جاءت في «مبادىء الفلسفة» وفي تعليق رابيه على المقال في المنهج ولدى جيلسون في تعليقه [98]. ويذكر جيلسون أيضاً في آخر تعليقاته في نهاية ترجمته للمقال في المنهج حيث «يلمح ديكارت بطريقة أقرب إلى التصريح بأنه لن يلبي رغبة الدولة إذا هي طلبت منه استخدام علمه لغاية حربية، راجع تعليق جيلسون ص 138 طبعة فرن» [133].

ويصفه عثمان أمين وهو «حجة بين مؤرخي الفلسفة الديكارتية في أيامنا هذه» بنفس العبارة السابقة في كتابه الهام عن «ديكارت»[24]. حيث يعتمد على مقالته «ديكارت في هولندا: مجلة الميتافيزيقا 1921» في مقارنة ديكارت بجماعة «روزكروا» [43] ويعتمد على نفس المقال في تعليقه على الاكتشاف الديكارتي (في 1 نوفمبر 1619) [45-46]. ويرى أن ما سجله ديكارت في كتابه يعبر عن ذكريات حقيقية، وأن الخطوط الكبرى التي رسمها الفيلسوف في ماضيه هي بالجملة الخطوط التي يستطيع التاريخ أن يجيزها واللحظات الحاسمة التي ذكرها هي اللحظات التي تطابق فترات ذات أهمية استثنائية. متخذاً من تعليق جيلسون على المقال في المنهج مرجعاً يستند إليه في الفصل الخامس من الباب الثاني [نظرات في «المقال في المنهج»] [143] وكذلك في حديثه عن «الكوجيتو» الفصل الاول من الباب الثالث [اليقين الأول ـ وجود النفس] ويبين أنه اكتشاف ديكارتي أصيل، وديكارت

هو الذي اهتدى إلى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة معتمداً على ما جاء من تعليق لجيلسون على المقال بأن «صيغة الكوجيتو» أنا أفكر إذن أنا موجود» لا توجد بنصها إلا عند ديكارت [159].

ويشير عثمان أمين إلى محاضرات ليفي بروك عن ديكارت بالسربون 1905-1906 التي لم تنشر والتي أشار إليها المسيو جيلسون في رسالة «الحرية عند ديكارت وعلم اللاهوت باريس 1913 [258] وكذلك بيّنت لنا مباحث جيلسون [دراسات في تكوين المذهب الديكارتي] 1930، أن ديكارت ـ وقد تغذى بلبان الفكر الوسيط ـ عاد إلى وجهة نظر «القديس توما» فصرح بأن حقائق الايمان يجب أن تكون أول ما نصدق به، ويذكر قول جيلسون: «أننا لكي نكون منصفين في أحكامنا على ديكارت يجب علينا حين نورد القاعدة المشهورة قاعدة «المقال في المنهج» التي تنص على «أن لا نقبل قط شيئاً على أنه حق ما لم يتبين ببداهة العقل أنه كذلك أن نذكر فوقها قاعدة أخرى ذكرها في «كتاب مبادىء الفلسفة» حيث قال فيها «يجب أن نتخذ لنا قاعدة تعصمنا من الزلل وهي أن ما أوحى الله به هو اليقين الذي لا يعدله يقين آخر» [262] وفي الفصل الثاني من الباب الرابع يناقش التأويلات المختلفة لفلسفته مستعينا برأي جيلسون [271] ويرجع إلى طبيعيات ديكارت في «مبادىء الفلسفة» متابعاً جيلسون [277].

ويرى مع جيلسون أن ديكارت على الرغم من الإختلاف بينه وبين فرنسيس بيكون في العقلية يشاركه في الإتجاه العام نحو عصر الآلات والصناعة والطب العلمي [287] لقد قصد ديكارت منذ البداية إلى الحكمة وكتب حوالي 1663 رسالة باللاتينية عنوانها: «دراسة العقل المستقيم» ويمكن أن يترجم العنوان ـ فيما يرى جيلسون ـ بداية الحكمة [289] ويشير عثمان أمين إلى قول جيلسون أن جزءاً كبيراً من الفلسفة الديكارتية مشتق من مذاهب القرون الوسطى سواء أكان ذلك بالنقل المباشر أم بطريق «رد الفعل» المقصود إعتماداً على ما جاء في «دراسات في الدور الذي قام به فكر القرون الوسطى في تكوين مذهب ديكارت [297].

وبالإضافة للجوانب المختلفة من تاريخ الفلسفة اليونانية والأوروبية في العصور الوسطى والحديثة عند ديكارت فقد عرف الكتّاب والباحثون العرب ناحية أخرى في جيلسون ربما تكون خافية على الكثيرين وهي ناحية اهتمامه بعلم الجمال فقد ترجم د. أحمد حمدي محمود دراسته عن «الفوتوغرافيا والجمال»[25] في العدد السابع من مجلة ديوجين، النسخة العربية، القاهرة مايو 1968 إنطلاقاً من تساؤل فلسفي هام هو هل تعد الفوتوغرافيا فناً حقاً وبأي معنى؟ تلك هي النواحي المختلفة في فلسفة جيلسون التي رجع إليها كتّاب العرب المعاصرين والتي يتبين موقف كل منهم ليس من جيلسون فقط ولكن من دراساته وأحكامه المختلفة على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والغربية في العصور الوسطى والتي تظهر أصالة هذه الفلسفة.

الحواشي

(1) بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة من فرنسا. ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة جـ2 ص 359-360.

(2) د .عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، النهضة المصرية القاهرة 1961.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكاتب المصري القاهرة 1946 ص 11.

(4) المصدر السابق ص 254-256-258.

(5) علي زيعور: أوغسطينوس، دار اقرأ بيروت لبنان 1983 ص 56.

(6) أتيين جيلسون: روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، عرض وتعليق د. امام عبد الفتاح امام دار الثقافة للطباعة والنشر ط2 القاهرة 1982، المقدمة.

(7) د. محمد عبد الهادي أبوريدة، تعليقاته على ترجمة كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص 121، 123.

(8) د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية دار الكتاب اللبناني ط 1 1973.

(9) أنظر في ذلك على سبيل المثال كتابات د. عاطف العراقي والتي يطلق عليها «سلسلة العقل والتجديد»: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ط 2 القاهرة دار المعارف ص 103-104 «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل» دار المعارف ط 1 1979 ص 14-64-85-137-221، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» دار المعارف ط 2 1979 ص 71-106-284-286-301-367 المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد دار المعارف ط 2 1984 ص 69-85-207-302.

(10) د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة تحقيق: تلخيص كتاب النفس لابن رشد، النهضة المصرية، القاهرة 1950.

(11) د. الأب جورج شحاته قنواتي: مؤلفات ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المطبعة الحديثة [القاهرة] 1987 ص 72. ويشير في حديثه إلى كتابات جيلسون في البحوث التي كتبت عن ابن رشد باللغات غير العربية فيذكر كتابه عن «تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص 314، ويذكر ما كتبه عن الرشدية اللاتينية عند سيجر البرباني ص 340.

(12) د. محمود قاسم: ماسينيون والحلاج والقرامطة، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة.

(13) د. قنواتي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف «فن شاخت ويوزورت: تراث الإسلام» جـ2 الكويت، ص 266-267-269.

(14) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط 2 ص 76.

(15) المصدر السابق ص 103-104.

(16) المصدر نفسه ص 126-127.

(17) نفس المصدر صفحات 178-180-198-199.

(18) نفس المصدر ص 198 - 199.

(19) المصدر نفسه ص 242.

(20) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للنشر و التوزيع القاهرة 1983.

(21) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين مكتبة الخانجي بالقاهرة ط 1 1986.

(22) محمود الخضيري: مقدمته وتعليقاته على ترجمته كتاب ديكارت للمقال في المنهج، مطبعة سميركو، القاهرة ط 3 1984.

(23) د. جميل صليبا: مقالة الطريقة، لجنة الاونسكو لترجمة الروائع الإنسانية بيروت 1953.

(24) د. عثمان أمين: ديكارت ط 7 مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1976.

(25) أتيين جيلسون: الفوتوغرافيا والجمال، مجلة ديوجين، النسخة العربية العدد 7 القاهرة مايو 1968.