

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

العقل عند توما الأكويني

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إشراف الدكتور:

ساعد خميسي

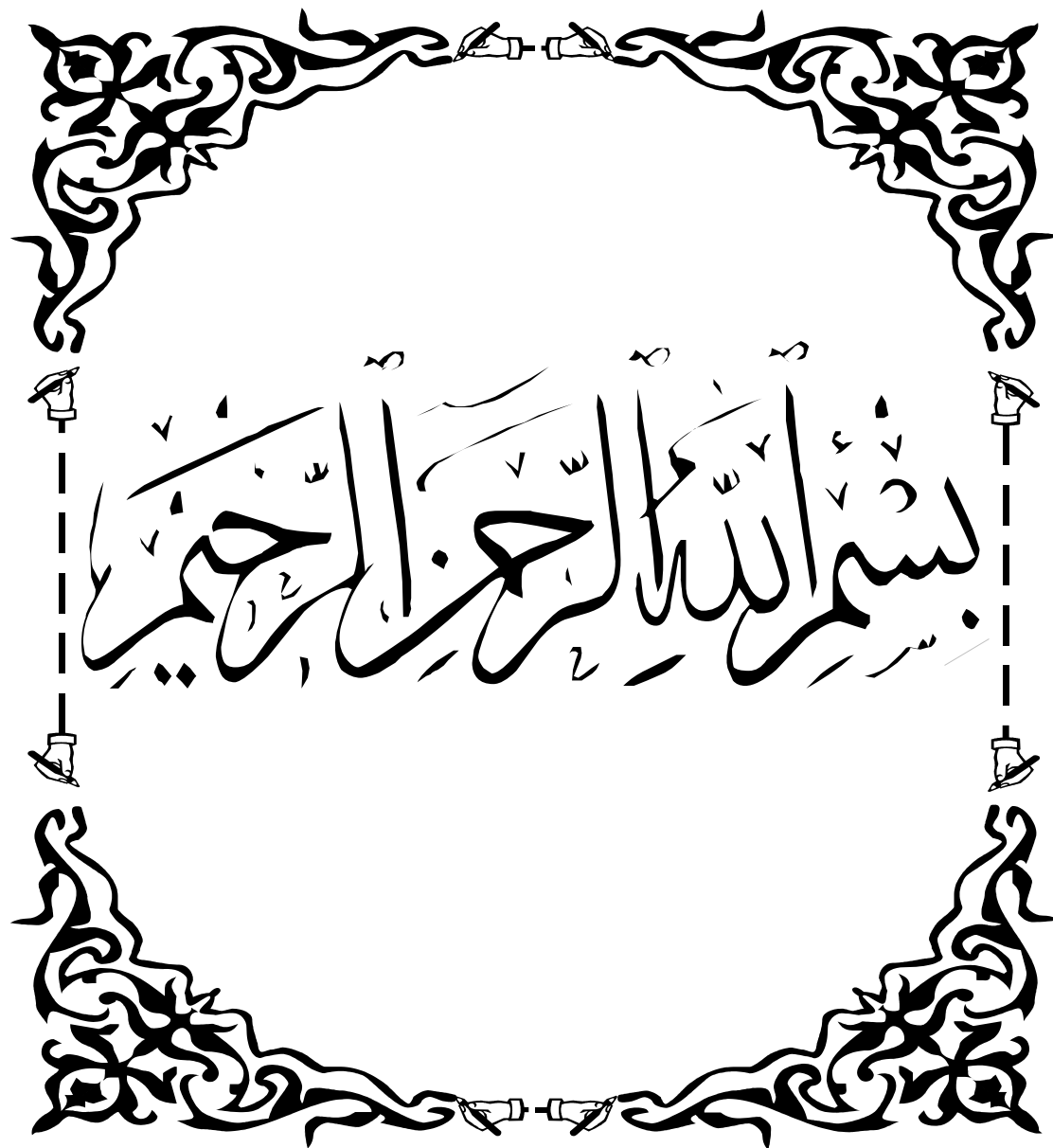
إعداد الطالب

كحول سعودي

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. نورة بوحناش	أستاذ محاضر	جامعة منتوري قسنطينة	رئيسا
د. ساعد خميسي	أستاذ محاضر	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا ومقررا
د. فتيحة فاطمي	أستاذ محاضر	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2011 - 2012



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

أُتوجه بالشكر الجزيل إلى كل الذين قدموا لنا
مساعدات مادية ومعنوية لإنجاز بحثنا، وأخص
بالذكر أستاذي المحترم الدكتور ساعد خميسي
على دعمه وتحفيزه لي وعلى توجيهاته القيمة، كما
أوجه شكري إلى كل أساتذة قسم الفلسفة.

ك. سعودي

إهداء

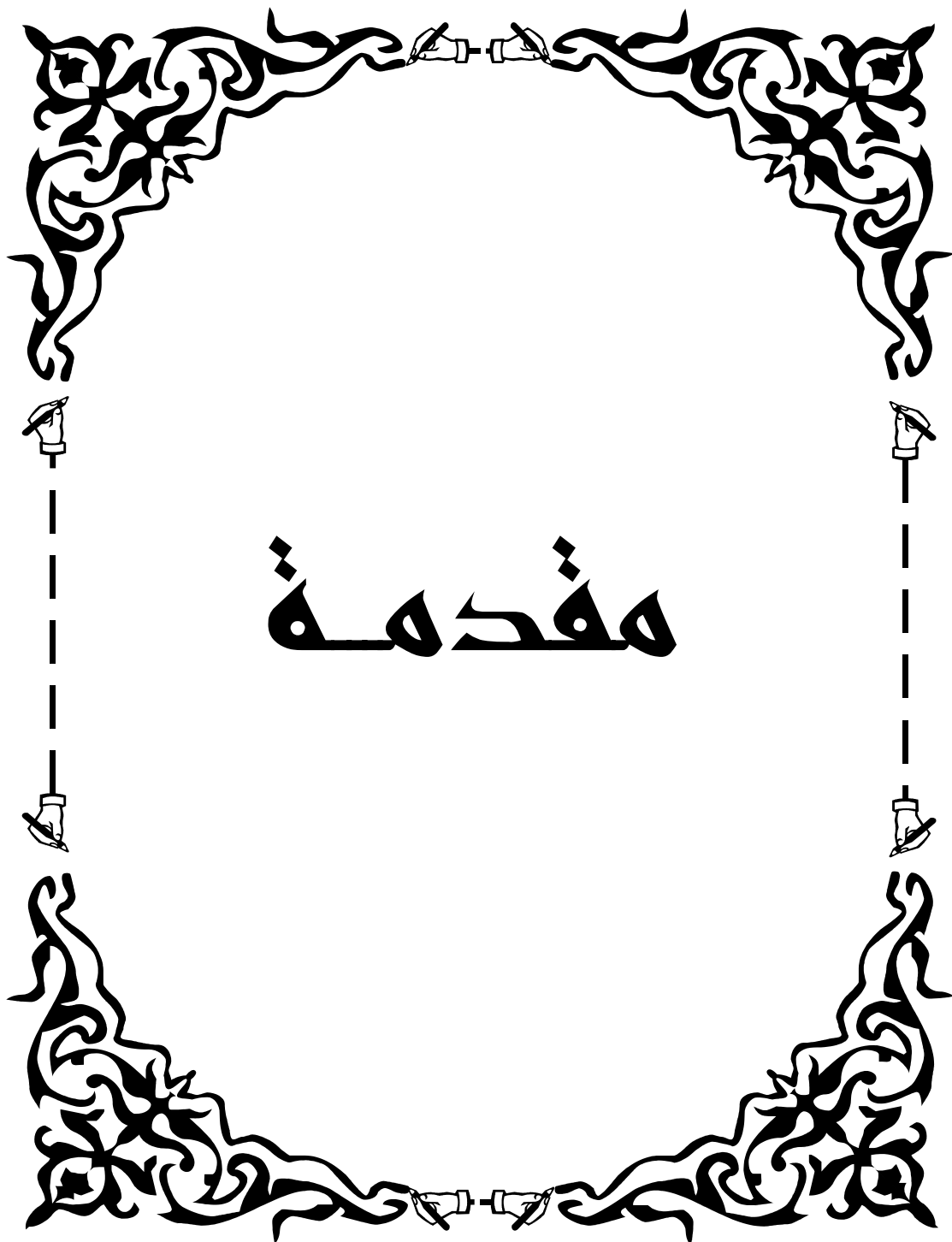
إلى روح والدي رحمه الله

إلى والدتي العزيزة

إلى زوجتي الفاضلة نجاة

إلى ولديّ وسيم ورامي ...

ك. سعودي



مقدمة

مقدمة:

مما لا شك فيه أن دراسة الفكر الفلسفي المسيحي في العصر الوسيط يعتبر من الدراسات الهامة بالنظر إلى كونه حلقة من حلقات الفكر الإنساني. وهذه الدراسة هي محاولة تلمس بعض جوانب الفلسفة العقلية لدى القديس توما الأكويني، مع إظهار جهده وآرائه.

لقد جعل الأكويني العقل موضوعاً للتأمل والبحث الفلسفي، حيث كان من بين الإشكاليات التي شغلت فكر الفلاسفة منذ القدم، وظلت تشغله على الدوام حتى يومنا هذا. وقد أثار هذا الموضوع صراعاً فكرياً يعبر عن اختلافات عميقة بين وجهات النظر التي يتبناها كل طرف. فهناك الطرح الذي يقول بمادية العقل مثلاً، وذلك تبعاً للطرح المادي، في حين يفند ذلك الأكويني الذي يتزع نحو القول بروحانيته. وتدرج هذه النظرة الأكوينية ضمن المسائل التي عالجها بمنهج وبراهين جديدة، فأعطى العقل دوراً كبيراً في ذلك.

يشكل العقل عند الأكويني قوة طبيعية، ومبدأً جوهرية بالنسبة إلى الإنسان، إنه أداة ضرورية لبلوغ الحقيقة، فلا بد من التمييز بين الطبيعة البشرية والطبيعة الحيوانية وحتى الإلهية أيضاً. وهنا لا مكان للعقل الإنساني إلا في صورته الاستدلالية، والاستدلال عنده هو انتقال العقل من شيء معقول إلى آخر وصولاً إلى الحقيقة المعقولة التي لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحدس. إنه انتقال من مبادئ إلى نتائج في حركة استدلالية منطقية، مع انطلاقه طبعاً من حقائق إيمانية مترتبة. ونفهم من ذلك أن الفلسفة المدرسية أو السكولائية التي استوعبت موضوعات الفلسفة الكلاسيكية، قد سارت بالتدرج، متنوعة في محورين أساسيين هما العقل والإيمان. لكنها عاجلت في نفس الوقت مشكلات أخرى طبيعية وعقلية، ولم تقتصر على مسائل الدين. مع أن مسائل الوحي تشكل جوهرها، أعني أنها تحتل محور الفكر الفلسفي المسيحي.

وعليه فقد اهتم الأكويني بدراسة مشكلات لاهوتية وميتافيزيقية وإنسانية مختلفة، جاعلاً للعقل مكانة رئيسية في مذهبه.

وهكذا، فإن دراستنا للعقل عند الأكويني ذات أهمية قصوى، من حيث اعتبار العقل مرجعية أساسية في المعرفة بمعية الدين. وهنا تكمن قدرة الأكويني في استثمار الفكر الأرسطي

الذي قدمه إلى معاصريه فكرا مسيحيا، فأحدث ثورة معرفية، خاصة فيما يتعلق بمسألة العلاقة بين العقل والإيمان.

وتظهر أهمية هذا الموضوع أيضا في التأثير الواضح للأكويني في الفكر الغربي الحديث، وما ظهر التوماوية الجديدة (تحيين فكر توما الأكويني) إلا دليل على ذلك. وهذا ما يؤكد حاجة الإنسان الماسة لتلك الفلسفة، كونها طرحت قضايا جوهرية تدور حولها الفلسفة عبر العصور، كالإبستمولوجيا والانطولوجيا والأكسيولوجيا.

وعن أهداف البحث العامة فقد لخصتها فيما يلي:

- إضافة هذه الدراسة إلى الدراسات الأكاديمية والعلمية السابقة قصد الوقوف على واحدة من أهم الحقب في تاريخ الفكر الفلسفي، وهي الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، والتي يمثلها فلاسفة كبار من بينهم القديس توما الأكويني. فهي ذات أهمية قصوى في ربط الفكر الغربي الحديث بالقديم.

- المساهمة في التعريف بالفكر الفلسفي المسيحي في العصور الوسطى باعتباره من المرجعيات الإنسانية في وقتنا الحالي. ولعلّ فلسفة الأكويني العقلية تعدّ إحدى هذه المرجعيات، في الوقت الذي اعتبر فيه بعض المؤرخين هذه الحقبة عصورا ظلامية.

- التعرف على موقف الأكويني في موضوع العقل البشري وتجلياته، وذلك من خلال استثماره للفكر الفلسفي السابق اليوناني منه والإسلامي، وخاصة فلسفة أرسطو وابن رشد.

وقد حاولنا الإطلاع على الدراسات السابقة لفلسفة الأكويني، إلا أنها قليلة خاصة باللغة العربية، وذلك بالنظر إلى أهمية الأكويني وأهمية مبحث العقل في العصور الوسطى حيث لم يكتب عنه باللغة العربية إلا قليلا. وتتركز هذه الدراسات حول مشكلة الألوهية عند الأكويني، وأثر ابن رشد في فلسفة الأكويني...

وعن اختياري للموضوع والذي عنوانه "العقل عند الأكويني" فمن الممكن تبريره بعاملين

هما:

- رغبتني في خوض غمار هذا البحث، مع فضولي ورغبتني الملحة في معرفة العقلانية الأكوينية، وذلك في إطار الفلسفة المسيحية الوسيطة بصفة عامة، والكشف عن طبيعة هذه العقلانية وقيمتها الفلسفية. فكان ميلي نحو الفلسفة الوسيطة عامة وفلسفة الأكويني خاصة سببا رئيسيا في ذلك.

- إن هذه الشخصية (القديس توما الأكويني) لم تحظ بدراسات علمية وأكاديمية كافية، بل ويتعلق الأمر بالفلسفة المسيحية بصفة عامة في العصر الوسيط، وخاصة باللغة العربية، ومن ثمة فقد اخترت هذا الموضوع الذي رأيت بأن دراسته سوف تكشف عن جزء هام من فكر هذا الفيلسوف، وذلك في إطار الفكر المسيحي ككل. فكان اختياري لهذا الموضوع نتيجة ما ألفيته من شح في المكتبات العربية من دراسات حول الأكويني، وبالخصوص حول العقل وطبيعته عند هذا المفكر.

أما إشكالية هذا البحث، فيمكننا حصرها في صورتها العامة في طبيعة العقل عند الأكويني وقيمه. فما طبيعة العقل، وفيما تتجلى قيمته عند الأكويني؟ وللإجابة عن إشكاليتنا هذه نطرح المشكلات التالية: ماذا عن ماهية العقل، وما علاقته بالنفس، وهل يمكنه بلوغ الحقائق من ذاته؟ ثم، هل نستطيع الحديث عن مكانته في بحث المسائل الميتافيزيقية؟ وأخيرا، هل للعقل قيمة في تأمل القضايا الإنسانية؟

ولدراسة هذا الموضوع اعتمدنا على المناهج التي يمكنها أن تغطي كل جوانب الإشكالية. فوظفنا المنهج التحليلي بالدرجة الأولى، فكان هو الغالب في معظم مراحل بحثنا، وكان ذلك عن طريق تحليل النصوص إلى أفكار وقضايا جزئية.

كما اعتمدنا على المنهج المقارن، لأن المقارنة هي الوسيلة الأساسية التي تتيح لنا التوصل إلى نتائج دقيقة في مثل هذا النوع من الدراسات. فاعتمدنا على الموازنة بين تصورات ومواقف الأكويني وتصورات ومواقف أرسطو وابن رشد وغيرهما، حيث ركزنا على أوجه التشابه في العديد من القضايا، كماهية العقل والمعرفة والأخلاق. كما ركزنا أيضا على بعض أوجه الاختلاف حول قضايا معينة، مثل العقل والنفس ومشكلة العالم. ثم وظفنا المنهج النقدي أحيانا أخرى في تقويم

الفكر الفلسفي التوماوي، إذ يمكننا ذلك من وضع مختلف آرائه ومواقفه تحت محك النقد. وفي الأخير اعتمدنا على المنهج التركيبي في بلورة تلك الأفكار في نتائج دقيقة.

ولدراسة هذه الإشكالية قسمنا بحثنا إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. تناولنا في المقدمة التعريف بالموضوع وتحديد أهدافه العامة وأهميته، مع طرح الإشكالية وضبط المشكلات الجزئية التي تندرج تحتها، ثم الإشارة إلى الدوافع الذاتية والموضوعية لاختيار موضوع البحث، إلى جانب ضبط خطة البحث وإبراز الصعوبات التي واجهتنا أثناء إنجازنا له، مع الإشارة إلى أهم المصادر والمراجع الأساسية التي استفدنا منها، وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بأهم النتائج.

ورأينا أن نبدأ دراستنا بفصل أول، عنوانه مفهوم العقل وطبيعته عند الأكويني، ويتضمن أربعة مباحث. خصصنا المبحث الأول لمفهوم العقل لغة واصطلاحاً مع تحديد ماهيته عند الأكويني، وخصصنا المبحث الثاني لدراسة أنواع العقل عنده، فميزنا بين العقل الهولاني والعقل الفعّال، ثم عالجنا طبيعة العلاقة بين العقل والنفس في المبحث الثالث، وبعدها بيننا دور العقل عند الأكويني ومجاله وحدوده بالنسبة إلى الوحي والمعرفة وذلك في المبحث الرابع.

وتناولنا في الفصل الثاني مشكلة العقل والوجود الإلهي والمادي عند الأكويني، وقد قسمناه إلى أربعة مباحث أيضاً تتضمن إشكالات هي: في المبحث الأول تناولنا براهين وجود الله، وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى الصفات الإلهية السلبية والإيجابية، أما في المبحث الثالث فقد خصصناه لدراسة مسألة الذات والصفات مع تحديد علاقة الوجود الإلهي بماهيته، وفي المبحث الرابع تناولنا رأي الأكويني حول مشكلة العالم بين القدم والحدوث.

أما الفصل الثالث فخصصناه لدراسة العقل والوجود الإنساني عند الأكويني، وقد عالجنا فيه أهم القضايا الإنسانية حسب تصوره، ويتضمن أربعة مباحث أيضاً، حيث ركزنا في المبحث الأول على تحديد معنى الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالعقل وبالإرادة الإلهية، ثم أبرزنا فكرة الحرية والاختيار وعلاقتهم أيضاً بوعي الإنسان وإرادة الله وذلك في المبحث الثاني، أما المبحث الثالث والرابع فتناولنا فيهما مسألة الأخلاق عند الأكويني، حيث ركزنا على مفهوم الخير ومعياره وكذا طبيعته في المبحث الثالث، أما المبحث الرابع والأخير فقد حاولنا فيه معرفة طبيعة السعادة القصوى ودور العقل في ذلك.

وفي الأخير وصلنا إلى خاتمة هذا البحث، والتي أوضحنا فيها النتائج التي ترتبت عن فصوله ومباحثه.

وقد اعتمدنا على بعض المصادر والمراجع التي كانت عوناً مساعداً لنا لإنجاز هذا البحث. فبالنسبة للمصادر ركزنا أكثر على "الخلاصة اللاهوتية" بأجزائها الخمس وخاصة الأول والثاني والثالث، ثم كتاب "وحدة العقل ضد الرشديين" *"l'unité de l'intellect contre les averroïstes"* بالإضافة إلى كتاب "الخلاصة ضد الخوارج" *"la somme contre les gentils"* أما بالنسبة لأهم المراجع فهي تتمثل في كتاب "الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط" لإيتين جلسون، وأثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" لزينب محمود الخضيرى، و"توما الأكويني، الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى" لكامل محمد محمد عويضة، وكتاب "القديس توما الأكويني" *"saint thomas d'Aquin"* لجوزيف رسام.

وللإشارة فقد واجهتنا بعض الصعوبات والعوائق الموضوعية والتي تتمثل أولاً في عدم وجود دراسات كافية حول فلسفة الأكويني. ثانياً صعوبة الحصول على بعض مصادر الأكويني وخاصة باللغة العربية "كالخلاصة ضد الأمم"، أو بعض المراجع الضرورية "كالتوماوية" لإيتين جلسون.

الفصل الأول

مفهوم العقل وطبيعته

عند ثوما الأكويني

- 1- مفهوم العقل عند الأكويني
- 2- أنواع العقل عند الأكويني
- 3- علاقة العقل بالنفس عند الأكويني
- 4- دور العقل عند الأكويني

لقد شغلت هذه المسألة الفلسفية تفكير الغربيين في العصور الوسطى من أتباع الفلسفة المشائية الأرسطية والفلسفة الإسلامية وقتا طويلا، فانتقلت إلى القديس توما الأكويني الذي جعل من العقل وماهيته محورا رئيسيا من محاور فلسفته. فما هو العقل عند الأكويني؟ وما هي أنواعه؟ وهل هو منفصل عن الجسم أم متحد به؟ ثم ما دوره وما مجاله الطبيعي؟

1- مفهوم العقل (Intellectus) عند الأكويني:

أ- المفهوم اللغوي:

للعقل في اللغة العربية عدة معاني منها: الثبت في الأمر⁽¹⁾، والإمساك والاستمساك⁽²⁾، والامتناع. يقال عقلت الناقة إذا منعتها من السير، ومعناه أيضا الشد، فيقال عقل الرجل نفسه إذا شدّها عن المعاصي، ويعني العقل أيضا الحجر والنهي، وسمي بذلك تشبيها لعقال الناقة، فهو يمنع صاحبه من العدول عن سوء السبيل مثلما يمنع العقال الناقة من الشرود⁽³⁾.

أما في اللغة اللاتينية فالعقل (Intellectus) الذي يسمى أيضا: Ratio و Intellegentia، هو من الفعل اللاتيني (Intelligere) ويعني الفهم والإدراك. إنه ملكة تحديد وتناول المفاهيم⁽⁴⁾. ويعني أيضا: التمييز (Discerner)، والإمساك (Saisir)، والفهم (Comprendre). وهو فعل لاتيني مركب من لفظين هما: Inter و Leger. أي ملكة قراءة ما بين السطور⁽⁵⁾.

ب- المفهوم الاصطلاحي:

وهو لا يختلف عن المفهوم اللغوي، بل يكمله ويقوم على أساسه. فالعقل عند الفلاسفة جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل احد بقوله: أنا. وهو أيضا قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة. والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة،

(1) ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت)، ص 19.

(2) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن والأثر، دار التحرير، القاهرة، (د.ط)، 1991، ص 346.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 85.

(4) Grand Larousse encyclopédique: Langue française, Tome 4, Larousse veuf cedex 06, Paris, France, 2010, p 588.

(5) <http://fr.wiktionary.org/wiki/intellect.20/05/2011/14:17>

وعن لواحقها، أما الحس فانه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذن قوة تدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر. يعرف أيضا بأنه قوة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل والخير من الشر، والحسن من القبيح على حد تعبير، فيكون العقل بهذا المعنى مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الإصابة في الحكم. إنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية التي هي مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي⁽¹⁾. العقل أيضا مرادف للإدراك العقلي، وممارسة هذه الملكة تسمى تعقلا وهو إدراك مميز متصل بملكة التفكير، وغير موجود لدى البهائم⁽²⁾.

وليس بعيدا عن هذا التعريف يقال كذلك بأن العقل هو ملكة الفهم، أي ملكة التعرف بواسطة الفكرة، وبواسطة التصور⁽³⁾.

يعرفه أرسطو (384-322 ق.م) بأنه الجزء الإلهي الذي في الإنسان، وبه يتأمل الإنسان الله، إنه أسمى القوى في نظره. وأفعال العقل هي ثلاثة: التصور، تركيب التصورات، والاستدلال. ويؤكد أيضا على أن العقل تناسق ونظام، وذلك على خلاف الصدفة. وهو خالد أزلي يختلف عن الجسم، غير مختلط مع غيره كما يقول انكساغوراس (500-428 ق.م). فالعقل هو عملية الفكر في النفس أو الأداة التي تفكر بها النفس دون أن تكون له آلة خاصة لممارسة فعله، لأنه مفارق للبدن على خلاف قوة الحس التي لا توجد مستقلة عنه، مع تقسيمه العقل إلى هيولاني وفعل⁽⁴⁾. فمن الضروري القول بوجود عالم عقلي مخالف لعالم الحس والمادة، لأن العقل ملكة روحية. يقول أرسطو: «فلا محالة أن عقل النفس المسمى عقلا... ليس بموجود في شيء من الأشياء بالفعل قبل أن يدرك الشيء بفهمه. ولذلك لا يجب أن يكون مخالطا للجسم، ولا يوجب أن يكون متكيفا إما

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، (دط)، 1982، ص ص 84-86.

(2) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 2، تعريب خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص ص 682-683.

(3) *Louis Marie Morfaux, Jean Lefranc: Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humains, Armand colin, paris, 2005, p 275.*

(4) إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د ط) 1993، ص ص 59، 62.

حارا وإما باردا، ولو كان مثل الحاسة وجب ذلك له؛ إلا أنه ليس كشيء منها»⁽¹⁾. فالعقل، عموما هو قوة أو ملكة إنسانية روحية، وظيفتها الفهم والإدراك.

ج- ماهية العقل عند الأكويني (Saint Thomas Aquinas (1225-1274م)):

لقد تأثر القديس توما الأكويني في تعريفه للعقل بأرسطو وابن سينا وابن رشد، فما هو العقل عنده؟ هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة؟ هل هو واحد أم متكرر بتكرر الأبدان؟ هل هو روحي أم جسمي؟ وهل هو خالد أم فاسد؟

- العقل صورة البدن:

لقد أخذ الأكويني بالمفهوم الأرسطي الشهير، وهو أن الجوهر (Substantia) يتكون من مادة وصورة، فالجوهر الإنساني كأى جوهر آخر يتكون من مادة هي الجسم وصورة هي النفس. لذا فالنفس العاقلة هي صورة البدن. لكن قد يعتقد البعض في نظر الأكويني بأن المبدأ العقلي ليس متصلا بالبدن اتصال الصورة وإلا كانت له طبيعة محدودة، لأن كل جسم له طبيعة محدودة، ليست له قوة على إدراك جميع الأشياء، وهذا مناف لحقيقة العقل. وإلا لم يكن العقل مدركا للمجردات والكمليات، بل للجزئيات فقط كالحس. وأيضا ما كان موجودا بالذات فليس يتصل بالجسم كصورة له لأن الصورة هي ما به يوجد شيء فلا يكون الوجود حاصلًا لها بالذات. والمبدأ العقلي موجود بالذات وقائم بنفسه. كما أن العقل لا يفنى بعد فناء الجسم⁽²⁾.

لكن يعارض ذلك القديس توما الأكويني الذي يقول: «لا بد من القول بأن العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الإنساني، لأن أول ما به يفعل شيء هو صورة ما يسند إليه الفعل، كما أن أول ما به يصح البدن هو الصحة، وأول ما به تعلم النفس هو العلم، فكانت الصحة من ثمة صورة البدن والعلم، صورة النفس على نحو ما»⁽³⁾.

(1) أرسطو طاليس: في النفس، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 72.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة، الخوري بولس عواد، ج2، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1889، ص 266-267.

(3) المصدر نفسه، ص 268.

فإما أن يكون العقل الإنساني هو النفس العاقلة على حد تعبير أفلاطون (428-348 ق.م)، أو أن العقل جزء منه، ونحن نعلم أن إنسانا واحدا بعينه يعقل ويشعر والشعور لا يكون دون البدن، والبدن جزء من الإنسان فيكون العقل الذي يعقل به سقراط جزءا لسقراط وهو متصل ببدنه نوعا من الاتصال. ويمكن توضيح ذلك أيضا من جهة ما قاله الفيلسوف (أرسطو) في "الطبيعيات" وهو أن الصورة الأخيرة الطبيعية التي ينتهي إليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس العاقلة مفارقة من وجه وحالة في المادة من وجه آخر. أما كون العقل مفارق فلعدم كونه قوة لآلة جسمانية كما أن القوة البصرية هي فعل العين، وأما كونه حال في المادة فمن حيث أن النفس التي لها هذه القوة (العقل) هي صورة الجسد وهي غاية التناسل البشري. فيمكن للعقل إدراك المجردات والكليات كون القوة العاقلة ليست فعلا للجسم، بل فعلا للنفس. كما يمكننا أيضا تفسير بقاء النفس الإنسانية العاقلة بعد فساد البدن وذلك على خلاف سائر الصور غير القائمة بذاتها⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن لكل جوهر صورة (Forma) جوهرية وحيدة وكذلك تمثل النفس العاقلة صورة الإنسان الجوهرية الوحيدة. وهذه فكرة أرسطية رشيديّة تمسك بها الأكويني، وهي انه لا توجد في أي جوهر محسوس، إلا صورة جوهرية واحدة. وقد سيطر هذا المبدأ على المدرسين اللاتينيين، وخاصة الأكويني الذي جعله عمادا من أعمدة ميتافيزيقاه. فماهية الإنسان عنده تتحقق في المركب من النفس (Anima) والجسم (Corpus)، وهذا الاتحاد هو اتحاد الصورة بالمادة (Materia)، حيث النفس العاقلة هي التي تعطي للكائن الإنساني الوجود الذي يتمتع به، لأنها صورته الجوهرية والصورة هي الفعل والكمال. وهذا ما يميز الإنسان عن الحيوان⁽²⁾. ولكن، إذا كان العقل الخاص بالإنسان هو التعقل بوصفه ملكة يتميز بها على جميع الحيوانات الأخرى، فهل هذه الملكة واحدة عند جميع الناس، أم هي متعددة بتعدد أفراد النوع البشري؟

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 268، 271.

(2) زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) 1983، ص ص 353-355.

- العقل بين الوحدة والتعدد:

يرى بعض الفلاسفة من أنصار الرشدية اللاتينية⁽¹⁾، بأن يقال أن المبدأ العاقل ليس متكثرًا بتكثر الأبدان، بل إنما للناس كافة عقل واحد، لأن جوهرًا مجردًا ليس يتكرر بالعدد في نوع واحد، والنفس الإنسانية جوهر مجرد إذ ليست مركبة من مادة وصوره. لكن يعارض الفيلسوف أرسطو ذلك في قوله أن نسبة العلل الجزئية إلى الجزئيات كنسبة العلل الكلية إلى الكليات. ويستحيل أن يكون للحيوانات المختلفة بالنوع نفس واحدة بالنوع. فيستحيل أن يكون للحيوانات المختلفة بالعدد نفس عاقلة واحدة بالعدد⁽²⁾. يقول الأكويني: «يشبه المستحيل القول بأن عقل كل الناس واحد. فمن البدهة أن العقل الممكن مرتبط بالعلوم الراهنة، وبواسطته نحن علماء بالقوة... إن حال العلوم الراهنة هذه ليس نفسه عند كل الناس، مادام بعضهم يحتكر العلوم، بينما تنقص عند بعضهم الآخر»⁽³⁾.

فتفكير العقل هو تفكير هذا الشخص أو ذاك، وما اختلاف الناس في درجة تحصيل المعرفة إلا دليل على تعدد العقول. فالأكويني يصف الاعتقاد بوحدة العقل بالبدعة أو الخطأ الذي يتناقض مع حقيقة الإيمان المسيحي، لأنه لو كان هناك عقلا واحدا عند الجميع فإن جزاء الذين سيذهبون إلى السماء سيكون واحدا، وخطيئة الذين يذهبون إلى الجحيم أيضا واحدة، أو هي ذاتها. سيكون جزاء قديس ما هو جزاء أي شخص آخر عادي، وهذا مستحيل حسب إيماننا. فالعقل بوصفه لا جسماني وغير فان، أي أنه بعد الموت لا تبقى أي نفس إنسانية ما عدا العقل. وحينها لا يكون نفس الثواب والعقاب للأنفس العاقلة المختلفة⁽⁴⁾.

فلو صح أن العقل واحد وأن النفس العاقلة واحدة لجميع الناس، فما قيمة الفرد ومصيره؟ وأي وزن يبقى لتعاليم الأديان في خلود النفس، والثواب والعقاب واختلاف المصائر باختلاف

(1) يرى هؤلاء أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تعد علما قائما، وهي المثل الأعلى للعقل الإنساني، فراحوا يعتنقونها ويمارسونها دون اهتمام بما بينها وبين الدين من خلاف. ومن بينهم القديس سيجر دي برا بان (1235-1282).

- علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص49.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 272-273.

(3) *Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, traduction, Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1994, p 359.*

(4) *Ibid. pp 77-78.*

الأعمال؟ وقد استند توما الأكويني إلى تعريف أرسطو للنفس (كمال أول لجسم آلي) من حيث ما يتولد ويحس ويتحرك ويدرك ويعقل. فالشخص الذي يحس ويتحرك هو الذي يدرك ويعقل. فكما يحس ويتحرك فان الشخص نفسه إنما يدرك ويعقل، وكل ذلك بنفس واحدة⁽¹⁾.

ويضيف الأكويني في هذا الصدد أنه لو كان لسقراط وأفلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما إنسانا واحدا، وأههما لا يتميزان إلا بما هو خارج عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايز سوى الذي بين ذي القميص وذي البرنس، وهذا مستحيل قطعاً، ومنه استحالة أن يكون لكثيرين مختلفين عددا صورة واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجودا واحدا، إذ الصورة هي مبدأ الوجود، فلو وضع أن لإنسانين عقليين وحاسة واحدة كما لو كان لهما عين واحدة لكان ثمة مبصران وإبصار واحد، ولو كان العقل واحدا مع تغاير سائر الأشياء التي يستخدمها كالألات لما جاز أصلا أن يقال لسقراط وأفلاطون إلا عاقل واحد، ولو أضفنا إلى ذلك أن التعقل الذي هو فعل العقل لا يتم بآلة غير العقل للزم أيضا أن يكون هناك فاعل واحد وفعل واحد، أي أن يكون لجميع الناس عاقلا واحدا وأن يكون لهم تعقل واحد، وهذا مستحيل. لذلك فان النفس العاقلة وإن كانت غير متكونة عن مادة كالملاك، لكنها صورة لمادة بخلاف الملاك، ولهذا جاز أن تكون نفوس كثيرة تحت نوع واحد وهو الإنسان باعتبار انقسام المادة⁽²⁾. فالعقل عند الأكويني ليس جوهرًا مشتركًا بين جميع الناس، بل هو جوهر يتعدد بتعدد الأجسام، لأنه من المستحيل تفسير اختلاف الأفكار والعمليات العقلية في الناس المختلفين إذا افترضنا أن كل الناس ليس لديهم إلا عقل واحد.

فليست الإحساسات والصور الخيالية وحدها هي التي تختلف من فرد لآخر، بل أيضا حياتهم وأنشطتهم الفكرية، ومن العبث افتراض أن الناس جميعا لديهم عقل واحد لأنه من العبث افتراض أن لديهم نظر واحد أو إحساس واحد. وما يصدق هنا على العقل الفعّال يصدق على العقل الهبولاني أيضا، لأنهما يشكّلان عقلا واحدا رغم اختلافهما الوظيفي⁽³⁾.

(1) ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، دار الشرق، بيروت، ط3، 1992، ص 59.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 273-275.

(3) زينب محمود الحضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 362-363.

لقد أخذ أنصار المدرسة الرشدية اللاتينية نظرية النفس الكلية عن الفارابي (ت950م) وطبقوها على العقل أيضا. فهم يعتقدون أن أفراد البشر لا يشتركون في نفس واحدة فحسب، بل لهم عقل واحد، ولما أراد الأكويني الرد على هؤلاء الأدعياء جمع بينهم وبين "الشارح الأكبر" في سلك واحد فوصفه كما وصفهم بالزيغ، وجعل هذا الفيلسوف العربي إمام الملحد، ومنه أراد القضاء على تلك البدعة أو الهرطقة القائلة باشتراك البشر في نفس واحدة وعقل واحد، أي أن الأكويني ينسب هذه الفكرة لابن رشد (1126-1198م). بينما يكشف الواقع عن اختلاف الصور الخيالية التي يستخدمها الأشخاص في التفكير، وهذا دليل على استقلال العملية العقلية، لدى كل واحد منهم، فإذا فكر المرء في معنى خاص كالإنسانية مثلا فإنه يتمثله في صورة خاصة، أي أنه يطبقه على نموذج أو صورة خيالية معينة، وتختلف هذه الصورة أو ذلك النموذج، بطبيعة الحال، باختلاف الأشخاص الذين يفكرون⁽¹⁾.

لقد اعترف الأكويني أن الإنسان يشترك في العقل الفعّال كما يشتركة في إشراق خارجي. إنه ينسب أولا إلى خصومه برهانا هو اتفاق جميع الناس على الخلق الأول للعقل، وهؤلاء يتفقون على عقل فعّال واحد. فيجيب الأكويني بأن العقل الفعّال كالنور، وليس النور واحدا. فالفلاسفة المشائيون عدّوا، في نظر الأكويني، العقل فرديا خاصا لكل إنسان، وما كان يبقى من شخصية الإنسان لولا هذا؟ مع اعتباره ابن رشد مفسدا للمشائية نتيجة مذهبه الغريب القائل بوحدة العقل⁽²⁾. وهكذا، فكل شخص يمتلك عقلا خاصا به باعتباره حيوانا عاقلا، فلا بد أن يمتلك في ذاته ما يجعله إنسانا يتميز بالجوهر عن غيره. ولكن هل هذه النفس العاقلة المتصلة بالبدن اتصال الصورة مادية أم أنها روحية خالصة؟

- العقل ملكة روحية:

يرى البعض في نظر الأكويني بأن فعل التعقل ليس مستقلا عن الجسد لعدم حصول التعقل بدون الخيال الذي لا يكون بدون الجسد. لكن يعارض توما الأكويني ذلك، حيث يؤكد أنه لا بد

(1) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانكلو المصرية للطبع والنشر، القاهرة، ط4، 1969، ص ص 145، 279.

(2) إرنست رنان: ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، (د ط) 1957، ص ص 254، 271.

من القول بأن ماهو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الإنسانية العاقلة مبدأ مجرد قائم بنفسه. فواضح بأن الإنسان بإمكانه أن يدرك بواسطة العقل طبائع الأجسام، وما كان قادرا على إدراك بعض الأشياء (العقل) فيجب ألا يكون شيء منها حاصلًا في طبيعته وإلا لمنع من إدراك ما سواه. ويمكن تشبيه ذلك بلسان المريض الممرور الذي لا يستحلي شيئًا بل يستمر كل شيء.

فالعقل ملكة روحية وظيفتها الفهم⁽¹⁾. إذ يمكنه إدراك الأجسام، فلو كان للمبدأ العقلي طبيعة جسم ما لامتنع عليه إدراك جميع الأجسام، ولكل جسم طبيعة مخصوصة، كما يستحيل أن يعقل بألة جسمية لأن الطبيعة المخصصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من إدراك جميع الأجسام، كما أنه إذا وجد لون معين ليس في الحدقة فقط بل في إناء زجاجي أيضا، فإن السائل الذي في داخله يظهر متلونا بذلك اللون نفسه، ومنه فالعقل له فعل بذاته يستقل به دون الجسم. وليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته إذ ليس يفعل إلا الموجود بالفعل، فإذا إنما يفعل شيء على حسب وجوده، فإما موجود بنفسه أو موجود بغيره، والعقل موجود بذاته فهو فعل منفصل عن الجسم، ولذلك لا نسند التسخين مثلا إلى الحرارة بل إلى الحار، بينما نسند التعقل إلى العقل. فقد وضع أرسطو في كتاب "النفس" أن التعقل وحده بين أفعال النفس يزاول بغير آلة جسمية، وأما الشعور وما يلحقه من أفعال النفس الحساسة، فواضح أنها تحدث مع تكيف في الجسم⁽²⁾.

فبالعقل نكون قادرين على معرفة طبيعة الأشياء المادية كلها، غير أن القدرة على معرفة الأشياء جميعا تستدعي شرطا أوليا وهو ألا نكون نحن أنفسنا إحدى هذه الأشياء بصفة خاصة، إذ لو كان للعقل طبيعة مادية لأصبح مجرد جسم بين الأجسام الأخرى محدود بنمط وجوده، عاجز عن إدراك الطبائع التي تختلف عن طبيعته الخاصة. وبعبارة أخرى فإن الجوهر المفكر الذي يعرف الأجسام لا يمكن أن يكون هو نفسه جسما، ويترتب عن ذلك بالضرورة أنه لو كانت هناك موجودات كثيرة عاجزة عن المعرفة، فإن السبب هو على وجه الدقة أنها ليست شيئا آخر غير الأجسام، فلو كان العقل بحكم طبيعته يعتمد على عضو جسماني لاقتصر نشاطه على إدراك أشياء حسية محددة فقط، ولما استطاع أن يتأمل ذاته، بينما الحقيقة غير ذلك. وبالتالي فالعقل عبارة عن

(1) Saint thomas et Albert le grand : La métaphysique des causes, Traduction Gaston sortais, éditeur Victor restaux libraire, Paris, 1906, P64.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 252، 255.

جوهر روحي لامادي، وهو كذلك من حيث وجوده ومن حيث عملياته المختلفة، لذا يكون الجوهر اللامادي أو العقل نفسه هو صورة الجسم البشري⁽¹⁾.

ومعنى ذلك كله، أن الكائن الإنساني يدرك الأجسام والأشياء إدراكاً مجرداً، حيث يستحيل ذلك لو كان هذا الإدراك بآلة جسمانية، لأن لكل جسم طبيعة أو ماهية خاصة، والطبيعة المخصصة في المدرك تمنعه من إدراك الأجسام على نحو مجرد، فالنفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة متميزة هي العقل، لها فعل تستقل به دون الجسم، وهذا الفعل يتمثل في وظيفة التعقل مما يدل على أن العقل جوهرًا روحياً محضاً⁽²⁾. يقول القديس توما الأكويني: «إن للنفس الإنسانية ملكة تتعالى كلية عن كل مادة جسمانية، وهي العقل المفارق، لأنها ليست ملكة داخل الجسم، وهذه النفس هي فعل للجسم تعطيه وجوده المتميز، فالعقل قوة نفسية وليس فعلاً للجسم. ولكن بعضاً من قوى النفس هي فعل لبعض أجزاء الجسم... في حين أن العقل ليس فعلاً لأي جسم مادام أنه لا يقوم على أية آلة جسمانية»⁽³⁾. أي أن العقل وظيفة نفسية وليس وظيفة جسمانية.

واضح إذاً أن الأكويني ذهب إلى اعتبار الإدراك العقلي عملية تجريدية خالصة تنصب على الصور المعقولة اللامادية والكلية، فالإدراك العقلي في حد ذاته لا يحتاج إلى الجسم، بل هو من شأن النفس وحدها طالما أن العقل يمارس فعله التعقلي دون أية مشاركة من الجسم، وبما أن الشيء الذي يعمل من حيث هو كذلك يكون بالفعل. فإن النفس العاقلة يجب أن تكون جوهريتها قائمة في ذاتها لا تعتمد على الجسم. بالرغم من أن الإنسان يحتاج في إدراكه للأشياء إلى آلات جسمانية هي الحواس⁽⁴⁾.

يُميز الأكويني بين نفوس ثلاث وهي: النفس النباتية، والحيوانية، والإنسانية أو العاقلة، وهذه الأخيرة من جنس آخر، فهو يميل إلى تفسير مذهب أرسطو في النفس على نحو يتفق مع القول بروحانيتها، وهي جوهر قائم بذاته، أو جوهر مستقل رغم أنها صورة للبدن حلت فيه

(1) اتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص ص 263-264.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، (د ت) ص 169.

(3) Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, p 105.

(4) زينب محمود الحضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتينيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) 1998، ص 159.

لحكمة إلهية، وهي إلى جانب ذلك ذات روحية غير جسمية⁽¹⁾. وهكذا، فإن العقل عند الأكويني ملكة روحية لا تتأثر بالعامل الفيزيقي، ولكن هل يعني ذلك أنه لا يتأثر بفناء الجسم؟ وهل خلوده ناتج عن روحانيته؟

- خلود العقل:

يذهب أنصار ابن رشد -على أساس شرحهم لأرسطو- إلى أن النفس ليست خالدة بمقدار ماهي متفردة في أفراد، إذ الخلود خاص بالعقل وحده، والعقل لا يشخص في أفراد، وهو شيء واحد بعينه مهما تعددت الكائنات العاقلة واختلفت، وهذا اعتمادا منهم على ازدواجية الحقيقة القائمة على العقل والفلسفة من جهة، وعلى الوحي واللاهوت من جهة ثانية. فأخذ الأكويني على نفسه وهو في باريس يرد على هذه البدع⁽²⁾.

يبدأ الأكويني بعرض موقف خصومه القائل بأنه لا يكون شيء دون فعله الخاص، وفعل النفس الخاص الذي هو التعقل يكون بمساعدة الخيال، ولا خيال دون الجسد، لذا يتمتع بقاء النفس بعد فناء الجسد. لكن يعارض ذلك الأكويني الذي يستشهد أولا بفكرة ديونيسيوس (dionysius ت:254)) في أن النفوس البشرية قد أوتيت من الجودة الإلهية كونها عقلية وذات حياة جوهرية غير فانية. ثم يؤكد بعدها أنه من الضروري القول بأن العقل غير فاسد، حيث يفسد الشيء وذلك على ضربين بالذات وبالعرض، ويستحيل أن شيئا قائما بذاته يتكون أو يفسد بالعرض أي بتكون شيء آخر أو فساده، فان شيئا يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستفيد بالكون ويفقده بالفساد، فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن أن يتكون أو يفسد إلا بالذات، أما ما ليس قائما بنفسه كالعوارض والصور المادية فيقال أنه يتكون أو يفسد بتكون المركبات وفسادها، فالنفوس البهيمية مثلا ليست قائمة بأنفسها، بل ذلك خاص بالنفس الإنسانية فحسب، ومن ثم كانت النفوس البهيمية قابلة للفساد أو الفناء بفساد و فناء أجسادها. أما النفس الإنسانية العاقلة فيستحيل عليها الفساد إلا إذا فسدت بالذات وهو مستحيل عليها وعلى كل ما هو قائم بذاته باعتباره صورة محضة. فالوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلا، ولهذا تستفيد المادة من

(1) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 112، 115.

(2) برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكريا، ج1، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2010، ص 235.

الوجود بالفعل بقبولها الصورة، ثم تتعرض هذه المادة إلى الفساد بانفكاك الصورة عنها، بينما يستحيل أن تنفك الصورة عن نفسها، وبالتالي يستحيل أن تكون الصورة القائمة بذاتها قابلة للفساد. أما بالنسبة للعقل بمساعدة الخيال فهو فعل خاص بالنفس عند اتصالها بالبدن، وأما بعد مفارقتها البدن فلها حال آخر من التعقل وذلك على غرار سائر الجواهر المفارقة⁽¹⁾.

فإذا كانت النفس الحيوانية لا قيام لها بذاتها، ولا تقوم إلا بالمركب الحيواني، فإنه عندما ينحل هذا المركب، فسدت هي بالضرورة. ولكن ليس كذلك أمر الجوهر القائم بذاته، لأن القائم بذاته لا يفسد بفساد غيره، وإلا لما كان قائما بذاته. ولكن في نفس الوقت فإن القائم بذاته ما عدا الله ليس من طبعه أن يكون قائما بذاته، بل هو قائم بذاته من غيره أي من واجب الوجود. الذي منحه هذا الطبع، والعقل صورة جوهرية قائمة بذاتها، فهو خالد غير فان. وهذا الدليل يمكن وصفه بأنه نظري لأنه يشير إلى عدم فساد العقل بالموت الفيزيقي أو بقاء ما هو مادي⁽²⁾.

إن النفس العاقلة إذاً ورغم أنها صورة للجسم، إلا أنها في نفس الوقت جوهر عاقل قائم بذاته وخالد، وليس في ذلك أي تناقض، لأن وحدة الوجود تقتضي القول باتحاد النفس والجسم، وفي نفس الوقت بضرورة جعل العقل جوهرًا لا يفنى بل هو خالد بالطبع، لأن النشاط العقلي غير محسوس أو غير مادي، وهو نشاط متسامي في الإنسان، لذلك فإن النشاط الحسي لا يستمر بعد الوفاة، أما النفس العاقلة فلا يصيبها التحلل نظرًا لطابعها الروحاني⁽³⁾.

أما الدليل الثاني فهو ما نلاحظه في قول الأكويني: «كل شيء يشترك الوجود طبعًا على حسب حاله، والشوق في المدركات يتبع الإدراك، فالحس ليس يدرك إلا معينًا أينًا وأنا والعقل يدرك الوجود مطلقًا وباعتبار كل زمان، فإذاً كل عاقل فإنه يشترك بطبعه الوجود دائمًا، والشوق الطبيعي لا يجوز أن يذهب سُدىً، فإذاً كل جوهر عقلي فهو مُتَرَه عن الفساد»⁽⁴⁾.

فالدليل العملي مستمد من شهوة البقاء، فشهوة البقاء في الكائن شهوة طبيعية، ومن غير المعقول أن يشتهي كائن لا يعرف الوجود إلا محدودًا بالأين والآن، أي بالمكان والزمان، فلا يتسنى

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 261-262.

(2) ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، ص ص 82-83.

(3) زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 355-357.

(4) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 263.

له أن يشتهيها إلا محدودا ومرتبطا بأين وآن، وهذا شأن كل كائن مادي، بينما الكائن الذي يعرف الوجود بلا حدود، وهو الكائن العاقل، فهو يشتهي البقاء في الوجود من غير حد، أي البقاء الدائم، وعليه ولما كان الإنسان يترع من طبعه إلى البقاء، وذلك بالاستناد إلى المعرفة العقلية، فإن هذا التزوع في الوقت عينه من المحال ومن غير المعقول أن يذهب سُدى، أو عبثا دون معنى⁽¹⁾.

فالعقل خالده وغير قابل للفساد، أي غير فان، وهذا يصدق على العقل الفعّال والممكن معا، لأن الفاسد وغير الفاسد مختلفان بالماهية، إذ أن الصور المفارقة للمادة، والصور القائمة في مادة ما مختلفة اختلافا جوهريا، أي ليستا من نفس الجنس، لأن الجزء العاقل لا يقوم على آلة جسمية، فالعقل مفارق كونه ليس فعلا لآلة، وكونه جزءاً أو قوة للنفس التي هي فعلا للجسم، وكأنه الشيء الوحيد الذي يوجد خارج الجسم، والشيء الوحيد أيضا السماوي أو الإلهي⁽²⁾.

وهذا التصور يردّ به الأكويني على أنصار وحدة العقل من اللاتينيين الذين يزعمون أيضا أن العقل الهولاني عقل فان. في حين يعتقد الأكويني أنه في اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعّال اتصالا وثيقا ينتج عنه خلود هذين العقليين معا. فكان قوله صريحا عندما أكد بأن العقل الهولاني والعقل الفعّال ليسا فانيين، وذلك لأنهما ليسا في الواقع سوى مظهرين مختلفين لذات واحدة غير مادية وخالدة⁽³⁾.

إن المتأمل في أفكار القديس توما الأكويني حول ماهية العقل قد يشعر بتناقضها، إذ لو سلمنا معه بأن العقل جوهر لا مادي فكيف يمكن أن يشكل في نفس الوقت جانبا من جوهر آخر، ويؤلف معه كلا واحدا لا يكون مجرد مركب عرضي؟ ثم كيف يمكن لصورة روحية وخالدة (العقل) أن تكون في نفس الوقت صورة جوهرية لجسم فان؟ فالنفس عموما ليست صورة عرضية عند الأكويني بل هي صورة جوهرية لا بد لها من الاتحاد بالمادة، أي أن علاقتها بالجسم أساسية مما يميز القول أنه إذا فسد الإنسان فسدت النفس العاقلة التي هي صورته الجوهرية⁽⁴⁾. فإن

(1) ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسات ومختارات، ص ص 83-84.

(2) Saint Thomas d'Aquin: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, pp 107, 119.

(3) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ص 148، 190.

(4) زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 357.

أفكار الأكويني غير كافية، خاصة وأن العلوم الحديثة بمناهجها التجريبية لا يمكنها الكشف عن روحانية العقل وخلوده، سواء العقل الممكن أو العقل الفعال.

2- أنواع العقل عند الأكويني:

لقد اهتم الفلاسفة منذ القدم بتحديد وظائف العقل وذلك من خلال إبراز أنواعها. وكان القديس توما الأكويني واحداً من هؤلاء المفكرين، مستعملاً مفاهيم أرسطية محضة في تمييزه بين أقسام العقل، وذلك على غرار التقسيم الأرسطي. فما هي أنواع العقل عنده، وما العلاقة بينها؟

أ- العقل الممكن (Intellectus Possibilis):

ويسمى أيضاً بالعقل المادي أو الهولاني. حيث يبدو للبعض في نظر الأكويني أن العقل الممكن يستقبل جميع أصناف الأشياء المحسوسة، إنه القوة بالنسبة لها، فهو مثل حدقة العين التي تستقبل كل أصناف الألوان وهي مجردة عن اللون نفسه. وهذا ما يحدث بنفس الشكل للعقل الممكن مادام أنه يملك بعض الصور عن طبيعة الأشياء المحسوسة. وهنا يجب أن يكون إما مختلطاً بالجسم أو صورة له. إذا كان صورة لجسم مادي فإن قابلية تأثره تكون مثلما هو الشأن لدى المادة الأولية، حيث لا يستقبل شيئاً خارج مادته. وهذه المادة الأولية تستقبل الصور الجزئية أو الفردية، لذلك فإن العقل الممكن لا يستقبل الصور إلا بوصفها جزئية مادام الجزئي موجود داخل المادة، لذا لا يمكنه معرفة الكليات. كما أن المادة الأولية غير قادرة على معرفة الصور التي تستقبلها. فإن قابلية التأثر لدى العقل الممكن والمادة الأولية هي نفسها، فهو ليس قادراً على معرفة الصور أصلاً، ولكن هذه الأفكار خاطئة في نظر الأكويني⁽¹⁾.

والأصح عنده هو استحالة أن يحتوي جسم قوة لانهائية مثلما أكد ذلك أرسطو، بينما العقل الممكن وهبته قوة لا نهائية، لأننا نحكم بواسطته على الأشياء الالانهائية بالعدد. وبالقياس نتعرف بواسطته أيضاً على الكليات أو المعاني العامة التي يمكن فهمها بالجزئيات اللامتناهية بالقوة (potentia)⁽²⁾، ويمكنه التعرف على كل الصور للأشياء المحسوسة⁽³⁾.

⁽¹⁾ Saint Thomas d'Aquin: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, pp 290-291.

⁽²⁾ كلمة متعارضة مع الفعل - سمة ما يمكن حدوثه أو ما هو حادث - ما هو ممكن جداً.

- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ص1097.

⁽³⁾ saint thomas d'Aquin *l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, p 291.

إنه قوة نفسانية محضة تملك القدرة على إدراك صور الأشياء المادية. وهنا يقول أرسطو الذي لا يختلف عنه الأكويني: «وجد ما قال القائلون إن النفس مكان للصور، إلا أن هذا المعنى ليس لكل نفس ما خلا النفس العاقلة فقط فإنها مكان للصور بحد القوة لا بالفعل (actus)⁽¹⁾... وإن العقل هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقلا بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك. ويجب أن يكون حال العقل مثل لوح ليس فيه كتابة بالفعل»⁽²⁾. فالعقل الهولاني هو الملكة (Facultas) القادرة على الإدراك والمعرفة، لذلك فإنه عقل بالقوة لا بالفعل. فهل للعقل الممكن علاقة بالحس؟

يؤكد الأكويني أن كل جزء من أجزاء النفس هو فعل لجزء جسمي ما عدا حالة خاصة هي العقل، فالعقل الممكن قوة نفسانية تملك القدرة على التفكير، بل هي أصل و مبدأ التفكير، وهي موجودة لدى الإنسان منذ اللحظات الأولى من عمره، فيكون التفكير بالقوة هو اعتبار الخيالات نفسها هي تلك المعقولات (Intelligibilis) بالقوة. إن العقل الممكن يملك القدرة على استحضار تلك الصور الخيالية أو إمكانية استحضارها، حيث لا يمكنه أبدا أن يفكر بدونها لأنه يستقبل مباشرة معرفة المحسوسات، كما لا يمكنه التفكير في عدة أشياء في نفس الوقت ما عدا تفكيره في شيء ما عن طريق شيء آخر⁽³⁾. فما هو دور العقل الهولاني؟

يرى الأكويني أنه متى صار هذا العقل جملة من المعقولات قيل له عقل بالفعل، كما يقال لذي العلم عالم بالفعل عندما يفعل ذلك بنفسه، لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة رغم أنه يختلف عما كان عليه قبل التعلم أو الاستنباط. ومعنى ذلك يقول الأكويني: «أن العقل الهولاني يصير كلاً من المعقولات أنه يقبل صورة كل منهما. فإذا من طريق قبوله المعقولات يحصل له القوة على أن يفعل متى شاء لا على أن يفعل دائما لأنه لا يزال حينئذ أيضا بالقوة من وجه، ولكن على خلاف ما

(1) بما أن كل تغير يمكنه أن يكون (أ) ممكنا، (ب) على وشك الحدوث، (ج) حادثا، فإن عبارة بالفعل تنطبق أولا على اللحظة (ب) مقابل اللحظة (أ) التي تدل عليها عبارة بالقوة من جهة، ومن جهة ثانية، اللحظة (ج) أي الوجود المتحقق والمديد، الناجم عن هذا التغير - الفعل أيضا ما هو معروض كواقع، وما يشكل تعينا حاضرا، أو خاصية فعلية، يمكن اعتمادها كمعطى.

- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص20-21.

(2) أرسطو: النفس، ص ص 72، 74.

(3) Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, pp 300, 307.

كان قبل التعقل...»⁽¹⁾. إنه لا يعني أكثر من قبوله استقبال الصور المعقولة حول المعطيات الحسية الخارجية.

وفي هذا يرى ابن سينا (980-1037م) أن العقل الهولاني هو عقل الإنسان في طوره الأول، فهو مجرد استعداد، لم يقبل بعد أي إدراك لكنه يستطيع أن يحصل على الإدراكات. فهو بمثابة هولي في انتظار الصور⁽²⁾. فهو إذاً ما ينفعل من جميع الأشياء، لذلك لا تختلف قوة العقل المادي باختلاف شيء من فصول الموجود. لكن تختلف قوة العقل الفعّال عن قوة العقل الهولاني ضرورة، لأن القوة الفعلية التي تجعل الموضوع موجوداً بالفعل والقوة الانفعالية التي تتحرك من الموضوع الموجود بالفعل مبدآن متغايران، فتكون نسبة القوة الفعلية إلى موضوعها نسبة الموجود بالفعل إلى الموجود بالقوة، ونسبة القوة الانفعالية إلى موضوعها بعكس ذلك أي نسبة الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل. فالموجود بالقوة يشير إلى عمل العقل المادي، ومنه لا يجوز أن يكون في العقل سوى وظيفة العقل الهولاني والعقل الفعّال. ويلزم عن ذلك أن العقل الممكن هو استعداد النفس العاقلة لاستحضار صور الموضوعات الخارجية، حيث يبقى هذا الاستعداد نوع من الوجود بالقوة⁽³⁾.

وفي هذا لا يختلف الأكويني كثيراً عن ابن رشد القائل: «وهذا الاستعداد ليس بشيء أصلاً أكثر من التهيؤ لقبول المعقولات بخلاف الأمر في قوة الحس... وذلك أن معنى الهولي على هذا الرأي ليس يكون شيئاً أكثر من الاستعداد الحادث الذي به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندرکها لا على أن هذا الاستعداد هو واحد ما تقوم به هذه المعقولات إذن قبلها، كالحال في الاستعداد الهولاني الحقيقي»⁽⁴⁾. فابن رشد يميز بين الحس والعقل باعتباره قوة أو ملكة نفسية مجردة ومستقلة أو منفصلة عن الجسم عكس الحواس، فهو ملكة قادرة على الاستعداد لتحصيل

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 241-342.

(2) ابن سينا: نص أنواع العقل، النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها وترتها وقدم لها وعلق عليها، ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط) 1986، ص 17.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 344.

(4) ابن رشد: رسالة في النفس، تقديم وضبط وتعليق رفيق العلم، حيرار جهامي، دار الفكر اللبناني بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص ص 86، 98.

المعرفة. كما وضع الهيولي على جهة الاستعارة على غرار ما قام به الأكويني الذي لم يقصد بالعقل الهيولي المادة ذاتها بل تشبيهاً بقابليتها واستعدادها لتقبل الصورة يقول: «وأما العقل الإنساني فهو في جنس المعقولات موجود بالقوة فقط كالهويولى الأولى في جنس المحسوسات، ولهذا يقال له هيولاني ومن ثمة فإذا أُعتبر في ماهيته فهو عاقل بالقوة، فإذا إنما له من نفسه قوة على أن يعقل وليس له قوة على أن يُعقل إلا باعتبار خروجه إلى الفعل...»⁽¹⁾. ويكون خروجه إلى الفعل بالصور المستخلصة من المعطيات الحسية بنور العقل الفعّال الذي هو فعل المعقولات، وبواسطة هذه الصور يعقل العقل المادي. يُضاف إلى ذلك أن العقل الممكن ينتقل من القوة إلى الفعل. فكيف ذلك؟

مادام العقل حاملاً للصور الخيالية فإن طبيعة الشيء ليست معقولة بالفعل؛ إلا بعد عملية التجريد، وهذا مثل طبيعة اللون الذي ليس محسوساً بالفعل مادام موجوداً في الحجر، ولكن فقط باعتبار وجوده في العين التي تبصره. إنه وبوجود الضوء تصبح الألوان خارج النفس موجودة بالفعل فتكون مرئية، حيث كانت محسوسة بالقوة وأصبحت محسوسة بالفعل بفضل هذا النور في علاقته بالإحساس بالفعل. وبالمماثلة فإنه وبفضل نور العقل الفعّال فإن الصور الخيالية ستصير معقولات بالفعل، بالمعنى الذي ينتقل فيه العقل الممكن من القوة إلى الفعل. ومنه فإن العقل الفعّال يشبه الضوء، لأن تأثيره على المعقولات أشبه بتأثير الضوء على الأشياء الملونة التي لا يمكن رؤيتها بدونها. فهذه الملكة (العقل الممكن) تحضّر الصور الخيالية ليستقبلها عمل العقل الفعّال الذي يسمح لها بأن تصبح معقولة بالفعل، مثلما تفعل بعض الفنون عندما تحضّر المادة للحرفي الماهر ليشكلها كما يشاء. ولكن هذه القوة يختلف فيها كل إنسان عن غيره بالطبع، وهذا حسب استعماله لها وحسب تجربته. وهو عقل منفعل حاضر عند الطفل في لحظاته الأولى من عمره يمكنه من أخذ مكانته داخل النوع الإنساني قبل أن يفكر بالفعل⁽²⁾. يقول الأكويني في هذا المجال: «وأما العقل الإنساني فهو في جنس المعقولات موجود بالقوة فقط كالهويولى الأولى في جنس المحسوسات، ولهذا يقال له هيولاني، ومن ثمة فإذا أُعتبر في ماهيته فهو عقل بالقوة، فإذا إنما له من نفسه قوة على أن

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 442.

(2) Saint Thomas d'Aquin: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, pp 293, 297.

يعقل إلا باعتبار خروجه إلى الفعل...»⁽¹⁾. وخروجه إلى الفعل يكون بالصور المستخلصة من المعطيات الحسية بنور العقل الفعّال الذي هو فعل المعقولات، وبواسطة هذه الصور يعقل العقل المادي.

ب- العقل الفعّال (Intellectus agens):

يرى الأكويني أنه من الضروري أن يكون العقل الفعّال في النفس أيضا ويختلف عنها. فالعقل الممكن موجود في النفس كالمادة في حين أن العقل الفعّال موجود فيها كالعلة الفاعلة. وهو يملك القدرة على إيجاد المعقولات بالفعل. وبالإضافة إلى ذلك فهو شبيه بالنور، الذي يكون تأثيره في تحويل الألوان بشكل ما من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل فتصبح مرئية فعلا لأن الضوء هو الذي يُنتج الألوان بالفعل. فهذا ما يقوم به العقل الفعّال إذاً في علاقته بالمعقولات. وبالتالي، فهو ليس جوهرًا مفارقًا بل هو شيء في النفس. حيث أرسطو نفسه يؤكد بأن العقل الفعّال والممكن موجودان معا في النفس لانخارجها-على ما مرّ بنا في تحديد ماهية العقل- لأنه توجد بعض الأشياء المرصّعة بالمادة والتي تمثل القوة، وبعض الأشياء المرصّعة بالفعالية والتي تُحوّل هذه القوة إلى الفعل، وهو الحال مثلا بالنسبة للمنتوجات المصنّعة التي تشتمل على مادة وفن معا. فمن الطبيعي أن تكون النفس العاقلة تارة مفكرة بالفعل وتارة مفكرة بالقوة. على أن العقل الفعّال الذي هو تحويل المعقولات بالفعل التي كانت عبارة عن صور حسية، هو أيضا قوة جوهرية أوليّة لا ثانوية، وهو منفصل عن الجسم غير مختلط به وغير إنفعالي⁽²⁾. بينما جعل ابن سينا العقل الفعّال عقلا مفارقا، وهو واهب الصور، وذلك عن طريق فعل الإشراق الإلهي. ويذكر بالإضافة إلى هذا العقل، العقل الهولائي- كما ذكرنا- والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، ثم العقل المستفاد⁽³⁾.

أما الأكويني فيبدو أنه أخذ هذا المفهوم من أرسطو القائل: «وكما أن في جميع الطبائع شيئين أحدهما هيولى كل جنس وهذه هيولى هي جميع الأشياء في حد القوة، والآخر علة فاعلة. وحالهما كحال الصناعة عند هيولى... والعقل الفعّال للجميع كانت في حده وغريزته مثل حال الضوء: فإن الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألوانا بالفعل. وهذا العقل الفعّال مفارق لجوهر

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص442.

(2) Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, pp 350-352.

(3) ابن سينا: نص أنواع العقل، النفس البشرية عند ابن سينا، ص ص 17، 21.

الهيولى...»⁽¹⁾. فهو عقل روحاني يكمن دوره في إيجاد المعقولات بالفعل. وفي هذا الصدد يقول الأكويني: «فإذاً لابد من إثبات قوة من جهة العقل تُخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادية، ولذلك يجب إثبات العقل الفعّال. ومنه فقوى النفس العاقلة بعضها فعلي وبعضها انفعالي... وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله أرسطو بين العقل الفعّال والضوء إنما هو الضرورة أي كون العقل الفعّال ضرورياً للتعقل كما أن الضوء ضروري للإبصار لا مماثلة المفعول»⁽²⁾. فوظيفة العقل الفعّال هي التعقل الضروري للمعرفة، والذي لا يكون إلا عن طريق التجريد.

يؤكد الأكويني أن العقل الممكن يتمكن من الحصول على المعقولات المسندة إلى الإنسان، وذلك انطلاقاً من العملية التي يقوم بها العقل الفعّال، وهي تجريد هذه المعقولات، فكل أصناف المعقولات يعمل على إيجادها بطريقة ما، وذلك بتجريد تلك الصور الخيالية. فالعقل الفعّال مرتبط بالأصناف الفكرية الموجودة بالفعل، كالفن بالنسبة إلى أصناف آثاره، وآثار هذا الفن ليست كفعل الفن نفسه. ومنه فالمعقولات بالفعل لا تصبح كذلك إلا بفعل العقل الفعّال وهو التجريد، مثلما أن الفن وممارسته يختلفان عن آثاره⁽³⁾.

وفي هذا يقول إتين جلسون حول مفهوم العقل الفعّال عند توما الأكويني: «بفضل القوة النشطة للعقل الفعّال يجرد هذا العقل الصورة الكلية من الجزئي، والأنواع العقلية من الأنواع المحسوسة والماهيات من الأشياء الموجودة بالفعل، وعلى هذا فإنه من المؤكد أن الكليات، والأنواع العقلية، وماهيات الأشياء لا ترتبط بأي شيء موجود بالفعل...»⁽⁴⁾. فبواسطة التجريد يقوم العقل الفعّال بعزل جميع الصفات الحسية التي لا تنفصل عن موضوعاتها في الواقع، وذلك بهدف بناء معارف كلية كأن نقول الإنسان ككل، أي كمفهوم عام.

وقد أكد الأكويني أن المادة ضربان مشتركة وشخصية أو معينة، فالمشتركة كاللحم والعظم والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام. فالعقل يجرد نوع الشيء عن المادة المحسوسة الشخصية لا المشتركة، فهو يترك الصفة العامة المشتركة بين أفراد النوع الواحد، كأن يجرد نوع

(1) أرسطو: النفس، ص ص 74-75.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 334.

(3) *Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, p 369.*

(4) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 329-330.

الإنسان عن هذه اللحوم وعن هذه العظام التي لا تعبر عن نوع أو ماهية الإنسان. لكن لا يمكنه أن يجرده عن اللحم والعظام ككل. أما الأنواع الرياضية فيمكن تجريدتها بالعقل عن المادة المحسوسة الشخصية والمشاركة معا، فيمكن ملاحظة الكميات كالأعداد والأبعاد والأشكال دون كيفياتها المحسوسة، وهذا هو تجريدتها عن المادة المحسوسة. ثم يؤكد على وجود الأشياء التي يمكن تجريدتها عن المادة المعقولة المشتركة كالموجود والقوة والفعل وغيرها مما يمكن وجوده دون مادة مطلقا، مثلما هو الحال لدى الجواهر المجردة، وهذا يعني سلم تصاعدي لعملية التجريد أين يمكن الوصول إلى أعلى مستوياته بغض النظر عن كل الشوائب الحسية⁽¹⁾. وفي هذا يقول الأكويني: «العقل الفعّال... يجعل الصور الخيالية المستفادة من الحواس معقولة بالفعل بنوع من التجريد وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادرا عن الحس من جهة الصور الخيالية. إلا أنه لما لم تكن الصور الخيالية كافية للتأثير في العقل الهولاني بل لا بد أن تصير بالعقل الفعّال معقولة بالفعل»⁽²⁾. وهنا يؤكد على وظيفة العقل الفعّال كمجرد للمحسوسات لتحصيل المعقولات الكلية من أنواع وأجناس.

إن العقل الفعّال قادر إذاً على الإدراك الذي به تنعتق المعرفة البشرية من قيود المحسوس الجزئي وتبلغ إلى المعقول الكلي، لأنه السبيل الأوحده لشرح المعرفة. فالمعرفة هي انتقال العقل من غير عارف إلى عارف، لأنه قبل المعرفة ليس العقل إلا عارفاً بالقوة حتى إذا حصلت المعرفة فيه أصبح عارفاً بالفعل. والانتقال من القوة إلى الفعل لا يتم إلا بتوسط قدرة فعّالة، لأن القوة بما هي قوة ليست إلا مجرد إمكان، والإمكان ليس له من ذاته أن يصبح فعّالاً. فلا بد من وجود عقل فعّال. وبما أن الأكويني قد استغنى عنه كعقل مفارق، فلا بد من إثباته كقدرة في النفس الإنسانية العاقلة تمكنها من الإدراك والمعرفة.⁽³⁾

ومن ثمة فإن العقل الفعّال يلعب دوراً بارزاً في العملية المعرفية. فهو الذي يتيح للعقل تقبل المعقولات الأولى التي يجردها من الموضوعات الحسية، فينتقل من العقل الممكن ليصبح اسمه عقلاً بالملكة، وهو ذلك العقل الذي يمتلك المبادئ الأولى للمعرفة. ثم يقوم العقل الفعّال بدور آخر وهو جعله العقل الممكن يتقبل درجة أعلى من المعرفة ومرتبة أعلى الأول، أي مرتبة أعلى المبادئ

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 414.

(2) المصدر نفسه، ص 405.

(3) ميخائيل ضومط: توما الأكويني، ص33.

الأولى، وعندئذ يصبح العقل الممكن عقلا بالفعل. والعقل بالفعل هو كمال المعرفة الذي يمكن للنفس العاقلة أن تحققه بمشاركة العقليين الممكن والفعال⁽¹⁾.

يتميز العقل الفعّال في نظر الأكويني بصفات جوهرية يشترك في بعضها مع العقل الهولاني ويختلف في بعضها عنه: الأولى كونه غير مختلط. والثانية كونه غير مفارق أو غير منفصل، وهما خاصيتان يشترك فيهما العقلان. والثالثة هي كونه غير منفعل، والعقل الممكن أيضا غير منفعل كالحواس، ولكن لو أخذناه بمعناه العام نجدُه منفعلا وذلك بالقياس إلى كونه عقلا بالقوة في علاقته بالمعقولات. والرابعة هي كونه مجرد بصورة مطلقة عن المادة، فهو غير مادي لأنه يتضمن معقولات خالصة، أي أنه أكثر مفارقة للمادة وأعظم نقاءً. ثم يضيف الأكويني على غرار أرسطو بأنّ العقل الفعّال أشرف، مثلما أنّ المبدأ حسب فعاليته أشرف من المادة. فالعقل الفعّال كالعلة الفاعلية بينما العقل الممكن فهو كالمادة، والفاعل أشرف من المنفعل ومن المادة⁽²⁾.

إذا كان العقل الممكن بالنسبة إلى المعقولات مثل اللاتحديد بالنسبة إلى التحديد، فإنه لا يعمل على تحديد طبيعة أو ماهية الشيء الحسي. مع العلم أن كل معقول في حقيقة الأمر هو ماهية محددة بنوع أو جنس ما، لذا فالعقل الممكن مثل اللوح الذي يحمل رسومات معينة. أما العقل الفعّال فيملك بذاته تحديدا دقيقا للمعقولات، ويكتفي بأخذها إلى الحاضر لتصير بالفعل، وذلك بوصفه ملكة لا مادية وفعّالة، تملك القوة أو القدرة على إنتاج جواهر أخرى مشابهة لها⁽³⁾. لكن، إذا كان الأمر كذلك فهل العقل الفعّال والعقل الممكن متميزان تمايزا جوهريا، أم يشكّلان وحدة غير قابلة للانفصال؟

يرى الأكويني بأن الشارح ابن رشد يميز بين العقليين، لأن في العقل الفعّال يعتبر العقل والمعقول شيئا واحدا، ولكن ذلك لا يصدق على العقل الهولاني. في حين يؤكد الأكويني على أن العقل والمعقول شيئا واحدا حتى بالنسبة للعقل الممكن، لأنه هو نفسه معقولا مادام أنه موجود دون مادة و ينطوي على فعل التأمل. فهما إذاً شيء واحد وإن اختلفا في الوظيفة. فما العقل الممكن إلا تلك المعقولات الموجودة بالقوة، لكن لا شيء بالفعل قبل التفكير، لأنه بعد التفكير

⁽¹⁾ زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتينيين، ص 164.

⁽²⁾ Saint Thomas d'Aquin: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, pp 353-354.

⁽³⁾ *Ibid*, p 370.

بالفعل سيصير هو نفسه تلك المعقولات. وهكذا، فالعقل الممكن يتحول بفضل هذه المعقولات إلى عقل بالفعل. وهنا يجب التنويه إلى أن العقل الممكن متقدم زمانيا عن العقل الفعّال، وهذا بالنسبة للفرد وليس بالمعنى المطلق، فالفرد قبل التعلم يكون في حاجة إلى معلم يحوّل فيه القوة إلى الفعل. ومن ثمة نكون قد بررنا عملية تحول العقل من القوة إلى الفعل⁽¹⁾.

وعلى خلاف الأكويني فإن ابن رشد سوى بين العقليين وجعلهما شيئا واحدا وهو النفس الإنسانية العاقلة، حيث كلما كانت هذه النفس مستعدة للمعرفة سميت عقلا هيولانيا أو ماديا، أي تشبه لوحة ملساء يمكن أن تنقش عليها معاني الأشياء. وإذا أدركت ذاتها سميت عقلا فعّالا. وهنا يكون اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال، الذي يعني أنه بواسطة الإدراك العقلي تدرك النفس ذاتها على أنها جوهر مستقل، حيث نسمي هذه العملية بالحدس العقلي⁽²⁾. وفي هذا يقول ابن رشد معرفا العقل الفعّال: «...الإدراك فيه هو المدرك، ولذلك قيل أن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صورة الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبولا هيولانيا يعرض له أن يعقل ذاته... ومن هذا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولاني وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلا دائما سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه»⁽³⁾.

يترتب عمّا سبق أن العقل الفعّال لا يتميز جوهريا عن العقل الممكن في نظر الأكويني، وهو ما أكدّه أرسطو الذي لا يفرق كثيرا بينهما، بل يرى أنهما مظهران لشيء واحد بعينه، يوجد أحيانا بالقوة وأحيانا أخرى بالفعل، أي تارة كاستعداد كامن لإدراك الأشياء، وتارة كنشاط وقوة فعّالة تنتزع صور هذه الأشياء انتزاعا، فتجردها من كل أثر حسي وخيالي. ومنه فإن هذا التمييز عند الأكويني ما هو إلا تمييز بين الوظائف المختلفة لنفس عاقلة واحدة وليس تمييزا بين عقليين مختلفين⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Saint Thomas d'Aquin: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, pp 356-357.

² محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ص 135-136.

⁽³⁾ ابن رشد: رسالة في النفس، ص ص 92، 103.

⁽⁴⁾ محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 265.

وهكذا نصل في الأخير إلى أن توما الأكويني يحتزل عدد العقول اللازمة للمعرفة إلى اثنين: هما العقل الفعّال والعقل الممكن. الأول يستخلص الصور النوعية من الأحاييل، عن طريق عملية نزع وتجريد هذه الصور المحتواة بالقوة في المعطيات الحسية وفي انطباعات هذه المعطيات في المخيلة. أما العقل الممكن الذي هو أشبه بصفحة بيضاء وقابل لأن يصير أي شيء، يستقبل الصور التي تمّ تجريدها على هذا النحو. وهذان العقلان لا يعملان إلا من خلال إضافتهما إلى عمليات بحاجة هي نفسها إلى أعضاء حسية (الحواس) لتحصيل المعرفة⁽¹⁾. مع التأكيد على تلك العلاقة الضرورية بين العقلين، لأن الاختلاف بينهما ظاهري فقط وليس جوهريا، بدليل أن كلاهما روحان ينتميان إلى النفس الإنسانية.

3- علاقة العقل بالنفس عند الأكويني:

تمثل نفسانية العقل أهم المسائل الماورائية التي اهتم بها الأكويني، فكان له تصورا متميزا حول ما إذا كان العقل هو النفس ذاتها أم جزء منها. فهل هو جزء من النفس الإنسانية أم هو متميز عن شخصية كل فرد، وبالتالي يُؤتى للنفس الفردية من الخارج؟

يعتقد البعض في نظر الأكويني بأن العقل ليس قوة نفسانية، بل هو عين ماهية النفس لأنه عين الذهن، والذهن ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس، فقد أكد أوغسطين (Augustinus) (354-430م)) أنه لا يقال عن الذهن والروح بالإضافة، بل يدلان على الماهية. كما أن أجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط. والجزء الشوقي (الإرادة) والجزء العقلي جنسان من قوى النفس مختلفان لكنهما مجتمعان في الذهن، لذا وضع أوغسطين التعقل و الإرادة في الذهن. فإذا الذهن والعقل عين ماهية النفس لا قوة من قواها. هذا بالإضافة إلى ما أكده غريغوريوس (Gregorius) (ت: 1083)) بأن الإنسان يشارك الملائكة في التعقل. والملائكة يقال لهم أذهان وعقول، لذلك فالعقل هو النفس، أما الدليل الأخير يتعلق

(1) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1،

بيروت، 1983، ص 191.

بالجوهر العقلي، فأى جوهر يوصف بأنه عقلي عن طريق كونه مجردا. والنفس مجردة بماهيتها، فهي إذن عقلية بماهيتها⁽¹⁾.

وهنا يمكن القول أن العقل عند الأكويني نوع آخر من النفس كونه خالدا و ليس هو النفس ذاتها. أي أنه نوع متميز عن أنواع النفس الأخرى. وهي النفس الحساسة، والنفس الغاذية، بالإضافة إلى النفس العاقلة. والعقل هو القسم الوحيد في النفس الذي يتميز بأنه غير جسماني على الرغم من أن مختلف هذه الأجزاء متضامنة، لأنها ليست منفصلة عن بعضها، وعلى الرغم أيضا من الاختلاف النوعي القائم بينها. و هنا لا نتحدث على انفصالها عن الجسم بل على انفصال أحدها عن بقية الأجزاء. لكن هل هذا الانفصال منطقيا فحسب أم واقعي أيضا؟ إنه ليس مجرد انفصال منطقي، بل هو انفصال واقعي أيضا، وذلك لوجود اختلاف على مستوى طبيعة الوظيفة، و إلا كيف ينتج التعقل نفسه؟ العقل إذا قوة نفسية مع العلم أن النفس فعل لجسم، فمن غير المعقول البحث عن نفس أخرى خارج الأنفس التي ذكرناها، و منه فالحديث يدور حول أثر و فعل النفس العارفة المميزة بمملكة الفهم، فيصبح من الواضح تمييز العقل عن بقية أجزاء النفس الأخرى. كما أن ملكة الحساسة مثلا لا وجود لها دون جسم، ولكن العقل مفارق أو منفصل عنه لأن الحس يحتاج إلى آلة، على خلاف العقل كقوة نفسانية فهو لا يقوم على أية آلة جسمانية مثل القوى النفسانية الأخرى⁽²⁾.

يتضح أنه لا بد من القول بان العقل قوة في النفس وليس عين ماهيتها. إذ يكون المبدأ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر عندما يكون الأثر نفس وجود المؤثر لأن نسبة الماهية إلى الوجود كنسبة القوة إلى الأثر الذي هو فعلها. وليس التعقل نفس الوجود إلا في الله وحده، فليس العقل نفس الماهية إلا في الله، أما فيما عداه من المخلوقات العاقلة فإن العقل قوة للعاقل أي أن العقل هو الله باعتبار صفات الله هي هو، بينما لا يكون العقل هو نفسه الكائن العاقل بل جزء منه. وقد برر الأكويني موقفه بحجج أخرى أهمها:

- يطلق الحس على النفس الحساسة أي باسم أخص قواها، ويطلق العقل على النفس العاقلة أي باسم أخص قواها أيضا، و منه فالعقل هو الماهية أو النوع أما النفس فهي الجنس.

⁽¹⁾ توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 329.

I-Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, pp 85.103.

- الجزء الشوقي والجزء العقلي جنسان من قوى النفس مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات، إلا أن الجزء الشوقي قد يجتمع مع العقلي وقد يجتمع مع الحسي باعتبار فعله بآلة جسمية أو دونها، لأن الشوق تابع للإدراك، لذا جعل أوغسطين الإرادة في الذهن وجعلها أرسطو في النطق.

- ليس في الملائكة قوة أخرى غير العاقلة والإرادة التابعة للعقل، ولذلك يسمى الملاك ذهنًا أو عقلاً، لأن قوته كلها قائمة على العقل، على خلاف النفس التي تنقسم إلى قوى كثيرة.

- تجرد الجوهر العاقل المخلوق ليس نفس عقله، بل علة اقتداره على فعل التعقل، فلا يجب أن يكون العقل هو جوهر النفس⁽¹⁾.

إن قوى النفس متميزة، وهذا التمايز من ماهية النفس ذاتها، لأن القوة والذات واحدة في الله فحسب، فليست تفعل الخليقة بذاتها، بل بقوة زائدة على الذات وإلا ما كانت أشبه بالخالق، ولأنه لو كانت قوة النفس عين ماهيتها لكانت النفس تفعل دائماً جميع أفعالها، كما أنها دائماً حية بالفعل، ولكنها في الواقع تفعل تارة كذا وتارة كذا. فتمتاز إذاً القوى بالأفعال والوظائف، وتمتاز الأفعال بالموضوعات، فليس السمع كالبصر، وليس التعقل كالإرادة، والقوى موجودة في النفس وجود الشيء في المحل، مع العلم أن هناك من أفعال النفس ما يزاوّل دون آلة جسمانية، كالتعقل والإرادة، فالعقل إذن محله النفس. ومنها ما يزاوّل بآلة جسمانية وهي أفعال النفس النامية والحاسة، ومنه فجميع القوى النفسانية صادرة عن ماهية النفس، حيث بعد الموت يبقى من هذه القوى في النفس، العقل والإرادة فقط⁽²⁾. يقول الأكويني: «... كانت أفعال الأجزاء تسند إلى الكل بالأجزاء فنقول الإنسان يبصر بالعين، ويلمس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحارّ يسخن بالحرارة، لأن الحرارة في الحقيقية لا تسخن أصلاً. فإذا يجوز إسناد التعقل إلى النفس كما يسند الإبصار إلى العين، وإن كان قولنا الإنسان يعقل بالنفس أحق⁽³⁾. فالنفس من بين وظائفها التعقل مثلما وظيفة العين الإبصار، ولكن الرؤية فعل وليس هو ذات العين، فإن التعقل أيضاً فعل للنفس لكنه ليس هو ذاتها.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 329-330.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 171.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 254.

وهكذا، فقد أكد على التفرقة بين النفس الإنسانية والنفس العاقلة، ومن ثم نجده يؤكد أننا إذا قلنا إن النفس عقل محض كان معنى ذلك أننا نعرف الكل بأحد أجزائه، فليس من الممكن التسوية بين النفس والعقل لأنه أحد أجزائها، ولا يمكن بالتالي أن تصبح النفس شيئا واحدا مع أهم أجزائها هو العقل، خاصة وأن النفس صورة للبدن، والعقل لا يستخدم عضوا جسيما، فلا يمكن تبعا لذلك أن يقال عنه انه صورة للبدن. ومنه فإن العقل في المخلوقات العاقلة قوة خاصة من قوى النفس، وهذا بسبب التفرقة بين الماهية والوجود في الذوات العاقلة، والتفرقة بين القوة والفعل في النفس الإنسانية، لأن العقل لا يتحد مع الجوهر إلا في حالة واحدة وهي الله. وهذا على خلاف الفيلسوف المسلم ابن رشد الذي لا يفرق بين الوجود والماهية في الذوات العاقلة. رغم أنهما يتفقا إلى حد بعيد حينما يصرحان بأن العقل ليس ذاتا خارجة عن النفس الإنسانية، ولكن العقل عند فيلسوف قرطبة هو النفس ذاتها على اعتبار أنها في جوهرها نشاط عقلي⁽¹⁾.

فيمكن القول أن ابن رشد يوحد بين العقل و النفس، لأن النفس الإنسانية في نظره هي النفس العاقلة ذاتها. ولكن العقل في نفس الوقت ليس شيئا خارجا عن النفس بل هو ماهيتها، يقول: «... وذلك ظاهر بالتأمل فإن الأب إنما هو أب بالفعل ما كان له ابن موجود، وكذلك الابن بما هو ابن ما كان له أب، وإنما كان يمكن أن لا تستند هذه الكليات إلى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس، على ما كان يراه أفلاطون، وهو من البيّن أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه، وأن الوجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط»⁽²⁾. فالتصورات والمعاني الكلية أو العامة ليس لها وجود إلا داخل الحياة النفسية، مما يؤكد وجود العقل داخل النفس بل هو عين النفس وهذا على خلاف المثل الأفلاطونية المفارقة. ومنه فإن ابن رشد يعتبر أرسطيا في هذه المسألة وذلك على غرار توما الأكويني وذلك في رفضهما لوجود عقل منفصل عن النفس على شكل عالم مثالي أفلاطوني.

ولكن إذا كان العقل عند توما الأكويني جزء من أجزاء النفس، فهل المقصود من وراء ذلك هو العقل الفعال فقط أم العقل الهولاني أيضا؟ أو هل كلاهما يعود أخيرا إلى النفس؟ وهل العقل الفعّال نفسه شيء في النفس؟

(1) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ص 161، 255.

(2) ابن رشد: رسالة في النفس، ص 96.

ينتقد الأكويني خصومه من اللاتينيين الذين نظروا إلى العقل الفعّال على أنه ليس شيئاً في النفس لأن مفعول العقل الفعال هو الإشراف لأجل التعقل، وهذا يحصل بشيء أعلى من النفس، وهو العقل المفارق، كما أن العقل الفعال تارة يعقل وتارة لا يعقل فهو ليس شيئاً من نفسنا. ولو كان العقل الانفعالي والعقل الفعال قوة في نفسنا لزم أن يكون التعقل مقدوراً دائماً للإنسان متى شاء وهذا يبيّن البطلان⁽¹⁾.

لكن هذا القول يعارضه الفيلسوف في كتاب "النفس"، إذ يرى أنه لا بد أن يكون في النفس هذان الأمران المتميزان وهما العقل الهولاني والفعال. ولتوضيح ذلك يجب أن نشير إلى وجود عقل أعلى تستمد منه النفس الإنسانية العاقلة قوة التعقل، لأن ما كان بمشاركة شيء وما كان متحركاً وناقصاً يقتضي أن يكون قبله شيء غير متحرك وكامل. والنفس الإنسانية عاقلة وذلك بمشاركة قوة عقلية، بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل بجزء منها، وما تعقله يخرج فيه من القوة إلى الفعل بتأثير من عقل أعلى تستعين به على التعقل. فقد ذهب البعض إلى أن هذا العقل المفارق بجوهره هو العقل الفعال الذي يشرق على الصور الخيالية فيجعلها معقولة بالفعل، ولكن هب أن هناك عقلاً فعالاً مفارقاً هذه صفته فلا بد مع ذلك أن يكون في النفس الإنسانية قوة مشاركة لهذا العقل الأعلى تجعل بها النفس المعقولات معقولات بالفعل، وبناءً على ذلك شبهه أرسطو العقل الفعّال بالنور الذي هو شيء حال في الهواء، أما أفلاطون فقد شبه العقل المفارق المؤثر في نفوسنا بالشمس، على أن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه تقوم سعادتنا المطلقة، ومنه تستمد إذاً النفس الإنسانية النور العقلي. وقد برّر توما الأكويني موقفه أيضاً بحجج هي:

- النور الحقيقي ينير على أنه العلة الكلية التي تستمد منها النفس الإنسانية العاقلة قوة جزئية، والعلة الكلية هي الله، بينما القوة الجزئية هي العقل الإنساني الذي يدرك الصور بمساعدة من العقل الأعلى بواسطة التجربة والتجريد. وليس يمكن أن يفعل شيء فعلاً إلا بمبدأ حال فيه حلول الصورة.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 335.

- إن النفس الإنسانية العاقلة مجردة عن المادة بالفعل، ولكنها بالقوة إلى صور محدودة من الأشياء، وبعكس ذلك الصور الخيالية فإنها بالفعل أشباه لبعض الأشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة، ومنه فلا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردة عن المادة بالفعل قوتين هما عقل فعال و عقل هيولاني⁽¹⁾.

يرى الأكويني إذاً أن لكل نفس فردية عقلا فعالا خاصا بها، كما أن ثمة عقلا فعالا كليا تشارك فيه العقول الفردية الفعالة فالعقل الفعال موجود داخل كل نفس فردية. وتفسير ذلك هو أن الصور الكلية التي يدركها العقل لا تفيض عليه من عقل آخر خارجي ومفارق كما هو الحال عند ابن سينا مثالا في نظرية الفيض، وإنما يستخلصها العقل الفعال بالتجريد من خلال مسار معرفي من المحسوسات. فالإنسان الفرد هو الذي يكتسب معرفة الكليات بواسطة جهده الفردي وانطلاقا من تجاربه، إذ أنها لا تفيض عليه من الخارج، والمعقولات لا توجد بالفعل خارج النفس بل هي موجودة بالقوة وتتحول إلى الفعل عن طريق تجريدها من المادة والشوائب الحسية. فالطبيعة الإنسانية تكون ناقصة إذا لم تكن تملك في ذاتها المبادئ التي بها تحقق عملها الطبيعي وهو المعرفة⁽²⁾.

إن مفهوم العقل يدل على الغريزة العقلية ذاتها، إذ تعمل متقيدة بنمطها البشري والاستدلالي. وقد بينت الروحانية التي ازدوجت فيها الأرسطية والتوماوية، أن هذه الغريزة البشرية هي ملكة من ملكات النفس، وليست النفس ذاتها. ثم إن العقل الفعّال الذي ينقل العقل منه منفعلا إليه قائما بالفعل حقا، هو بالذات نور العقل الغريزي في كل منّا. فليس روحا محضا بحال، مثل ذلك العقل الواحد للجنس البشري كله الذي نادى به الرشددين، أو النور الإلهي نفسه كما ذهبت إليه التيارات الأوغسطينية⁽³⁾.

وفضلا عن ذلك فقد جعل في الأخير كلا من العقل المادي و العقل الفعال جزءاً من النفس، فالأمر لا يقتصر فقط على العقل الفعال. وفي ذلك يقول: «مع العلم أن العقل الفعال

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 336-338.

(2) زينب محمود الحضيبي: ابن سينا وتلاميذه اللاتينيين، ص ص 162-164.

(3) لويس غرويه، جورج قنواقي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح، فريد جبر، ج3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 94.

والعقل الممكن موجودان داخل النفس، وهذا يجعلنا نفهم بأحكام جزئان أو قوتان نفسيتان، وليس جوهراً منفصلاً... فالعقل الممكن مرتبط بالمعقولات الموجودة بالقوة بالنسبة لها، بينما العقل الفعّال فهو مرتبط بها لأنه موجود بالفعل... وهما يلتقيان في وحدة، وفي نفس الجوهر النفسي⁽¹⁾. فالنفس العاقلة تعني احتواءها على قوتين ذهنتين هما العقل الممكن أو الهولي والعقل الفعّال، حيث لا يوجدان خارج النفس الإنسانية، ولا يمثلان في الآن عينه النفس كلها بل جزء منها، لأنها تنقسم إلى ثلاث قوى هي: النفس الغاذية والحاسة بالإضافة إلى النفس العاقلة الخاصة بالكائن الإنساني.

4- دور العقل عند الأكويني:

لقد أثارت هذه القضية الفلسفية (دور العقل) جدالاً فكرياً، فكان للقديس توما الأكويني رأي فيها مثل كل فلاسفة العصر الوسيط، فاهتم كثيراً بأهمية العقل بالنسبة للنقل. فهل يمكن للعقل أن يبرر حقائق الدين، أم يقتصر دوره على توضيحها فحسب؟ كما تناول مجال العقل الطبيعي ودوره بالنسبة للمعرفة. فهل للعقل حدود في هذا المجال؟

أ- العقل والنقل:

تناول الأكويني مسألة العلاقة بين العقل والنقل، فما هي معالم التوفيق بينهما؟ وما هو الأساس الأول للحقيقة: هل هو العقل (الفلسفة) أم الدين (النقل)؟ يبدأ الأكويني هذه المسألة بإثارة سؤال جوهري وهو: هل التعليم المقدس استدلالي؟ أو هل العقائد الإيمانية تقبل البرهان بواسطة العقل؟

يعتقد بعض المفكرين في نظره بأن هذا التعليم ليس استدلالياً، فقد قال أمبروسيو (Ambrosius 340-397م)) في كتاب "الإيمان الكاثوليكي" بضرورة ترك الأدلة حيث يُبحث عن الإيمان. وهذا التعليم يُبحث فيه بالخصوص عن الإيمان. ولو كان استدلالياً فإما أن يكون استدلاله من النقل أو من العقل، فإن كان من النقل فليس ذلك لائقاً بشرفه، لأن الدليل النقلي في غاية الوهن كما نبّه

⁽¹⁾ Saint thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes, p 369.

عليه بويسيوس (Boethius (470-535م)). وإن كان استدلالا عقليا فليس ذلك لائقا بغايته، إذ أكد غريغوريوس بأن الإيمان إذا أُثبت بالعقل الإنساني خلا عن استحقاق الثواب⁽¹⁾.

ويعتبر ألبرت الأكبر (Albertus Magnus) (1206-1270م)) من بين الفلاسفة الذين ينتقدهم الأكويني، إذ يرى هذا المفكر في كتاب "الميتافيزيقا" بأن النظريات اللاهوتية لا تشترك مع النظريات الفلسفية في أي مبدأ من المبادئ. فاللاهوت (Theologia) قائم بالفعل على الوحي، وعلى الإلهام لا على العقل. فلا يمكننا في الفلسفة أن نناقش المسائل اللاهوتية. إن الفيلسوف يعالج موضوع الله باستعمال البرهان العقلي، أما اللاهوت المقدس فإنه يعالج نفس الموضوع ولكن بالاعتماد على الوحي فحسب، وهذا يعني طبعاً وجوب الفصل بينهما، لأن مصدر الحقيقة بالدرجة الأولى هو الوحي أو الدين⁽²⁾.

لكن يعارض القديس توما الأكويني ذلك، مستشهداً في بداية الأمر بالكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر أن يعظ بالتعليم الصحيح ويُحاجّ المناقضين. فالتعليم المقدس أي الدين الذي أساسه الوحي لا يبحث عن الأدلة لإثبات مبادئه، أي العقائد الإيمانية، بل ينتقل من هذه المبادئ من أجل إثبات أمور أخرى، ومنه فإن التعليم المقدس وهو العلم الأعلى باعتباره علماً إلهياً، يناظر بالاستدلال من يحدد مبادئه كأن يناظر المبتدعين بآي الكتاب المقدس، ويناظر أيضاً غير المؤمن بالوحي الإلهي بواسطة نقض ما يورده من الحجج المضادة للإيمان. وكأن العقل في هذا المقام يكون دوره البرهاني في الرد على استدلال المبتدعين وغير المؤمنين، وذلك غير ممكن إلا بالرجوع إلى الوحي ذاته. لأن الدين أو الوحي هو الذي يقدم للعقل المبادئ والمنطلقات الأولية للاستدلال⁽³⁾. فإن الحجج المتناقضة مع عقلنا تمنعنا من الوصول إلى الحقيقة، فوضع فينا الله مبادئ لدحضها، لأن هذه الحجج التي هي ضد تعليم الإيمان (التعليم المقدس) لا تنبع من العقل الطبيعي والسليم، بل هي مجرد سفسطة. فيقوم العقل السليم بتفنيد كل البراهين التي تتعارض مع الوحي⁽⁴⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ترجمة، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط)، 1881، ص 20-21.

(2) زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 150.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 21.

(4) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, 2004. p 24.

إنّ العلم باللاهوت يتسع إذن لبعض الأساليب الفلسفية، لا بمعنى أنه يحتاج إليها، بل ليزيد في إبراز ما تعالجه هذه العلوم ذاتها، لأن علم اللاهوت لا يأخذ مبادئه من العلوم الأخرى بل من الوحي الإلهي مباشرة، فيسخر العلوم الأخرى له على أنها دونه مقاما، وهي خادمته، مثلما أن المهندسين المعماريين يسخرون عمّالهم، والسلطة المدنية تسخر جيش البلاد. لأن موضوع علم اللاهوت هو الله نفسه. فهو علم لا يرضى بنتيجة يتحصّلها من العلوم الإنسانية إلا بعد أن يحكم فيها على ضوء الوحي. لذا فالإيمان القائم على الوحي أو الدّين أعلى مرتبة من الفلسفة⁽¹⁾. ولكن هل ذلك يعني وجود تناقض بينهما؟

إنّ جواب الأكويني على ذلك يكون ببيان الصلة بين العقل والإيمان، وذلك بتحديد موضوع الفلسفة أو الحكمة وهو الحقيقة أو علة العلل، ويبدو أن العقل يمكنه تحقيق هذه الغاية، لكنه لا يستطيع بمفرده أن يبلغ كل الحقائق الدينية، لذا يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي من أجل حقائق أخرى خارجة عن نطاق العقل، مادام العقل وحده لا يكفي لبلوغ الحقيقة الصّرفة وهي الله لأنه روح محض. أما العقل المركب من هوى وصور أو قوة وفعل فلا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ ابتداء من المحسوس، فالعقل الطبيعي قادر على إثبات وجود الله والخلود مثلا، ولكنه غير قادر على إثبات الثالوث المقدّس، والقيامة، وفكرة التجسّد وغيرها⁽²⁾. «وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد...»⁽³⁾.

فهناك أمور تبعد تماما عن متناول العقل، ولا سبيل إلى إدراكها إلاّ بتوجيه من الوحي، كالبعث، والميعاد المسيحي، وعلى ذلك فبقدر ما تكون مبادئ العقيدة قابلة للمعالجة العقلية، يمكن إجراء حوار عقلي مع غير المؤمنين، أما فيما عدا ذلك فالوحي هو الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا إلى رؤية النور. على أن الأكويني لا يضع مصدري المعرفة هذين في نهاية المطاف، على قدم المساواة، لأن الإيمان لازم قبل السير في طريق المعرفة العقلية، فلا بد أن يؤمن الناس قبل أي

⁽¹⁾ لويس غرويه، ج. فنواقي: فلسفة الفكر الدّيني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978، ص 234.

⁽²⁾ علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، ص ص 44، 48.

⁽³⁾ إنجيل مرقس: 13: 32 (الإصحاح 13 الآية 32).

استدلال عقلي، ذلك لأنه على الرغم من أن حقائق العقل مستقلة، فإن مسألة السعي إليها هي في ذاتها مسألة وحي أو نقل.

إن هذه الطريقة في الكلام لا تخلو من مخاطر. ذلك لأن حقائق النقل اعتبارية، وعلى الرغم من أنه لا يوجد تعارض بين العقل والنقل في نظر الأكويني، فإن كلاً منهما يؤدي إلى هدم الآخر في الواقع، فحيثما يكون في استطاعة العقل التعامل مع الواقع، يكون النقل زائداً عن الحاجة والعكس بالعكس. وهكذا فقد ميز بين اللاهوت الطبيعي وهو الإلهيات عند أرسطو، واللاهوت العقائدي الذي يعالج أمور الوحي وفيه يعود إلى أوغسطين، حيث يتفق معه حول اللطف الإلهي والخلاص وغيرها من الأمور التي تتجاوز حدود العقل⁽¹⁾.

إن المؤمن لا يمكنه أن يرضى بهذه الثنائية أو يوافق عليها، لأنه يعلم أن مصدر حقائق العقل وحقائق الوحي هو نفس الإله الخالق، هذا على الرغم من الاختلافات الواضحة بين المجالين، حيث يبين الإنسان المسيحي التباين القائم بين موضوعية العلوم وذاتية الإيمان، وبين علمية العلم وعدم تواصلية تلك السريرة الخاصة بالإيمان، وبين يقين التجربة وشهادة الشعور المشترك⁽²⁾.

فمجال العقل الطبيعي مفصول عن مجال الإيمان، بمعنى أن العقل يمارس نفوذاً مستقلاً، مثلما أن الله بحكم علمه بذاته يعلم الموجودات الأخرى على النحو الذي يخصه، أي بمجرد الرؤية ودون كلام، كذلك نحن، انطلاقاً من الأشياء التي ندركها بالإيمان مسلمين بالحقيقة الأولى، نصل إلى معرفتها على النحو الذي يخصنا، أي بواسطة خطاب ينتقل من المبادئ إلى النتائج—كما ذكرنا سابقاً— وتشكل الحقائق المترتبة نقطة انطلاق وضمانة، إلا أن المعرفة العقلية تظل في المستوى البشري قادرة على بلوغ الحق⁽³⁾.

وهكذا، فثمة حقائق فلسفية متاحة للعقل البشري إذ بمقدوره أن يبرهن على بعض جوانب العقيدة، وثمة حقائق إيمانية تجاوز قدرته. على أن الاستدلال في مضمار الإيمان يبقى ممكناً رغم ذلك، لأن أساس الاستدلال كله في استنباط النتائج من حقائق الإيمان المترتبة مترتبة المقدمات (المبادئ)، بدون أية محاولة للبرهان على هذه الحقائق نفسها، وعلى هذا النحو يمكن مثلاً البرهان

(1) برتراند راسل: حكمة الغرب، ص ص 297-298.

(2) Albin Michel: Dictionnaire des philosophes encyclopedia universalis, p 1496.

(3) جيل جاستون جاراجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص، تونس، ط1، 2004، ص 18.

على ضرورة النعمة الإلهية بحجة أنه لولاها لكان مصير الإنسان الخارق للطبيعة بحكم المستحيل، ولكن لا مناص أولًا أن يتكشف لنا وجود هذا المصير بالوحي. هذا التصور يشتقه الأكويني من نظريته في المعرفة التي أخذها عن أرسطو—مثلما سنوضح ذلك في مسألة المعرفة—والمتمثلة في كون العقل البشري لا يمكنه أن يبلغ إلى إدراك جوهر الله بالذات، مادامت معرفة عقلنا تبدأ بالحس الذي لا يمكنه أن يقود عقلنا إلى كنه هذا الجوهر. ولكن لا يعني ذلك أن العقل والإيمان متناقضان لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة. ولكن بما أن العقل البشري هزيل، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة إذا قيس إلى عقل ملاك ما أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف. فيلزم عن ذلك أنه متى بدت حقيقة عقلية ما وكأنها تتعارض مع حقيقة إيمانية، فلنا أن نكون على ثقة بالإيمان والوحي⁽¹⁾. ويلزم عن ذلك أن الأكويني قد حصر دور العقل في تبرير بعض العقائد الإيمانية دون غيرها، وهذا التبرير يتوقف على مدى صلته بمبادئ تلك العقائد ذاتها. فيرى بأنه وإن لم يكن لأدلة العقل الإنساني محل في إثبات العقائد الإيمانية إلا أن هذا التعليم يُستدل مع ذلك من العقائد الإيمانية على غيرها، فمهما كان الاستدلال عقليا يجب مع ذلك أن تكون منطلقاته الجوهرية دينية أو إيمانية⁽²⁾.

ومن أجل توضيح هذه العلاقة بين العقل والنقل يقول الأكويني: «التعليم المقدس قد يستخدم العقل الإنساني لكن ليس لإثبات الإيمان... بل لإيضاح ما يورد فيه مما سوى الإيمان. لأنه لما كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها، وجب أن يخدم العقل الطبيعي الإيمان، كما أن ميل الإرادة الطبيعي ينقاد للمحبة... ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضا فيما قدروا على إدراكه بالفطرة الطبيعية»⁽³⁾. فإذا كان الدين في حاجة إلى توضيح وشرح مبادئه بواسطة العقل الإنساني، فإنه يحتاج إلى عمل الفيلسوف باعتبار الفلسفة خادم الدين. حيث أسرار الوحي التي تتجاوز قوة العقل يتم شرح مضمونها لتبريره، وما يميز الاستعداد الفطري للفيلسوف يعتمد عليه في ذلك.

(1) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص ص 173-175.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 21-22.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

لقد وضع الأكويني نصب عينيه مهمة دحض الرشدية اللاتينية من مواقع الكاثوليكية المتطرفة، وذلك عن طريق البرهان على أن الإيمان والعقل لا يختلفان أبداً، بل يشكلان وحدة منسجمة. ولكن العقل في بحثه عن الحقيقة قد يقع في تناقض مع المعتقدات الدينية هنا، وخلافاً لنظرية «الحقيقتين» الرشدية، يرى الأكويني أن مثل هذا التناقض يعني أن أحد الطرفين -العقل والدين- خاطئ بالضرورة. وبما أن الوحي الإلهي لا يتضمن أي خطأ فإن التناقض الحاصل يعني أن المخطئ هو العقل لا الإيمان، أو الفلسفة لا اللاهوت. ولكن الأكويني يذهب في نفس الوقت إلى أن الفلسفة والدين يتضمنان بعض المبادئ العامة المشتركة، التي تتكشف للعقل والإيمان معا. وفي الحالات التي يمكننا فيها الاختيار، يكون من الأفضل أن نفهم بالعقل أيضاً، لا أن نكتفي بالإيمان فقط⁽¹⁾.

وفي ذلك يرى الأكويني أن الوصول إلى معرفة الله يكون بالدرجة الأولى عن طريق الوحي، لأن الإنسان لا يمكنه بلوغ السعادة أو مشاهدة الله إلا بواسطة التعلم من الله، وهو علم يحصل تدريجياً حسب مقتضى طباع الإنسان. وكل متعلم يجب أن يصدق بأنه يبلغ العلم الكامل، ولبلوغ كمال المشاهدة القائمة بها السعادة يجب أن يصدق الله تصديق التلميذ لمعلمه، فإذا كان الإنسان يقبل المبادئ بنور ملكته العقلية الطبيعية، فإنه إذا كان فاضلاً سوف يحكم بملكة الفضيلة حكماً مستقيماً على ما يلائم تلك الفضيلة، وعلى هذا النحو يدعن للأمور الإيمانية بنور الإيمان الصادر من الله لا لما يناقضها⁽²⁾.

إن التعليم المقدس أو اللاهوت المتزل هو أعلى العلوم، لأنه يقوم على مبادئ الوحي الإلهي التي تتصف بأنها حقائق ضرورية لا تناقض بالعقل الطبيعي، لأنها تتجاوز حدوده. فلا بد من رفض تلك الأدلة العقلية التي تتناقض معها، وذلك يعني وجود نوع من التكامل بينهما على الرغم من اختلافهما، خاصة وأن هذه الحقائق -على ما مرّ ذكره- فوق مستوى الإثبات والبرهان العقلي، وبناء عليه فإن الأكويني يجعل للفلسفة دوراً في الدين لكنه أقل درجة من اليقين، فهي تابعة له وليس العكس. وهو يذكرنا في كلامه أنه يستحيل إثبات ما يضاد الحق بالبرهان، بالمبدأ الشهير

(1) جماعة من أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط1، 1989،

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج5، ترجمة، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1908، ص 406.

لابن رشد: «الحق لا يضاد الحق»⁽¹⁾. مع اختلاف جوهرى بينهما، لأن ابن رشد يقول بضرورة تأويل النصوص التي تبدو مناقضة للعقل، مع استعمال القياس العقلي والشرعي معا. ولكن الأكويني ورغم قوله بوجود حقيقة واحدة على غرار ابن رشد، إلا أنه يجعل الدين أسمى من الفلسفة باعتبار أن مبادئ الوحي عبارة عن حقائق أزلية وثابتة، بدليل أنه يتأول أحيانا أرسطو لكي يتماشى مع الوحي⁽²⁾.

فكل ما عدا المعنى الحرفي لا يُعتمد عليه، وأنه لا شيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي الذي ينبغي الاعتماد عليه دائما. فالمعنى الحرفي تقوم عليه كل المعاني الأخرى. وعليه فالأكويني يرفض التفسير أو التأويل المجازي المأثور. فإن من الحق أنه إذا كان يستبعد التأويل المجازية لأنها لا تتفق وسياق النص ومحتواه، فإنه يقبلها غالبا وكثيرا، على أنه يميزها دائما بعناية عن التأويل الحرفي⁽³⁾.

أما ابن رشد فيقول في تأكيده لضرورة تأويل النصوص الشرعية لكي تتوافق مع بديهيات العقل ما يلي: «وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له... وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله»⁽⁴⁾. فابن رشد يدعو أيضا إلى حقيقة واحدة، أي عدم تعارض العقل والنقل.

وفي ذلك لا يختلف الأكويني كثيرا عنه، فإذا كانت في نظره حقيقة الإيمان المسيحي تتجاوز قدرات العقل الإنساني، فإن المبادئ الفطرية الطبيعية للعقل لا يمكنها أن تتعارض مع هذه الحقيقة. لأنها مبادئ صحيحة وليست خاطئة على الإطلاق. فيستحيل أن تكون حقيقة الإيمان

(1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ، جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط) 1982، ص 33.

(2) زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 150، 157.

(3) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة، 1968، ص 128.

(4) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 33-34.

متناقضة مع المبادئ العقلية الطبيعية، لأنَّ حقائق الإيمان إلهية، ومن جهة أخرى فالله هو واضع طبيعتنا العاقلة التابعة للحكمة الإلهية⁽¹⁾.

والدليل على ذلك أيضا يكمن في اعتباره العقل محلاً للإيمان، على خلاف أوغسطين الذي يراه في الإرادة، وهذا يبرر وحدة الحقيقة لديه. يقول الأكويني: «وقد تقدّم أن التصديق هو فعل العقل من حيث تحركه الإرادة إلى الإذعان. فلا بد لكمال فعل الإيمان من وجود ملكة في الإرادة وفي العقل مثلما لا بد لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة العفة في الشهوانية. والتصديق هو فعل العقل بلا توسط لأنّ موضوع هذا الفعل هو الحق الخاص بالعقل، ومنه فإنّ العقل هو محل الإيمان»⁽²⁾. فالأكويني لا يفصل بين العقل والنقل فصلا مطلقا، لأنّ الإيمان ذاته ما هو إلا تصديق العقل بالحقائق المترتبة.

وهكذا، فإنّ المذهب التوماوي يميل إلى أنّ العقل والوحي يمكن أن يتداخلا ويتلاقيا. ولكنه لم يسلم من النقد، إذ أنّ العلماء الفرنسيين وعلى رأسهم فرنسيس الأسيزي (française d'assis 1181-1226م)) أعادوا النظر في هذا الموضوع، وأخذوا يبحثون عن فوارق أوضح بينهما، وكان هدفهم من الفصل القاطع بين ميدان العقل وميدان الإيمان هو تحرير اللاهوت بمعناه الصحيح من اعتماده على الفلسفة الكلاسيكية، ولكن ذلك أدى أيضا إلى تحرير الفلسفة من الخضوع للغايات اللاهوتية، فيؤكد روجير بيكون في هذا المجال أنّ السعي الحر إلى النظر الفلسفي سوف يصاحبه عكوف على البحث العلمي فلا بد إذن من وضع حدود فاصلة بين الدين والعقل⁽³⁾. طالما أن مجال العقل غير مجال الدين أو الوحي، وهذا ما أكده الأكويني نفسه. ولكن إذا كان للعقل دورا محدودا في هذا المجال، فما هي حدوده في تحصيل المعرفة؟

ب- العقل والمعرفة:

اهتم الأكويني بنظرية المعرفة، وذلك على غرار فلاسفة العصور الوسطى، فتناول مجالها ومصدرها ومعيار صحتها. وهي مشكلة تتضمن سؤالين أساسيين متميزين ومرتبطين مع ذلك ارتباطا وثيقا: يتعلق الأول بالموضوع الطبيعي للمعرفة. فما هي فئة الموجودات التي تندرج مباشرة

(1) - Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 24.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص ص 431-432.

(3) برتراند راسل: حكمة الغرب، ص 303.

أمام فكرنا، أو التي تكون في متناول عقلنا؟ والسؤال الثاني يتصل بالموضوع الكافي أو الملائم للمعرفة. فهل يكفي ما نعرفه معرفة طبيعية لكي يشبع ويكفي قدرتنا العقلية؟

- إدراك الأجسام بالعقل:

يبدأ الأكويني نظريته بسؤال أساسي وهو: هل ندرك الأجسام بالعقل؟ يبدو لدى البعض في نظره أن النفس لا تدرك الأجسام بالعقل، لأن الرؤية العقلية إنما تتعلق بما هو حاصل عند النفس بماهيته. والأجسام ليست كذلك. كما أن العقل يتعلق بالضروريات غير المتغيرة، بينما جميع الأجسام متحركة ومتغيرة. لكن يعارض توما الأكويني ذلك، باعتبار أن محل العلم هو العقل، فلو كان العقل لا يدرك الأجسام لم يكن ثمة علم يبحث عن الأجسام، فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك. وهذا على خلاف أفلاطون الذي يرى أن العقل لا يعقل هذه الجسمانيات بل يعقل مثلها المفارقة. بينما يؤكد الأكويني أن العقل السليم لا يقبل أن نتعرف على مظاهر الأشياء بواسطة أشياء أخرى، فلا يمكن أن تكون جواهر تلك لمغايرتها في الوجود، لذا فالعقل يقبل صور الأجسام المادية والمتحركة قبولاً مجرداً و كلياً و ضرورياً⁽¹⁾. وهذا يعني أن الموضوع الطبيعي للعقل هو الأشياء المادية التي تقع على مستوى الحس، وما عدا ذلك فإنه يتجاوز قدرات العقل الإنساني. فهل يمكن أن يكون الله موضوعاً لمعرفتنا العقلية؟

- الموضوع الطبيعي للعقل:

يرى الأكويني أن بعض الفلاسفة ومن بينهم أوغسطين يعتقدون أن العقل الإنساني قادر على إدراك غير المتناهيات، فإن الله مجاوز لجميع غير المتناهيات، والعقل يقدر أن يدرك الله. لكن يؤكد الأكويني أن أرسطو يعارض ذلك، إذ يرى أن غير المتناهي من حيث هو غير متناه مجهول. فليس في الماديات غير متناه بالفعل بل بالقوة فقط، باعتبار تعاقب أفرادها، ومن ثمة كان العقل الإنساني يدرك غير المتناهي بالقوة أي بأخذ واحداً بعد آخر، إذ مهما تعقل من الأمور الكثيرة فلا يزال قادراً على تعقل أكثر منه، ولكنه يمتنع إدراكه غير المتناهيات بالفعل. والله يوصف باللامتناهي كما توصف به الصورة التي ليست متحصلة بمادة، والشيء المادي يوصف به باعتبار عدم تحصله بالصورة. ولما كانت الصورة معلومة في نفسها والمادة العارية عن الصورة مجهولة، كان

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 388-390.

غير المتناهي المادي مجهولاً في نفسه وغير المتناهي الصوري الذي هو الله معلوماً في نفسه ولكنه مجهول بالنسبة لنا، بسبب نقص عقلنا الذي من طبعه في عالمنا الدنيوي إدراك الماديات، فلا نقدر أن ندرك الله إلاّ بالآثار المادية. وأمّا في الحياة الآجلة سوف يزول نقص عقلنا بالمجد فنقدر حينئذ أن نرى الله ذاته دون أن نحيط به⁽¹⁾.

لقد اعتقد بعض الفلاسفة المسيحيين أنّ الموضوع الطبيعي المناسب لعقلنا هو المثال المعقول، وذلك حسب المذهب الأفلاطوني، فجعلوا من الله موضوعاً طبيعياً للعقل البشري. أمّا توما الأكويني وخلافاً لذلك فإنه يعلن اتفاقه مع أرسطو - ومع التجربة - في تأكيده على أنّنا لا نستطيع في هذه الحياة أن نشكل أي تصور ما لم نلتقاه من انطباع حسّي ما، ولا حتى أن نعود إلى هذا التصور دون أن نلجأ إلى الصور التي خلفها الحس في خيالنا. فهناك إذاً علاقة طبيعية بين العقل والأشياء المادية، على أنّه إذا سلّمنا بوجود مثل معقولة كالمثل الأفلاطونية فإنّها تقع بعيدة عن متناول حواسنا، وينتج عن ذلك أنّه إذا حذفنا هذه المثل من المجال الطبيعي للعقل والمعرفة فذلك يؤدي إلى أن تحذف جميع الموضوعات المشاهدة لها، أي تلك التي تتجاوز التجربة الحسية.

إنّ الله لا يندرج تحت الجنس الطبيعي الذي يندرج تحته البشر طالما أنّه لا يتركب من مادة وصورة أو من ماهية ووجود، فكيف يمكن لذلك الموجود الذي يجاوز النفس البشرية المدركة والموضوعات الحسية المدركة، أن يكون في متناول الإدراك الطبيعي لعقلنا؟ إنّ رؤية الله بالنسبة للأكويني خاصة بالله فقط، لأنّ العقل الإلهي وحده وبذاته يرى الماهية الإلهية، وليس في استطاعة أي مخلوق أن يبلغها ما لم يرفعه الله إليه ويكشف له عن نفسه. ولكن الموضوع الطبيعي للعقل سوف يضعنا على بداية الطريق إلى الله بوصفه علّة خالقة، فنعرف أنّ الماهية الإلهية وجود قبل أن ينفذ العقل إليها بما هي كذلك، فالموجودات المادية هي الموضوع المناسب لعقلنا، لأنّ تصوراتنا هي تجريد من المحسوسات، حتى أنّنا إذا حاولنا أن نطبقه على معقول خالص مثل الله فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون سليماً إلاّ على سبيل التمثيل أو التشبيه، لأنّ المعقول الخالص يجاوز نطاق العقل وقدراته⁽²⁾. لكن إذا كان الموضوع المناسب للعقل البشري هو الأجسام المادية، فهل مصدر معارفنا العقلية هو الحواس؟ أو هل معارفنا تُستفاد من المحسوسات؟

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 435-436.

(2) إيتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 350، 365.

- المصدر الحسي للمعرفة:

يظهر أنّ المعرفة العقلية عند بعض الفلاسفة في نظر الأكويني لا تُستفاد من المحسوسات، فقد رأى أوغسطين أنّه لا يجب التماس محض الحق من مشاعر البدن. لأنّ ما يناله الحس فهو متغير والحق ثابت. كما أنّ المعرفة العقلية تتناول ما وراء المحسوسات لتعقلنا أموراً يمتنع إدراكها بالحس. ولكن يعارض ذلك الفيلسوف (أرسطو) القائل بأنّ مبدأ معرفتنا من الحس. ومنه فجواب الأكويني أنّ الفلاسفة انقسموا إلى ثلاثة مذاهب: ذهب ديموقريطس (460-370 ق.م) إلى أنّ ليس لشيء من معارفنا مصدراً سوى الصورة الصادرة إلى أنفسنا عن الأجسام. وذهب أفلاطون إلى أنّ المعرفة العقلية لا تحصل بتأثير العقل من المحسوسات. أمّا أرسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً. لقد وافق أفلاطون على الفرق بين الحس والعقل، ووافق ديموقريطس على تأثير المحسوسات في الحس، ولكن بنوع من الفعل. وهنا يؤكد الأكويني أنّ العقل الفعّال يجعل الصور الخيالية المستفادة من الحواس معقولة بالفعل بالتجريد، وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية لكنها غير كافية للتأثير في العقل الهيولاني، لأنّه لا بد أن تصير معقولة بالفعل بواسطة العقل الفعّال مثلما ذكرنا في موضوع أنواع العقل. لذا فإنّ المعرفة الحسية ليست علّة تامة للمعرفة العقلية، بل هي مجرد مادة للعلّة على نحو ما. فالحواس مصدر أولي للمعرفة لكن يتولّى العقل الفعّال وظيفة التجريد والاستدلال، وفي الأخير تتأثر القوة الواهمة -التي تقوم بمهمة التركيب- بحركة المحسوسات لأنّ الخيال حركة حاصلة بالحس، لكن ومع ذلك فعل صادر في الإنسان عن النفس التي تصوغ صوراً للأشياء المختلفة بالتحليل والتركيب حتى وإن لم تكن مستفادة من الحواس⁽¹⁾.

يكونّ الجسد أول الأمر صورة بواسطة عضو حسي ما، أي حاسة من الحواس ثم تنتقل الصورة بعد ذلك إلى الحس المشترك ليُصار إلى حفظها كصورة مفردة في قوة التصور. إلى هنا تظل الصورة في دائرة ما هو حسي، ولكن وبما أنّ العقل الممكن يتعلق بالعام، فإنّ العقل الفاعل

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 402، 405.

يبدأ عمله، فيجرد الشكل العام من الأحاسيس المفردة جاعلا بذلك المعرفة ممكنة في العقل الممكن⁽¹⁾.

اختار إذاً توما الأكويني اختياراً صريحاً أرسطو. فقد منع نفسه من البحث عن الأفكار خارج حدود هذا العالم المحسوس. فأمن أن المصدر الوحيد لمعرفتنا، وحتى أسماها درجة، هو في الواقعة المحسوسة. ولكن، هناك في الأشياء المحسوسة عنصر معقول وهو الصورة التي هي كالفكرة الإلهية متحققة ومتعينة في المادة. ففي الأشياء أيضاً يوجد المعقول، ولكنه معقول بالقوة، ولكي يصبح معقولاً بالفعل، يجب أن تتدخل ملكة ناشطة وهي العقل الفعّال. وفي الواقع فإنّ هذا العقل لا يعمل مباشرة في الشيء المادي بل في المعطيات المكتسبة سابقاً عن طريق المعرفة الحسية، ويتحقق ذلك على مستوى الحس الخارجي بالإحساس، وعلى مستوى الحس الداخلي بواسطة الصورة التي تنشأ بدورها من الإحساس، فالعقل الفعّال يستخرج من الصور أو الخيالات النواة المعقولة أو الفكرة، والتي يتمثلها العقل المنفعل⁽²⁾.

وهكذا، يتعذر على العقل في هذه الحياة أن يعرف الأشياء دون اللجوء إلى الصور الخيالية الحسية، أي أنّ العقل يكون معطّلاً بدونها، على الرغم من أنّه غير مرتبط - بالتعريف - بآلة جسمانية كما هو الشّأن بالنسبة للإحساس والخيال وكل ما يشكل النفس الحاسة. فمن البديهي - عند قيام العقل بفعله لاكتساب العلم من جهة واستعماله من جهة أخرى - أنّه يحتاج إلى الخيال وكل الملكات الحسية. فمثلاً المجنون أو فاقد الذاكرة غير قادر على أعمال عقله حول ما تعلمه سابقاً، لأنّه فاقد لما يساعده على التفكير، أي فاقد للصور الحسية⁽³⁾. وهكذا، فعندما نبحث عن معرفة شيء ما فإننا نجعل تلك الصور الخيالية أمثلة تسمح لنا بالفهم، وتسمح لنا أيضاً بتوضيح وشرح الأفكار لغيرنا وإيصالها إليه، لذا لا يمكننا الاستغناء عن عمل الحواس كمصدر أساسي لكل مدركاتنا العقلية.

(1) بيتر كوزمان، بيتر بوركا رد، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة، ترجمة، جورج كنورة، المكتبة الشرقية، شركة الطبع والنشر اللبنانية، بيروت، (د ط) 2001، ص 48.

(2) جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا المسيحية، ترجمة، علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عزا لدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط) 1993، ص ص 126-127.

(3) *Joseph Rassam: Thomas d'Aquin, Presses universitaires de France, 1^{ère} édition, 1969, pp 94-95.*

- خلو العقل من الأفكار الفطرية:

ينتقل الأكويني إلى معالجة مسألة جوهرية أخرى تتعلق بطبيعة معارفنا. فهل تعقل النفس جميع الأشياء. مُثُل مغروزة فيها بالطبع؟ وبصيغة أخرى: هل توجد مبادئ فطرية؟

ينطلق الأكويني من تشبيه أرسطو للعقل بصفحة بيضاء لم يُكتب فيها شيء، إذ من فقد حاسة ما فقد معرفة ما. رغم أن أفلاطون يذهب إلى أن عقل الإنسان مشتمل طبعاً أي بالفطرة على جميع الصور المعقولة، غير أن اتصاله بالبدن عائق له من الخروج إلى الفعل. لكن لو كان ذلك صحيحاً فلماذا العقل يعتره النسيان؟ فهل من المعقول أن ينسى ما يعلمه بالطبع؟ كالقول بأن الكل أكبر من جزئه. ثم أليس اتصال النفس بالبدن اتصال طبيعي؟ فمن غير المعقول أن شيئاً يُعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعي له، فالجسم سجن للنفس العاقلة بين البطلان⁽¹⁾.

وهكذا، وانطلاقاً من الأرسطية دائماً، فإن المصدر الوحيد لمعارفنا هو الواقعة الحسية، بما أنه لا توجد أفكاراً قائمة بذاتها، أي أن العقل خال من المعاني القبلية، إنما الأشياء الحسية الخارجية نفسها هي التي تشكّل صورة معقولة بالقوة، ثم تعود بالتحديد إلى العقل الفعّال الموجود في كل واحد منّا، حيث يقوم - كما رأينا - بعزل ما هو حسي أو مادي عنها، فتنشأ أفكاراً في الحال⁽²⁾.

فلا يقبل الأكويني الأفكار الفطرية، لأنّ الدليل على وجودها معدوم، فضلاً عن أن فلسفة أرسطو عن الأفكار المستمدة من الحس يفني بالشروط المنشودة. حتّى بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن مصدر العقل غير مادي. كما أن مدركات الإنسان العقلية هي التي تتطابق مع الواقع خارج العقل. فهذا الواقع الخارجي إنما يُعطى لنا إعطاءً وليس نحن الذين نضفي عليه أحكامنا العقلية. فمدركاتنا وأحكامنا ليست موضوعات قائمة بذاتها، وإنما هي علاقات تنفتح على الموضوعات الخارجية. ولا ينشأ الصواب والخطأ إلا مع الحكم وما يتضمنه من دلالة وجودية⁽³⁾.

وفي هذا الصدد يقول الأكويني: «إنّ المادة الأولى يحصل لها الوجود الجوهرى بالصورة فوجب أن تُخلق تحت صورة ما وإلا لم تكن موجودة بالفعل، ولكنها إذا كانت (تحمّل) صورة واحدة فلا

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 394-395.

(2) François Chatelet: *La philosophie de Platon à St Thomas*, Marabout histoire, 2007, p297.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة: نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، عبد الرشيد الصادق، جلال العشري، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت) ص ص 74-75.

تزال مع ذلك بالقوة إلى صور أخرى. وأمّا العقل فليس وجوده الجوهرى حاصلًا له بالصورة المعقولة فليس حكمهما واحداً⁽¹⁾. وهنا يقارن بين العقل المدرك العارف و المادة المدركة، إذ أنّ انتقال هذه المادة من القوة إلى الفعل لا يكون إلاّ إذا حصلت فيها الصورة، وحصول الصورة في المادة يتم عن طريق العقل الذي هو مصدرًا لكل الصور المعقولة أو الكليات، لأنّ إدراك الجزئيات من عمل الحواس.

إنّ الواقع يدلنا على أنّ فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم، وفي مزاولته بعد تحصيل المعارف، لأننا نفتقر من جهة إلى المعارف الغريزية أو الفطرية، لذا فإننا نضطر إلى تحصيلها بالتجربة والاستدلال، فمن فقد حاسة فقد معرفة ما، كالأعمى الذي لا يقدر على التمييز بين الألوان. ومن جهة أخرى فإنّ العقل لا يمكنه أن يعقل بالمعقولات الحاصلة لديه دون أن يتجه إلى الصور الخيالية؛ فمتى تعطلّ فعل المخيلة، أو فعل الذاكرة، امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل، حتى ما كان به سابق علم، أي مدركاته السابقة؛ وعندما نريد أن نتعقل شيئًا استحضرنّا في ذهننا صورًا خيالية على سبيل أمثلة تتمثل فيها ما نحاول تعقله. وبهذه الصور الخيالية يدرك العقل الجزئيات أيضًا، لكنه يقوم بفعل التركيب لإدراك الكليات أو إنشاء المعقولات والمعاني العامة. فالجزئيات من فعل الإحساس والكليات من فعل العقل. إنّ ماهية الإنسان المتميزة تشير إلى ذلك الاتصال الوثيق بين العقل والحس، كما أنّ العقل الإنساني ليس عقلاً ملائكيًا، فهو يستفيد المعقولات من المحسوسات، بدليل أننا ننتقل في إدراكاتنا من المحسوس إلى المعقول ومن الجزئي إلى الكلي، فالمعرفة الحسية أقدم لدى المرء من المعرفة العقلية. ومنه فعقلنا مجرد ومستدل، وهما علامتا نقص تدلان على مكانته بين العقول، حيث يكون عقلنا الفعّال بمثابة الإشراف الإلهي أو المشاركة في النور الإلهي. وهكذا يقف الأكويني في مسألة المعرفة موقفًا وسطياً توفيقياً بين الأفلاطونيين الذين يزعمون أننا ندرك الروحانيات إدراكًا معادلاً لها، والإمبريقيين الحسيين الذين يدّعون أنّ لا سبيل لنا إلى العلم بها أصلاً، فيقول الأكويني بل نحن نعلمها، ولكن بالتجريد والاستدلال، على ما تطبق طبيعتنا المركبة من نفس وجسم⁽²⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 396.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 172-174.

ولكن، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الإشراق الإلهي عند الأكويني يكمن على وجه الدقة في الهبة التي وهبها الله للإنسان وهو يخلقه، وتكمن في العقل القادر على إنتاج الحقيقة، وهذا على خلاف المذهب الأوغسطيني الذي يرى أننا نعرف الحقيقة من خلال الأفكار الإلهية، وبواسطة الكلمة والضوء الذي تبعثه لنا. ومن هنا فإنّ العقل في حقيقة الأمر ما هو إلاّ نور طبيعي ينتج المبادئ الأولى للمعرفة باحتكاكه مع التجربة الحسية، وبواسطة هذه المبادئ يبيّن نسقا للعلوم. وهكذا، أراد الأكويني تثبيت النظام الحسي وإضفاء شيء من المعقولية عليه، وبالتالي فإنّ الحقيقة تكمن عنده في الكفاية والملائمة بين الشيء والعقل، أي تأكيد العقل أنّ الشيء موجود أو غير موجود تبعا لمدى التطابق الموجود بينهما، فكلما كان التطابق أتمّ كانت الفكرة أيقن⁽¹⁾. فمعيار الحقيقة يتلخص في نظرية التطابق، أي اتفاق ما في الذهن مع ما في الواقع.

وهكذا نستنتج مما سبق أنّ العقل عند القديس توما الأكويني هو قوة أو ملكة روحية لا جسمية، خالدة لا فانية، ليست واحدة لدى جميع البشر بل مختلفة ومتعددة بتعدد الأفراد. والعقل في نظره ينقسم إلى نوعين هما العقل الهولي والعقل الفعّال، وهما عقلاّن يوجدان داخل النفس لا خارجها، ويشكلان في ذات الوقت جزءا من النفس بالإضافة إلى النفس الغاذية والحاسة. وهو فعّالية إنسانية لا يمكن فصلها عن مجالي فهم الدين وتحصيل المعرفة.

(1) إيتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 211، 334.

الفصل الثاني

العقل والوجود الإلهي

والمادي عند نوما الأكويني

- 1- براهين وجود الله عند الأكويني
- 2- إثبات الصفات عند الأكويني
- 3- علاقة الخات بالصفات عند الأكويني
- 4- مشكلة العالم عند الأكويني

تعد مشكلة العقل و الوجود الإلهي والمادي من المشكلات الميتافيزيقية التي أثارت الجدل واختلاف النظريات منذ القدم، حيث لكل فيلسوف نظريته الخاصة به حسب المذهب الذي يؤمن به. ويعتبر الأكويني واحدا من هؤلاء الفلاسفة الذين عالجوا هذه المسائل الماورائية. فهل وجود الله عنده مسألة إيمانية فحسب أم قابلة للتبرير العقلي؟ وما هي صفات الله؟ هل هي ذاتية أم زائدة؟ وما هو موقفه من مسألة قدم العالم وحدثه؟

1- براهين وجود الله (deus) عند الأكويني:

يطرح الأكويني ثلاث تساؤلات حول وجود الله وهي: هل وجود الله حقيقة بديهية؟ هل يمكن تبريره؟ هل الله موجود؟

أ- وجود الله ليس حقيقة بديهية:

يبدو لدى البعض في نظر الأكويني بأن وجود الله بديهي، فالوجود الإلهي من الحقائق البديهية التي تشير إلى معارفنا الفطرية أو الطبيعية كالمبادئ الأولية، وهذا ما أكده الدمشقي (Damacius) (538-458) في بداية كتابه الأول حول "الإيمان الأرثوذكسي"، إذ يؤكد أن معرفة وجود الله فطرية عند الجميع، فهي فطرية بالطبع مادام الله هو سعادة الإنسان، والإنسان يرغب بالطبع في السعادة، وكل ما يرغب بالطبع يعرف بالطبع، حيث لا يمكننا اكتشاف وتبرير وجود الله بالعقل، لأن هذه الحقيقة ندرناها عبر سبيل واحد وهو الإيمان⁽¹⁾.

كما يرون بأن الأمور البينة بنفسها تعرف بمجرد تصور أطرافها، فمعرفة الكل وللجزء تجعلنا نعرف مباشرة أن الكل أعظم من جزئه، والحال نفسه بالنسبة لعلمنا حول الله، فمتى علمنا ما المراد باسم الله عرفنا مباشرة وفي الحال أن الله موجود، لأنه يراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو أعظم مما يوجد في الذهن فقط، فإذا وجود الله بين نفسه⁽²⁾.

والقديس أنسلم (1033-1109م) من بين القائلين بالدليل الأنطولوجي، إذ يزعم أننا لا نستطيع أن نتكلم عن وجود الله إلا إذا عرفنا أولا ماهيته، وبالتالي فاسم الله يدل

⁽¹⁾ Denis Huisman: Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale, de Socrate à nos jours, manuelle édition augmentée, Perrin, France, 2008, pp 101-103.

⁽²⁾ توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 28.

على موجود لا نستطيع أن نتصور ما هو أعظم منه، فيلزم عن ذلك أن الله موجود. وهؤلاء هم الذين يقولون أيضا أنه لما كان وجود الله هو ماهيته، فإن وضع ماهية الله معناه وصفه موجودا، لكن بعضهم الآخر تأخذه الريبة في قوى العقل، ويرى أنه لا سبيل إلى البلوغ لا إلى ماهية الله ولا حتى إلى دلالة اسم الله، ومنه فكل برهنة على وجوده مستحيلة⁽¹⁾.

لكن، يرى الأكويني بأنه من الخطأ الاعتقاد بأن معرفة وجود الله معرفة مباشرة وتتم بالبداهة، ومن الخطأ أيضا الاعتقاد بأن الوسيلة الوحيدة لذلك هي الحدس والإيمان، يقول توما الأكويني: « تكون قضية بيّنة بنفسها من طريق أن محمولها مندرج في حقيقة موضوعها كالإنسان حيوان، لأن الحيوان من حقيقة الإنسان. فإذا متى كان بيّنا للجميع في قضية أن المحمول والموضوع ماذا، كانت تلك القضية بيّنة بنفسها للجميع كما هو واضح في مبادئ البرهان الأول التي أطرافها أمور عامة ليس يجهلها أحد كالموجود، واللاموجود، والكل والجزء ونظائرها، أما إذا لم يكن بيّنا لبعض أن الموضوع والمحمول ماذا، فالقضية بيّنة بنفسها في نفسها لا عند من يجهل محمولها وموضوعها، ولذا فقد تكون بعض تصورات العقل عامة بيّنة بنفسها عند الحكماء فقط...»⁽²⁾. ومعنى ذلك أن الوجود كمحمول صفة جوهرية لموضوع هو الله لكن ذلك لا يدركه كل الناس.

ثم يضيف الأكويني بالقول أن معرفة وجود الله مركوزة فينا طبعاً أي فطرية لأن الله هو سعادة الإنسان، ولكن هناك من يرى أن هذه السعادة في الغنى وغيرها، كما أن بعض الناس اعتقدوا أن الله جسم، وبالتالي لا يعقلون أن المراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، والقول بأن أعظم شيء يكون في الذهن فقط، ولا يكون له وجودا خارجيا إلا إذا وجد في الخارج ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وهذا لا يسلم به نفاة الحرية، فوجود الحق بالجملة بين بنفسه لكن وجود الحق الأول فليس بيّنا بنفسه لنا⁽³⁾.

ويذهب الأكويني إلى أنه لا وجه لما ذهب إليه بعض المتصوفة والأوغسطينيين من أن لنا قوة عقلية أخرى ندرك بها الروحانيات في أنفسنا (الحدس)، بحجة أن ليس للروحانيات صور خيالية أو حسية، وأنا نعقلها مع ذلك. لكن لو صحّ مذهبهم لما ضل الكثير من الناس في معرفة

(1) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص ص 178-179.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 28-29.

(3) المصدر نفسه، ص ص 29-30.

ماهية الله وماهية النفس، والحق أننا ندرك الله بالاستدلال، وندرك ماهيته بالترية والمماثلة، لأن العقل الإنساني ليس عقلاً بالفعل كالملاك، ومنه فالتوماوية تقيم الحجج على سائر الفلسفات⁽¹⁾. إذاً فالإيمان بوجود الله ليس مغروراً فينا بالفطرة، بل يحتاج إلى التبرير العقلي.

ب- وجود الله مبرهن:

وهو الجواب عن السؤال الثاني: هل وجود الله مبرهن؟ فقد أوضح الأكويني أولاً الرأي القائل بأن وجود الله لا يحتاج إلى برهان لأنه عقيدة إيمانية، في حين أن البرهان يفيد العلم، وأيضاً أن الحد الأوسط في البرهان هو ما هو (الإيجاب)، ونحن ليس باستطاعتنا أن نعلم أن الله ما هو بل أنه ما ليس هو (السلب) فقط، كما أكد الدمشقي في كتاب «الدين المستقيم». وأخيراً لو برهننا على وجود الله، فلم يكن ذلك إلا بآثاره، لكن آثاره ليست معادلة له، لأنه غير متناه وهي متناهية، ولا يوجد تكافؤ بين المتناهي واللامتناهي⁽²⁾.

وبعدها ينتقد الأكويني هذا الموقف أيضاً بقوله: «...متى كان معلول أوضح لنا من علته فإننا نتأذى بالمعلول إلى معرفة العلة، وكل معلول يمكن أن يبرهن منه على وجود علته الخاصة إذا كانت معلولاتها أبين لنا منها، لأنه لما كانت المعلولات متوقفة على العلة فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه، فإذاً لما كان وجود الله ليس بيناً في نفسه لنا كان مبرهننا بآثاره البيّنة لنا»⁽³⁾.

ومنه ففكرة وجود الله تكشف عن طريق قوانين العقل في الانتقال من المعلول إلى العلة، ومن المتحرك للثابت، ومن الحادث للضروري، ومن الناقص للكامل، ومن التابع للمتبع، ومن العرض إلى الماهية. صحيح أننا لا نستطيع أن نعرف عن الله شيئاً إلا بالطريق السلبي في نفي كل تشبيه أو تجسيم عنه، أما الطريق الإيجابي فلا سبيل لنا إليه، إما لأننا نقع لا محالة في التشبيه وإما أنه

¹ فهمي جدعان (رئيس التحرير): المجلة الفلسفية العربية، عمان، الأردن، (د ط) 1988، ص 60.

² توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 30.

³ المصدر نفسه، ص 31.

من المحال أن نعرف شيئاً عنه، أي عن ماهيته، لذا لا بد من الارتفاع من المحسوس إلى المعقول لإثبات وجوده ما دام المحسوس هو المجال الطبيعي لعقل الإنسان⁽¹⁾.

وإذا أمكن إدراك وجود الله أيضاً بالفطرة الطبيعية عند الأكويني، فإنه مع ذلك لا مانع من استعمال البرهان، حيث لا بد من أخذ المعلول مكان العلة للبرهان على وجودها، فعندما نثبت وجود شيء يؤخذ مكان الحد الأوسط مدلول الاسم "لا ما هو"، لأن مسألة "ما هو" لاحقة لمسألة "هل هو"، فنقول ما هو مدلول اسم الله؟ إنه الكمال، المطلق، اللانهائي... فيمكن البرهان على وجود الله من آثاره وإن تعذر علينا أن نعرفه بما بكنهه أو جوهره معرفة تامة، فمعرفتنا بالذات الإلهية ناقصة⁽²⁾.

لكن يمكننا نقد هذا التصور الأكويني، لأنه إذا كان الحق ككل يبين نفسه فمن التناقض القول بأن الحق الأول ليس كذلك، إذ يكون هو واضح بنفسه من غيره. كما أنه ينفي معرفة الله بالفطرة، ولكنه يثبتها بعد ذلك، حين يؤكد أنه لا يمكن أن ننكر وجود أفكار فطرية وهذا تناقض أيضاً.

ج- إثبات وجود الله:

وأخيراً يجيبنا الأكويني عن سؤاله الثالث: هل الله موجود؟ مستعرضاً الرأي القائل بعدم وجود الله، لأنه متى كان أحد الضدين غير متناه يلزم عدم الآخر بالكلية، فإذا كان الخير مثلاً لا متناه يلزم عنه عدم وجود الشر والعكس صحيح، والله يراد به خير غير متناه، فلو كان موجوداً لم يكن شر، لكن الشر موجود في العالم، فالله غير موجود. ويظهر أيضاً أن جميع الأشياء المشاهدة في العالم يمكن فعلها بمبادئ أخرى فتجعل الطبيعة مبدأ تستند إليه الطبيعيات، والعقل الإنساني أو الإرادة الإنسانية مبدأ تستند إليه الإراديات، أي أن كل شيء في الطبيعة يعود إلى علة طبيعية مماثلة، فإذا لا حاجة إلى إثبات وجود الله. لكن يعارض ذلك قوله: «أنا كائن»⁽³⁾. فيجيب الأكويني بأن الله لكونه في غاية الخيرية لا يسمح بوجود شر في أعماله، ومن مقاصد خير يته غير المتناهية أن

(1) حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني، دار التوزيع للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط) 1981، ص 226.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 31.

(3) إنجيل يوحنا 8: 58 (الإصحاح 8. الآية 58).

يسمح بوجود الشرور ويخلص منها خيرات على حد تعبير أوغسطين، ثم يؤكد بأن الطبيعة تفعل دائما لغاية معينة بإرشاد فاعل أعلى هو العلة الأولى أو المبدأ الأول غير المتحرك وواجب لذاته⁽¹⁾.

والجواب الصحيح في نظره حول إثبات وجود الله هو أن يقال بأن وجود الله يمكن إثباته بالبراهين المنطقية الضرورية، رغم ضعف العقل البشري، فيقدم لنا خمسة مناهج أو طرق على النحو التالي:

- برهان الحركة (motus أو motio)⁽²⁾:

إنه من المحقق الثابت بالحس أن في عالمنا أشياء متحركة، وكل متحرك (mobilis) فهو يتحرك من آخر، والتحرك ليس إلا إخراج شيء ما من القوة إلى الفعل وذلك لا يتم إلا بوجود بالفعل، كما أن الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حار بالقوة حارا بالفعل وبذلك يحركه ويغيره، لكن الشيء نفسه لا يمكنه أن يكون بالقوة والفعل معا في نفس الوقت، فالحار بالفعل لا يمكن أن يكون حارا بالقوة بل بارد بالقوة، فإذا لا يمكن أن يكون الشيء محركا ومتحركا أي محركا لنفسه باعتبار واحد ومن جهة واحدة، بل كل ما يتحرك يحتاج إلى أن يتحرك من غيره، وإذا كان هذا الغير متحركا فلا بد أن يتحرك من آخر أيضا، وهنا لا يجوز التسلسل إلى ما لا نهاية، وإلا لم يكن محرك (motor) أول فلم يكن محرك آخر، لأن المتحركات الثابتة لا تحرك إلا بما هي متحركة من المحرك الأول، مثلما أن العصا لا تحرك إلا بما هي متحركة من اليد، فمن الضروري الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك من آخر وهو الله⁽³⁾.

وقد لا يبدو هناك شيء في هذا البرهان يخرج عن إطار الفكر اليوناني، فهناك عالم في حالة حركة وسلسلة تصاعدية من المحركات والأشياء المتحركة ومحرك أول يظل هو نفسه ساكنا لا يتحرك، ويربط الحركة الموجودة في السلسلة كلها، فيكون لدينا في هذه الحالة صورة كاملة من عالم أرسطو، فالبرهان مأخوذ من أرسطو، فلاشك أن لدينا هنا نفس الكسموجرافيا (الكونية) الأرسطية أي نفس الوصف العام للكون ولما ظهر تركيبه، لأن صورة العالم وتركيبه التي يقدمها

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 32-35.

(2) - الحركة هي تبدل متصل للموقع في المكان، منظورا إليه من زاوية الزمان.

- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ص 843.

(3) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 32-33.

الأكوييني لا تختلف عن صورة العالم في الفكر اليوناني، مع وجود فارق ميتافيزيقي خلف هذا التشابه الفيزيقي لأن الإله المسيحي يختلف بالطبع عن إله اليونان⁽¹⁾.

لقد تبيّن في العلم الطبيعي لأرسطو أنّ كل متحرك له محرك، وأنّ المتحرك إنّما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل، لزم أن يكون هناك محرك أقدم (المحرك الأقصى للعالم)، لأنّه إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية أو نتوقف عند محرك لا يتحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض⁽²⁾.

يضاف إلى ذلك أن الشمس عند الأكويني تتحرك بواسطة محرك مغاير لها، وهذا المحرك نفسه متحرك، وإذا كان غير متحرك فقد وصلنا إلى الهدف المنشود، لأنه لا بد من التأكيد ضرورياً على وجود محرك لا يتحرك وهو الذي نسميه الله. بينما إذا كان متحركاً سوف يكون كذلك بمحرك آخر، وهنا إما أن نسير نحو اللانهاية أو نتوقف عند محرك لا يتحرك، ولكن لا يجب أن نواصل إلى ما لا نهاية، بل يجب أن نتوقف عند وجود المحرك الأول المفارق الذي لا يتحرك بالضرورة. لأن كل ما يتحرك في نظره فهو يتحرك إما بالعرض، أو بالقسر، أو بالطبيعة، فإذا كان بالعرض فإنه لن يتحرك من نفسه بل من شيء خارجي، وإذا كان بالقسر فمعنى ذلك وجود محرك خارجي يمارس عليه هذا القسر، لكن الطبيعة تبين وكأنه يتحرك من ذاته، كالحوانات التي تتحرك أجسامها عن طريق النفس، وإذا كان بالطبيعة فإنه يتحرك بقوة طبيعية مثل حركة الأجسام الثقيلة والخفيفة نحو الأعلى والأسفل، وهي خاضعة لقوة طبيعية تحدّثها⁽³⁾. ودليل المحرك الذي لا يتحرك (الله) يقودنا إلى الحديث عن فكرة العلة المحركة.

(1) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 120-121.

(2) ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعليق، رفيق العجم، جيار جهامي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص136.

(3) *Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 28-29.*

- برهان العلية أو العلة (causa) الفاعلة (المؤثرة):

يوجد في المحسوسات ترتيباً في العلة المؤثرة، ولا يمكن أن يكون شيئاً علة مؤثرة فاعلة لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا غير ممكن. يقول الأكويني: «والتسلسل ممتنع في العلة المؤثرة، لأن الأول بين جميع العلة المؤثرة المترتبة هو علة الوسط، والوسط هو علة الأخير سواء كان ثمة وسط واحد أو أوساط كثيرة، لكنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول، فإذا لم يكن في العلة المؤثرة أول لم يكن فيها أخير ولا وسط، ولو تسلسلت العلة المؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة فلم يكن معلول أخير ولا علة مؤثرة متوسطة، وهذا بين البطلان، فلا بد إذن من إثبات علة مؤثرة أولى هي التي يسميها الجميع الله»⁽¹⁾.

إن هذا البرهان يقوم على أساس المحسوس أيضاً، ففي المشاهدة الحسية تأثير من جانب الأشياء بعضها في بعض، فلكل نتيجة سبب، وكل معلول له علة، لأنه لا يمكن أن يكون الشيء علة نفسه، فالعلة تسبق المعلول بالضرورة، فإذا كان الشيء علة لنفسه فكأن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل، لذا لا بد أن تكون هناك علة سابقة له، ولكن ذلك لا يستمر إلى ما لا نهاية، بل لا بد من الوقوف عند علة العلة وهي التي تهب كل المعلولات ما فيها من آثار عليّة، وهنا يذهب بعض المؤرخين إلى أن الإكويني أخذ هذا الدليل بحروفه عن ابن سينا⁽²⁾. لأن ابن سينا يقول بوجود علة فاعلة، وهي العلة الأولى أو واهب الكمال الذي ترجع إليه كل المعلولات⁽³⁾. وواهب الكمال طبعا هو الموجود الضروري، أو واجب الوجود وهو الله.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 33.

(2) أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004، ص 8.

(3) ابن سينا: نص العلة وواجب الوجود، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط) 1983، ص162.

- برهان الواجب⁽¹⁾ (necessarius)، أو الممكن⁽²⁾ (possibilis) والواجب:

هناك في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه حيث منها ما يكون معرضاً للكون والفساد، وكل ما كان كذلك يمتنع وجوده دائماً، لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم في وقت ما، فلو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حيناً ما شيء، ولو صح ذلك لم يكن الآن أيضاً شيء. ومنه لو لم يكن شيئاً لا موجوداً لا استحالة أن يتبدى شيء في الوجود فلم يكن الآن شيء، أي أنه لو كان عدم الوجود ممكناً في كل شيء لترتب عن ذلك أنه لم يكن حيناً شيء، أي لم يكن في وقت ما سابق أي شيء، ولو صح ذلك أيضاً لم يكن الآن شيء، وهذا غير صحيح، لأنه يوجد شيء لا يتخلله العدم وهو الله⁽³⁾.

وخلاصة هذا البرهان في نظر إيتين جيلسون (Etienne henry Gilson) (1884-1978م)⁽⁴⁾ أن هناك أشياء ممكنة، وكل ما هو ممكن الوجود يمكن أن يوجد وألا يوجد أيضاً، فهو يظهر ويختفي، لكن إذا كان هناك ما هو ممكن الوجود فإن ذلك يعني أنه لا يستمد وجوده من ذاته، بل يستمد من غيره، وهنا نعود إلى البرهان الثاني وهو أن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته وهو الله، حيث لا يوجد شيء آخر واجب بذاته⁽⁵⁾. ويقول ابن سينا في هذا السياق: «لا يجوز أن يكون شيئان هما واجبي الوجود، فإنهما إن اشتركا في وجوب الوجود فلا بد من فارق بينهما، فيتوقف وجوب أحدهما أو كليهما عليه. وما يتوقف على شيء فهو ممكن. ولا يتصور أن يكون شيئان ليس بينهما فرق، فإنهما واحد حينئذ، والأجسام والهيئات كثيرة، وواجب الوجود لا يتصور إلا واحداً، فهي ممكنة، وجميع

⁽¹⁾ ما يجب حدوثه، أو من غير الممكن عدم حدوثه - ما يلزم وقوعه.

- أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص271.

⁽²⁾ ما يُحكى عنه ولا يعلم إن كان صحيحاً أو باطلاً - ما هو غير محكوم عليه مسبقاً - كل ما يستحق بذل الجهد لفحصه أو لتناوله - كل ما يجوز اندراجه في توقعاتنا.

- المرجع نفسه، ج2، ص ص 1005-1006

⁽³⁾ توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 33.

⁽⁴⁾ فيلسوف فرنسي، من التوماوية الجديدة، من مؤلفاته: "روح الفلسفة المسيحية".

- إيتين جيلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص5.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه، ص 121.

الممكنات تحتاج إلى مرجع، وهو واجب الوجود سبحانه»⁽¹⁾. فقد ميز ابن سينا بين الواجب والممكن، حيث تعود كل الممكنات إلى واجب الوجود وهو الله تعالى. إذاً فالبرهان الإكويني الثالث هو برهان سينوي محض.

لقد انطلق الأكويني من التجربة الحسية التي تكشف عن حدوث الموجودات وفسادها، فكونها قابلة للفساد فإنها ممكنة الوجود فقط، في حين يوجد موجود محض وجوده ضروري وهو واجب الوجود. يقول في تمييزه بين ممكن الوجود وواجب الوجود: «فإذاً ليست جميع الموجودات ممكنة، بل لا بد أن يكون في الأشياء شيء واجب، والواجب إما واجب لذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثرة... فإذاً لا بد من إثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلّة أخرى، بل غيره واجب به وهذا ما يسميه الجميع الله»⁽²⁾. وهذا التمييز بين الواجب أو الضروري والممكن قد وصفه الفارابي وبعده ابن سينا، ويستند ويستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن قد يكون وقد لا يكون، والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره أي لا يمكن أن يوجد نفسه، فلا بد له من موجد كامل بذاته وهو الله⁽³⁾. والكمال الإلهي يتميز بالمطلقية عكس الكمالات التي تتميز بها المخلوقات.

- برهان التفاوت في مراتب الوجود، أو برهان الكمال المطلق (perfectio absolutus):

يوجد في الأشياء كلها تفاوتاً في نسبة الخيرية والحقية والشرف وغير ذلك. ونقول ذلك على الأشياء حسب اختلافها في القرب إلى ما هو غاية في شيء، أي أعلى درجة فيه، فما كان مثلاً أقرب إلى ما هو غاية في الحرارة فهو أحر، فهناك ما هو حار أكثر من الآخر وهناك ما هو حار أقل من الآخر، وهذا يقال على الأشياء التي هي غاية في الحقية والخيرية والشرف. وينتج عن ذلك أن ما هو غاية في الحقية فهو غاية في الوجود كما قال الفيلسوف في «الإلهيات». وما كان غاية في جنس فهو علة لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس، كما أن النار التي هي غاية في الحرارة

⁽¹⁾ ابن سينا: نص العلة وواجب الوجود، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، ص 162.

⁽²⁾ توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 33.

⁽³⁾ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص 429.

علة لكل حار، ومنه يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وكل الكمالات وهو الذي نسميه الله⁽¹⁾.

إن برهان التدرج في الكمال، يقوم على أساس مراتب الكمال القائمة في الوجود، كالعقل والإرادة والجمال والنبيل، فإذا حكمنا على بعض القضايا بالصدق وبعضها بالكذب وبعضها الآخر يجوز فيها الصدق والكذب أي محتملة، فإننا نحكم بوجود درجات للحقيقة أو مراتب لما هو حق، فهناك أشياء أكثر حقيقة من غيرها، ولكن ما هو أكثر حقيقة يمكن أن يكون أقل حقيقة بالنسبة لشيء ثالث أكثر حقيقة منه، ويعني ذلك أن المراتب جميعها نسبية، فتقال بالنسبة إلى حق مطلق والحق المطلق يستدعي الوجود المطلق، كما كان يقول أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»، ومعنى ذلك أن الحق المطلق هو الوجود المطلق، فهناك موجود مطلق وهو حق مطلق هو الله، وقس بذلك على الخيرية والنبيل والشرف والكمال⁽²⁾.

يؤكد أرسطو أنه قد لاح من القول المتقدم أشرف هذه الحركات هو محرك الفلك المكوكب، وأنه هو العلة الأولى لها التي صدر عنها أكثر من صورة واحدة، والمحرك أشرف ضرورة من صورة الفلك، إنه المبدأ الذي تليق به صفات الشرف والبساطة والكمال، وتنطبق عليه وهو الله⁽³⁾. فالله هو المحرك الأول أو مبدأ المبادئ الذي رتب العالم ونظمه منذ الأزل على أفضل صورة، وهو في نفس الوقت الغاية النهائية التي تتحرك لأجلها جميع المخلوقات.

– برهان العلة الغائية، أو برهان دقة نظام الكون:

يقول الأكويني في هذا البرهان ما يلي: «الأجرام الطبيعية تفعل لغاية وهذا ظاهر من أنها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهج واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك، وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً، على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية ما لم يسدد إليها من موجود عارف وعقل كما يسدد السهم من الرامي، فإذاً يوجد موجود عاقل يسدد جميع الأشياء الطبيعية

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 33.

(2) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 122.

(3) ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، ص 160.

إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله⁽¹⁾ فالحياة ليست عبثا ومصادفة، بل كل ما فيها يتم عن قصد وروية حتى بالنسبة لما هو عاطل عن المعرفة كالجملادات.

إن للكون مدبر والتدبير هو ترتيب الوسائل إلى غاية، وكل شيء يسير نحو غاية ما حسب طبعه، والتدبير على نوعين: تدبر واع وتدبر آخر يتم عن غير وعي، فمن يتدبر أمره عن وعي، يدرك غايته ويسعى إليها عن قصد، ومن يتدبر أمره عن غير وعي، فإنه يسير أيضا نحو غاية وإن كان لا يدركها ولا يقصدها، والفرق بينهما ليس في أن تصرف الأول معقول والثاني غير معقول، لأن كلا التصرفين معقول، بل في أن الواعي يصدر تصرفه عن عقل فيه، وغير الواعي يصدر تصرفه عن عقل ليس فيه. والعقل الذي يصدر عنه تصرف غير الواعي موجود، فأثره جلي واضح في ربط الوسيلة بالغاية، ولكن وجوده خارج عنه، وينتج عن ذلك أنه لا سبيل إلى إنكار العقل في حركة الكون. وهكذا فإذا كان العاقل وغير العاقل يصدران كلاهما في أفعالهما عن عقل، فلا بد من القول بأن هذا العقل الذي يصدر عنه كل فعل معقول حتى في غير العاقل أو غير العارف، إنما هو عقل الله، المدبر والمنظر للكون في جزئياته وکلياته، إنه العلة المنظمة التي تستدعي العقل فهي علة منظمة عاقلة مدبرة للعالم⁽²⁾.

لكن هذه البراهين الخمسة كلها متشابهة إن لم تكن متطابقة، فهي في الحقيقة برهان واحد عبر عنه الإكويني بخمس أشكال مختلفة فقط⁽³⁾. وبالتالي يجب أن نذكر أن المسألة عند الإكويني هي تعاقب للعلل، بحيث تعتمد إحداها على الأخرى في هذه اللحظة، على نحو يشبه حلقات سلسلة مطلقة من خطاف في السقف، فهناك يكون السقف هو العلة الأولى أو العلة غير المعلولة، لأنه ليس حلقة معلقة من أي شيء آخر، ولكن رغم ذلك فليس ثمة سبب معقول يدعو إلى رفض التسلسل إلى ما لا نهاية، وذلك بشرط واحد هو ألا يفضي إلى تناقض، إنه من التناقض إذا القول بأن لكل علة أخرى ثم القول بوجود علة أولى لا علة لها⁽⁴⁾. لكن هذا لا يمنع أيضا من القول

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 34.

(2) ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، ص ص 74-75.

(3) ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، (د ط) 2005، ص 436.

(4) برتراند راسل: حكمة الغرب، 2010، ص 301.

بوجود إله للكون يتميز بصفات تليق بمكانته الإلهية، وهل فعلا البراهين الخمسة متشابهة؟ فهل معنى المحرك مثلا نفس معنى الخالق؟

2- إثبات الصفات عند الأكويني:

عندما أقام الأكويني البرهان على وجود الله، بدأ في استنتاج الصفات التي تناسب الخالق، فما هي الصفات التي تميز الذات الإلهية؟ كيف يمكن إثبات هذه الصفات إزاء كائن لا ينتمي إلى عالمنا الطبيعي؟

أ- صفات الله وفكرة المماثلة:

يذكر توما الأكويني صفات الله وأسمائه عن طريق التشابه أو المماثلة الموجودة بين العلة والمعلول، ولكن عندما نصف العلة باللاتناهي ونصف المعلول بالتناهي، فلا يمكن أن نقول تبعا لذلك بأن الصفات الموجودة في المعلول تتواجد بنفس الصورة في العلة، بل نقول فقط أن ما هو موجود في المعلولات يجب أن يكون في علتها أيضا، لكي نصف الله ونسند إليه كل الكمالات التي نجد خيالاتها في المخلوقات، فنقول مثلا بأن الله كامل، خير، واحد، عاقل، مريد، حر، مطلق العظمة، والقوة الخ، فالله يحتوي بذاته وجود وكمالات كل الكائنات باعتباره خالقها أو خالق الكون⁽¹⁾.

إن فكرة التمثيل أو المماثلة في مسألة صفات الله قد أخذ بها علماء الكلام في الإسلام، سواء الصفات الثبوتية، أم الصفات كلها سلوب، مثل وصف الله بأنه: حي، عليم، قدير... أي بصفات: الحياة، والعلم، والقدرة... وكذلك الصفات السمعية مثل أنه بصير، سميع الخ، إذ كل هذه الصفات تطلق على الله، كما تطلق على الإنسان، لكن بدرجة لامتناهية بالنسبة إلى الله، ومنتاهية بالنسبة إلى الإنسان. ونفس الأمر نجده عند الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى في أوروبا، خصوصا عند الأكويني في تحديده للعلاقة بين الله والمخلوقات، وهو ما سماه باسم

(1) روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، قدم له شارل حلو، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 345.

المشاركة (Participatio) فلما كان الله هو علة مخلوقاته، فلا بد من وجود شبه بين العلة وبين المخلوقات وهذا ما سُمّاه بالعلة المشتركة، حيث المعلول يشابه العلة في الصفة لا في الدرجة⁽¹⁾.

كما يمكن أن نطلق على فكرة المماثلة والمشاركة اسم قياس النظر، إذ أن كل علة لا بد من أن تترك أثرا في معلولها، فإذا كان الله هو علة الموجود فلا بد أن نجد في الوجود تشابهاً بينه وبين الموجود، ولكن يجب أن نلاحظ بأن الشبه بينهما لا يعني المساواة في درجة الشبه، فنحن ننظر في صفات الموجود لنستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية من أجل استبعاد كل نقص عن الله، ومنه نقول بأن الله كامل، مطلق، خير، فعل محض، سرمدي، واحد الخ، فإذا كانت المخلوقات لا تشترك في جنس واحد فكيف الأمر بين الخالق ومخلوقه؟⁽²⁾.

إذا كان الأكويني قد اعتمد على منهج المماثلة، فإنه يستبعد عن الله الصفات التي لا تليق بمقامه، وهي التي يسميها صفات سلبية، ثم يسند إليه الصفات التي تميزه، وهي التي يسميها صفات إيجابية. يقول: «... أما من جهة الذات الإلهية فينبغي أن يُنظر أولاً في أن الله "هل هو"، ثم في أنه كيف هو أو بالأحرى في أنه كيف ليس هو، ثم فيما يتعلق بفعله أي في علمه وإرادته وقدرته»⁽³⁾. والمقصود بما هو الصفات الإيجابية، أما ما ليس هو فيعني الصفات السلبية.

وقد حاول القديس توما الأكويني إثبات العقائد بالإيمان أكثر من اعتماده على البرهان العقلي، فعندما يضيف بأن الله ذو عقل واردة، عقل مفارق أكمل وأعلى وأكبر من عقل الإنسان الذي يتصل بعالم الحس، فكان الاعتماد على الوحي أكثر، ولكن هذا لا ينفي استعمال البراهين العقلية، فقد حاول جاهداً أن يستنتج صفات الله الميتافيزيقية، من خلال براهينه الخمسة السابقة أيضاً حول وجود الله، كما استشهد بصفات الله التي وردت في الكتاب المقدس مثل أن الله حي وهو محبة ولأنه لا جسماني فهو عليم وعلمه مطلق⁽⁴⁾، وغيرها من الصفات سواء الموجبة أو السالبة. فما هي صفات الله؟

(1) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 426.

(2) أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، ص 149.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 27.

(4) ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص 439.

ب- الصفات السلبية:

وهي التي تتميز بها المخلوقات دون الخالق، إذ نعرّف بها الله ولكن بما "ليس هو"

- نفي الجسمية عن الله:

يرى البعض حسب الأكويني أن الله جسم، لأن له أبعاد ثلاثة كأبي جسم، حيث يثبت الكتاب المقدس أن الله أعلى من السماوات وأعمق من الجحيم، ومداه أطول من الأرض وأعرض من البحر. كما يثبت له أجزاء في قول الله: « صنع قوة بذراعه»⁽¹⁾. لكن يعارض الإكويني ذلك، فالجواب الصحيح هو أن الله ليس جسما، لقوله: «الله روح»⁽²⁾. لأنه لا يوجد جسم يحرك غيره وهو غير متحرك. كما أن كل جسم موجود بالقوة ولكن الموجود الأول موجود بالفعل لا شيء فيه بالقوة، والله أيضا يعتبر أشرف الموجودات، لأن الجسم قد يكون حي أو غير حي، والحي أشرف من غير الحي، والنفس أشرف من الجسم في الإنسان. إن الكتاب المقدس في نظره يوضح لنا الإلهيات والروحيات تحت مثل الجسمانيات، فالمقصود بالعمق مثلا هو قدرة الله على معرفة الخفايا⁽³⁾. فالله عند الأكويني ليس جسما، وهذا عكس ما ذهب إليه أصحاب التجسيم.

- نفي التركيب (compositus) عن الله:

يبدو للبعض في نظر الأكويني أن الله مركب من صورة وهيولي، لأن النفس هي صورة الجسد وبالتالي كل ذي نفس مركب من صورة ومادة، كما أن الهيولى مبدأ التشخص والتفرد، والله فرد متشخص حيث لا يصدق على كثيرين. لكن يعارض ذلك الإكويني الذي قرر سابقا بأن الله ليس جسما فليس فيه هيولي، خاصة وأنه فعل ليس فيه شيء بالقوة، ثم كل ما هو مركب من صورة وهيولي فإنه كامل وخير بصورته، فهو خير بالمشاركة أي بمشاركة الهيولى للصورة، والخير الأول والأكمل الذي هو الله ليس خيرا بالمشاركة، لأن الخير بالذات متقدم على الخير بالمشاركة. إنه صورة قائمة بذاتها غير حالة في المادة⁽⁴⁾.

(1) إنجيل لوقا: 1: 51 (الإصحاح 1. الآية 51).

(2) إنجيل يوحنا: 4: 24 (الإصحاح 4. الآية 24).

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 35-37.

(4) المصدر نفسه، ص ص 38-39.

فإنه نزيه عن كل تركيب، والتركيب على أنواع: تركيب من أجزاء مادية، ومن هيوولي وصوره، ومن ماهية ومحمول حاصل عليها، ومن ماهية ووجود، ومن جنس وفصل، ومن جوهر وعرض. وفيها جميعا النسبة بين الطرفين كنسبة القوة والفعل، ولا يمكن أن يكون الله إلا فعلا محضا، وإلا كان وجوده متأخرا عن أجزائه، وكان لتركيب هذه الأجزاء علة من حيث أن الأشياء المتغيرة لا تتفق في واحد إلا بعلّة تجمع بينهما، والتسلسل اللاهائي كما رأينا في براهين وجود الله مستحيل، ومنه فإن العلة الأولى (الله) بسيطة من كل وجه أو بريئة من كل تركيب، مادام الله روح خالص⁽¹⁾.

إن الله -على هذا النحو- ليس بمادة، لأن المادة هي الوجود بالقوة كما ذكرنا سابقا، وليست مبدأ للفعل حسب فكر أرسطو، وإذا كان الله هو العلة الفاعلية فلا وجود لأي تركيب فيه، لأن كل موجود مركب بالصورة من فعل وقوة، والله ليس فيه شيء من القوة مثلما النار ليس فيها شيء من البرودة⁽²⁾. وهكذا، فإن صفة التركيب تميز الكائنات المادية التي تتألف من الصورة والمادة ومن الفعل والقوة. أما الله فليس فيه شيء من المادة والقوة، بل هو صورة محضة وفعل خالص.

-الله غير متناه:

يبدأ الأكويني فكرته بنقد الرأي القائل بأن الله ليس بغير متناه، ما دام كل متناه غير كامل ما دام يتضمن حقيقة الجزء والهيوولي، أما الله فهو في غاية الكمال. وأيضا المتناهي واللامتناهي إنما يلائمان الكمية والله ليس جسما، ثم ما كان هنا وليس في مكان آخر فهو متناه في المكان، وما كان هذا بحيث ليس شيئا آخر فهو متناه في الجوهر، والله هو هذا وليس شيئا آخر، لأنه ليس حجرا ولا خشبا مثلا. ولكن الجواب الصحيح في نظر الأكويني هو أن الله غير متناه على حد تعبير الدمشقي وسرمدي وغير محصور. فقد قال الفلاسفة القدماء أن المبدأ الأول جسم غير متناه، وسرمدي، لكن الأصح أن الله غاية في الصورية فهو عين وجوده قائم بنفسه لذا فإنه غير متناه، ووجوده مجرد ليس حالا في شيء، يتميز عما سواه كونه غير متناه، كما لو أن البياض قائما بنفسه

(1) أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، ص 148.

(2) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 35.

لكان بمجرد عدم حصوله في غيره متميز عن كل بياض حال في موضوع، فالبياض متميز كونه صفة قائمة بذاتها أي جوهر، ولكن عندما يحصل في شيء ما يصبح غير متميز عنه⁽¹⁾.

يرى إتين جلسون بأن اللامتناهي عند أرسطو ليس هو ما لا يقع خارجه شيء، بل على العكس أنه ما يقع خارجه باستمرار شيء ما، أما لاتناهي الله عند الإكويني فهو ما لا يقع خارجه شيء، ولهذا قيل أن الاسم الحقيقي لله هو الوجود، لأن هذا الاسم لا يدل على أية صورة محددة أو أي شكل معين، فالصورة هي مبدأ الكمال والاكتمال، إنه الوجود نفسه، ومن ثمة فإن ثراء وجوده الفعلي يضيف عليه بحق لاتناه إيجابي، ومعنى ذلك هو الوجود الكامل والمطلق⁽²⁾. فمن ماهية الله نفسها بوصفه الصورة الخالصة للوجود أن يكون لامتناهيا، عكس الأشياء المتناهية في الزمان و المكان.

– الله غير متغير:

يظهر للبعض في نظر الأكويني أن الله متغير من كل وجه. لكن الأصح عنده هو عكس ذلك، فيرى أن الله غير متغير من وجه، لأنه الموجود الأول الذي يجب أن يكون فعلا محضا لا تخالطه قوة (ليس فيه شيئا من القوة)، لأن القوة على وجه الإطلاق متأخرة عن الفعل، وكل ما يتغير بوجه من الوجوه فهو موجود بالقوة من وجه ما. وأما ثانيا فلأن كل متحرك فهو ثابت من وجه ومنتقل من وجه آخر، كما أن ما يتحرك من البياض إلى السواد ثابت من جهة الجوهر، إذ يبقى هو هو مع تغير صفته العرضية (اللون). وهكذا فكل متحرك يعتبر فيه نوع من التركيب، لكن الله ليس مركبا مثلما ذكرنا ذلك سابقا، بل هو بسيط من كل وجه فالله إذن غير متحرك. وقد يقال من باب المجاز أن الله يقترب منا أو يبتعد عنا من حيث أن أثر خيريته يحصل فينا أو يبتعد ويختلف عنا، مثلما يقال أن الشمس مثلا تدخل البيت أو تخرج منه لأن شعاعها يصل إلى البيت أو يبتعد عنه⁽³⁾. فمادام الله مطلق وغير متناه، فإنه غير متغير أيضا أي أنه ثابت بالضرورة.

– نفي الأعراض عن الله:

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 76-78.

(2) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 99.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 95-96.

لا يمكن عند الأكويني أن تكون الحكمة مثلا والقدرة من الأعراض الموجودة فينا والتي يوصف بها الله، لأن كل عرض وجوده في محل، والله ليس يجوز أن يكون محلا، لأن الصورة البسيطة لا يمكن أن تكون محلا كما قال بويسيوس، كما أن القدرة والحكمة وغيرهما لا تقال علينا وعلى الله بالتواطؤ، إذ أن حكمة الإنسان لا تعادل حكمة الله في شيء، وهذا يلزم عنه أنها إذا كانت أعراضا فينا فإنها ليست بالضرورة أعراضا في الله. إذاً لا وجود لصفات عرضية في الله، فالله موجود مطلق إذ كل صفاته جوهرية، لأن الذات الإلهية ليست محلا للحوادث والعوارض، ثم باعتبار الله علة أولى فلا شيء فيه معلولا، لأن ما هو عرضي معلول لمبادئ ما⁽¹⁾. إذاً فجميع الصفات التي تتميز بها الذات الإلهية جوهرية لا عرضية، وهي الصفات الإيجابية.

ج- الصفات الإيجابية:

وفيها يمكننا تحليل بعض الصفات وخاصة العلم والإرادة، فإن الصفات الأخرى سوف ترجع إليها ويقاس عليها.

- الله بسيط (simplex) من كل وجه:

قد يبدو للبعض في نظر الأكويني أن الله ليس بسيطا، لأنه الموجود الأول الذي صدرت عنه كل الموجودات، وهو الخير الأول الذي صدرت عنه كل الخيرات. لكن ليس شيئا مما هو من الله بسيطا فكذا الله أيضا، ثم كل ما كان أفضل يجب وصف الله به، والمركبات عندنا أفضل من البسائط، مثلما الجسم المركب أفضل من العناصر، والحيوان أفضل من النبات. ولكن الأصح عند الأكويني يلخصه في رأي أوغسطين القائل بأن الله بسيط حقا، فهو غاية في البساطة لأنه ليس جسما وليس مركبا من هيولي وصوره، بل هو صورة محضة، كما أنه ليس مركبا من جنس وفصل ولا من ماهية ووجود، لأن كل مركب متأخر عن أجزائه بينما الله هو الموجود لأول. وأيضا لكل مركب علة والله هو العلة الأولى، حيث لا يعقل بشيء، وقد مر بنا هذا التصور عند نفي صفة التركيب عن الله. ويضيف بأن المركبات عندنا أفضل من البسائط فعلا لأن كمال

(1) المصدر السابق، ج1، ص 44.

خيرية (bonitas) الخليقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير، أما كمال الخيرية الإلهية فيوجد في الواحد البسيط⁽¹⁾.

أكد الأكويني إذاً أن العلة الأولى بسيطة، لأن الأشياء التي تنتمي إلى جنس ما نجدها متعددة ومتمايزة، أما ماهية الموجود البسيط الذي ليس فيه شيئاً من الهيولى فلا نجده في أفراد متعددة تنتمي إلى نفس النوع أو الجنس، فماهية البسيط بسيط بذاته باعتباره تعالى صورة خالصة. ويلزم عن ذلك وجود جواهر بسيطة وأخرى مركبة، وكلاهما يتضمن ماهية ما، ولكن الجواهر البسيطة أحق وأشرف، وهي علة للجواهر المركبة، وما نعنيه بالجواهر البسيط هو الله، حيث ماهيته متخفية أكثر، لذلك يجب أن نبدأ بماهيات ما هو مركب لتيسير العلم⁽²⁾. وما دامت العلة تفوق المعلول، فما يوجد في العلة على وجه بسيط وكشيء واحد، إنما يوجد في المعلول على وجه مركب ومتعدد، فالتعدد والتنوع ضروريان للمخلوقات، حتى يتاح للتشبه الكامل بالله أن يوجد في الأشياء بحسب مقاديرها⁽³⁾، فمعنى البساطة هو اعتبار الله صورة دون مادة - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً- أي أن الذات الإلهية خالية من التركيب والتعدد، بل هو واحد وليس متكثراً.

- وحدانية الله :

يرى الأكويني أن الله واحد ثابت من ثلاثة أمور: أولاً من بساطته، ولأنه نفس طبيعته. ثانياً من عدم تناهي كماله، فالله مشتمل في ذاته على كل كمال الوجود، فتعدد الآلهة يلزم عنه التمايز بينهم إذ ما يصدق على إله لا يصدق على الآخر، ولكان أحدهم لا يملك كمالاً ما، ومن يكون فيه عدم فهو ليس كاملاً على الإطلاق. ثالثاً من وحدة العالم، إذ أن الكائنات مرتبة لانتفاع بعضها ببعض، فهي مرتبة بالضرورة من واحد، فالواحد علة الواحد بالذات أو بالجواهر لا بالعرض⁽¹⁾، لذلك فإن الله غاية في الوحدانية.

(1) المصدر السابق، ج1، ص ص 46-48.

(2) Saint Thomas d'Aquin: *L'être et l'essence*, « de ente et essentia » traduction, Alain Blochair, mars, 2005, P 4,18.

(3) آرثر لقحوي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي، ترجمة، د. ماجد فخري، دار الكتاب العربي، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، (د ط) 1964، ص 133.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 118-119.

– العلم (scientia) الإلهي:

تتميز الأشياء العارفة لدى الأكويني بأنها أكثر سعة وامتدادا، أما غير العارفة فهي أكثر تقيدا وانحصارا وذلك حسب حال التجرد، فالنبات ليس له قوة المعرفة بسبب ماديته، أما الحس فله ذلك بسبب قابليته للصور المجردة عن المادة، بينما العقل فله قدرة أعظم على المعرفة والإدراك لكونه أكثر تجردا عن المادة، فالله عالم وعلمه يصل أعلى درجات الكمال المطلق، ولكن هل يعلم الله ذاته؟ يجيب الأكويني بأن الله يعلم ذاته بذاته، لأن ليس فيه شيء من القوة بل هو فعل محض، فيكون فيه العقل والمعقول واحدا بعينه، لأنه لا يخلو عن الصورة المعقولة التي تعتبر عين العقل الإلهي، على خلاف العقل الإنساني الذي يعقل تارة بالقوة وتارة بالفعل. ويلزم عن ذلك أن الله يعقل ذاته بذاته وهو يحيط علما بذاته إحاطة كاملة⁽¹⁾.

إن العلم كمال، والله كامل ومطلق، والسبب في كون موجود ما عارفا ومدركا هو نسبة تجرده عن المادة، لكي يقبل الصورة المعنوية المعقولة للشيء المدرك، وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد، والله في غاية التجريد عن المادة كونه صورة محضة، فمعرفة أو علمه علم كامل ومطلق بالضرورة. كما أن الله علة فاعلية فلا بد أن يكون لمفعولاته وجود سابق في علمه. ويلزم عن ذلك أن الله يعقل ذاته أو يعلمها لأنها مجردة وغاية في المعقولية، ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متميزة عن ذاته باعتباره فعلا محضا لا شيء فيه بالقوة، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول شيء واحد بعينه من جميع الوجوه⁽²⁾.

وقد أكد الأكويني أن الله يعلم أيضا غيره لا ذاته فقط، حيث يقول: «من الضرورة أن الله يعرف غيره لأنه العلة الفاعلية الأولى لجميع الموجودات، فكل الأشياء موجودة في تعقله، لأن كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ما هو فيه. أما كيف يعرف غيره، فإن أي شيء يعرف على ضربين في ذاته وفي غيره، فالله يرى ذاته في ذاته لأنه يرى ذاته بماهيته، أما الأشياء المغايرة له فيراها لا في ذاتها بل في ذاته من حيث أن ماهيته تحوي شبه غيره»⁽¹⁾. فإذا كان الله هو العلة الأولى

(1) المصدر السابق، ج1، ص ص 179-183.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 163.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 118-119.

والموجودات الأخرى هي معلولاته مع وجود مماثلة بينهما، أي بين الأثر والمؤثر، فإن إدراك الله للأشياء يكون في ذاته هو. فعند إدراكه لذاته هو إدراك للأشياء أيضا.

إذًا، فالله يعلم نفسه علما كاملا، ورغم أن العقل الإلهي لا تركيب فيه، لكنه يعرف أشياء كثيرة، فهو يعقل الصور قبل خلقها ليخلق الأشياء على غرارها، ففي إمكان الله أن يتصور بعقله أشياء كثيرة؛ والعقل الإلهي يشمل في جوهره ما يناسب كل شيء على حدة، لأنه يفهم أين يشبهه ذلك الشيء وأين لا يشبهه؛ فالحياة مثلا هي جوهر النبات ومنه فالنبات يشبه الله في كونه حيا، ولا يشبهه في كونه لا معرفة له، والحيوان يشبه الله في أن له معرفة، لكنه لا يشبهه في كونه لا عقل له، وهكذا يختلف المخلوق عن الله دائما في جانب سلبي، والله يعقل كل هذه الموجودات في لحظة واحدة بعينها⁽¹⁾.

وهكذا، فقد برهن الأكويني على علم الله الذي يدرك ذاته دون أن يكون في حاجة إلى استخدام الصور العقلية، فالله لا يدرك ذاته فحسب، بل لا يدرك شيئا إلا ذاته، لأن علم الله لغيره من الموجودات ليس إلا علما لذاته، ذلك أن علم الله لذاته علم مباشر، في حين أن علم الإنسان غير مباشر، لأن علم الإنسان لنفسه هو نتيجة لمعرفته بالأشياء الخارجية، بينما علم الله لذاته هو السبب في وجود هذه الأشياء الأخرى، فعندما يعلم الله ذاته يعلم بالضرورة كل شيء غيره. وبالتالي من المعقول أن يعلم الله الموجودات الخارجية كلها عندما يعلم ذاته. إن الله ليس في حاجة إلى الاستعانة بالصور العقلية للأشياء، لأنها توجد في ذاته وذلك على خلاف الإنسان الذي يستكمل علمه عن طريق الصور العقلية للأشياء الخارجية⁽²⁾.

والله يعرف غيره لا بالعموم فقط، بل بالخصوص أيضا، وإلا لما كان تعقله كاملا. إنه يعرف الأشياء المغايرة له معرفة خاصة لا من حيث هي مشتركة في حقيقة الوجود فقط، بل من حيث هي متميزة بينها أيضا، فيدرك كل فرد على حدة. كما أن علمه ليس تدريجيا لأن الله يرى جميع الأشياء في واحد وهو ذاته، أما التدرج فهو يستدعي التعاقب وهو خاص بعلمنا نحن ومستحيل على الله، وعلمه أيضا لغيره لا يقتصر على الموجودات بل يتعدى ذلك إلى

(1) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، زكي نجيب محمود، راجعه، د. أحمد أمين، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 240.

(2) محمود قاسم: النظرية المعرفية عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني، ص ص 152-158.

اللاموجودات واللامتناهيات، لأن ما ليس موجودا فهو موجود من وجه ما، فالموجود مطلقا هو الموجود بالفعل، وما ليس موجودا بالفعل فهو موجود بالقوة. أما علمه للامتناهيات فلأنها موجودات أيضا بالقوة غير متناهية، فيعلمها الله بالضرورة وهذا يجعل علم الله كاملا ومطلقا ومحيطا بكل شيء⁽¹⁾.

وقد تساءل الأكويني عن مسألة أخرى تترتب عن المسائل السابقة وهي علم الله للجزئيات، فيجيب بأن الله يعلم جميع الجزئيات ولا يقتصر علمه على الكلّيات، لأن جميع الكمالات الموجودة في المخلوقات موجودة وجودا سابقا في الله، ومعرفة الجزئيات كمال لنا، فإذا كنا ندرك بقوة (العقل) الكلّيات والمجردات، وبقوة أخرى (الحس) الجزئيات والماديات، فإن الله يدرك الأمرين معا بعقله البسيط⁽²⁾.

إن الله يعلم الأشياء جميعا الآن عينه، إنه يعرف بواسطة واحد وهو ماهيته، ويعرف الأشياء الجزئية، مادام هو علتها، لأن المعلولات أو الآثار الإلهية هي حقائق جزئية، وبهذا الشكل فما دام الله هو العلة، فإنه يعرف الأشياء كلها ويعلمها لا في كليتها فحسب بل وفي جزئياتها أيضا، وهنا يضيف الأكويني أن ماهية الجزئي محددة بصورة فردية، كماهية سقراط التي تعني هذا الجسم وهذه النفس، وذلك على غرار ماهية الإنسان ككل التي تعني الجسم والنفس⁽³⁾.

يترتب عن ذلك أن الله يحكم العالم بعنايته وينظمه حسب علمه ومحبه لذلك فإن علمه ينطبق على شمول الوجود وعلى جزئياته في الآن عينه، وإلا افترضنا أن الله إما أنه لا يعلم الجزئيات، أو أنه لا يستطيع أن يعلمها، أو أنه لا يريد أن يعلمها، ولكن المعقول هو أن الله لا يمكنه ألا يعرف الجزئيات طالما لديه أفكارا عنها. ولا يمكن أن نقول بأنه لا يستطيع ذلك أو لا يستطيع أن ينظم هذه الجزئيات تجاه ذاته طالما أن قدرته لامتناهية كوجوده، ولا يمكن أيضا أن نقول بأنه لا يريد أن يعلمها طالما أن إرادته هي إرادة الشمول الكلي للخير. فجميع الموجودات من منظمة ومرتبة تجاه الله بعنايته كونه هو علتها فلا بد أن يكون هو غايتها⁽¹⁾. وهنا نجد أن الإكويني

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 188-201.

(2) المصدر نفسه، 198-199.

(3) *Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 80.*

(1) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 239.

يرفض النظرية القائلة بعلم الله للكليات دون الجزئيات بحجة أنه لا يهتم بمعرفة الأمور التافهة، خاصة وأن لله إرادة عاقلة مطلقة يعلم بها الكل والجزء معا.

– الإرادة (voluntas) الإلهية:

يبدو لدى البعض في نظر الأكويني أنه ليس في الله إرادة لأن موضوع الإرادة هو الغاية والخير، ولا يجوز أن تكون لله غاية، كما أن الإرادة ضرب من الشهوة وهي دليل على النقص الذي لا يليق بالله. لكن يعارض ذلك القديس توما الأكويني الذي يجيب بوجود الإرادة في الله مثلما يوجد فيه عقل، لأن الإرادة تتبع العقل، وهي توجد في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانية في كل ذي حس. إن الإرادة لا ينحصر فعلها في اشتهاؤ ما ليست حاصلة عليه، بل تحب أيضا ما هي حاصلة عليه وتلذذ به، ففي الله الإرادة الحاصلة على الخير المطلق الذي هو موضوعها مع عدم اختلافهما لأتاهما جوهرًا واحدًا. والإرادة الإلهية لا تتحرك من غيرها، بل من ذاتها، وذلك حسب ما يقال للعقل والإرادة حركة، والله يريد نفسه على أنه غاية ويريد غيره، لأنه يليق بالخيرية الإلهية أن يشترك فيها غيرها أيضا. ويضيف أن ما يريد الله لا يريد بالضرورة، فإذا كان يريد خيريته بالضرورة مثلما تريد إرادتنا السعادة بالضرورة، فإن إرادته لغيره ليست ضرورية، لأن خيرية الله كاملة لا يتوقف وجودها على غيرها، وقد شبه ذلك بإرادة الإنسان عندما ترتبط بغاية ما، كإرادته الطعام لحفظ الحياة فإنها مرتبطة بالضرورة، أما إذا لم ترتبط بغاية كإرادتنا فرسًا للسير فلا نريده بالضرورة لأننا نستطيع السير دونه⁽¹⁾.

لقد اعتبر الأكويني الإرادة تابعة للعقل من حيث أنها الميل إلى الخير المعقول، ومحبه هذا الخير متى حصل، فإن من شأن الخير أن يشرك غيره في غيره، وهذا من شأن الخيرية الإلهية، على أن الله يريد ذاته بالضرورة لأنها الموضوع الخاص المعادل لإرادته، ويريد غيره من الأشياء بالاختيار لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئًا من الكمال، ولكنه موجه إليها على أنها غايته القصوى، ويبقى أيضا أن نتصور الخير الإلهي بالمماثلة، فتنفى عنه ما يلابس اختيارنا من تردد ونقص، وبنفس

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 252-256.

الشكل يجب أن نضع بصدد سائر الصفات التي نثبتها لله، كالحياة، والمحبة، والعدل، والعناية، والقدرة، والسعادة، والرحمة وغيرها⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك أن كل امرئ يصبو إلى كمال ذلك الذي يريده ويحبه بجد ذاته، حيث كلنا نتمنى تضاعف الأشياء التي نحبها بجد ذاتها ما أمكن، والله يريد ويحب ماهيته بجد ذاتها، فلما كانت الماهية غير قابلة للزيادة أو المضاعفة بجد ذاتها، بل من الممكن مضاعفتها من خلال أشباهها التي تشترك فيها عدة أشياء وحسب، فالله يريد تضاعف الأشياء، بمقدار ما يريد كماله الذاتي ويحبه. أضف إلى ذلك أن الله، إذ يريد ذاته فإنه يريد جميع الأشياء الكائنة فيه على وجه ما، ثم إذا كانت الإرادة تعقب الإدراك والعلم، فالله عندما يدرك ذاته أصلا فهو يدرك سائر الموجودات الأخرى، فطالما أنه يريد ذاته بالدرجة الأولى، فهو يريد أيضا سائر الأشياء الأخرى⁽²⁾.

لكن ورغم ذلك، إلا أن رأي الأكويني في الصفات الإلهية، لم يسلم من النقد، فإذا كانت لحكمة الله صفة الكمال، فكيف يتسنى لنا معرفة ذلك ونحن لا نعرف سوى حكمة البشر وهي حكمة غير كاملة، ونحن لا ندرك في حياتنا الأرضية صفة الكمال أصلا، فكيف يمكننا إذن تصور أو إدراك الكمال الإلهي مثل حكمته الكاملة أو علمه الكامل المطلق⁽³⁾. ولا يمكن أن يكون الوجود أيضا جنسا تدرج تحته أنواع، أي أن يكون معنىً مشتركاً، فما يتميز به الله لا يتميز به الإنسان بالضرورة، والعكس صحيح⁽⁴⁾. والأكويني نفسه ينفي قدرة الإنسان على معرفة الماهية الإلهية، لأن الله يتميز بصفات المطلقة لا تصدق على الإنسان. ومن جهة أخرى فإن الإنسان يتميز بصفات النسبية والنقص وهي لا تليق بمقام الله، وهذا ما يجعل ماهية الله ذاتها بعيدة عن معرفة العقل الإنساني.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 164.

(2) أرثر لقيجوي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي، ص ص 131-132.

(3) ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص 443.

(4) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 426.

3- علاقة الذات بالصفات عند الإكويني:

إن الصفات التي ذكرها الإكويني سواء سلبية أو إيجابية توحى بضرورة طرح مسألة أخرى ما وراثية وأساسية لديه، وهي علاقة هذه الصفات بالذات الإلهية. فهل هي عين الذات أم زائدة عنها؟ وهل وجود الله هو نفس ماهيته؟

أ- الصفات عين الذات:

يبدو لدى البعض في نظر الأكويني أن الله ليس نفس ماهيته، لأنه لا يوجد شيء في نفسه، كما أن الأثر يشبه علته، لأن كل فاعل يفعل ما يشبهه، وليس الشخص في المخلوقات نفس طبيعته، إذ ليس الإنسان نفس إنسانيته، فليس الله أيضا نفس ألوهيته. لكن الجواب السليم في نظر الإكويني أنه لا نقول في حق الله بأنه حي فقط، بل إنه الحياة مثلما يتضح في قول أليوس: «أنا هو الطريق والحق والحياة»⁽¹⁾. ونسبة الألوهية إلى الله كنسبة الحياة إلى الحي، ومنه فصفاته هي جوهر الذات الإلهية وليست مجرد صفات عرضية أو إضافية.

إن المركبات من الصورة والهيولى تختلف ماهيتها عنها، أي الاختلاف بين الماهية (quidditas) والشخص. فالإنسان الذي يتكون من اللحم والعظام والعوارض الأخرى ليست داخلية في الإنسانية مع أنها داخلية في الإنسان، ويلزم عن ذلك أن الإنسان والإنسانية ليسا شيئا واحدا، أما الله فهو صورة محضة لا شيء فيها من الهيولى، إنه صورة قائمة بذاتها فيجب أن يكون هو نفس ألوهيته، كما أن آثار الله تشبهه لا شبهها تماما، ونقصان المشابهة هو السبب في أن ما هو بسيط وواحد لا يمكن تمثيله إلا بأمور كثيرة، فيعرض فيها التركيب الذي ينتج عنه الاختلاف بين الشخص والماهية⁽²⁾.

إن الله هو جوهر نفسه، إذا لم يكن كذلك، لما كان كائنا بسيطا، بل كائنا مركبا من جوهر ووجود، حيث تعتبر هذه النقطة غاية في الأهمية؛ ففي الله لا فرق بين جوهر ووجود، وليس في الله حوادث عارضة ويستحيل أن تتجزأ أجزاءه بفروق جوهرية، وهو لا يقع تحت جنس من الأجناس، فالأشياء تشبه الله من بعض نواحيها، ولا تشبهه من بعضها الآخر، إذ نقول بأن الأشياء

(1) إنجيل يوحنا 14: 6 (الإصحاح 14. الآية 6).

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 39-41.

تشبه الله أنسب من أن نقول إن الله يشبه الأشياء. فالله خير، وهو عبارة عن خير نفسه، فهو الخير، وهو عاقل، وأفعاله العقلية هي نفسها جوهره، أي هو صفاته⁽¹⁾.

ليست الصفات الإلهية منفصلة عن الذات أو زائدة عليها، فهي ليست عرضية، بل هي على عكس ذلك صفات ذاتية وأنها عين الذات. فإن الذات الإلهية لما كانت مجردة من كل عنصر يوجد بالقوة، أي من كل عنصر مادي، فإنها لا تتضمن أي نوع من الكثرة. فيسوي الأكويني بين العلم والذات الإلهية، حيث العلم الإلهي ليس صفة زائدة على الذات، فإذا كان العلم الإنساني صفة زائدة على الذات، فذلك لا يجوز بالنسبة إلى الله حيث علمه شيء واحد مع ذاته، لأن التركيب إنما يكون من صفات الأجسام، والله ليس بجسم، وهنا يتفق الأكويني مع ابن رشد في تفسيرهما لرأي أرسطو تفسيراً أميناً، لأن أرسطو كان يقول بأن العاقل والمعقول شيئاً واحداً في العلم الإلهي. ويترتب الاتفاق التام بين هذين الأمرين على التجرد من المادة وعلى فكرة الكمال الأسمى⁽²⁾.

يرى أرسطو أن العقل عندما يعقل المعقولات، يرجع فيعقل ذاته، لأن ذاته هي نفس المعقولات، فإذا كان الأمر كذلك للعقل الإنساني الذي يتعلق بالهيوولي رغم أنه ليس منطبقاً فيها، فأحرى أن يكون الأمر كذلك في العقول المفارقة التي ليس لها تعلق أصلاً بالهيوولي. ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر في معنى الإتحاد مما هو فينا⁽³⁾. ومن بين الصفات التي يتميز بها الوجود الإلهي أيضاً عند الأكويني صفة الخيرية، حيث يطرح حولها سؤالاً مهماً وهو: هل الله وحده خير بماهيته؟

يبدأ الأكويني بفكرة بويسيوس القائلة بأن جميع ما سوى الله خير بالمشاركة، والله وحده خير بماهيته لأن كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل، وكمال الشيء يكون على ثلاثة أضرب: أولاً من حيث قوامه في وجوده. وثانياً من حيث يزداد عليه بعض عوارض ضرورية لكمال فعله. وثالثاً من حيث يدرك شيئاً آخر على أنه غاية له. فالكمال الأول للنار مثلاً قائم بالوجود الحاصلة عليه بصورتها الجوهرية، والكمال الثاني قائم بالحرارة وغيرها، والكمال الثالث قائم

(1) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص 239.

(2) محمود قاسم: النظرية المعرفية عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، ص 138-146.

(3) ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، ص 153.

باستقرارها في حيزها. لكن هذه الأضرب الثلاثة من الكمال لا تصدق على مخلوق ما، بل على الله وحده المنفرد بكون ماهيته عين وجوده. فالله وحده حاصل على كل ضرب من الكمال بحسب ماهيته. فالذات الإلهية هي نفسها خيريتها، على خلاف الكائن المخلوق الذي تكون خيريته زائدة على ماهيته⁽¹⁾.

وقد وصف الأكويني أيضا صفة التعقل بأنها عين الجوهر الإلهي، لأنه لو كان تعقل الله مغايرا لجوهره لوجب أن يكون فعل الجوهر الإلهي وكماله شيئا مغايرا له، فتكون نسبة الجوهر الإلهي إليه نسبة القوة إلى الفعل، وهو ممتنع قطعاً، لأن التعقل هو كمال العاقل وفعله، كما أنه ليس فعلاً صادراً إلى شيء خارج، بل يستقر في الفاعل كفعله وكماله. كما أن الوجود هو كمال الموجود فكما أن الوجود يتبع الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة، والله ليس فيه صورة مغايرة لوجوده، ولما كانت ماهيته صورة معقولة يلزم بالضرورة أن تعقله هو عين ماهيته، وعين وجوده، وهكذا، فإن العقل والعاقل، وما يعقل، والصورة المعقولة، والتعقل، كل ذلك في الله شيء واحد بعينه، ويتضح بذلك أن وصف الله بالعاقل لا يوجب تكثراً في جوهره⁽²⁾.

وذلك يعني أن الماهية الإلهية هي وحدها التي يمكن أن تكون غاية في ذاتها ولا ترتبط إلا بذاتها عند الإكويني، كما عند القديس بونافينتيير (saint Bonaventure) (1211-1274م))، فالفكرة أو المثال عند الإكويني هو أساساً علم الله بماهيته بوصفها قابلة للمشاركة، وهذا العلم هو فيض للماهية الإلهية التي تتضمن علاقة الموجودات الممكنة بالله، فيكفي أن يعلم الله ذاته القابلة للمشاركة حتى نحصل في الحال على مثل لجميع الأشياء، والمثال في نظريته يستمد مصدره من أعماق الماهية الإلهية، لأن الله ليس له الماهية بل هو الماهية ذاتها⁽³⁾.

وبهذا الشكل يمكن الحديث عن بقية الصفات، كالقول بأن الله محبة (Caritas) حسب الكتاب المقدس، وأن الله هو علة الحب بمقدار ما يولد الحب في ذاته ويحدثه في الموجودات الأخرى كصورة مشابهة لنفسه، وبما أنه الوجود فهو الخير السائد، وهو الخير المرغوب كغاية قصوى، ومن ثم فهو يريد نفسه وهو يحب نفسه، لكن طالما أن الخير الذي يحبه ليس شيئاً آخر سوى وجوده،

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 72-73.

(2) المصدر نفسه، ص 185.

(3) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 235-236.

وطالما أن المحبة التي يجب بها هذا الخير ليس شيئاً آخر إلا الله نفسه، يحدثها في الآخرين بأن يطبع فيهم الرغبة في الكمال والسعي وراءه، مماثلة للفعل الأبدي الذي بواسطته يحب الله نفسه بنفسه، لذلك يمكننا القول بأنه يجرى مخلوقاته لمحبه، فالله هو الحب، أو أنه محبه، ومحبه ليست سوى كرم أو أريحية الوجود الإلهي⁽¹⁾.

كما اعتبر الأكويني أيضاً بأن الله سعيد، لأن السعادة هي الخير الأسمى لكل طبيعة عاقلة، ومادام الله عاقل، فإن السعادة هي خيره الخالص، بل وهو السعادة ذاتها التي هي فعله العقلي، لأن الله يريد أولاً ذاته، فماهيته هي سعاده، خاصة وأنه الخير الأسمى، ومنه فالسعادة هي نفسها هذا الخير الأسمى، لذلك يشكل الله والسعادة وحدة غير منفصلة⁽²⁾. وهكذا، يمكن القول أيضاً أن فهم الله وعقله هما الله نفسه، ولا بد أن نقول أيضاً أن إرادة الله هي الله نفسه، إذ لله إرادة وإرادته هي جوهره، وهو قدرته، وهو قوته، وهو حياته الخ.

وفي هذا يختلف الأكويني عن ابن رشد، إذ يرى فيلسوف قرطبة أن هذه المسألة تتجاوز مقصد الشريعة التي لم تندب إلى التمحيص عن كيفية الصفات، بل ندبت إلى الإقرار بوجودها وحسب، كما نبّه في الوقت ذاته إلى الشطط الذي أحدثه المتكلمون حين راحوا يتساءلون، هل هذه الصفات هي الذات أم زائدة عليها؟ أي، هل هي صفات نفسية ذاتية أم صفات معنوية؟ إذ ذهب الأشاعرة إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات، وقد ألزمهم ذلك أن في الله حاملاً ومحمولاً، وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد⁽³⁾.

إن الله إذاً في نظر الأكويني هو ماهيته الخالصة أو طبيعته، فكل كائن أو مخلوق غير الله مغاير لماهيته طالما أنه مركب بالضرورة، كالإنسانية لدى الإنسان، وقد سبق وأن تعرضنا إلى صفة البساطة الإلهية، كما أن الأشياء تتكون من العوارض وهي خارج ماهية الشيء، في حين أن الله ليست فيه عوارض، فلا يوجد فيه غير ماهيته⁽⁴⁾. لذلك فصفاته ذاتية أو جوهرية تميزه عن غيره من الكائنات المخلوقة التي تتضمن صفات جوهرية وأخرى عرضية زائلة، بينما من التناقض القول

(1) المرجع السابق، ص 380.

(2) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 114-115.

(3) ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، ص 22.

(4) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 40.

بصفات عرضية متغيرة تتميز بها الذات الإلهية. ويلزم عن ذلك أن الوجود الإلهي يتميز بالجوهر عن وجود الأشياء.

ب- الوجود والماهية: إن السؤال الأساسي الذي يتبادر إلى الذهن حول العلاقة بين وجود الله وماهيته هو: هل هذه الصفات التي تعبر عن الماهية الإلهية هي عين وجوهر الوجود الإلهي؟ أو هل وجود الله نفس ماهيته؟

يرى الأكويني أنه ليس الوجود في الله عرضاً بل حقيقة قائمة بنفسها. فما يقوم بذاته في الله فهو نفس وجوده، ثم يؤكد أيضاً بأن الله ليس نفس ماهيته فحسب بل هو عين وجوده أيضاً، ويمكن تعليل ذلك بالقول بأن كل ما يوجد في شيء مغاير لماهيته أي إذا كان وجود الشيء يختلف عن ماهيته، يلزم أن يكون معلولاً إما لمبادئ الماهية كالأعراض الخاصة للنوع، كالضاحك اللاحق للإنسان، وإما معلول لمبدأ خارج، كالحرارة التي في الماء معلولة للنار، فإذا كان الشيء مختلفاً عن ماهيته سوف يكون وجوده معلولاً لمبدأ خارج أو لمبادئ ذلك الشيء الجوهرية، ويستحيل أن يكون معلولاً لمبادئ الشيء الذاتية فقط، إذ ليس شيئاً علة كافية لوجوده إذا كان وجوده معلولاً، ويلزم عن ذلك أن ما وجوده مغاير لماهيته من الضروري أن يكون وجوده معلولاً لغيره، وهذا محال في حقه تعالى لأن الله هو العلة الأولى المؤثرة⁽¹⁾.

فالقول بأن وجود الشيء هو ماهيته معناه القول بأنه موجود بذاته، وأنه واجب الوجود، وفي هذا تمييزه بصفة غير موجودة إلا في الله، فليس في سائر الموجودات الأخرى غير أن تكون ممكنة الوجود فقط، فوجودها يأتيها من شيء آخر، والماهية في حد ذاتها ليست إلا ممكنة الوجود، ومن الممكن تعقلها بدون وجودها، ما عدا حالة واحدة وهي حال الموجود الفريد الذي ماهيته أن يكون موجوداً، على أن الوجود ليس زائداً على الماهية على سبيل العرض؛ وإنما هو بالأحرى إتمام للقدرة التي بها تقوم الماهية، فالماهية والوجود لا يتطابقان إلا في الله وحده، وعلى العكس من ذلك ينبغي أن نميز في كل شيء آخر الماهية⁽²⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 41-42.

(2) إميل برهيبه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3، ص 185.

وهكذا، فإن ماهية الله ليست شيئاً آخر غير وجوده، لأن الله ليس نوعاً ينتمي إلى جنس ما، بينما كل ما ينتمي إلى جنس فإنه يحتوي على ماهية غير وجوده، كالأفراد الذين ينتمون إلى نوع أو إلى جنس. وهذا الموجود الذي هو الله لا يتحول، إنه الوجود الخالص الذي يجعله متميزاً عن كل الموجودات، حيث هو وكمالاته شيء واحد بعينه، في حين أن الأشياء الأخرى وكمالاتها متغايرة ومتميزة. ومنه فالوجود الإلهي يتضمن كل كمالاته على خلاف الجواهر المخلوقة التي تعد ماهياتها غير وجودها⁽¹⁾.

إن ماهية الله إذاً هي عين وجوده، أي أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده، لأنه لا يندرج تحت جنس ما، لأن كل ما ينتمي إلى جنس تكون له هوية زائدة على وجوده، إذ هوية الجنس أو طبيعة النوع لا تحتوي بطبيعتها على اختلاف بين أفرادها الذين يندرجون تحت هذا النوع أو الجنس، في حين أن وجودها مختلف في الأشياء المتعددة، أما وجود الله فيستلزم ألا يضاف إليه شيء، ولهذا فهو وجود متميز بصفاته عن أي وجود، إنه الوجود المحض الذي يحتوي على كل الكمالات الموجودة في الأجناس، ولكنه يحتوي عليها على نحو أسمى مما في الأشياء الأخرى، فهي تتحد فيه وتتفرق في الأشياء، والله حاصل على كل الكمالات في عين وجوده. وفي هذا الصدد يؤكد الشارح (ابن رشد) بأن تشخص العلة الأولى وهي وجود محض يحدث بطبيعته الخالصة مع استبعاد أي زيادة في مفهومه، مع اختلاف واضح بين الشارح والإكويني، لأن الأول يجعل الوجود والماهية متطابقان في الكائنات أيضاً، فهو يرى بأن سقراط مثلاً ما هو إلا الحيوانية والنطقية اللتان هما ماهيته فالماهية لا تنفصل عن سقراط ولا ينفصل هو عنها، فالوجود لديه ليس زائداً على الماهية ولا الماهية زائدة على الوجود⁽²⁾.

بينما إذا كان من البديهي — عند الأكويني — أن ماهية الله واحدة مع وجوده، فإن ذلك ليس بديهيًا بالنسبة لنا، لأننا لا نعرف ماهية الله، فلا ندرك الله بما هو عليه، بل ذلك بديهي بذاته لكن ليس لنا، فنحن مضطرون إلى إثباته، لأن ما هو أكثر بدهية بالنسبة إلينا هو الوجود النهائي الذي يقع تحت تجربتنا الحسية، ومنه فلا ندرك الله إلا عن طريق آثاره، فالماهية الإلهية ليست

(1) Saint Thomas d'Aquin: *l'être et l'essence ancienne* traduction de Catherine capelle, édition Vrin, 1980 p 42.

(2) حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 230-275.

معروفة نهائياً، بل نحن نجهلها، لأن الله يتجاوز دون شك قدراتنا المعرفية، ونحن على وعي بحدود قدرتنا على الفهم، فجميع القضايا التي نصوغها عن الله كقولنا: الله موجود، الله محبة، الله عاقل، الله مريد وغيرها لا نعلمها إلا بواسطة آثاره باعتباره هو علتها⁽¹⁾.

إن الوجود عند الأكويني هو فعلية كل صورة أو طبيعة، لأن الخيرية أو الإنسانية مثلا لا يتعقل كونها بالفعل إلا بتعقل كونها موجودة، فوجب بالضرورة أن تكون نسبة الوجود إلى الماهية المغايرة له كنسبة الفعل إلى القوة، ولكن ليس في الله شيء بالقوة، فيلزم أن ليس فيه تغاير بين الماهية والوجود فكانت ماهيته نفس وجوده، أما المخلوقات فجميعها تتضمن القوة والفعل، فهي تارة وجود بالقوة وتارة وجود بالفعل⁽²⁾.

لقد تأثر الأكويني بالمفهوم الأرسطي عن الفلسفة التي اعتبرها علم الوجود، فيأخذ بالترقية التي وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية، فيقول بأن الوجود يكون على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من الفعل والقوة، والموجود الذي هو فعل محض لامتناه ووحيد، أما الموجود المؤلف من قوة وفعل فهو متناه ومتعدد. الأول موجود بذاته، بينما يتوقف وجود الثاني على الموجود بالفعل. وكل الموجودات المركبة من قوة وفعل معلولة لموجود هو فعل محض، وهذا الفعل المحض هو الله، فالله موجود، فعل محض، لامتناه، واحد ووحيد حيث وجوده هو ماهيته، أما في العقول فيوجد فعل وقوة وهي متعددة، ومؤلفة من وجود وماهية، أما في الجواهر المادية فيوجد فيها إلى جانب الوجود والماهية، الهيولى والصورة، ولهذا تعددت في النوع الواحد، لأن الهيولى هي مبدأ التعدد⁽³⁾.

إذاً، يميز الأكويني بين الوجود والماهية بالنسبة للمخلوقات، لا بالنسبة للخالق. وهو نفس التمييز الذي وضعه ابن سينا، فيؤكد الفيلسوف المسلم بأن واجب الوجود لا يتصور أن يكون وجوده غير ماهيته. فإن الوجود في نظره إذا أُضيف إلى الماهية يكون عرضاً، فلا يجب بذاته، وإلا ما احتاج إلى الإضافة⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Joseph Rassam: Thomas d'Aquin, p 46-56.

⁽²⁾ توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 42.

⁽³⁾ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 428.

⁽⁴⁾ ابن سينا: نص العلة وواجب الوجود، التفسير القرآني في اللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، ص162.

وفي الاختلاف القائم بين الخالق والمخلوقات في مسألة الوجود والماهية، يقول الإكويني: « ما له نار ليس بنار ذو نار بالمشاركة، وقد تقرر في الفصل الآنف أن الله نفس ماهيته، فلو لم يكن نفس وجوده لكان موجودا بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الموجود الأول وهذا باطل، فهو إذاً نفس وجوده وليس نفس ماهيته فقط»⁽¹⁾. والمقصود بما هو ليس ناراً أو إنما يملك النار كالعصا المشتعلة بالنار، إذ تملك هذه النار بالمشاركة، ونفس الشيء يقال على الوجود، فما هو ليس بالوجود في حد ذاته فهو موجود بالمشاركة، لكن هذا يصدق على الكائنات ولا يصدق على الله كموجود أول.

إن الموجود مفهوم يصدق على الخالق والمخلوقات معا بكيفية تماثلية، لأن الحقيقة الأكثر شمولية والتي نجدتها في كل موجود سواء نهائي أو غير نهائي، واقعي أو عقلي، الله أو الإنسان. في حين أن الماهية المشتقة من ما هو، فهي تحديد لطبيعة الشيء، أي ما يتعلق بالمخلوقات، أو ما يتركب من مادة وصورة، فالماهية تحد الوجود مثل الصورة بالنسبة للمادة، وكل الأشياء لها طبيعة شبه محددة يجب أن تكون على نحو أفضل حسب درجة كمالها، لأن المخلوقات مختلفة في وظائفها وفي درجة الوجود إلى غاية فعل الأفعال أو كمال الكمالات، وهو الله الذي يعتبر الموجود الأكثر سمواً، فهو الوحيد الذي ماهيته تحتوي في ذاتها على وجودها، إنه الموجود الوحيد الذي ماهيته هي نفسها وجوده⁽²⁾. وكمالات الله هي مجموع صفاته الذاتية كالخيرية، والسعادة، والإرادة، والعلم وغيرها، حيث تقودنا إلى مسألة الأسماء الإلهية كالخير والمريد والعالم والقادر... الخ، فهل هذه الأسماء جوهرية؟

يعتبر توما الأكويني الأسماء التي تقال على الله بطريقة السلب، كالقول بأنه ليس شريراً مثلاً، بأنها تدل على إضافته (أي إضافة السلب) إلى المخلوقات، فهي لا تدل أصلاً على جوهره بل على تزيهه أو على إضافته إلى غيره، أو بالأحرى على إضافة شيء إليه، أما الأسماء التي تقال عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت، كالخير والحكيم ونحوهما، فإنها تدل على الجوهر الإلهي، إنها صفات ذاتية لا عرضية، وتطلق على الله بحسب الجوهر، لكنها قاصرة على تمثيله، لأن الأسماء إنما تدل على الله

⁽¹⁾ توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 42.

⁽²⁾ Noëlla Baraquin, Jacqueline Laffitte: *Dictionnaire des philosophes*, 2^{ème} édition, Armand colin, Paris, 2007, p 324-325.

بحسب معرفة عقلنا له، ولما كان عقلنا يعرف الله من الموجودات كانت معرفته به بالمماثلة لعجز العقل على إدراك ماهية الله كما أشرنا إلى ذلك سابقا. إن الله حاصل في ذاته حصولا سابقا على جميع كمالات المخلوقات لكونه كاملا بالكمال المطلق والكلي، فعندما نقول بان الله خير، فليس المعنى أن الله هو علة الخيرية أو أنه ليس شريرا، بل أن ما نقوله له في المخلوقات خيرية موجودة في الله وجودا سابقا، وذلك على وجه أعلى وأفضل، فلا يلزم من ذلك أن الخير يصدق على الله لأنه سبب الخيرية، بل على العكس من ذلك كونه يفيض الخيرية على الأشياء لكونه خيرا⁽¹⁾.

لكن إذا كانت الأسماء الإلهية تعني نفس الحقيقة، أي تعبر كلها عن ذات إلهية واحدة، فإنها ليست مترادفة في نظر الأكويني؛ إذ لا تترجم إلى نفس الفكرة، لأنه توجد حقائق مختلفة تؤول إلى وحدة وبساطة الحقيقة وهي الله، لأن عقلنا يجعلها متشابهة بطريقة ما في الذات الإلهية، فهي صور مختلفة وأفكار متعددة. إن تعدد الكمالات في المخلوقات يسوقنا إلى معرفة الله، لم يفهم عقلنا منها وحدة الحقيقة الإلهية، مادامت بساطة الوجود الإلهي يمكن أن تكون مشابهة لبعض صور الأشياء المتعددة المختلفة. إذاً العقل الإنساني يكتشف أسماء متعددة ليس لها معنى واحدا موجودة في الله، رغم أنها تعني بالماهية نفس الحقيقة⁽²⁾. فأسماء الله المختلفة التي تدل على صفاته الذاتية طبعاً مختلفة في المعنى وليست واحدة، فالقول بأن الله مثلا عالم للأشياء غير القول بأنه خالق للكون.

4- مشكلة العالم عند الأكويني:

إن أصل الوجود أو العالم من أكثر المشكلات الفلسفية غموضا، حيث أثارت جدلا طويلا بين الفلاسفة، ورغم أنه عند البعض بالإمكان البرهنة على أن الكون قد وُجد دائما، بينما زعم البعض الآخر إمكانية إثبات بدايته في الزمان. فما هو موقف توما الأكويني من المسألة؟ هل يقول بالقدم أم بالحدوث؟ ألا يمكن أن يؤسس موقفا وسطيا؟ وهل يتفق مع وجهة نظر أرسطو؟

أ- موقف الأكويني:

لقد كان موقف أرسطو واضحا، فالعالم عنده لم يُخلق بل هو موجود منذ الأزل، لأنه لا يمكن خلق شيء من العدم، والمادة في نظره لا تفتنى، لأن المادة الأولى أو الهيولى هي التي تتكون

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 151-153.

(2) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 54.

منها الأجسام. وأساس مشكلة العالم عنده هو الوجود والقوة، فالهيوولى تكون موجودة بالقوة ولا تتحول إلى الوجود بالفعل إلا عند اتصالها بالصورة، كما ترتبط نظريته بفكرة المحرك الذي لا يتحرك، وهو ليس خالقا بل مجرد محرك أو صانع، إنه العلة الغائية باعتباره المعشوق الأول، وهو علة الحركة في العالم، فمن التناقض القول بوجود الكون بعد أن لم يكن موجودا⁽¹⁾. وفي هذا الصدد يقول ابن رشد في شرحه لكتاب أرسطو "رسالة السماء والعالم ورسالة الكون والفساد": «وقد بقي علينا من مطالب هذه المقالة أن نبين أن العالم بأسره أزلي، وأنه مع ذلك ليس فيه قوة على الفساد. فأما إنه أزلي فذلك يظهر من قرب عما تقدم وذلك أنه قد تبين أزلية الحركة الموجودة لهذا الجرم المستدير، وأما واحدة بالعدد، والحركة الواحدة إنما توجد لموضوع واحد باضطرار، فبالواجب إذن ما يكون هذا الجرم أزليا»⁽²⁾.

ولم يختلف رأي أنصار المدرسة الرشدية كثيرا عن موقف أرسطو، لأنهم نادوا أيضا بقدوم العالم أي بأزليته، بمعنى أنه غير مخلوق في زمان معين، بل كان موجودا دوما. وقدّم العالم يعني أن الله لم يخلقه من شيء إذ أن مادة العالم قديمة أيضا، وأن الله أعطى هذا العالم صورته فقط لا مادته، لأن الهيوولى موجودة معه منذ الأزل⁽³⁾.

أما القديس أوغسطين فإنه يؤكد بأن الله خلق الكون بفعله الذي هو شريكه في الأزلية، وقد خلق بكلمته الأشياء لا في نفس الزمان وليس بصورة أزلية، والأشياء المتغيرة المتعاقبة في الزمان ليست أزلية وليست لامتناهية، ونحن نعلم أن لا شيء كان قبل أن يكون بخلق وفعل الله، وهذا يعني فعل الحدوث⁽⁴⁾.

بينما ذهب ابن رشد إلى رأي يختلف عن الموقفين السابقين، حيث اعتبر المحرك الأول (العلة الفاعلية) هو صانع العالم، ويقول بقدوم حادث أو مخلوق (قدم نسبي)، أي خلق العالم منذ القدم أو

(1) زينب محمود الحضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 211-218.

(2) ابن رشد: رسالة السماء والعالم ورسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليق، د. رفيق العجم، د. جيار جهامي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص 47.

(3) جورج زيناقي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1993، ص ص 19-20.

(4) *Saint Augustin : Les confessions, traduction préface et notes par Joseph Trabucco, Gf Flammarion, Paris, 1964, p 258-259.*

من مادة قديمة، فهو يقول: «... وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة...»⁽¹⁾ وهنا يمكن القول أن موقفه وسطي، على خلاف أوغسطين وأفلاطون وأنصارهما الذين يقولون بالحدوث، وعلى خلاف أيضا أرسطو وأنصاره الذين يقولون بالقدم. فما هو موقف الإكويني من كل هذا؟

إن موقف القديس توما الأكويني في حقيقته ليس بعيدا عن أفكار ابن شد، لأنه حاول التوفيق بين النقيضين انطلاقا من الصراع الذي احتدّ بين الفلاسفة. فإذا صحّ أن العقل يفرض القول بقدم العالم، فكيف يجب فهم تعليم الوحي في الخلق؟ وإذا صحّ أن تعليم الوحي يفرض القول بحدوث العالم، فكيف يدحض حجج الفلاسفة وبراهينهم؟ ومن الواضح أن دقة الموقف وتمسك الطرفين كل برأيه أملى على الأكويني الرجوع إلى الأصول في تعليم الوحي، وبراهين الفلاسفة من جهة ثانية، ثم فحص وتحليل كل موقف على حدى وغربلته⁽²⁾. فهو يقدم حجج القائلين بالقدم ثم القائلين بالحدوث مع نقدها.

ب- أنصار القدم ونقدهم:

يظهر للقائلين بالقدم أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداء، بل هو أزلي، وقد استعرض الإكويني حججهم على الشكل التالي:⁽³⁾

- كل ما كان لوجوده ابتداء، فإنه قبل وجوده كان ممكنا أن يوجد وإلا لكان وجوده مستحيلا، ومعنى ذلك أنه لو كان لوجود العالم ابتداء لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود، والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوة إلى الوجود الذي يكون بالصورة، وإلى اللاوجود الذي يكون بالعدم، فلو كان لوجود العالم ابتداء لكانت المادة قبل العالم، ولا يمكن وجود المادة دون الصورة، ومادة العالم مع الصورة هي العالم، فإذا يلزم أن العالم وجد قبل ابتداء وجوده، وهذا مستحيل لأنه تناقض واضح.

(1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 43.

(2) ضومط ميخائيل: توما الإكويني، دراسة ومختارات، ص 44.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 560-562.

- كل ما له ابتداء فإنه تارة موجود وتارة غير موجود، أما ما لا يقبل الفساد فليس لوجوده ابتداء، على أن في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية.

- الخلاء هو عدم وجود الجسم الذي يمكن أن يوجد، ولو كان العالم محدث لما كان من قبل جسم، ولكنه كان ممكناً أن يوجد، وإلا لم يكن الآن أي جسم، ويلزم عن ذلك أنه كان قبل العالم خلاء وهذا غير ممكن.

- لا يبدأ شيء في الحركة من جديد إلا إذا كان الآن، على خلاف ما كان عليه قبل أن يتحرك، فقبل كل حركة مبتدئة من جديد كانت حركة ما قبلها. ومنه فإن الحركة قديمة وكذلك بالنسبة للمتحرك لأنه لا وجود للحركة إلا في المتحرك.

- كل ما يبدأ دائماً وينتهي دائماً - كأن يبدأ النهار من جديد أو ينتهي من جديد - فلا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي، لأن ما يبتدئ من جديد فليس في نهايته، وما ينتهي من جديد أيضاً فليس في بدايته، والزمان موجود دائماً في بدايته ونهايته، إذ ليس هو إلا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فإذاً الزمان لا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي، ونفس الشيء يقال بالنسبة للحركة التي عددها الزمان.

- عند وجود العلة المكانية يوجد معها المعلول بالضرورة، لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة تحتاج إلى الغير في وجود المعلول، والله علة كافية للعالم لا ناقصة، غائية باعتبار خيريته، ومثالية باعتبار حكمته، وفاعلية باعتبار قدرته، فإذا ما كان الله قديماً كان العالم قديماً أيضاً.

- وأيضاً ما كان قديماً فإن مفعوله قديم أيضاً، وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو قديم، فالعالم أيضاً قديم.

كما ذكر الأكويني حججاً أخرى لأنصار القدم، لكنها لا تختلف كثيراً في جوهرها عن الحجج السالفة الذكر. وإجمالاً يمكن القول أن أهم هذه الأدلة هو ذلك الذي يقوم على العلة الكافية، فالله هو العلة الكافية للعالم سواء من حيث هو علة غائية بما أنه الخير الأسمى، أو من حيث هو علة فاعلة بما أنه القدرة العليا، إلا أننا نعرف أن الله وجد منذ القدم، إذن فالعالم مثل علته

الكافية ذاتها يوجد أيضا منذ القدم. ومن جهة أخرى من البديهي أن المخلوق يفيض عن علته بواسطة فعل هذه العلة، وفعل الله قديم، فلو لم نقبل ذلك لكان علينا إما أن نقبل بأن فعل الله كان بالقوة ثم أصبح بالفعل بواسطة عامل سابق وهذا مستحيل، أو ننكر كون فعل الله هو ذات ماهيته القديمة وهذا أيضا مستحيل، فلا بد إذاً أن يكون العالم قد وُجد دائماً بالضرورة⁽¹⁾.

ولكن يؤكد الأكويني بأنه لا شيء قديم غير الله وليس ذلك مستحيلاً، وفي هذا يقول: «إن إرادة الله هي علة الأشياء، فإذاً إنما يجب وجود بعض الأشياء بحسب وجود إرادة الله لها، لأن ضرورة المعلول متوقفة على ضرورة العلة... الله ليس يريد بالضرورة إلا نفسه، فهو إذن ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم قد وجد دائماً، بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريده الله له لتوقف وجوده على إرادة الله على أنها علته، فإذاً ليس من الضرورة أن يكون العالم قديماً»⁽²⁾. وفي هذا نقد صريح لفكرة أزلية الكون، إذ باعتبار الله ذو إرادة فإنه خالق لهذا الكون بالاختيار لا بالضرورة. كما انتقد الإكويني حجج أنصار القدم على الشكل التالي:

- قبل وجود العالم كان ممكناً أن يوجد لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهيولى، بل بحسب قوة الله الفعلية.

- ما له قوة على أن يوجد دائماً، فمنذ حصوله على تلك القوة لا يكون تارة موجوداً وتارة غير موجود، أما قبل حصوله على تلك القوة فلم يكن موجوداً.

- إن الخلاء يجب أن يكون فضاءً قابلاً للجسم، ولكن لم يكن قبل العالم مكاناً أو فضاءً.

- المحرك الأول لا يتحرك، أما المتحرك الأول فإنه على خلاف ذلك لم يلزم حالاً واحدة بعينها، لأنه ابتداءً أن يوجد قبل أن لم يكن موجوداً وهذا بالإبداع، ومنه فالحركة في نظر الإكويني قد كانت دائماً منذ ابتدأت المتحركات.

- المتقدم والمتأخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة، فالمبدأ والمنتهى في الزمان كما في الحركة، وقد رد أرسطو في «الطبيعيات» على مُثبتي قدم الزمان دون الحركة، لأن الآن هو دائماً مبدأ الزمان ومنتهاه يقتضي قدم الزمان والحركة معاً.

(1) زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 252-253.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 562.

- إذا كان المعلول يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع حسب صورتها، فإنه يصدر عن الفاعل بالإرادة حسب الصورة السابقة في تصوره، يترتب عن ذلك أن الله كعلة كافية منذ الأزل لا يستدعي جعل العالم صادرا عنه إلا بحسب ما استقر في سابق تحديد إرادته، أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه.

- كل فعل يستلزم وجود المفعول حسب الصورة التي هي مبدأ الفعل، وما يسبق تصوره وتحديدته في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التي هي مبدأ الفعل، ومنه لا يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديما، بل أن يكون على حسب ما أراه الله، أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود⁽¹⁾.

فالعقل إذاً لا يفرض القول بقدوم العالم لا بالنظر إلى العلة ولا بالنظر إلى المعلول، وهذا بعد أن أمعن الأكويني النظر في حجج أنصار الرشدية اللاتينية المليئة بالسفسطة. لا بالنظر إلى العلة، لأنها تعمل رضاء لا قسرا، فينكر الأكويني القول بضرورة تكافؤ المعلول والعلة أو الفعل في القدم، ثم أن يخلق الله العالم «لا منذ الأزل» لا يعني أن ثمة زمنا سبق وجود العالم، لأن الزمن لاحق للعالم لا سابق له. وإذا قال المعارض بأن العلة هي في الله منذ الأزل، لذلك لا بد من وجود المعلول منذ الأزل، أجاب الأكويني بأنه لو صح ذلك لكان الله مجبرا على الخلق، والله أعز من أن يُجبر. ولا بالنظر إلى المعلول، لأن الموصوف سابق للصفة، سواء كان قابلا أو غير قابل للفساد. إن الحركة صفة لاحقة، والمتحرك موصوف سابق، ولا ينسب الموصوف السابق إلى صفة لاحقة، لأن العقل يقول بنسبة الشيء إلى علة خارجة عنه لا إلى إحدى صفاته. أما قولهم بأن ما كان غير قابل للفساد قديم فهو قول مرفوض حيث لو صح ذلك لكان كل ما لا يفسد واجب الوجود، لكن الفلاسفة أنفسهم أنكروا أن يكون غير الله واجب الوجود⁽²⁾.

أما بالنسبة لفكرة الزمان، فيرى الأكويني أنه لا بد من التمييز بين أبدية الله وبين الزمان المطلق، فحتى لو افترضنا أن العالم كان دائما، فإنه لا يكون أبديا أزليا بالمعنى الذي نقول به «الآن» التي تقع ساكنة كحاضر أزلي أبدي، والآن التي هي في تغير مستمر في مجرى لحظات

(1) المصدر السابق، ج1، ص ص 562-565.

(2) ضومط ميخائيل: توما الإكويني، دراسة ومختارات، ص ص 47-48.

الزمان العابرة دائماً، وبالنسبة له فإن وجود الله دائم لا يدوم خلال زمان لانتهائي، بل يوجد غير متغير في الحاضر الذي لا بداية له ولا نهاية، وكما أن الأبدية هي المقياس الصحيح للوجود، فكذلك الزمان هو المقياس الصحيح للحركة، ففكرة الإكويني هي أن العالم دائماً موجود، وهو مخلوق، ولا تناقض لأن الوقت أو الزمان يوجد مع العالم، وذلك لأنه لا وجود لم يكن في العالم موجوداً، طالما أن الوقت موجود مع وجود العالم. هذا، رغم علم الإكويني أن أرسطو قدم أدلة على أن الزمان والحركة، لا يمكن أن تكون لهما بداية، حيث يوجد دائماً زمان وحركة، لكنه يرى بأن حجج أرسطو لإثبات قدم الزمان والحركة ليست براهين مطلقة، بل هي نسبية تصلح مثلاً ضد حجج بعض الفلاسفة الذين يصرّون على أن للعالم بداية⁽¹⁾.

وفي هذا يقول الأكويني: «وليس الأدلة التي أقامها على ذلك أرسطو في "الطبيعيات" برهانية على الإطلاق بل من وجه، أي لنقض أدلة المتقدمين الذين قالوا ببداية العالم على طرق مستحيلة في الحقيقة... قد صرح في كتاب "الجدل" بأنه يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها أدلة كمسألة قد العالم»⁽²⁾ وبالتالي يمكن للعقل دحض كل البراهين المقدمة حول أزلية العالم. لكن إذا كان الأمر كذلك، فهل العقل يفرض القول بحدوثه؟ ألا يمكنه أيضاً تفنيد براهين الحدوث؟

ج- أنصار الحدوث ونقدهم:

لقد ركز الأكويني بعد نقده لأنصار القدم على نقد أنصار الحدوث، ولكن بعد عرضه لحججهم، فكان سؤاله الرئيسي هو: هل حدوث العالم عقيدة إيمانية؟

يظهر للقائلين بحدوث العالم أن هذه المسألة -العالم محدث- ليست عقيدة إيمانية بل هي نتيجة برهانية، وأهم حججهم في ذلك وضحها الإكويني على الشكل التالي:⁽³⁾

- الله هو العلة الفاعلية، وكل معلول فهو مصنوع وكل مصنوع فهو حادث بالضرورة.

(1) حسام الألوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص 194.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 562.

(3) المصدر نفسه، ص ص 565-566.

- القول بأن العالم مصنوع من الله، فهو مصنوع إما من لاشيء أو من شيء، ولكنه ليس مصنوعاً من شيء وإلا لزم تقدم مادته عليه وهذا غير معقول. وأرسطو نفسه قد أثبت في كتاب "السماء" أن السماء ليست كائنة.

- من الواضح الجلي أن بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من أزمنة محدودة، ولو كان العالم قديماً لما كان الأمر كذلك.

- من المحقق أن ليس شيئاً مساوياً لله، ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً لله في المدة.

- وأيضاً لو كان العالم قديماً لتقدم هذا اليوم أيام غير متناهية، وقطع غير المتناهيات مستحيل، فلو كان العالم قديماً لما بُلغ إلى هذا اليوم وهذا بين البطلان.

- لو كان العالم قديماً لكان التوليد أيضاً منذ القديم، أي يلزم عن ذلك التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض، والأب علة فاعلية للابن كما في "الطبيعيات" فيلزم جواز التسلسل في العلة الفاعلية وهذا قد أبطل في "الإلهيات".

- لو كان أيضاً العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس غير متناهين ونفس الإنسان خالدة، فيلزم أن توجد الآن بالفعل نفوس إنسانية غير متناهية، وهذا غير معقول.

لكن يعارض توما الأكويني ذلك، باعتبار أن عقائد الإيمان لا يمكن إثباتها بالبرهان، بل تعلم عن طريق الوحي، لأن الإيمان يتعلق بغير المنظورات، فكون العالم حادث، والله خالق، وسرّ التثليث وغيرها تعتبر عقائد إيمانية فحسب، لذا فإن الأدلة السابقة غير مقنعة إذ يعتقد الكفرة أننا نتمسك بالعقائد الدينية استناداً إلى تلك الحجج⁽¹⁾.

فإذا كان العقل غير قادر على إثبات أزلية العالم فإنه غير قادر أيضاً على إثبات بدايته، حيث التأكيد على أن الله خالق العالم، أي بمعنى أن العالم محدث بدأ في الوجود حقيقة إيمانية، لأننا لا نعلم ذلك إلا من خلال الوحي (Revelatio)، فبالإيمان فقط نعلم أن العالم لم يوجد دائماً، لأنه من المستحيل إعطاء أي دليل بالبرهان حول أليسوع مثلاً والثالوث، كما لا يمكن الاستدلال

(1) المصدر السابق، ج1، ص ص 566-567.

على بداية الكون. ويلزم عن ذلك أنه يستحيل تبرير بأن الإنسان، والسماء، والحجر غير موجودين دائما⁽¹⁾.

لكن القول ببداية العالم مجرد عقيدة إيمانية، لم يمنع الأكويني من الرد على حجج أنصار الحدوث، فكان نقده كما يلي:

- إن الفلاسفة القائلين بقديم العالم مذهبين كما قال أوغسطين في "مدينة الله"، فريق ذهب إلى أن جوهر العالم ليس مصنوعا من الله وهذا ضلال، وفريق ذهب إلى أن العالم قديم ولكنه مصنوع من الله. إنهم يقولون أنه إذا كان الله هو العلة الفاعلية للعالم فليس من الضرورة أن يكون متقدما على العالم بالمدة.

- إن الفلاسفة القائلين بقديم العالم يقولون أنه مصنوع من الله من العدم لا لأنه مصنوع بعد العدم، أي ليس مصنوعا من شيء، ومنهم ابن سينا.

- هناك تعاقب العمران على بعض البلدان تعاقبا غير متناه في نظر القائلين بقديم العالم، وكذا يقولون بأن الصنائع بسبب كثرة المفساد وحوادث الدهر قد تعاقب عليها الاختراع.

- القول بقديم العالم لا يعني أنه مساويا لله في الأزلية، لأن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة دون تدريج عكس العالم.

- الأيام متتالية، فتعقب أيام يوم ماض إلى هذا اليوم فتكون متناهية، حيث أمكن قطعها، فهل يوجد بين الطرفين أوساط غير متناهية؟

- يستحيل في العلة الفاعلة أن تتسلسل إلى غير النهاية بالذات، فإن الله هو العلة الفاعلة الأولى، ولكن لا يستحيل فيها أن تتسلسل بالعرض إلى غير النهاية، حيث تكون جميع العلة في مقام علة واحدة متكررة بالعرض ومنه يمكن أن يتولد إنسان من إنسان إلى غير نهاية، ولكنه لا يمكن ذلك لو كان توليد هذا الإنسان متوقفا على هذا الإنسان، وعلى الجسم العنصري، وعلى الشمس، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

(1) Joseph Rassam: Thomas d'Aquin, p 89.

- هناك من القائلين بالقدم من يعتقد بفساد النفس مع فساد الجسم، ومنهم من يقول ببقاء نفس واحدة، ومنهم من يعتقد بالتناسخ⁽¹⁾.

يلزم عن هذه الانتقادات أن العقل لا يفرض القول بحدوث العالم، لأن القول بقدم العالم يستدعي وجود عدد متناه وغير متناه معا، قول غير صحيح، لا من ناحية الواقع ولا من ناحية المبدأ، فمن ناحية الواقع يمكن القول بأن قدم العالم لا يعني ضرورة قدم الإنسان، أما من ناحية المبدأ، فكل عدد، بمجرد كونه قابلا للزيادة يكون متناهيا، أما اللامتناهي، فهو ما كان من طبعه غير قابل للعد، ولا يصح فيه ما يصح في المعدود. وعليه فالحجة فاسدة لأنها تخلط بين ما هو قابل للعد وبين ما هو غير قابل للعد، فكل معدود متناه. أما قولهم بأن معنى الخلق لا يستقيم إلا بافترض الحدوث، فهو قول بعيد عن الدقة، لأن الخلق ينسجم مع الإمكان والوجوب لا مع القدم والحدوث، وأن يكون العالم قديما لا يعني أنه واجب الوجود بذاته.

فقد انتقد الأكويني أنصار القدم وأنصار الحدوث معا. إذ كلهم قولوا العقل ما لم يقله، وفرضوا عليه ما لم يفرضه عليهم، إلا أن القول بالقدم يمكنه أن يكون أكثر انسجاما مع نظريات الفلاسفة، في حين أن القول بالحدوث أقرب إلى معتقدات اللاهوتيين⁽²⁾. لأن الفيلسوف واللاهوتي في نظره لا ينتهجان نفس النظام، والفيلسوف يدرس المخلوقات للوصول إلى معرفة الله بصورة تصاعديّة، أما اللاهوتي فالأمر لديه مختلف، لأنه يبدأ بالإله ذاته وبصورة تنازلية نحو الأشياء، وهذه الدراسة الثانية أكثر كمالا من الفلسفة رغم تشابههما في العلم الإلهي⁽³⁾. لكن إذا كان اللاهوتي يؤمن بخلق العالم، فما هو موقف الإكويني من هذه المسألة؟

د- خلق العالم:

إن السؤال الأساسي الذي يتبادر إلى الذهن حول قضية خلق العالم عند الأكويني هو: هل من الضرورة أن يكون كل موجود مخلوقا من الله؟

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 567-569.

(2) ضومط ميخائيل: توما الإكويني، دراسة ومختارات، ص ص 49-51.

(3) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 119.

يجيب بأن كل موجود مهما كان نوعه صادر عن الله، لأن الله هو الموجود القائم بذاته وهو واحد، في حين كل موجود آخر فهو موجود بالمشاركة وبالتالي فهو معلول، حيث يمنحه الله الوجود، مثلما أن الحديد يصير ذا نار من النار. يقول الأكويني: «إنَّ النسبة إلى العلة وإن لم تكن داخلة في حد الموجود المعلول، إلا أنها لاحقة لما هو من حقيقته، لاستلزام كون شيء موجوداً بالمشاركة أن يكون معلولاً لآخر. فإذا ما هو موجود على هذا النحو يستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً، كاستحالة وجود إنسان من دون أن يكون قابل الضحك...»⁽¹⁾ وهذا يعني أن الله هو العلة الأولى الفاعلة الخالقة لكل موجود.

وعند فعل الخلق (creatio) تحدث صلة بين الخالق والمخلوق، وهي صلة المشاركة، والتي لا تعني وحدة الوجود، بل تعني أن شيئاً لم يكن فوهبه الله الوجود، فأصبح موجوداً، كما لا تعني أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر، وإنما تعني أن شيئاً يتلقى عن شيء آخر وجوده، وفي هذا التلقي لا يحدث تغير للأصل حيث يظل كما هو في ذاته، فهناك في حالة الخلق صلة بين الأشياء وبين الله، لا بين الله وبين الأشياء، لأن الأشياء هي التي تترع إلى الوجود فتشارك في قدرة الله، بمعنى أنها تتلقى الوجود من الله⁽²⁾.

يجب علينا تبعا لذلك أن نسلم قبل أية علة يوجد لها الله في الطبيعة، بالعلة التي بواسطتها يوجد الطبيعة. وهذا هو السبب في أن جميع البراهين المسيحية على وجود الله بواسطة العلة الفاعلة هي أدلة الخلق، بما في ذلك برهان المحرك الأول الذي هو العلة في جميع الحركات التي تحدث في نظام الكون، ومن الواضح أنه إذا كان الله يخلق الأشياء لأنه يحرك العلة التي تنتج بحركاته هذه الأشياء، فإن الله لا بد أن يكون محرك هذه الحركات وخالقها في نفس الوقت، لأن البرهنة على وجود علة فاعلة أولى تعني علة خالقة أولى، رغم أن فكرة الخلق غريبة على فكر أرسطو⁽³⁾.

وهناك من يقول من جهة أخرى بأن برهان الحركة تلزم عنه أزلية العالم؛ وذلك لأن المحرك الأول هو بالفعل دوماً ولا بد أن يولد أزلاً أبداً حركات الأفلاك، لكن سرعان ما يظهر

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 534-535.

(2) عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص ص 156-157.

(3) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 120-125.

ضعف هذا الاعتراض، لأن أزلية العالم لا يلزم عنها نفي خلقه واستقلاله، فسواء كان العالم محدثاً أم أزلياً، فإنه يبقى معلولاً ومخلوقاً، وفي هذا الموضوع لا يملك العقل أن يخلص لا إلى الإيجاب ولا إلى السلب، إنه في كل الأحوال مخلوق حسب الإيمان الكاثوليكي، خاصة وأن العلة الفاعلة لا تؤخذ بمعناها البسيط كعلة محرّكة، بل هي علة خلاقة⁽¹⁾.

وبعد ذلك أجاب الأكويني عن سؤال ثان وهو: هل الهيولى الأولى مخلوقة من الله؟ وهنا يرى أن الهيولى تنحصر بالصورة في نوع معين، كما أن جوهر أحد الأنواع ينحصر بالعرض الطارئ عليه في حال معينة من الوجود على مثال ما ينحصر الإنسان بالأبيض. وقد اهتم أفلاطون وأرسطو بالعلل الفاعلة الجزئية للموجودات، باعتبار أن أي موجود محدد بصفات جزئية معينة، لكنه لا بد من الارتقاء إلى اعتبار علة الأشياء بصفة عامة، أي من جهة ما هي موجودات ككل بغض النظر عن خصائصها الذاتية الخاصة بكل شيء، وهكذا يجب اعتبار الهيولى الأولى أيضاً مخلوقة من العلة الكلية للموجودات⁽²⁾.

إذاً، من الواضح أن فعل الخلق يستبعد وجود أية مادة وجوداً سابقاً على الخلق، بحيث يعمل عليها هذا الفعل، والقديس توما الإكويني يستبعد تماماً أي افتراض من هذا النوع، وإنما هو يعني بالفعل الأول للوجود أن الله سبب الموجودات، أما المادة فهي ليست إلا الوجود بالقوة، فكل شيء بما في ذلك المادة نفسها يقع في متناول فعل الخالق⁽³⁾.

يستحيل إذاً تصور أي شيء خارج فعل الخلق الإلهي بما في ذلك الهيولى أو المادة الأولى، لكن إذا كان الأمر كذلك، فهل هذا الخلق هو إحداث شيء من لا شيء؟ وبصيغة أخرى: هل يمكن تصور خلق الموجودات من العدم؟ إنه السؤال الثالث الذي أجاب عنه الإكويني بالإيجاب، يقول: «يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي الله، وهذا الصدور هو الذي نخصه بالخلق، وما يصدر حسب الصدور الجزئي ليس موجوداً قبل صدوره، مثلما إذا ولد إنسان فإنه لم يكن قبل ذلك إنساناً، بل إنما يحدث الإنسان من لا إنسان والأبيض من لا أبيض،

(1) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3، ص 184.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 536-537.

(3) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 119-120.

واللاشيء هو اللاوجود نفسه. ومنه كما أن توليد الإنسان يكون من لا موجود، أي من لا إنسان كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجود أي من لا شيء»⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن الله علة لمعلول هو الخلق، فهو علة العلل، أي فعل محض، وبالتالي عقل محض، والعقل المحض يحيط بكل الموجود، فالله ينتج الموجود، وهذا الموجود هو الخلق، فهناك إذاً صلة من جانب الموجود إلى الله وهي صلة الخلق، وهذا الخلق هو في الواقع مشاركة من جانب المخلوق للخالق، وهو أيضاً خلق لكل معاً، وليس خلقاً لهذا الجزء أو ذاك. إنه خلق للكون بأسره، ويعني إيجاد لكل من العدم، إذ لم يكن ثمة شيء، فوجد شيء، وإن الله أراد ذلك لا لشيء آخر. إننا نرى أنه لم يكن ثمة أجسام ولا حركة ولا زمان، وإذا بنا نجد أجساماً وحركة وزماناً. ثم أن الله بكماله المطلق ولاهائيته المطلقة وإرادته المطلقة ينتج الخلق، وبالتالي فإن شروط الخلق قد تحققت⁽²⁾. خاصة وأن الله يتصرف بكل شيء كما يشاء وفق إرادته المطلقة اللاهائية دون الرجوع إلى أية ضرورة عقلية قط، فلا شيء يلزمه على الخلق، وإنما هو أراد ذلك فحسب⁽³⁾.

وهكذا، فإن فكرة الخلق التوارثية أساساً، غريبة عن الفيلسوف اليوناني؛ فالخلق لا يعرف كما يعرف حدث ما، إذ ليس مهماً بالنسبة للفيلسوف أن يكون العالم محدثاً أم أزلياً، فلا يقول العقل بوجود القدم ولا بوجود الحدوث. إنه في جميع الأحوال مخلوق، والقول بأن العالم مخلوق، يعني أن كل كائن فيه يستمد وجوده من الكائن الإلهي، لأن الله وحده يمتلك في ذاته الوجود، وتلك هي الحقيقة السامية عند الأكويني فسواء كان العالم قديماً أو حديثاً، فإنه معلول وبالتالي مخلوق⁽⁴⁾.

لكن، وعلى الرغم من ذلك إلا أن نظرية توما الأكويني حول العالم لم تسلم من النقد، فهو لم يقدم براهين كافية ومقنعة لأفكاره إيماناً منه أن المسألة إيمانية أكثر منها فلسفية، فهو يؤكد أن

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 542-543.

(2) عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 156.

(3) لويس غرويه، ج. قنواقي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية، د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979، ص 235.

(4) إدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة: علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1982، ص 131-132.

كل شيء مخلوق في نفس الوقت بما في ذلك الموجود بالقوة، وهذا ما لم يفسره القديس توما الأكويني⁽¹⁾. يضاف إلى ذلك أنه ليس يمكن إثبات الحدوث مثلا بالبرهان، لأنه لا يمكن أن تثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر على حد تعبيره، لكن هذه الحجة فيما يرى يوسف كرم فيها نظراً، والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض، وبنوع خاص يقول بتناقص الطاقة، مما قد يميل بنا إلى نظرية الحدوث، رغم أن أنصار القدم يستطيعون القول بأن العالم أزلي وأن الله يجدد الطاقة، أما غير المؤمنين منهم فماذا عساهم أن يقولوا؟⁽²⁾.

وهكذا، يمكننا أن نستخلص مما سبق أن الله قابل للتبرير العقلي، فالإيمان بوجوده ليس عقيدة إيمانية فحسب. ورغم أن ماهيته بعيدة عن تناول العقل البشري غير أنه يمكننا وصفه بصفات إيجابية وأخرى سلبية انطلاقاً من مبدأ المشاركة، وصفاته كالعلم والإرادة هي عين ذاته وليست خارجة عنها. وباعتباره قديماً لا يلزم عنه ضرورة قدم العالم، حيث سواء كان أزلياً أو حادثاً فهو في كلتا الحالتين مخلوق، لأن أدلة القدم والحدوث متكافئة.

(1) زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 260.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 165.

الفصل الثالث

العقل والوجود الإنساني

عند نوما الأكويني

- 1- الإرادة عند الأكويني
- 2- الحرية عند الأكويني
- 3- الخير عند الأكويني
- 4- المساعدة عند الأكويني

تناول الفكر الفلسفي الكلاسيكي مشكلة العقل وعلاقته بالوجود الإنساني، فعالج الأكويني قضايا إنسانية تتمثل في: الإرادة والخير والسعادة والاختيار، وذلك على غرار الفلاسفة القدامى. خاصة وأن العقل الفلسفي قد انتقل من معالجة الموضوع مثل مشكلة قدم العالم وأصل الكون، إلى معالجة الذات مثل الأخلاق والحرية وغيرهما. فما علاقة هذه المسائل بالعقل الإنساني؟ ما هي الإرادة وما علاقتها بالعقل؟ ثم ما طبيعة المنظومة الأخلاقية عند الأكويني؟ فهل يمكن للعقل أن يكون أساسا لكل قيمة أخلاقية؟ وهل يمكن إدراك السعادة في الحياة الأرضية؟ وإذا كان الإنسان عاقلا فهل هو حر بالضرورة؟

1- الإرادة عند الأكويني:

إن موضوع الإرادة مسألة سکولائية أساسية ذات أهمية في ذاتها، وأهمية أيضا بالنسبة إلى معرفة الله ومحبتنا إياه، فما هي الإرادة الإنسانية؟ وما علاقتها بالعقل؟ وما علاقتها بالله أيضا؟

أ- معنى الإرادة (voluntas):

هل تشتهي الإرادة شيئا بالضرورة؟ يرى الأكويني أن البعض يعتقد بأن الإرادة لا تشتهي شيئا بالضرورة، ومن بينهم أوغسطين الذي أكد في مدينة الله أنه متى كان شيئا ضروريا لم يكن إرادياً، خاصة وأنا أرباب أفعالنا بالإرادة، وما كان بالضرورة فلسنا أربابه. لكن يجيب الأكويني بأن للضرورة (necessitas) صور متعددة، فإن الضروري ما يمتنع عدم وجوده وهذا يتصف به شيء من جهة مبدأ داخل أو مبدأ خارج. الأول يكون من جهة المادة كقولنا كل مركب من أجزاء متضادة فهو فاسد بالضرورة، ويكون من جهة الصورة كقولنا بأن المثلث متساوي الساقين مجموع زواياه قائمتان بالضرورة، وهذه ضرورة طبيعية مطلقة. أما الثاني فهو الغاية والفاعل. أما الغاية كقولنا الطعام ضروري للحياة والفرس ضروري للسفر، وأما الفاعل فإن الضرورة تعني الإكراه أو القسر كأن يُكره مُكره من فاعل ما بحيث يتعذر عليه فعل العكس، وهي ضرورة منافية للإرادة، لأن القسري هو ما كان مضادا لميل الشيء، وحركة الإرادة ميل ما إلى شيء، فمثلا يقال لشيء طبيعي على أنه موافق لميل الطبيعة، يقال أيضا لشيء إرادي بأنه موافق لميل الإرادة، لهذا كما يستحيل أن يكون شيء قسريا وطبيعيا معا، كذلك يستحيل أن يكون شيء قسريا وإراديا معا. وأما ضرورة الغاية أو الفائدة فليست منافية للإرادة، حيث لا يمكن الوصول إلى الغاية

إلا بطريق واحد بالضرورة، مثلما ينشأ عن إرادة قطع البحر ضرورة إرادة السفينة، وكذا ليست الضرورة الطبيعية منافية لها، لأنه إذا كان العقل يتعلق بضرورة المبادئ الأولى، فإن الإرادة تتعلق بضرورة بالغاية القصوى المتمثلة في السعادة، على أن الغاية في الأفعال والمبدأ في الأفكار⁽¹⁾.

يرى الأكويني أن الإنسان منقاد بحكم الطبيعة إلى الحفاظ على حياته، وكل حي منقاد بحكم الطبيعة إلى تأمين حياته وسعادتها. فالسعادة هي ضالة الحي المنشودة، فلو تأملنا حياة الحيوان، لوجدناها زاخرة بالترعات التي تهدف كلها إلى البقاء والسعادة. والإرادة هي في الإنسان، نزعة من نزعات الحياة، وهي إن اتسمت بما لا يقاس فوق الترعات الحيوانية، فلا تلبث أن تؤول إلى نفس الغاية وهي البقاء والسعادة. فالإرادة هي نزعة الإنسان إلى الخير، وما من غاية تستقر عليها الإرادة إلا وهي خير من إحدى نواحيها. ولو تجلّى الخير المطلق، الذي هو ليس فيه إلا الخير، أي خير من جميع نواحيه، لما كان للإرادة سبيل إلى الإعراض عنه، لأن كل نزعة من نزعات الحياة، مادية كانت أم روحية، إذا ما حضرت أمامها غايتها المعادلة لها، اندفعت إليها بالضرورة دون أي تردد⁽²⁾.

أطلق الأكويني اسم الشهوة العليا أو العقلية على الإرادة، وذلك مقابل الشهوة الحسية أو الشهوة الدنيا، ومعيار هذا التمييز بديهي في نظره، لأن الشهوة الحسية المتعلقة بملاذات الجسم رغم علاقتها بدافع المرغوبية لكنها لا تقصد الطيبة أو المنفعة، بل تبحث فقط عن شيء نافع أو موضوع ممتع، لذا فهي أدنى من الشهوة العاقلة، إذ أن الإرادة تتوجه مباشرة نحو دافع المرغوبية الكامن فيها، إنها ضرورة نزوع نحو الطيبة أو المنفعة وفقا لطبيعتها العاقلة التي ليس لها ميلا واحدا نحو شيء محدد، لأن الإنسان يريد الخير، ولكنه غير ضروري بواسطة هذا أو ذاك الموضوع حتى عندما يتعلق بما هو طيب أو نافع⁽³⁾.

إذا كانت الإرادة تشتهي شيئا بالضرورة، فهل تريد بالضرورة جميع ما تريده؟ يُتخطى إلى البعض كديونيسيوس أن الإرادة تريد بالضرورة جميع ما تريده، لأنها تميل بالضرورة إلى الخير المعروف لها. بينما يؤكد الأكويني بأن الإرادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده، لأنه كما يتعلق

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 368-369.

(2) ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، ص 92.

(3) Joseph Rassam : Thomas d'Aquin, pp 100-101.

العقل ضرورة بالمبادئ الأولى، فإن الإرادة (الشوق العقلي) تتعلق بالطبع وبالضرورة بالغاية القصوى، ولكن توجد بعض المعقولات التي ليست لها علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالقضايا الممكنة التي لا يوافق عليها العقل بالضرورة، لأن نفيها لا يلزم عنه نفي المبادئ الأولى، أما القضايا الضرورية التي يوافق عليها العقل كالقضايا البرهانية فهي لازمة، إذ تترتب بالضرورة عن المبادئ الأولى وبالتالي فإن نفيها يلزم عنه نفي هذه المبادئ، ويترتب عن ذلك أن العقل يوافق بالضرورة على ذلك البرهان الذي ترتبط فيه النتائج مع المقدمات ارتباطاً لزومياً، ولا يوافق على غياب هذه العلاقة اللازمة بينهما⁽¹⁾.

وهذا ينطبق على الإرادة أيضاً. يقول الأكويني: «فإن من الخيرات الجزئية ما ليس له علاقة لازمة مع السعادة لجواز أن يكون الإنسان سعيداً بدونها وهذا لا يتعلق به الإرادة ضرورة، ومنها ما له علاقة لازمة مع السعادة، وهو ما يلتصق بالإنسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة، ولكن قبل أن يثبت يقيناً بالرؤية الإلهية لزوم هذه العلاقة لا تتعلق الإرادة ضرورة بالله ولا بما هو خاص به. وأما إرادة من يرى الله بذاته فإنها تتعلق ضرورة بالله كما نريد الآن بالضرورة أن نكون سعداء»⁽²⁾. فالإرادة لا يمكن أن تميل إلى شيء إلا باعتبارها خيراً، ولكن الخير متكرر، فهي لا تميل نحو واحد بالضرورة، لذا فقد لا تريد ما تريده، مادامت لا تريد بالضرورة إلا الخير الأسمى. وقد اعتقد الأكويني بوجود مماثلة أيضاً بين الإرادة والعقل، فما العلاقة القائمة بينهما؟ وهل الإرادة قوة أعلى من العقل عند الأكويني؟

ب- الإرادة والعقل:

يبرز الأكويني الموقف القائل بأن الإرادة قوة أعلى من العقل، بحجة أن الخير والغاية هما موضوع الإرادة، والغاية هي العلة الأولى والعلية، فيكون فعل الإرادة أشرف من فعل العقل وفعل الحس معاً، لأن الانتقال الطبيعي يكون من الناقص إلى الكامل، لذلك فالإرادة قوة أكمل وأشرف من العقل، مثلما أن العقل أكمل وأشرف من الحس. لكن يعارض ذلك الفيلسوف أرسطو الذي أثبت بأن القوة النفسانية العلية هي العقل، وقد استدلل الأكويني على ذلك كون علو شيء على

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 370-372.

(2) المصدر نفسه، ص 371.

آخر يكون على وجهين: الأول أن شيء يعتبر كذا مطلقا بحسب كونه كذا في نفسه، والثاني أنه يعتبر كذا من وجه عندما يقال له كذا بالنظر إلى آخر، ويلزم عن ذلك أنه إذا أُعتبر العقل والإرادة في أنفسهما كان العقل أعلى من الإرادة وذلك بالنظر إلى موضوعيهما، حيث موضوع العقل هو الحق والباطل، أما موضوع الإرادة فهو الخير والشر. إذاً العقل في نفسه بصورة مطلقة أشرف وأعلى من الإرادة، وهي تابعة له وليس العكس⁽¹⁾. وفي هذا يقول توما الأكويني: «موضوع العقل هو حقيقة الخير المشتبه، والخير المشتبه القائمة حقيقته في العقل هو موضوع الإرادة، وكلما كان الشيء أشد بساطة وتجردا كان في نفسه أنبل وأعلى، ولذا كان موضوع العقل أعلى من موضوع الإرادة»⁽²⁾. فالعقل يتضمن فعل الإرادة لأنه يتعلل موضوعها ولا تتوجه إلى الخير إلا إذا تعقلناه.

إذا كان العقل يعرف حقيقة الموجود في كليته، كما أنه قوة خاصة معينة لفعل ملائم، فإن الإرادة تشمل نفس الخاصيتين فهي مرتبطة بعالمية موضوعها، لأنها رغبة في الخير العام، كما أنها قوة خاصة للنفس معينة أيضا لفعل ملائم. ولكن عندما نقارن بينهما نجد أن العقل في الحالة المطلقة أعلى وأشرف من الإرادة، خاصة وأن موضوع العقل أعم، فهو يشمل الإرادة بفعلها وموضوعها معا⁽³⁾. لأن العقل هو الذي يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل، لا بد أن يكون قد سبق في العقل أن التعقل خير. وهكذا يكون العقل أعلى مطلقا⁽⁴⁾.

أما إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية النسبية، أي من وجهه وبالنسبة إلى آخر فيمكن أن تكون الإرادة أعلى من العقل بالنظر إلى أن موضوعها موجود في شيء أعلى مما يوجد فيه موضوع العقل، كما لو قلنا السمع أشرف بوجهه من البصر من حيث أن محل الصوت أشرف من محل اللون وإن كان اللون ذاته أشرف وأبسط من الصوت.

إن الخير والشر الذين هما موضوعا الإرادة موجودان في الخارج، والحق والباطل اللذين هما موضوعا العقل موجودان في الذهن، فإذاً متى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أشرف من

(1) المصدر السابق، ج2، ص ص 372-373.

(2) المصدر نفسه، ص 373.

(3) Joseph Rassam : Thomas d'Aquin, p 103.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 175.

النفس الموجود فيها الحقيقة المعقولة كانت الإرادة بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من العقل، ومتى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أدنى من النفس كان العقل أيضا بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من الإرادة، ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته وبعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات أفضل من محبتها. على أن العلاقة القائمة بينهما هي علاقة تكامل، لأن الخير حق ما، والحق خير ما أيضا. ولكن رغم ذلك فإن العقل أشرف من الإرادة وأعلى منها على وجه الإطلاق، من حيث أن العقل شيء ما والحق غاية له، وهذه الغاية أسمى من سائر الغايات، كما أن العقل أسمى من سائر قوى النفس⁽¹⁾.

إذًا، قد يكون موضوع الإرادة موجودا أعلى من العقل، وفي هذه الحالة تكون الإرادة أعلى بالإضافة (بالعرض)، من حيث أنها تميل إلى الموجود نفسه، وأن العقل حاصل على صورته فحسب، لذلك كانت محبة الله أفضل من معرفته، وكانت معرفة الأشياء المادية أفضل من محبتها، مثلما ذكر الأكويني سابقا⁽²⁾.

وهكذا، فإذا كانت الإرادة تترع إلى الخير العام، بينما العقل قوة نفسية خاصة، فإنها أعلى منه. وبالتالي نصل إلى إدراك قوتان موجودتان معا، إذ يعلم العقل أن الإرادة تريد، والإرادة تريد للعقل أن يعرف، فيوجد في كليهما شيء في الآخر، لأنه من الواضح أن فعل العقل الذي يحدد الوسائل، وفعل الإرادة يأخذ بهذه الوسائل المحددة بالعقل، فهما متماتلان ومتكاملان بشكل منظم. فقد أكد الأكويني أنه في مطلق الأحوال وبصفة عامة وبدون الرجوع إلى أي شيء بأن العقل أعلى من الإرادة، لأننا نملك الحقيقة الأسمى ذاتها أفضل من أن نسعى فقط إليها، كما لو أننا نعرف الحجر أفضل من أن نريده. أما بالنسبة للحقائق الإلهية الأعلى من النفس والعقل فنريدها أفضل من أن نعرفها، حيث إرادة وحب الله أفضل من معرفته، لأن الخيرية الإلهية موجودة وجودا كاملا في الله، وبوصفها مرغوبة بواسطة الإرادة، لذلك يتعلق بها العقل⁽³⁾.

لكن، إذا كان الأمر كذلك، فهل تتحرك الإرادة من العقل؟ وهل هي تحركه؟ ثم هل يمكنها أن تحرك نفسها؟ يجب الأكويني على السؤال الأول منطلقا من رأي الفيلسوف المتمثل في

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 373.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 175.

(3) Joseph Rassam : Thomas d'Aquin, pp 103-106.

أن المشتبه المعقول محرك غير متحرك، والإرادة محرك متحرك، فيحتاج كل شيء إلى أن يتحرك من آخر من حيث هو بالقوة، وما بالقوة لابد أن يخرج إلى الفعل. وإذا كان موضوع الإرادة هو الخير الأسمى في حين موضوع العقل هو المبدأ الصوري الأول وهو الموجود والحق الكلي، فإن العقل يحرك الإرادة من حيث يقدم لها موضوعها⁽¹⁾.

ثم يجيب عن السؤال الثاني منطلقاً من رأي الدمشقي المتمثل في أننا نتعلم الفن الذي نريده أو لا نتعلمه. وطبعاً نتعلم الفنون بالعقل، أي نتعلم بالعقل ما نريد بالإرادة. فالإرادة إذاً تحرك العقل، لأن كل شيء في نظر الأكويني له محرك، وهو على ضربين: الأول بواسطة الغاية فيقال بأن الغاية تحرك الفاعل، وبهذا فإن العقل يحرك الإرادة لأن الخير المعقول هو موضوع الإرادة ويحركها على أنه غاية لها. والثاني بواسطة الفاعل كما يحرك المتغير المتغير والمدفع المدفوع، وبهذا الوجه تحرك الإرادة العقل وسائر القوى النفسانية⁽²⁾.

هناك إذن طريقتان لإنتاج الحركة: الأولى تكون في شكل غاية، فالعلة الغائية تنظم بالحركة العلة الفاعلة، وبهذه الطريقة يضع العقل حركة الإرادة وينظمها، لأن الخير العام هو موضوع الإرادة أي أن العقل يحرك الإرادة قصد تحقيق هذه الغاية. والثانية تكون على شكل علة فاعلة تدفع بالإرادة إلى ذلك الخير العام، ومنه فالإرادة حسب فعلها تعد شكلاً من أشكال العلة الفاعلة لكل قوى النفس باستثناء الحركات الفيزيولوجية التي لا ترتبط بها⁽³⁾.

ثم يجيب الأكويني عن السؤال الثالث قائلاً: «الإرادة هي ربة فعلها وفي قدرتها أن تريد وأن لا تريد، وهذا يمتنع لو لم يكن في قدرتها أن تحرك نفسها إلى الإرادة... والجواب أن يقال من شأن الإرادة أن تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الإرادة، وحكم الغاية في المشتبهات كحكم المبدأ في المعقولات، ولا يخفى أن العقل بإدراكه المبدأ يُخرج نفسه من القوة إلى الفعل بالنظر إلى إدراك النتائج وبذلك يحرك نفسه، فكذا الإرادة بإرادتها غاية تحرك نفسها إلى إرادة ما

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ترجمة، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط)، 1891، ص ص 280-281.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 374-375.

(3) Joseph Rassam: Thomas d'Aquin, pp 102-103.

إلى الغاية»⁽¹⁾. فعند إرادتها الغاية بالفعل تُخرج نفسها أيضاً من القوة إلى الفعل، وهذا لا يحدث إلا بعد التروي والتعقل طبعاً، فهي تحرك نفسها بنفسها، مثلما يتحرك العقل بذاته. لكن ورغم ذلك فلا يمكن فصلها عن الإرادة الإلهية.

ج- إرادة الإنسان والإرادة الإلهية:

يُضاف إلى ذلك، التساؤل حول العلاقة بين إرادة الإنسان والإرادة الإلهية. فهل تتحرك الإرادة - في نظر الأكويني - من مبدأ خارج غير الله؟

يرى البعض في نظره بأن الإرادة تتحرك من مبدأ خارج غير الله، لأن الأدنى يحركه ما هو أعلى منه كما تتحرك الأجرام السفلية من الأجرام العلوية، ويوجد من غير الله ما هو أعلى من إرادة الإنسان وهو الملاك. لكن يستحيل في نظر الأكويني أن تصدر حركة الإنسان الإرادية عن مبدأ خارج غير الله، لأن الإرادة متوجهة إلى الخير الكلي، فلا يجوز إذاً أن يكون علة لها سوى الله الذي هو الخير الكلي، وكل خير سواه فإنما يقال بالمشاركة، وهو خير جزئي، والعلة الجزئية لا تمنح الميل الكلي، لذلك يستحيل صدور الهيولى الأولى التي هي بالقوة إلى جميع الصور عن فاعل جزئي. كما أن الله لا يحرك إرادة الإنسان بالضرورة، لأن العناية (providentia) الإلهية تحفظ طبيعة الكائنات، فهي تحرك كل شيء بحسب حاله، فالعلل الضرورية تتحرك بها إلى إصدار معلولات ضرورية، والعلل الحادثة تتحرك بها إلى إصدار معلولات حادثة. ولما كانت الإرادة مبدأً فعالاً غير محدود إلى واحد، ولكنه يتعلق بكثير على السواء كان الله يحركها لا بحيث ترجح بالضرورة إلى واحد، بل بحيث تُبقي حركتها حادثة غير ضرورية إلا فيما تتحرك إليه بالطبع وهو الخير الكلي⁽²⁾.

إن الله هو الغاية القصوى للإنسان، فإن ما اكتسبه من معارف هي في نهاية المطاف معارف عن هدفه وغايته القصوى، فكلما زادت معرفته ككل، زادت معرفته بالله. كذلك فإن أجمل ما ندركه في هذه المعرفة هو الكمال الإلهي المتره عن كل نقص، ومنه فإن إرادة الإنسان ذات الشهوة العقلية تتحرك شوقاً حتى تصل إلى العلم بالله، وإذا كان الخير هو موضوع الإرادة مع وجود موضوع واحد يمثل الرغبة في الخير، أي يهدف إلى الوصول لذروة الخير (الله)، فإن الموضوع الذي

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 284.

(2) المصدر نفسه، ص ص 289، 298.

يحرك إرادة الإنسان بالضرورة هو الله⁽¹⁾. إن الله إذاً هو الخير الكلي والغاية القصوى التي تسعى إليها إرادة الإنسان. لكن هل هذه الإرادة تتعلق بالخير فحسب؟ وهل يمكن وجود الإرادي دون فعل؟

يؤكد الأكويني أن الإرادة كشهوة عقلية لا تتعلق إلا بالخير، فهي ليست سوى ميل المشتهي إلى شيء، والشيء لا يميل إلا إلى شيء مماثل وملائم له. ولما كان كل شيء من حيث هو موجود خيراً ما فلا يمكن الميل إلا إلى الخير، فالإرادة تتعلق بالخير باشتهاؤها إياه وتتعلق بالشر بنفورها منه، والهرب من الشر يقال له لإرادة، أي أن الإرادة تتعلق بالخير واللاإرادة تتعلق بالشر. أما جوابه عن السؤال الثاني والمتمثل في: هل يمكن وجود الإرادي دون فعل؟ فإنه يؤكد بأننا أرباب الفعل وعدم الفعل والإرادة وعدم الإرادة، وما نحن أربابه فهو إرادي، ومن ثمة فالفعل والإرادة إرادي كما أن عدم الفعل وعدم الإرادة إرادي أيضاً، لأن الإرادي هو ما يصدر عن الإرادة، ولما كانت الإرادة تقدر بإرادتها وفعلها أن تمنع عدم الإرادة وعدم الفعل، بل قد يكون ذلك واجبا عليها، كان عدم الإرادة وعدم الفعل يستند إليها على أنها علة له، فيجوز وجود الإرادي دون فعل، سواء دون فعل خارجي كإرادة عدم الفعل مثل إرادة عدم القراءة، أو دون فعل داخلي كعدم إرادة الفعل مثل عدم إرادة القراءة⁽²⁾.

ولكن أليس إرادة عدم الفعل أو عدم إرادة الفعل نوع من الميل إلى اللاشيء أو العدم؟ علما أن عدم وجود الشيء هو الشر نفسه في نظر الأكويني في حين أن الخير يكمن في وجود ما، فهل يمكن أن تتعلق الإرادة بالشر، وهو الذي أكد - كما ذكرنا سابقاً - أن الإرادة لا تتعلق إلا بالخير؟ مع العلم أن الخير الأسمى عنده هو الله. فهل إرادة الله هي إرادة الأب فحسب، أم هي إرادة الابن كذلك؟

د- إرادة المسيح:

لقد تساءل توما الأكويني عن طبيعة إرادة ابن الله (المسيح)، فهل هي إرادة إلهية أم إنسانية؟

(1) ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 450-451.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 255، 275.

يرى أنه من البديهي أن "ابن الله" يتضمن طبيعة إنسانية كاملة، والإرادة تظهر في كمال الطبيعة الإنسانية باعتبارها قوة طبيعية، وهذا يصدق أيضا على العقل. ولكن يجب التأكيد في نفس الوقت أن للمسيح إرادتين: إلهية وإنسانية، لأن الإرادة الإنسانية لديه مرتبطة بالإرادة الإلهية، وهذا لا ينفي طبعاً وجود حركة إرادية لدى المسيح تعبر عن طبيعة إنسانية خالصة، لأن إرادات القديسين هي الأخرى متحدة بالإرادة الإلهية. وقد استدل أيضا بفكرة القديس أوغسطين، ومحتواها هو عندما يقول الابن للأب: ليس ما أريده، ولكن ما تريده⁽¹⁾ ومنه فالإرادة الإنسانية عند المسيح تعبر عن حركة طبيعية وعقلية، كونها قصد أو شوق عقلي نحو الخير. وهذا القصد لا يتجسد إلا بالقدرة على الاختيار.

2- الحرية عند الأكويني:

إن الحديث عن الإرادة يستدعي تناول فكرة الحرية والاختيار، لأن الفعل الحر هو الفعل الصادر عن إرادتنا، أي الفعل الإرادي. على أن هذه الفكرة قد أثارها العقل الفلسفي منذ القدم، متسائلاً عمّا إذا كان الإنسان مجبر أم مخير؟ فهل هو حر في نظر الأكويني؟ وما علاقة الحرية بالإرادة؟ وهل الاختيار مصدره الإرادة أم العقل؟

أ- إثبات الحرية (libertas):

بدأ الأكويني هذه المسألة بعرض حجج أنصار الجبرية (fatalisme) الذين يعتقدون أن الإنسان ليس بذي اختيار، لأن الذي يختار في نظرهم يفعل ما يشاء والإنسان لا يستطيع أن يفعل ما يشاء، فهو ليس حراً، كما أن القادر على الاختيار يمكن له أن يشاء وأن لا يشاء، وأن يفعل وأن لا يفعل، والإنسان ليس له ذلك، والذي يختار أو المختار ما كان علة لنفسه كما في "الإلهيات"، فالمتحرك ليس مختاراً، لأن الله هو الذي يحرك الإرادة. بالإضافة إلى أن القادر على الاختيار هو ربّ أفعاله، والإنسان ليس ربّ أفعاله، وقد أكد الفيلسوف أيضا في كتاب "الأخلاق" أن كل واحد يرى الغاية بحسب كيفيته، وليس في قدرتنا أن نتكيف بكيفية ما، بل يحصل ذلك لنا بالطبع، فنحن ندرك غاية ما بالطبع لا بالاختيار⁽²⁾.

(1) Saint Thomas d'Aquin : *Le mystère du christ, textes choisis et présentés par Jean Pierre Torrell, les éditions du cerf, Paris, 1999, pp 81-82.*

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 379-380.

فالإنسان ليس حرا عند الجبريين، لأن الحر يفعل ما يشاء، بينما لا يفعل الإنسان ما يريد، وفي هذا يؤكد القديس بولس (saint Paul) أنه لا يفعل الخير الذي يريد، ويفعل الشر الذي لا يريد. كما أن الله هو الذي يحرك الإرادة، فهو الذي يحرك فينا القدرة على الفعل، ومنه فالإنسان ليس سيد نفسه⁽¹⁾.

ولكن يذهب الأكويني إلى أن الله صنع الإنسان في البدء وحركه في يد مشورته، أي في اختياره. ومن ثمة فالإنسان ذو اختيار، وإلا لم يكن في النصائح والأوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدة. صحيح توجد موضوعات معينة تتحرك دون حكم كتتحرك الحجر نحو الأسفل مثلا، وقس على ذلك بالنسبة لكل الموجودات غير المدركة، ومنها أيضا ما يفعل بحكم غير اختياري كالبهائم، فالشاة التي تهرب عند رؤيتها الذئب، فإن حركتها تعبّر عن حكم طبيعي غريزي لا اختياري، لأنها لا تحكم بذلك عن قياس ووعي أو تعقل بل بالغريزة، وهذا على خلاف الإنسان⁽²⁾. يقول الأكويني في هذا الصدد: «أما الإنسان فإنه يفعل بحكم، لأنه بالقوة المدركة يحكم بوجود طلب شيء أو الهرب عنه، ولأن حكمه هذا ليس بالغريزة الطبيعية في المفعول الجزئي، بل بضرب من القياس المنطقي، فهو يفعل بحكم اختياري مع جواز أن يفعل الخلاف، فإن النطق يتعلق في الممكنات بالمتقابلات كما يتضح من الأقيسة الجدلية والحجج الخطابية، والمفعولات الجزئية ممكنات فكان حكم النطق فيما يتعلق بالمتقابلات وليس مترجحا إلى واحد، ولكون الإنسان ناطقا فلا بد من ثمة أن يكون ذا اختيار»⁽³⁾ فالحرية خاصة إنسانية محضة، لأن قوامها العقل، ومن ماهيتها أيضا القدرة على الاختيار بين الممكنات أو المتضادات.

لا بد أن يكون الإنسان حرا حرية مطلقة، لأنه بدون النصائح والإرشادات والتعليمات والممنوعات والجزاء والثواب والعقوبات والقصاص، تصبح حياته عبثا، فمن أجل وضع هذه الحرية موضع البدهة يجب أن نلاحظ بعض الموجودات التي تعمل بدون بصيرة كسقوط الحجر، على خلاف الكائن العارف، فالحيوانات تقوم بأفعالها عن طريق استعداد طبيعي غير حر، لأنه تعبّر عن فعل غريزي محض. أما الإنسان فتصدر عنه أفعاله بواسطة الحكم الذي يُعد نشاطا ذهنيا، أو فعل

(1) Joseph Rassam : Thomas d'Aquin, p 106.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 380.

(3) المصدر نفسه، ص 380.

مركب ينبثق عن العقل، وليس أثرا لغريزة طبيعية، فالإنسان يقوم بالفعل استنادا إلى حكم حر يجعله قادرا على تنويع فعله، بمعنى أن يكون العقل قادرا على الاختيار بين الفعل وتركه، كما تبين لنا ذلك حجج المتجادلين وأدلة الخطباء، ويترتب عن ذلك أن الكائن الإنساني مفطور على الحرية مثلما هو مفطور على العقل⁽¹⁾.

إنه بدون الحكم فإن الإرادة لن تكون إرادة، ومنه فإن فعل الاختيار الحر لا يوصف وصفا تاما بدون القرار. كما أن الاختيار هو أساسا فعل للإرادة وأن الإرادة الحرة تنتمي مباشرة إلى الإرادة ذاتها، وتختار هذا بدلا من ذلك؛ وهي بوصفها ملكة ترتبط بالاختيارات المتعددة لحريتها على نحو ما ترتبط بساطة العقل بالحركة المثالية للعقل نفسه. فلا يمكن أن نتصور الإنسان بدون الإرادة ولا بدون الإرادة الحرة كقوة ثابتة لا تزول، والتي ظلت بعد الخطيئة الأصلية على نحو ما كانت عليه قبل أن ترتكبها، أي حرة دائما. إنها حرية طبيعية لا يستطيع أحد أن يترعها من داخل الإنسان، فهي تختفي في حالة واحدة فحسب وهي اختفاء الإرادة، أي اختفاء الإنسان نفسه⁽²⁾.

لقد انتقد الأكويني موقف أنصار الجبرية، مدافعا عن حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، لأن الشوق الحسي الخاضع للنطق يجوز أن يخالفه في شيء ما باشتهائه نقيض ما يرشد إليه النطق، لكن خير للإنسان ألا يفعل متى شاء، أي ألا يشتهي خلاف ما يُرشد إليه النطق، والمراد ليس أن الإنسان لا يشاء ولا يسعى اختيارا، بل المراد أن اختياره لا يكفي لذلك ما لم يتحرك ويقصد من الله. ثم إذا كان الإنسان يحرك نفسه إلى الفعل، فإنه ليس بالضرورة أن يكون علة أولى لنفسه، فالله هو العلة الأولى المحركة للعلل الطبيعية والإرادية، فعند تحريكه للعلل الطبيعية لا يُزيل كون أفعالها طبيعية، كذلك بتحريكه للعلل الإرادية لا يُزيل كون أفعالها إرادية، فالله يفعل في كل شيء بحسب خاصيته أو طبيعته، فبإمكان الإنسان القيام بالانتخابات، ومع ذلك فلا بد فيها من المدد الإلهي. هذا، بالإضافة إلى أنه توجد كيفية طبيعية كأن يتشوق الجزء العقلي طبعا الغاية القصوى وهي السعادة، وهذا الشوق طبيعي غير اختياري. بينما توجد كفيات واردة من الخارج، كأن يميل

⁽¹⁾ Joseph Rassam: *Thomas d'Aquin*, p 107.

⁽²⁾ إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 407-408.

الإنسان إلى شيء دون آخر حسب استعداده إلى انتخاب شيء أو نبذه، فلا يكون شيء في ذلك منافيا للاختيار⁽¹⁾.

إن الحرية ليست مجرد اختيار بين هذا أو ذاك من الأمور، لأنه قد يعرض لك أن تعمل حرا راضيا ما لا يتاح لك أن تحيد عنه، بل هي قائمة على ما يشعر به الإنسان قبل عمله وأثناءه. ومن ثم فإن الأكويني يُعتبر أول من سلّم بأن لا حرية بلا وعي، فالحرية تؤسس على الوعي، إذ لا تردد ولا اختيار بلا وعي. لكنه لا ينكر أن الإرادة لا تندفع إلا إلى خيرها، وأن خيرات هذه الحياة الدنيا محدودة ونسبية، الأمر الذي يفتح أمام الأخذ بما مجالا للتردد والاختيار. ويقصد بالوعي تصور الدواعي والأسباب الدافعة إلى اختيار سلوك دون نقيضه، لأنه من غير المعقول أن يعمل الإنسان بلا داع، حيث الدواعي بما هي نسبية، ليس فيها ما هو قاطع، والأخذ بالدواعي ليس رضوخا ينتفي معه كل تصرف من تلقاء الذات. ولذلك ينبغي القول أن الحرية إنما تحدد بالنسبة إلى المعقول، لا بالنسبة إلى التصرف الأعمى. وبالتالي فإن التسليم بالحرية المطلقة يترتب عنه القول بأن الإنسان هو ربّ عمله، ومسؤول عنه⁽²⁾. فإذا اقترحنا للإرادة موضوعا ليس خيرا فإنها لا تأخذه بالضرورة، أما إذا اقترحنا لها موضوعا هو خير عام فإنها تأخذه بالضرورة، باعتبار أن الخير هو موضوعها مثلما أن اللون هو موضوع النظر⁽³⁾.

وفي هذا السياق لا يختلف الأكويني في تصوره عن موقف المعتزلة القائل بأن حرية العبد وليدة مسؤوليته، فهو يتحمل نتائج أفعاله مادام حرا، وهذا يترتب عنه صحة مبدأ الثواب والعقاب، والوعد والوعيد. يقول القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) : «لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد، لأدّى هذا الاعتقاد إلى أن لا يُعرف القديم أصلا، لأن طريق معرفته هو بالاستدلال عليه، فإذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجة المحدث إلى محدث، لم يمكنه حمل

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 380-382.

(2) ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، ص ص 92-94.

(3) Joseph Rassam: Thomas d'Aquin, p 112.

الغائب عليه»⁽¹⁾. علما أن أفعال الشاهد هو الإنسان الذي ثبت حريته لإثبات قدرة الغائب وهو الله.

كما لا يختلف تصور الأكويني حول الحرية والاختيار عن موقف ابن رشد مادامت الضرورة عندهما لا تتنافى مع حرية الإرادة. إذ يلتمس ابن رشد حلا لمسألة الضرورة والحرية من داخل السببية لا من خارجها، فالله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكنه لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها لنا الله من خارج. وهذه القوى داخلية مخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا، وقوة خارجية مسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم. إنها ليست عائقا بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقا وميلا لأن نريد شيئا من الأشياء، على أن القوى الداخلية والخارجية تسمح بذلك، قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه. وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر⁽²⁾. فللعبد حرية الاختيار، بوصفه كائنا عاقلا، لكن في حدود الضرورة أو الأسباب التي سخرها الله تعالى. ومعنى ذلك أنه لا وجود لأي تناقض بين مبدأ الضرورة وحرية العبد.

ب- الاختيار بين فعل الإرادة وفعل العقل:

يرى الأكويني أن الاختيار أو الانتخاب ما هو إلا ترجيح، وهو ضرب من الحكم كما ذكرنا آنفا. فهل مصدر هذا الانتخاب هو الإرادة أم العقل؟

إن مصطلح الانتخاب في نظره يدل على شيء من جهة العقل وشيء من جهة الإرادة، وقد استدل برأي الفيلسوف في "الخلقيات" والذي محتواه أن الانتخاب فعل شهواني، وشهوة عقلية. كما استدل برأي غريغوريوس والذي محتواه أيضا أن الانتخاب ليس شهوة فقط ولا مشورة فقط، لكنه شيء مركب منهما⁽³⁾. يقول الأكويني: «فكما نقول أن الحيوان مركب من النفس والجسد كذلك يقال في الانتخاب أيضا، ولكن بما أن العقل متقدم على الإرادة ومدبر لأفعالها بناء على

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، المخلوق، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د ط) 1965، ص 239.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص ص 85-86.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 315.

تدبير الملكة الأعلى للأدنى، فإن الإرادة تميل إلى موضوعها بتدبير العقل، لأن القوة العاقلة المدركة تقدم للقوة الشهوانية موضوعها، أي أن الإرادة تتوجه إلى الخير الذي هو موضوعها وغايتها بالعقل. ويكون بالتالي الانتخاب في جوهره فعل الإرادة لا فعل العقل، فهو فعل القوة الشهوانية، أي أنه من جهة مادته يرجع إلى الإرادة، ومن جهة صورته يرجع إلى العقل»⁽¹⁾. ففعل الاختيار الذي هو ترجيح أحد الضدين، هو فعل إرادي وعقلي معا.

إن فكرة الاختيار الإرادي تتضمن فكرة العقل، فإذا كانت الإرادة لا تظهر في سلسلة الموجودات إلا في اللحظة التي يضيء العقل فيها الرغبة، فإن هذه الإرادة سوف تكون مع ذلك وبطريقة أساسية لونا من ألوان الرغبة، وفي هذه الحالة يكون الاختيار مستحيلا بدون المعرفة. فالاختيار عند الأكويني مثلما هو عند أرسطو صادر عن روية ووعي، خاصة وأن الإرادة إذا ما خرجت من نور العقل سوف تنحدر إلى مرتبة الشهوة الحيوانية. إذاً فالإرادة الحرة عنده تنبع أساسا من الإرادة ذاتها، ولكنه يرفض أن يعرفها على هذا النحو فحسب، دون أن يضع في اعتباره حكم العقل العملي الذي ينشأ في الاختيار الإرادي كنتيجة لهذا الاختيار. وعلى هذا الأساس فإن الإرادة الحرة هي من الناحية المادية والواقعية إرادية، أما من الناحية الصورية والنظرية فهي عقلية. فإذا نظرنا إلى الإرادة على أنها طبيعية سوف يكون محتوما عليها بالضرورة أن تريد الخير، ولقد رأينا أن الحرية تبقى في أعماق الإرادة بوصفها الجزء الرئيسي لها، لكن من الصواب أن نقول أيضا أن العقل هو سببها. إن الإرادة تنقاد بالضرورة نحو الخير، وضرورة الخير هذه هي الضرورة الطبيعية التي تتأسس عليها الإرادة، وحيثما يكون العقل تكون الإرادة الحرة، وكلما ازداد العقل ازدادت الحرية⁽²⁾. فالعقل هو علة الحرية، إذ نختار بالتروي وإعمال العقل الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية.

يُضاف إلى ذلك أن الانتخاب عند الأكويني يتعلق بالأفعال الإنسانية، لأنه يتعلق بالغاية سواء فعل أو شيء، فيفعل الإنسان الشيء الذي هو الغاية كما يفعل الطبيب بالصحة التي هي الغاية، ومن حيث أن الإنسان ينتفع ويتمتع على نحو ما بالشيء الذي هو الغاية أيضا مثلما غاية البخيل هي المال، كما أن الانتخاب أو الاختيار لا يتعلق بالمستحيالات بل بالممكنات، لأن

(1) المصدر السابق، ج3، ص ص 315-316.

(2) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 400، 415.

ما نفعله ممكن لنا. إذ الغاية لا تكون ممكنة ما لم يكن السبيل إليها ممكناً، فلا يتحرك أحد إلى المستحيل ولا يتوجه أحد إلى الغاية ما لم يظهر له إمكان ما إليها، وعندما ينتخب الإنسان فإنه ينتخب اختياراً لا اضطرارياً، لأن ما يمكن عدم وجوده، فلا يوجد بالضرورة، وكون الانتخاب أو عدمه ممكناً يظهر وجهه من كون الإنسان قادراً أن يريد وأن لا يريد، وأن يفعل وأن لا يفعل⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن الإنسان يمكنه أن ينتخب وأن لا ينتخب طالما يملك القدرة على الاختيار، فهو مخير لا مسير، وذلك على الرغم من ارتباط الأفعال الإنسانية بالإرادة الإلهية.

ج- حرية الإنسان والإرادة الإلهية:

إن الله في نظر الأكويني هو علة حركتنا الإرادية، ولكن دون أن يقلل ذلك من حريتنا، مثلما ذكر في ردوده السابقة على أنصار الجبر، فقد خلق الله فينا ملكة الإرادة ليختار كل واحد منّا غاية ما، أو تحقيق شيء ما، كأن يجارب مثلاً، أو يختار أن يكون ثرياً. ولكن كل ذلك يبقى مرتبطاً بالعناية الإلهية، مادام الإنسان لا يمكنه أن يبلغ دوماً جميع غاياته، فيلزم عن ذلك أن الحرية ليست عفوية، طالما أنها مرتبطة بهذه العناية. ويضيف الأكويني أننا لم نحصل من الله على ملكة الإرادة فحسب بل على أفعالها أيضاً، أي أن العلية الإلهية لم تمنحنا هذه الملكة فقط، بل القدرة على الفعل معاً. إن أي شيء يملك القوة على فعل ما كقدرة ذاتية، لكنه لا يمارسها إلا بواسطة القوة الإلهية. والإنسان كذلك لا يمكنه استعمال قوته الإرادية إلا بفضل إرادة الله، ومعنى ذلك كله أن الله علة، ليس فقط لإرادتنا، بل لفعلنا الإرادي في الآن عينه، لأن كل حركة مرتبطة بالحرارة الأولى، وعليه فكل حركة لإرادتنا معلولة لعلة أولى أو إرادة أولى، مادام لا يمكننا الاستمرار إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل، إذ لا بد من الوقوف عند مبدأ أول لكل أفعالنا وآرائنا الإرادية⁽²⁾.

يقرر إذاً الإنسان بنفسه الفعل بواسطة الحرية التي هي مصدر حركاته. هذا، رغم أن الله هو العلة الأولى التي تنظم حركات الأشياء كلها، عند تنظيمها لحركة العلل الطبيعية فإن ذلك لا يمنع كون أفعالها طبيعية، وعند الحديث عن تحريكه للعلل الإرادية فإنه لا يزيل عنها أيضاً خاصية الإرادية، بل بالعكس تحتويها بما أن الله يفعل بكل موجود تبعاً لطبيعته المحضة، فالضرورة الطبيعية

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 320-323.

(2) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, pp 357-359.

لا تتنافى معها حرية الإرادة، لأن الإرادة لا تتعلق كما قلنا بالحرية الاعتباطية، بل بالحكم العقلائي الذي يجعلنا أسياد أفعالنا مادما نتصور الفعل فنقدر على الاختيار بين هذا أو ذاك⁽¹⁾.

إذا كان الله هو المحرك الأول الذي يحرك كل قوة إلى فعلها، فإنه يحرك فينا الإرادة، ولكن ليس هذا التحريك قسراً؛ لأن المقسور هو الذي يتحرك ضد ميله الخاص، والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها. لذلك لا يرتفع الثواب والعقاب، وإنما كان يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من نفسها. وبالتالي فإن الإنسان باختيابه يحرك نفسه إلى الفعل، لكن ليس ضروريا للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر أن يكون علته الأولى⁽²⁾. فإن الله هو العلة الأولى في جميع الحالات، وهذا لا ينفي حرية الاختيار.

رغم ذلك فإن هذا التصور الأكويني لا يخلو من التناقض من الناحية المنطقية، وذلك على الأقل من الناحية الشكلية، لأنه إذا كان الله علة أفعالنا فإن ذلك يتعارض مع القول بالحرية. لكن الحرية التي تصورها الأكويني سوف تفضي إلى تحمل الإنسان لنتائج أفعاله (المسؤولية)، وتفضي في نفس الوقت إلى قيام الأخلاق، مادام كل اختيار هو اختيار للخير أو للشر.

3- الخير عند الأكويني:

لقد سعت الفلسفة المسيحية إلى إيجاد حل مناسب للمسألة الأخلاقية، وهي مسألة اعتبرت مركزية لعلاقتها الوطيدة بالذات الإنسانية، وهذا ما اهتم به الأكويني الذي استوحى من الأخلاقيات الأرسطية المفاهيم والمصطلحات الفنية الأساسية. فما هو الخير عنده؟ وما طبيعته؟ وهل العقل معياره الوحيد؟

أ- معنى الخير (bonum):

يظن بعض المفكرين في نظر الأكويني كديونيسيوس مثلاً، أن جميع أفعال الإنسان حسنة وليس شيئاً منها قبيح، فالشر لا يُفعل إلا بقوة الخير، لأنه لا يُفعل شيء من حيث هو قبيح، بل من حيث هو حسن فقط، خاصة وأنه لا يجوز أن يكون القبيح علة إلا بالعرض، ولكل فعل

⁽¹⁾ Joseph Rassam: *Thomas d'Aquin*, pp 108, 111.

⁽²⁾ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، ص ص 175-176.

معلول بالذات، فكل الأفعال حسنة. لكن يعارض الأكويني هذا التصور، ويؤكد أن بعض أفعال الإنسان قبيح، فما هو الخير والقبح؟ يقول في ذلك: «الكلام على الحسن والقبح في الأفعال تابع للكلام على الخير والشر في الأشياء، لأن كل شيء يفعل على حسب حاله وحصاة كل شيء من الخير على قدر حصته من الوجود، لأن الخير والوجود متساوقان، وكمال الوجود ليس حاصلًا من وجه واحد بسيط إلا لله»⁽¹⁾. فالخير يتمثل في حصول الوجود، أي موجود ما، والموجود الذي يتصف بالكمال والمطلقية هو الله، لكن الله هو الخير المطلق.

يرى الأكويني أن ما يلائم أي شيء -ماعدًا الله- من كمال الوجود يحصل له من وجوه مختلفة، ولذلك قد يعرض لبعض الأشياء أن تكون حاصلة على الوجود من وجه، ولكنها غير حاصلة على كل ما تقتضيه بكمال الوجود. مثلما أن كمال الوجود الإنساني يقتضي أن يكون ثمة شيء مركب من نفس وجسد حاصل على جميع القوى والآلات المطلوبة للإدراك والحركة، بينما إذا خلا الإنسان عن شيء من ذلك لم يكن له كمال الوجود، ومن حيث يخلو عن شيء من مقتضيات كمال الوجود، يخلو عن الخير ويوصف بالشر. مثلما أن الإنسان الأعمى يوصف بالخير من جهة كونه حيا، وبالشر من جهة كونه فاقد البصر، وإذا لم يكن له شيء من الوجود أو الخيرية (bonitas) فليس يوصف بخير ولا شر، فالشر يفعل بقوة الخير الناقص، إذ لو لم يكن فيه شيء من الخير لم يكن موجودا، ولو لم يكن ناقصا لم يكن شرا⁽²⁾.

إن الشر في نظر الأكويني، هو انعدام النظام في ترتيب الوسائل من أجل تحقيق الغايات، أي أنه سلب أو نقص، ولكن يمكن تقدير علة بالعرض للشرور، فقد يقع الشر لانعدام مبدأ من المبادئ التي تتحكم في الفعل، مثل تفسير العيب في حركة حيوان بالعيب في العضو المحرك كما يحدث للأعرج، وسبب الشر عنده يقوم دائما في خير ما. لكن الله لا يمكن أن يكون السبب في أي شر، لأنه لما كان الشر نقصا في الفعل، فلا يمكن حينها نسبة هذا الشر إلى الله، بل إلى الإنسان الفاعل، ذلك أن الشر، لو نُظر إليه في ذاته، ليس بشيء. فلا يمكن إذاً أن يكون الله سببه، بل السبب هو تناهي المخلوقات⁽³⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 363-364.

(2) المصدر نفسه، ص 364.

(3) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 431.

ومعنى ذلك، أن الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالعرض، لأن حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتهى، وكل شيء يكون مشتهى من حيث هو كامل، أي يُشتهى كماله، وكل شيء يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل. وما يلزم عن ذلك أن أي شيء يكون خيراً من حيث هو موجود. كما أن كل موجود مغاير لله فهو مخلوق من الله، وكل مخلوق من الله فهو خير، والله في غاية الخيرية، فإذاً كل موجود خير، لأن كل موجود من حيث هو كذلك موجود بالفعل، وكامل نوعاً من الكمال، إذ كل فعل كمال ما، والكمال يتضمن حقيقة المُشتهى والخير⁽¹⁾. وعموماً فإن الخير يكمن في وجود ما، بينما الشر فيكمن في عدم ما. فإلى أي مدى يمكن الحديث عن مطلقة الأخلاق؟

ب- الفعل الخير وعلاقته بالموضوع والظروف والغاية:

بالنسبة للموضوع، يؤكد الأكويني بأن الحسن والقبح في الفعل يعتبر من كمال الوجود أو نقصانه، كما يعتبر كذلك الخير والشر في سائر الأشياء -على ما مر سابقاً- فقد يكون الموضوع خيراً في ذاته، ولكن استعماله هو الذي يحدد في نهاية المطاف خير يته أو شر يته. يقول الأكويني: «وأول ما يرجع إلى كمال الوجود فيما يظهر هو ما يفيد الشيء الحقيقية النوعية، وكما أن الشيء الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته، كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع، ولذلك فكما أن أول خيرية في الشيء الطبيعي تعتبر من جهة صورته التي تفيد الحقيقة النوعية، كذلك أول حسن في الفعل الأدبي يعتبر من جهة الموضوع الملائم، ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس، وذلك كاستعمال الإنسان ماله»⁽²⁾. فاستعمالنا لأموالنا يعتبر فعلاً حسناً في ذاته، ثم يضيف مقابل ذلك كيفية حصول الشر. فكما أن أول شر في الأشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول الشيء المتولد على الصورة النوعية، كأن لا يولد إنسان، بل شيء آخر مكانه. كذلك يحصل أول قبح في الأفعال الأدبية من جهة الموضوع كأخذ الإنسان ما لغيره، وهذا الموضوع قبيح بالجنس أو بالنوع (نوع قبيح)، لأننا نطلق عبارة الجنس البشري على النوع الإنساني ككل⁽¹⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 58، 60.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 366.

(1) المصدر نفسه، ص 366.

أي أن نفس الموضوع يمنح أفعال الإنسان إما صفة الخير أو صفة الشر. فتستفيد هذه الأفعال الحسن أو القبح من الموضوع.

أما بالنسبة للظروف التي يعتبرها البعض بمعية الموضوع، بعيدة عن مجال تقييمنا لأفعالنا. فإن الأكويني يرى عكس ذلك، حيث أن صاحب الفضيلة يفعل بحسب ما ينبغي من الكيفية والزمان وسائر الظروف الأخرى، أما صاحب الرذيلة أو الخطيئة (peccatum) فإنه يفعل في كل رذيلة ما لا ينبغي من الزمان والمكان وغيرهما من الظروف، فالأفعال الإنسانية تستفيد الحسن والقبح من الظروف. إن الأشياء الطبيعية لا تحصل دوماً على الكمال، أي على الصورة الجوهرية التي تفيد حقيقة الشيء أو ماهيته، بل يحصل لها ذلك أحياناً من الصفات العرضية كاللون والشكل وغيرها في الإنسان، وإذا فاتته منها ما تقتضيه حالته اللائقة حصل القبح. وهذا يصدق أيضاً على الأفعال الأدبية، فكمال حسن الفعل في حقيقته النوعية، لأن بعضه يحصل من العوارض وهي الظروف الضرورية التي تقتضي الفعل، فإن خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان قبيحاً⁽¹⁾. فالحكم مثلاً على استعمالنا للمال بالخير أو الشر يستدعي تدخل ظروف الأين والمتى والكيف والكم، فسرقه شيء من مكان مقدس تدنيس، أي فعل غاية في القبح.

يُضاف إلى ذلك مسألة الغاية وعلاقتها بخيرية الفعل، حيث يرى الأكويني أن ديونيسيوس مثلاً، يعتقد بأن الأفعال الإنسانية الحسنة أو القبيحة لا تُستفاد من الغاية، لأن حسن الفعل شيء حاصل فيه، والغاية علة خارجة. أما الأكويني فإنه يعارض ذلك، مستدلاً في بداية الأمر بنظرية بويسيوس في الأخلاق القائلة بأن ما كانت غايته حسنة فهو أيضاً حسن، وما كانت غايته قبيحة فهو أيضاً قبيح. يقول الأكويني: «فمن الأشياء ما ليس يتوقف وجوده على آخر، وهذا يكفي النظر في وجوده مطلقاً، ومنها ما يتوقف وجوده على آخر، فيجب أن يُنظر فيه باعتبار العلة التي يتوقف عليها، فوجود الشيء يتوقف على الفاعل والصورة، كذلك خيريته تتوقف على الغاية. فالأقانيم (hypostasis) الإلهية، ولعدم توقف خيريتها على آخر لا تُعلل فيها خيرية بالغاية، أما الأفعال الإنسانية... مما يتوقف حسنه على آخر، فماعداً ما فيها من الحسن المطلق لها حسن يعلل بالغاية التي تتوقف عليها»⁽¹⁾. فهو لا ينفى الحسن المطلق أو الخير في ذاته، كفعل الأمانة والصدق

(1) المصدر السابق، ج3، ص ص 367-368.

(1) المصدر نفسه، ص ص 368-369.

والإحسان، ولكن الغاية من ذلك تضيء عليه إما الخيرية أو الشرية، لأنه قد نقوم بالأمانة للأمانة، وقد نقوم بها لغايات غير أخلاقية.

يمكن أن تكون هذه الغاية إما طبيعية ينتهي إليها الفعل في الواقع، كقتل الإنسان، أو خلقية وهي ما يقصد من الفعل، مثل قتل الإنسان قصد تحقيق القصاص العادل أو قصد الانتقام، والغاية الخلقية هي التي تفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية؛ فقد يقصد بفعل خير في نوعه أو في ظروفه غاية شريرة، كأن يتصدق الإنسان لأجل المجد الباطل، وقد يقصد الإنسان عندما يقوم بعمل شرير في نوعه غاية خيرة، كأن يسرق بغية التصدق على فقير. أما الانفعالات النفسية كالغضب والقلق والتي اعتبرها الرواقيون شرا في ذاتها، فإنها تتصف هي أيضا بالخير أو الشر تبعاً للغاية المقصودة، فالغضب للحق خير، والغضب لمنفعة ذاتية أو للباطل فهو شر⁽¹⁾. فالحسن المطلق لا يكون إلا باجتماع كل الأضرب السابقة، وهي الموضوع الملائم، والظروف الواقعية، والغاية المنشودة. علماً أن هذه الغاية هي ما يتزع إليه الإنسان بمحض إرادته.

ج- الخير والإرادة:

إن الحديث عن خيرية الفعل يستدعي الحديث عن علاقة الخير نفسه بإرادة الإنسان. فهل توجد أفعال إنسانية لا هي حسنة ولا هي سيئة؟ وهل يحصل الخير في الإرادة أولاً؟ ثم هل نتائج الفعل الظاهر تمنحه صفة الأخلاقية؟

يجيب الأكويني عن السؤال الأول أنه يمكننا ألا نحكم على بعض الأفعال لا بالخيرية ولا بالشرية، فبعض الأفعال ليست حسنة ولا قبيحة بحسب حقيقتها النوعية، ولكنها حسنة أو قبيحة بحسب حقيقتها الشخصية. فإذا عبث إنسان بلحيته أو حرك يده أو رجله، لم يكن في الحقيقة فعلاً أدبياً أو إنسانياً، أي لا نحكم عليه لا بالخير ولا بالشر لخروجه عن جنس الأفعال الأدبية. أما ما يضيء عليه صفة الأخلاقية فهو نوع الغاية المقصودة بالدرجة الأولى، أي بحسب حقيقته الشخصية، لأنه قد يقصد الإنسان من وراء ذلك غاية حسنة، وقد يقصد غاية سيئة⁽¹⁾.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 178 .

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 379-380.

فقد لا تصدر أي حكم أخلاقي أو تقييمي على بعض أفعالنا بحسب حقيقتها النوعية، كالذهاب مثلا إلى الحقل، ولكنه خير أو شرير بحسب حقيقته الشخصية، أي من جهة قصد الغاية وطبيعتها، فالذهاب للحقل قد يصدر عن قصد حسن، كما قد يصدر عن قصد سيء⁽¹⁾.

أمّا الجواب عن السؤال الثاني، فقد أكد الأكويني أن قيمة الخير تقوم أولا بالإرادة، فالحسن والقبح يحصلان أولا في فعل الإرادة، أي الفعل الباطني لها وهو القصد أو النية، فبعض الأفعال الظاهرة يجوز وصفها بالحسن أو القبح من وجهين: أولا باعتبار جنسها وظروفها كالتصدق بعد مراعاة الظروف يوصف بالحسن، وثانيا حسب الغاية كالتصدق لأجل المجد الباطل يوصف بالقبح. وكون الغاية هي موضوع الإرادة الخاص، فإن الحسن أو القبح الذي يستفيده الفعل الظاهر من القياس إلى الغاية يحصل أولا في الإرادة، ثم ينعكس على الفعل الظاهر، فالفعل الظاهر هو موضوع الإرادة من حيث يعرضه عليها العقل على أنه خير مُدرك ومحكوم عليه بالعقل، فيكون حسنه متقدما على حسن فعل الإرادة، أما من حيث تنفيذ الفعل فهو معلول الإرادة أو تابع لها. على أن الفعل الظاهر يزيد في حسن الفعل الباطن أو قبحه، فلو أراد الإنسان أن يفعل شيئا بقصد صالح أو طالح، لكنه لم يفعل حينئذ، ثم أراد بعد ذلك وفعل، حينها يتضاعف فعل الإرادة ويتضاعف الخير والشر كذلك⁽²⁾.

وأخيرا أجاب الأكويني عن السؤال الثالث المتعلق بنتائج الفعل، وعلاقتها بالحكم التقييمي، فأكد بأن ما يترتب على الفعل من العواقب أو النتائج البعدية، لا يجعل الفعل الحسن قبيحا ولا القبيح حسنا، كما أنه لو تصدق إنسان على فقير، فاستعمل الفقير الصدقة في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئا، أي يبقى فعله رغم ذلك خيرا. إن ما يترتب على فعل من النتائج يكون مقصودا أو غير مقصود، فإن كان مقصودا فإنه يزيد الفعل حسنا أو قبحا، لأن من يعلم أنه يترتب على فعله شرور أكثر ولا يعدل عنه، فإن إرادته أكثر قبحا. أما إذا كان غير مقصود، فيترتب على ذلك الفعل بالذات وهو الغالب أو بالعرض، وهو النادر، فإن الأول يزيد في حسن الفعل أو قبحه، لأن الفعل الحسن في جنسه ما يترتب عليه خيرات أكثر، والفعل القبيح تترتب عنه شرور أكثر. أما الثاني لم يزد في حسن الفعل أو قبحه، إذ ليس يُحكم على شيء بالعرض، بل بالذات

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 178.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 406، 412.

أو بالمهية⁽¹⁾. فيُمتنع أن يكون نفس الفعل خيرا وشرا في الآن عينه، لامتناع اجتماع الضدين معا، فما هو خير فهو خير بذاته، وما هو شر فهو شر بذاته، ومعنى ذلك أن النتائج لا تمنح أفعالنا قيما أخلاقية، فهي مرتبطة بطبيعة الإنسان العاقلة.

د- العقل معيار الخير:

يرى الأكويني أنه لا يمكننا أن نسند القيم الخلقية إلا إلى الأفعال الإنسانية فحسب، حيث نصفها إما بالخيرية أو بالشرية، وهذا بحسب طبيعة الإنسان العاقلة، فيكون العقل معيار التقييم الأخلاقي، يقول: «الأفعال توصف بالحسن والقبح بالقياس إلى العقل، لأن خير كل شيء ما كان ملائما له بحسب صورته، وشره ما كان حاصلًا له على خلاف ترتيب صورته، وبذلك يظهر أن تغاير الحسن والقبح في الموضوع يقاس بالذات إلى العقل، أي باعتبار كون الموضوع موافقا له أو غير ملائم، وإنما يقال لبعض الأفعال إنسانية أو أدبية باعتبار صدورها عن العقل، ومن ذلك يتضح أن الحسن والقبح يُوجبان تغاير النوع في الأفعال الأدبية...»⁽²⁾. ومعنى ذلك أن كل فعل يأمرنا به العقل أو يلزمننا به فهو أخلاقي، بينما ما ينهانا عنه فهو غير أخلاقي.

إن الأخلاق هي التي يقرها العقل الطبيعي الإنساني الذي يلزمننا بأداء القواعد الأخلاقية بوصفها قانونا طبيعيا يعلم دون وحي، فإذا كان الكائن غير العاقل يتبع قانونه بالضرورة، فإن الموجود العاقل يدرك ويعي قانونه، فيملك تبعا لذلك القدرة على أن يتبعه أو يخالفه. فالقانون الطبيعي خاص بالإنسان كونه عاقلا، وهذا القانون الأخلاقي لا يعني أكثر من كونه عقلا عمليا، حيث يتضمن المبدأ الأول البين بذاته، والمتمثل في معنى الخير، أي فعل الخير وتجنب الشر، لأن الإنسان يعمل حسب طبيعته العاقلة من أجل غاية هي الخير. ولكن توجد قواعد أو مبادئ بيّنة بذاتها، كأن نقول: يجب ألاّ تضر أحدا، وتوجد مبادئ أخرى هي نتيجة للمبادئ الأولى، مثل قولنا: لا تمسك الأمانة عن صاحبها، لأنه يجب ألاّ تسرق، لأنه يجب ألاّ تضر أحدا. ومنه فقواعد القانون الطبيعي تنقسم إلى أولية وثانوية، أما الإلهية فهي مطلقة وثابتة وموضوعية، لا تتغير، بل تسري على نمط واحد عبر الزمان والمكان، إذ يشترك فيها الناس جميعا، مثلما يشتركون في المبادئ

(1) المصدر السابق، ج3، ص ص 413-414.

(2) المصدر نفسه، ص 371.

الأولى النظرية، أما القواعد الثانوية فهي نسبية، تتغير بتغير الظروف، أو من جراء الجهل والخطأ والهوى، تحجب عن الناس وجه الحق⁽¹⁾.

يقول الأكويني حول العقل كمصدر للخير: «الفعل الإنساني الذي يقال له أدبي، يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع باعتبار قياسه إلى مبدأ الأفعال الإنسانية الذي هو العقل، وعليه فإذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل، كان الفعل حسناً في نوعه، كالتصدق على الفقير، وإذا اشتمل على ما ينافي حكم العقل، كان الفعل قبيحاً في نوعه، كالسرقة التي هي سلب ما للغير»⁽²⁾. فما يتوافق مع أحكام العقل فهو خير، وما يتناقض مع أحكام العقل فهو شر.

وهكذا، تصل نظرية الأكويني إلى أن الخير الأخلاقي يطابق الأفعال الإنسانية، حينما نحيا متوافقين مع العقل، أي نفعل أفعالنا وفقاً لما يراه العقل صحيحاً، فينصح بتحكيم العقل، لأنه هو الذي يحدد غايات الأفعال، ولهذا نجده يدعو إلى أن يحيا الإنسان وفقاً للعقل، لأن في ذلك خيره. وعندما يقول الأكويني بضرورة الحياة وفقاً للعقل، فهذا يعني أن نفعل أفعالنا وفقاً لما هو صحيح، أي وفقاً لما يراه العقل صحيحاً⁽³⁾.

لقد اعتبر الأكويني أن الملكات تتمايز بالنوع أيضاً، أو بحسب الطبيعة، وهذا يحدث على نحوين، فيحدث أولاً بحسب الملائمة للطبيعة أو بحسب المنافرة لها أيضاً، وبهذا الوجه تتمايز بالنوع الملكة الحسنة والقبيحة، والمراد بالملكة الحسنة ما يُستعد بها لفعل ملائم لطبيعة الفاعل، أما الملكة القبيحة فهي ما يُستعد بها لفعل منافٍ للطبيعة، فأفعال الفضيلة تلائم الطبيعة الإنسانية لمطابقتها العقل، وأفعال الرذيلة تتنافى مع الطبيعة الإنسانية لعدم مطابقتها العقل. ويحدث ثانياً من حيث يُستعد بإحدى الملكات لفعل ملائم لطبيعة سافلة (العقل الإنساني)، وبالأخرى لفعل ملائم لطبيعة عالية (العقل الإلهي)، وعليه فالفضيلة الإنسانية التي يُستعد بها لفعل ملائم للطبيعة الإنسانية تمتاز عن الفضيلة الإلهية أو العلوية التي يُستعد بها لفعل ملائم لطبيعة عالية⁽¹⁾.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأدبية في العصر الوسيط، ص 178-179.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 377.

(3) ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص 453.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج4، ترجمة، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط)، 1898، ص 135.

إن الخطيئة عند الأكويني هي قبل كل شيء فعل شرير أو سيء، والرذيلة تعارض الفضيلة، والفضيلة من حيث ماهيتها عادة أو استعداد مكتسب تسمح دائما لمن يمتلكها بأن يعمل وفقا لطبيعته، أي أن الإنسان الفاضل هو الذي يسلك في حياته طبقا لطبيعته العاقلة، وهذا هو تعريف أرسطو للفضيلة. فالمرء حين يكتسب عادة أن يفعل كما يجب أن يكون، فإنه بذلك يكتسب من الناحية الأخلاقية صفة الخيرية، وحين يسلك سلوكا ينبع من هذه العادة، فإنه يسلك سلوكا طيبا أو حسنا، بمعنى أنه يعمل الخير. والفعل يكون من الناحية الأخلاقية خيرا أو فاضلا حين يتفق مع المتطلبات الحقيقية لطبيعة الفاعل، أي حين يتفق مع طبيعة الإنسان العاقلة. أما الرذيلة فهي الفعل المضطرب أو فعل ضد النظام الذي تتطلبه طبيعة الإنسان العاقلة، إنه فعل سيء. فيمكننا تعريف الخير الأخلاقي والفضيلة بأتهما ما يتفق مع طبيعتنا، أما الشر الأخلاقي والخطيئة والرذيلة التي تنبع منها الخطيئة، فلا يمكن تصورها إلا على أنها نقص لعقلانية الفعل أو العادة. أي أن الفضيلة هي العادة العقلية التي تضعنا في الطريق الصحيح المؤدي إلى سعادتنا، والرذيلة هي العادة اللاعقلية التي تحكم علينا بأن نضل الطريق، دون الإشارة إلى قانون أعلى من قانون الإنسان⁽¹⁾. فالعقل نور إلهي، قادر على التمييز بين الحسن والقبح.

وفي هذا، نجد الأكويني قد استعار من الأخلاق الأرسطية ماهيتها، لأن أخلاق أرسطو قائمة على العقل أيضا، فهو يؤكد أن الإنسان يتقاسم الحياة ككل مع كل الكائنات بما في ذلك الكواكب مثلا، كما يتقاسم الحياة الحسية مع غيره من المخلوقات كالحصان، ولكنه يتميز عنها جميعا بواسطة حياة فاعلة، باعتباره كائنا عاقلا، لكن أي جانب من الفعل؟ إنه الملكة بالفعل، وهو خاص بالإنسان صادر عن النفس، إما أنه يتوافق مع العقل، أو يناقضه فيكون خاليا من التعقل، ومنه فالخير هو في التزام أوامر العقل، مع التعود على ذلك، حيث يجب أن يعيش الإنسان وفق هذا المبدأ الأشرف لتحقيق السعادة⁽¹⁾. فالخير نابع من طبيعتنا العاقلة، كون الإنسان يتميز عن غيره بملكة العقل الموجهة إلى الفعل الحسن وتجنب الشر. مع العلم أن فعل الخير يهدف إلى غاية قصوى هي السعادة.

(1) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 421، 426.

(1) Aristote : *Ethique à nécomaque, traduction Barthélemy Saint Hilaire, librairie générale française, 1992, p51 74.*

4- السعادة (Beatitude) عند الأكويني:

يهدف كل سلوك إنساني أخلاقي أو فاضل عند الأكويني إلى تحقيق السعادة. فما طبيعتها؟ وهل يمكن تحقيقها في الحياة الأرضية؟ أم أن سعادتنا القصوى لن تكتمل إلا برؤية الذات الإلهية؟

أ- السعادة والخير الجزئي:

ينطلق الأكويني من السؤال حول علاقة السعادة الإنسانية بالخيرات المعروضة في الحياة الدنيا كالغنى واللذة وغيرهما. فهل هذه الخيرات كافية لتحصيل السعادة؟

يجب بأن الغنى مثلا يستحيل أن يكون أساس قيام سعادة الإنسان، وقد قسّم الغنى إلى طبيعي وآخر صناعي، فالغنى الطبيعي هو ما يستعين به الإنسان على دفع النواقص الطبيعية كالمطعم والمشرب، والغنى الصناعي هو ما لا تستعين به الطبيعة في نفسه كالمال مثلا. لأن الغنى الطبيعي إنما يُطلب تحصيله للقيام بجوانح طبيعة الإنسان، فهو ليس غاية الإنسان القصوى، بل الإنسان غاية له. ولهذا كان الغنى ونحوه أدنى في رتبة الطبيعة من الإنسان ومصنوعا لأجله. أما الغنى الصناعي فيُطلب تحصيله لأجل الغنى الطبيعي. ومنه فمن غير المعقول أن تكون السعادة التي هي غاية الإنسان الكاملة والقصوى قائمة بالغنى⁽¹⁾.

صحيح، لا توجد إلا غاية واحدة قصوى لجميع الناس، بالنظر إلى كون الذهن السليم يشتهي ويرغب في رؤية الغاية النهائية والكاملة، ولكن ما يصدق عليه هذا الذهن في الواقع فهو مختلف، لأن الناس لا يميلون إلى نفس الغاية القصوى، فبعضهم يبحثون عن الثروات كخير أسمى، والبعض الآخر يرونها في أي ذوق يكون مصدرا للمتعة، وقد تكون عند الآخرين في حلاوة العسل أو ما يماثلها، كما قد يكون اللطف (gratia) الإلهي عند بعضهم هو مصدر المتعة العليا. رغم أنه قد يكون هناك ذوقا أعلى ومتعة أكثر شهوة على الإطلاق، وهو الخير الذي نرغب فيه كغاية قصوى ومطلقة⁽¹⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 183-184.

(1) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach, Ide Fouche, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2005, p 61.

كما يستحيل أيضا قيام سعادة الإنسان عند الأكويني في خيرات البدن وفي اللذة، لأن الإنسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة، ولكن كثير من الحيوانات تفوقه بخيرات البدن، مثلما يفوقه الفيل بطول الحياة، والأسد بالشجاعة. أما اللذة فما هي إلا عرض خاص لاحق للسعادة، وليست جوهرها. يقول: «إنما يلتذ ملتذٌ بمحصله على خير ملائم له إما فعلا أو رجاء أو تذكرا في الأقل، والخير الملائم إن كان كاملا فهو سعادة الإنسان، أو ناقصا فهو سعادة بالمشاركة قريبة أو بعيدة أو ظاهرية على الأقل. ومن ذلك يتضح أن اللذة اللاحقة للخير الكامل أيضا ليست ذات السعادة بل شيئا لاحقا لها كعرض ذاتي... يتضح أن الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بإدراك الحس، ليس بخير الإنسان الكامل»⁽¹⁾. وهنا ينفي أن تكون لذات الجسم الحسية سبيلا نحو السعادة. رغم أن سعادة الإنسان في هذه الحياة تحتاج بالضرورة إلى الجسم وأعضائه، ومنه خيرات هذا الجسم ولذاته. أما السعادة الكاملة فهي لا تحتاج إلى وجود الجسم، والحجة في ذلك أن نفوس القديسين منفصلة عن أجسامهم نتيجة اتصالها بالله، فلا تحصل السعادة المنشودة قبل يوم البعث. وهكذا، فالسعادة الحقيقية لا تستدعي الجسم، فالنفس إذاً يمكنها أن تكون سعيدة دون الجسم وخيراته العضوية⁽²⁾. ومعنى ذلك وجود سعادة كاملة، وأخرى ناقصة تحصل في هذه الحياة.

لقد استبعد الأكويني أيضا أن تكون غاية الإنسان القصوى هي النفس أو شيئا فيها، لأن النفس في حد ذاتها موجودة بالقوة، لأنها من عالمة بالقوة تصير عالمة بالفعل، ومن فاضلة بالقوة تصير فاضلة بالفعل. وبما أن القوة لأجل الفعل من حيث هو كمالها، يستحيل أن يكون ما هو في نفسه بالقوة متضمنا حقيقة الغاية القصوى. فلا يمكن إذاً أن تكون النفس غاية قصوى لذاتها، وكذا يستحيل ذلك في شيء فيها قوة كان أو فعلا أو ملكة، لأن الخير الذي هو الغاية القصوى هو الخير الكامل المكمل الشهوة، والشهوة الإنسانية التي هي الإرادة تتعلق بالخير الكلي، وكل خير في النفس فهو خير بالمشاركة، لذلك فإنه لا يعدو أن يكون مجرد خير جزئي⁽¹⁾.

كما استبعد الأكويني أيضا خيرات جزئية أخرى كالمجد والسلطة والكرامة وغيرها، لأن نسبة المعلوم إلى العلم الإلهي ليست كنسبته إلى العلم الإنساني، فإن العلم الإنساني معلول

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 190، 199.

(2) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, pp 89, 91.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 195-196.

للمعلومات، والعلم الإلهي علة لها، فلا يجوز أن يكون كمال الخير الإنساني والذي يقال له سعادة معلولا للعلم الإنساني، بل العلم الإنساني يصدر على نحو ما عن السعادة الإنسانية في حال ابتدائها أو كمالها. ومن ثمة لا يجوز أن تكون سعادة الإنسان قائمة بنباهة الشأن أو المجد، بل إن خير الإنسان يتوقف على معرفة الله توقف الشيء على علته، ومنه فسعادة الإنسان تتوقف على المجد الذي عند الله توقف المعلول على علته. وأيضا فالعلم الإنساني يعرضه الخطأ فيكون مجده باطلا، على خلاف المجد الإلهي الحقيقي مادام الله متره عن الخطأ. أما بالنسبة للسلطة، فيستحيل كذلك أن تقوم بها السعادة. أولا لأن السلطة تتضمن حقيقة المبدأ، في حين أن السعادة تتضمن حقيقة الغاية. وثانيا لأن السلطة يجوز تعلقها بالخير والشر، أما السعادة فهي خير الإنسان الحقيقي والكامل⁽¹⁾. ويعني ذلك أن الأكويني ينفي أن يكون أي خير مادي أو نفعي هو الماهية الحقيقية للسعادة الإنسانية.

لذلك، يستحيل في نظره قيام هذه السعادة بخير مخلوق يقول: «فالسعادة هي الخير الكامل الذي تسكن عنده الشهوة بالكلية، وإلا لم يكن هو الغاية القصوى إن بقي وراءه مطمحٌ للشهوة. وموضوع الإرادة التي هي الشهوة الإنسانية هو الخير الكلي، كما أن موضوع العقل هو الحق الكلي. ومن ذلك يتضح أن إرادة الإنسان لا يمكن أن تسكن إلا عند الخير الكلي، وهذا ليس يوجد في مخلوق بل في الله وحده، لأن كل مخلوق خيّر بالمشاركة، فإذاً ليس يقدر أن يشبع إرادة الإنسان إلا الله وحده»⁽²⁾.

فالسعادة الحقّة غير مرتبطة بأي خير مخلوق، بل هي الخير الأسمى المشبع بالشهوة، لأنه إذا كان هناك شيء آخر نرغب فيه فهو ليس غاية قصوى، باعتبار موضوع الإرادة الذي هو الشهوة الإنسانية فهو في الآن عينه الخير العام أو الكلي. فمن البديهي أنه لا شيء يُشبع إرادة الإنسان إذا لم يكن خيرا كليا، إنه الخير الذي لا يمكن أن يوجد في مخلوق ما، لأن كل مخلوق مرتبط بالخيرية والغبطة عن طريق المشاركة فقط، لذلك فإن الله هو الوحيد الذي يُشبع إرادة الإنسان، والذي يجد فيه سعاداته الحقيقية⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق، ج3، ص ص 187-189.

(2) المصدر نفسه، ص ص 197-198.

(1) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p 69.

أليست السعادة إذًا قائمة بمطالعة العلوم النظرية؟ لقد أجاب الأكويني بالنفي، لأن العلوم النظرية تحصل عن طريق الحواس، إنها سبيل نحو معرفة الوقائع الحسية التي لا يمكن للإنسان أن يجد فيها سعادته، كون هذه السعادة هي الكمال الأقصى، فالشيء الذي يحتوي على نسبة عالية من الكمال لا يحصل عليها عن طريق شيء أدنى منه، على أن علاقة الأدنى بالأعلى مجرد مشاركة فحسب⁽¹⁾.

يرى الأكويني أن السعادة عند أرسطو فعل صادر عن فضيلة كاملة، وقد عدّ الفضائل النظرية التي لم يذكر منها (أرسطو) إلا ثلاثا وهي العلم والحكمة والفهم، وهي كلها ترجع إلى مطالعة العلوم النظرية. ولكن سعادة الإنسان عند الأكويني على ضربين: كاملة وناقصة، فالسعادة الكاملة هي الحقيقية، أما الناقصة فهي تشتمل على شبه جزئي بالسعادة، والمبادئ الأولى للعلوم النظرية إنما تُستفاد بالحس، وإدراك المحسوسات لا يجوز أن تقوم به سعادة الإنسان القصوى التي هي غاية كماله⁽²⁾.

لما رأى أرسطو أنه ليس لنا من معرفة في هذه الحياة سوى العلوم النظرية، قال بأن الإنسان لا يسعى إلى تحقيق السعادة الكاملة، بل إلى السعادة التي تلائم حاله. فيرى أرسطو أن هناك من يجعل السعادة تقوم على اللذة والفن وغيرهما، وهو لا ينكر أن هذه الخيرات الخارجية كاللذة والثروة والصحة والصدقة، تؤثر في فعل السعادة، لكنها تبقى مجرد وسائل تستعمل لتحقيق ما هو قائم بذاته، كما أن هذه الأنواع المختلفة للحياة لا نجبها لذاتها. لذلك يجب البحث عن الغاية القصوى، وهي السعادة كغاية في ذاتها، وهي نشاط خاص بالجزء النفسي (النفس العاقلة)، لذا فهي فعل إنساني محض، أي أنها تقوم على الجزء الأسمى لوجودنا (العقل) أو ما هو إلهي فينا. فالسعادة إذًا هي الخير الأسمى والكامل، والنهائي، إنها غاية كل الغايات، وكل الأفعال الممكنة للإنسان⁽¹⁾.

لقد حدد أرسطو للنشاط الإنساني غاية هي السعادة، ووضع السعادة في الممارسة العليا للملكة البشرية العليا التي هي العقل، ومعروف أن العمل الأسمى للعقل هو التأمل الإلهي. وهنا

(1) *op.cit*, pp 81, 83.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 210-211.

(1) *Aristote: Ethique à nécomaque*, pp 42, 70.

يستعيد الأكويني هذه النظرية، إلا أنه يدخل عليها تحويراً مهماً، فبالنسبة لأرسطو يجب أن تتحقق السعادة في حدود الوجود الأرضي، أي في ظروف زائلة، ويجعل الأكويني تلك السعادة في متناول الجميع، ولكنه يحتفظ بها للآخرة، فتلك السعادة ستكون عنده أيضاً تأمل الله، بل ويسميتها باللغة اللاهوتية بالرؤية الطوباوية أو السعادوية⁽¹⁾. ولكن مبادئ العلوم النظرية عند الأكويني تُكتسب بالحس ثم بالتجريد والمماثلة، فلا بد أن يكون كمال الإنسان من جهة الموضوع المشترك للعقول جميعاً، وهو الوجود، وذلك بمعرفة موجود أعلى معرفة مباشرة⁽²⁾.

وهكذا، فإن السعادة الحقيقية عند الأكويني لا تقوم في الخيرات الجزئية السابقة، حيث يمكن إيراد أربعة أدلة تثبت ذلك. الدليل الأول يتمثل في كون السعادة هي خير الإنسان الأقصى أو الأعظم الذي لا يتضمن أي شر، أما الخيرات السابقة فهي مشتركة بين الأشرار والأخيار. والدليل الثاني كون السعادة كافية بنفسها، بينما من حصل على إحدى الخيرات السابقة تفوته خيرات أخرى كثيرة ضرورية، كالحكمة والعافية وغيرها. والدليل الثالث أن السعادة هي الخير الكامل، حيث لا يجوز أن يصدر عنه شر لأحد، وهذا جائز في تلك الخيرات السابقة، كأن يُدخّر الغنى لمضرة مالكة. وما يقال على الغنى يقال على الخيرات الجزئية الأخرى. والدليل الرابع يتمثل في أن الإنسان يتوجه إلى السعادة بالمبادئ الداخلية توجّهاً بالطبع، أما هذه الخيرات السابقة فهي معلولة لعلل خارجة كالثروة، فهي خيرات الثروة⁽³⁾. يلزم عن ذلك استبعاد جميع الخيرات العاجلة الجزئية، وبالتالي فقوام السعادة الحقة مختلف عنها بالماهية.

ب- السعادة والخير الأسمى:

يرى البعض في نظر الأكويني أن سعادة الإنسان ليست قائمة برؤية الذات الإلهية، فقد أكد ديونيسيوس في "اللاهوت السري" أن الإنسان يتصل بالله على أنه مجهول منه بالكلية بأعلى مراتب العقل، وما يرى بذاته فليس مجهولاً بالكلية. فإذا غاية كمال العقل أي السعادة ليست قائمة برؤية الله بذاته. وأيضاً كمال الطبيعة العليا أعلى، والكمال الخاص بعقل الله أن يرى ذاته، فلا يبلغ منتهى كمال العقل الإنساني هذه الدرجة، بل يقف دونها. أما الاعتقاد السليم في نظر الأكويني

(1) إدوار جونو: الفلسفة الوسيطة، ص 136.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 176-177.

(3) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 189.

فيمثل في قيام السعادة القصوى والكمال مادام يشتهي شيئا ويطلبه، كما أن كمال كل قوة يعتبر بحسب حقيقة موضوعها، وموضوع العقل هو ماهية الشيء، وكمال العقل يكون على قدر إدراكه لهذه الماهية، فإذا أدرك العقل ماهية المعلول دون أن يدرك ماهية العلة إدراكا مطلقا، أي متى عرف المعلول وعلم أن له علة بقي حينها متشوقا طبعاً إلى أن يعلم أيضاً ماهية العلة، وهذا التشوق يبعث على العجب ويدعو إلى البحث. فلو عرف عارف كسوف الشمس مثلاً واعتبره صادراً عن علة، فإنه بجهله ماهية تلك العلة يعجب منها فيأخذ في البحث عنها حتى يتوصل إلى إدراكها، فإذا أدرك العقل ماهية معلول مخلوق ولم يدرك من الله إلا اعتباره موجوداً فقط، لم يتصل كماله بالعلة الأولى مطلقاً، بل لا يزال فيه شوق طبيعي إلى البحث عنها، وبالتالي لا يكون سعيداً سعادة كاملة. فلا بد إذًا للسعادة الكاملة من اتصال العقل بماهية العلة الأولى، أي الله الذي به وحده تقوم سعادة الإنسان الحقة، على أن سعادة الله المحيط عقله بذاته أعلى من سعادة الإنسان والملاك معاً⁽¹⁾.

إنَّ سعادة الإنسان الأسمى والكمال لا توجد إلا في رؤية الذات الإلهية، حيث لا يمكنه أن يكون سعيداً لمدة طويلة إذا بقي له شيء يرغب فيه ويبحث عنه باستمرار، وقد لاحظنا أن كمال العقل يكون بمعرفة ماهية الشيء، فإذا عرف العقل الإنساني ماهية الأثر دون القدرة على معرفة ماهية المؤثر بشكل ما، فإنه يرغب طبعاً في أن يدرك هذا المؤثر كما هو. وهذه الرغبة الطبيعية مرتبطة بالدهشة التي تدفعه إلى البحث من أجل معرفة ماهية العلة الأولى التي تكون مصدراً لتحصيل السعادة الكاملة بواسطة الاتحاد مع الله⁽²⁾.

من المستحيل إذًا أن تكون الرغبة الطبيعية غائبة، ودون معنى، وتاريخ الفلسفة كله يبرهن على أن الرغبة في رؤية الله رغبة طبيعية أو فطرية. وربما نضيف إلى ذلك قولنا أن التجربة الشخصية عند كل إنسان تبرهن أيضاً على أنه يرتفع من تأمله للعالم إلى تأمله لعلة هذا العالم. حيث إذا عرفنا أن الله موجود فإننا نرغب في أن نعرف من هو، وما الذي يكون عليه وجوده، وإذا عرفنا أيضاً أن هناك بشراً كثيرين يريدون أن يعرفوا أن الله موجود، فإن هناك بشراً كثيرين يرغبون في معرفة طبيعته، ومن ثمة ستظل مجموعة كثيرة من الأنفس قلقة لا تشعر براحة ولا

(1) المصدر السابق، ج3، ص ص 214-215.

(2) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, pp 85, 87.

سعادة، طالما بقيت محرومة من هذه المعرفة؛ فكثير من الناس لن يهدأ لهم بال إلا بالحصول على هذه المعرفة وبإشباع هذه الرغبة، حتى ولو تحملوا العذاب والبؤس أكثر مما يتحمل غيرهم، لأن النفس الوثنية وهي بعيدة عن الله تشعر بالقلق، وهي ساخطة دوماً، وهذا هو السبب في أن الوعد الإلهي هو الذي يستطيع أن يُخلص تلك النفس من قلقها واضطرابها ومن سخطها، لأنها حين تعرف طبيعة العقل وخلود الروح، فإنها ستعرف كذلك أن سعادة الله وغبطته يمكن أيضاً أن تكون سعادتنا وغبطتنا بفضل النعمة الإلهية، أي أننا بنعمة من الله نستطيع أن نشارك في السعادة الإلهية، لأن حقيقتنا سوف تكتمل بحقيقته⁽¹⁾.

نحن ندرك أن علمنا بالله غير كاف، حيث لا نستطيع في هذه الحياة العاجلة أن نرى الله في جوهره، ولا أن نظفر بالسعادة الأخيرة، أما في الآخرة فسراه وجهها لوجه -مع ضرورة عدم فهم هذه العبارة بمعناها الحرفي، مادام الله ليس له وجه- ولن يحدث ذلك بفضل قوانا الطبيعية، بل بفضل ضوء إلهي، وحتى عندئذ لن يُتاح لنا أن نراه كاملاً، وبرؤية الله نصبح مشاركين في الحياة الأبدية التي لا تقع في حدود الزمان⁽²⁾.

إذاً، هل يمكن أن يكون الإنسان سعيداً في هذه الحياة؟ يرى الأكويني أن السعادة الناقصة هي تلك التي يشعر بها الإنسان في حياتنا الأرضية، أما السعادة الكاملة والحقة فإنها لا تظهر في هذه الحياة، لأنه وحسب الذهن المشترك فإن السعادة هي ذلك الخير الكامل الكافي، والبريء التريه عن كل شر، في حين لا يمكن إقصاء أو منع حدوث الشر في هذه الحياة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السعادة -وكما سبق ذكره- تتمثل خصوصاً في العلم برؤية الماهية الإلهية التي لا تحصل للإنسان في حياتنا العاجلة⁽¹⁾.

وفي نفي الأكويني لحصول السعادة الكاملة في هذه الحياة يقول: «السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شر وتتملاً كل شوق، وانتفاء كل شر في هذه الحياة مستحيل لخضوعها لشرور كثيرة يتعذر اجتنابها، كالجهل من جهة العقل، والهوى الفاسد من جهة الشهوة، والآلام الكثيرة من جهة البدن... وخيرات هذه العاجلة زائلة لزوال نفس الحياة التي نشاقها طبعاً

(1) إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 362-363.

(2) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة العربية، ص ص 243-244.

(1) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, pp 95, 97.

ونريد بقاءها أبداً»⁽¹⁾. فلا وجود لسعادة كاملة إلا في رؤية الله، ولكن لا يحصل ذلك إلا في الآخرة، وليس في حياتنا الحسية التي لا تحصل فيها سوى السعادة الناقصة.

إن السعادة التي نحققها في هذه الحياة إذاً تظل سعادة ناقصة، إذ أن السعادة الكاملة أو القصوى هي في وحدة الغبطة مع الله في الحياة الآتية، لأن الخير البشري الشامل يحتوي غاية كل الفضائل، غير أن أية واحدة منها لا تكفي لتحقيق التمام الإنساني الكامل من طريق التأمل، مع أن هذا يمثل كمال النشاط الأسمى للعقل الإنساني⁽²⁾.

لقد جعل الأكويني وصلاً بين سعادة الإنسان ورؤية الله، وفي هذا لا يختلف كثيراً عن تصور أوغسطين للسعادة - مع ما بينهما من اختلاف - لأن أوغسطين وعلى غرار الأكويني اعتبر الله هو الخير الأقصى، إذ لا نجد السعادة إلا بالله، الذي يعتبره العادل، والبريء والجميل، والنور الخالص، والذي كان (أوغسطين) بعيداً عنه فكان مخطئاً، وبعودته إليه أصبح ينعم في السعادة التي لا تُعطى للزنادقة، لأن الله وحده هو السعادة الحقيقية وما عداه فهو سعادة غير حقيقة⁽³⁾.

ولكن، هل هذه السعادة القصوى هي فعل الجزء الحسي أم العقلي فقط؟ وبمعنى آخر، هل السعادة فعل للنفس الحساسة، أم هي خاصة فقط بالعقل؟ يعتقد الأكويني أن وظيفة الحواس لا تتضمن بالطبع السعادة المهمة، لأن سعادة الإنسان تتمثل في اتحاده بالخير غير المخلوق الذي هو الغاية الأسمى، وهذا يتجاوز كلية عمل الحواس، بدليل أن السعادة الإنسانية لا تحتوي على الخيرات الجسمانية التي يمكننا تحصيلها بواسطة فعل الحواس⁽¹⁾.

إن الغاية العليا للإنسان، أي الغاية التي تخدم سائر الغايات هي السعادة، وبما أن الإنسان يتميز عن غيره بواسطة صورة جوهرية هي النفس العاقلة، فإنه يحصل سعادته من خلال العمل العقلي الذي تقوم به هذه النفس⁽²⁾.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 237.

(2) مونيك كانتو سيربير، روفين أحيان: الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناقي، دار الكتاب الجديدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2008، ص 39.

(3) *Saint augustin: les confessions, pp 48, 226.*

(1) *saint thomas d Aquin, sur le bonheur p 73.*

(2) بيتر كونزمان، بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة، ص 85.

فإذا كانت السعادة أو الغبطة لدى الإنسان غير قائمة بالخيرات الخارجية، كالثروة، وخيرات الجسم أو النفس، ولا في الفضائل الأخلاقية والعقلية، فإنها متأخرة إلى الحياة الآجلة. إنها في تأمل العقل للحقيقة، كونها فعّالية خاصة بالإنسان تميزه عن الحيوان، فتكمن في تأمل الجوهر المفارق الذي هو الله، دون أية حاجة إلى عامل خارجي، أي أنها لا توجد إلا في تأمل العقل لله الذي يعتبر غاية كل فعاليات الإنسان. إذاً فالسعادة قائمة بنشاط العقل الذي يتأمل المعقول الأكثر كمال والأكثر نبل (الأشرف على الإطلاق)، إنها تلك الحكمة المتعلقة بما هو إلهي محض⁽¹⁾.

يؤكد الأكويني أن السعادة بالماهية لا يرجع إليها فعل الحس، إذ أنها قائمة باتصال الإنسان بالخير المطلق كغاية قصوى، والذي يمتنع اتصال الإنسان به بفعل الحس، خاصة وأن هذه السعادة لا تتمثل في الخيرات البدنية التي ندركها بالحواس، لأن الحيوانات العجم مشاركة لنا في الفعل الحسي دون السعادة، فيلزم عنه ذلك أن السعادة ليست قائمة بالفعل الحسي، بل هي قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل. وهنا لا يمكن للإرادة أيضاً أن تكون وسيلة للسعادة، لأن السعادة هي إدراك الغاية القصوى، وإدراك هذه الغاية لا يتم بفعل الإرادة، لأن الإرادة تقصد نحو الغاية المفقودة باشتائها إياها، ونحو الغاية المشهودة والحاضرة بسكونها عندها واستلذاها بها، ولا يُخفى أن اشتهاؤ الغاية ليست إدراكها، إذ يتم إدراكها بحصولها لنا بفعل العقل، ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الإرادة عندها واستلذت بها. فإذا ما هية السعادة قائمة بفعل العقل⁽²⁾.

لقد جعل الأكويني هذه السعادة قائمة بفعل العقل النظري أكثر منها بفعل العقل العملي، لأن أفضل وأشرف فعّالية إنسانية هي تلك الخاصة بملكة عليا، وظيفتها الأسمى تكمن في تأمل موضوع أشرف. مع العلم أن أعلى ملكة إنسانية وأفضلها على الإطلاق هي العقل، وأسمى موضوع للتأمل هو الخير الإلهي الذي ليس موضوعاً للعقل العملي، بل هو موضوع للعقل النظري، أي تأمل الحقيقة الإلهية المطلوبة لذاتها، على خلاف العقل العملي. كما أن الغاية القصوى نفسها لا تحدث في الحياة الفعلية الخاصة بالعقل العملي⁽¹⁾.

(1) Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, p 292.

(2) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص ص 204، 207.

(1) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p 79.

يُضاف إلى ذلك أن الإنسان يشارك في الحياة النظرية الملائمة الأعلى، أي الله والملائكة الذين يصير بالسعادة شبيها بهم، وأما فيما يرجع إلى الحياة العملية فتشارك سائر الحيوانات الإنسان نوعاً من المشاركة ولو على وجه ناقص. وبالتالي فالسعادة القصوى المرجوة في الآخرة أو الحياة الآجلة قائمة بالنظر العقلي، أما السعادة الناقصة الحاصلة في حياتنا العاجلة فتقوم بالنظر العقلي، وبفعل العقل العملي أيضاً⁽¹⁾.

هذا، وقد أكد الأكويني أن نيل السعادة من الله يقتضي أعمالاً صالحة، فلا بد من استقامة الإرادة لإدراك الغاية القصوى، والحصول على السعادة بالطبع إنما هو شأن الله وحده يدركها الناس بحركات متكررة من الأفعال يقال لها استحقاقات الثواب، وعلى هذا فالسعادة هي ثواب أفعال الفضيلة، ويترتب عن ذلك ضرورة تفاوت الناس في درجات السعادة، لأن هناك اختلاف مقامات الاستحقاق في الحياة الخالدة، والمقام الذي يُثاب عليه الإنسان في الحياة الخالدة هو السعادة بعينها. فالسعادة إذاً درجات مختلفة وليس للجميع سعادة متساوية، فحقيقتها تتضمن أمرين: الأول هو الغاية القصوى التي هي الخير الأعظم والتمتع به أو نيله، وهنا لا يكون هناك تفاوتاً في درجات السعادة، لأن الخير الأعظم وهو الله واحد. أما الأمر الثاني فيتمثل في نيل هذا الخير والتمتع به، أين يجوز تفاوت الناس فيه، لأنه كلما كان الإنسان أكثر تمتعاً بهذا الخير كان أعظم سعادة، خاصة وأن بعض الناس أكثر استعداداً وتأهباً للتمتع به⁽²⁾.

إنها السعادة الأبدية التي يعتبرها الأكويني موضوعاً للرجاء (HOPE)، والرجاء مطابق لله لاستناده في إدراك الخير المرجو على معونته. والمعلول ينبغي أن يكون معادلاً لعلته، ولهذا كان الخير الذي ينبغي أن نرجوه حقيقة وأولياً من الله هو الخير غير المتناهي المعادل لقدرة الله المساعد، إذ لا يؤدي إلى الخير غير المتناهي سوى القدرة غير المتناهية. وهذا الخير هو الحياة الأبدية القائمة بالتمتع بنفس الله، حيث لا ينبغي أن يُرجى من الله تعالى شيء أقل من نفسه، لأن خيريته التي بها يُؤتي الخليفة الخيرات ليست أقل من ذاته، ولهذا كان الموضوع الخاص والأول للرجاء هو السعادة الأبدية⁽¹⁾. هذه السعادة الأبدية التي يحياها الإنسان في الحياة الآجلة، فهل تُفقد بعد إدراكها؟

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ص 235، 246.

(1) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج5، ص 561.

إذا تحدثنا عن السعادة الناقصة الممكن إدراكها في هذه الحياة، يجب القول بإمكانية زوالها، بسبب النسيان أحيانا، أو بسبب بعض العوائق كالمرض وغيره. أما إذا تحدثنا عن السعادة الكاملة المتوقع حصولها بعد هذه الحياة، فإن الإنسان لن يفقد الخير الذي أحرزه، وذلك على خلاف الأفلاطونيين الذين يرون أنه يمكن أن يصبح الإنسان شقيا غير سعيد، لأن السعادة ذاتها هي الخير الكامل والكافي الذي يجب أن يسكن شوق الإنسان ورغبته، مع نفيه لكل شر. خاصة وأن الإنسان يرغب بطبعه في الحفاظ على الخير الذي أحرزه، لأن كل خير يحرزه ثم يرغب في تركه فهو غير كاف، فيريد ما هو أفضل، وما هو أفضل وأوفى أي الخير الأسمى لا يزول أبدا مع السعادة الحقيقية⁽¹⁾. فيستحيل على الإنسان الذي يرى الذات الإلهية، أي الذي يحصل على الخير الأعظم، أن يمنع نفسه عن رؤيتها بعد ذلك.

ولكن، ماذا عسى أن يقول غير المؤمن عن السعادة؟ أليست هي مختلف الخيرات الجزئية المعروضة أمامه؟ إنه لا يراها إلا في اللذات والمال والغنى والصحة وغيرها.

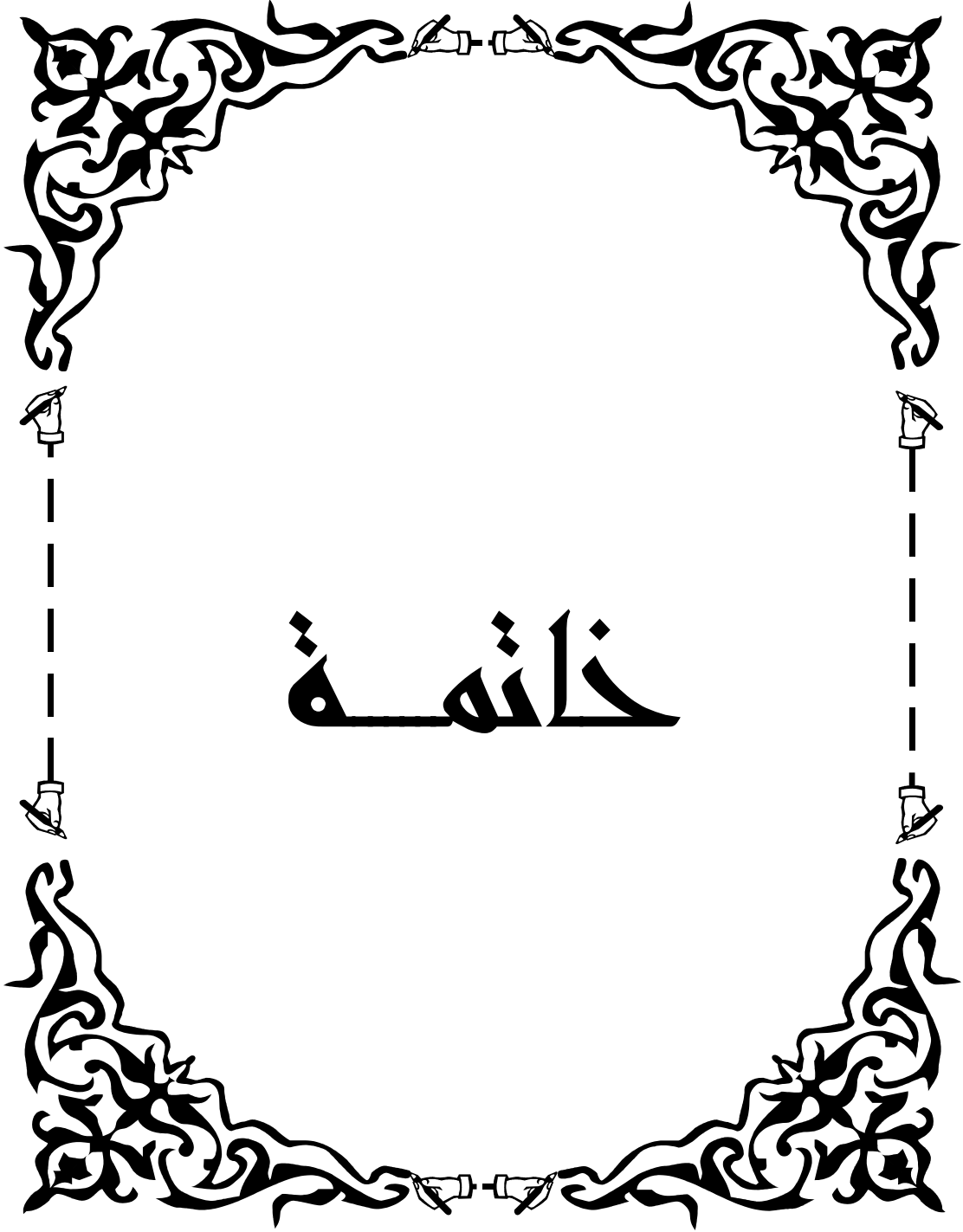
وكنقد عام أيضا، نقول أنه من عيوب فلسفة الأكويني أن نتائجها مفروضة مقدماً بطريقة حتمية في إطار العقيدة المسيحية، أي أننا لا نجد هنا ذلك التجرد التريه الذي نجده عند سقراط وأفلاطون، حيث يسمح للحجة بأن تقودنا إلى أي اتجاه نشاء⁽²⁾. ويبدو أيضا من الغريب أن يكتب الأكويني عن أرسطو وكأنه حجة في موضوعه، مع أنه لا يستطيع قراءته، ذلك لأن الترجمات لا يمكن الوثوق بها أو الاعتماد عليها⁽¹⁾. فأرسطو لا يمكن الاعتماد عليه دوما كدليل قاطع لتبرير المسائل السابقة التي تناولها الأكويني.

وأخيرا نستخلص أن الإرادة عند الأكويني شهوة عقلية نحو الخير، أي قصد ونزوع الذات نحو ما هو مطلوب ومرغوب فيه. وباعتبار الإنسان كائنا مريدا وعاقلا فهو حر ومختار، إذ يملك القدرة على الاختيار بين الممكنات، كما يصدر عنه الفعل الحر الواعي الذي يتوافق مع أوامر العقل، وهو الفعل الخبير الذي يسعى من وراءه تحقيق السعادة القصوى التي لا تتحقق إلا برؤية الذات الإلهية.

(1) Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, pp 97, 99.

(2) حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني، ص 219.

¹ - برتراند راسل: حكمة الغرب، ص 304.



خاتمة

خاتمة:

لقد حاولنا أن نبين، من خلال الكشف عن طبيعة العقل وماهيته في سياق الفلسفة التوماوية، أن العقل يُرد إلى وظيفة نفسية محضة. حيث إذا كانت الصورة لا تحتاج إلى مادة فإنّ التعقل لا يحتاج إلى جسم أو آلة مادية كالإحساس، رغم ارتباطه بالبدن ارتباط الصورة بالمادة. إنّه أيضا ملكة إنسانية فردية وليست واحدة يتفق حولها جميع الناس، وفي هذا نقد صريح لأنصار الرشدية اللاتينية القائلون بوحدة العقل. هذا العقل الذي يتميز في نظر الأكوييني بالخلود أو عدم الفساد تبعا لتعاليم الكاثوليكية.

إنّ العقل عند الأكوييني لا يكون إلاّ على صورتين أساسيتين، الأولى هي الاستعداد نحو قبول الأفكار والمعاني التي هي المعقولات، وهذا ما يسميه بالعقل الممكن أو الهولاني. والثانية هي القدرة أو القوة على التجريد، أي تجريد المعاني من الشوائب الحسية، وهذا ما يسميه بالعقل الفعّال. على أنهما مترابطان وليسا منفصلان، لأنّ العقل بالفعل مثلا ما هو إلاّ عقل ممكن انتقل من القوة إلى الفعل بفعل العقل الفعّال.

والعقل في نظره، قوة من قوى النفس ليس خارجا عنها، على خلاف نظرية الفيض القائلة بوجود عقل فعّال مفارق أي خارج النفوس البشرية. على أنّ العقل والنفس عنده ليسا شيئا واحدا، فالعقل ليس هو نفسه النفس الإنسانية ككل، بل مجرد جزء من وظائفها المتمثلة في النفس الغاذية والحاسة ثم النفس العاقلة.

كما أبرز الأكوييني أيضا دور العقل الإنساني ومجاله وحدوده، فميز في بداية الأمر بين اللاهوت المتزلّ أو التعليم المقدّس (الوحي) واللاهوت الطبيعي الذي يهتم بالإلهيات وهو مبحث أسمى في الفلسفة. غير أنّ هذا التمييز بين العقل والإيمان لا ينتج عنه ثنائية في نسقه الفلسفي، بل لا يمنع ذلك من الوصول إلى الحقيقة الواحدة. فالأكوييني يحترم إذاً العقل ويراعي المنطق، لكنه يقدس الدين وحقائقه في نفس الوقت. ويترتب عن ذلك أن يكون الوحي والعقل مصدرين للمعرفة، لكن العقل بمساعدة الحسّ، إذ من فقد حسّاً فقد علماً. على أنّ العالم الحسي هو الموضوع الطبيعي المناسب للمعرفة العقلية، طالما أنّ الجوهر الإلهي يقع بعيدا عن تناول العقل.

لكن إذا كان العقل عاجز عن إدراك الماهية الإلهية كما هي، فإنه قادر على إثبات وجوده. إنَّ الجوهر البسيط الأول الذي هو الله ليس أشرف من الجوهر المركب فحسب، بل هو علته. ولما كانت ماهية الله أو الجوهر البسيط أخفى علينا، ينبغي أن نبدأ بماهيات الجواهر المركبة حتى تتيسر لنا الدراسة ونصل إلى معرفة وجود الله، وذلك بواسطة فكرة المماثلة أو المشاركة. فلم يكن برهان الأكوييني على وجود الله برهانا انطولوجيا ينطلق من الأعلى إلى الأدنى، بل على العكس من ذلك فهو ينطلق من الكائنات الحسية نحو خالقها، أي من المعلول نحو العلة معتمداً في ذلك على خمسة براهين هي: برهان الحركة، برهان العلية، برهان الواجب والممكن، برهان التفاوت في مراتب الكمال، وبرهان الغائية.

يلزم عن هذه البراهين الحديث عن الصفات الإلهية، وهذه الأخيرة ما هي إلا نتائج منطقية لمقدمات أو مبادئ تتمثل في براهين وجود الله نفسها. فينتج عن البرهان الأول مثلاً صفة الثبات وأن الله عقل خالص. وعن البرهان الثاني العلة الفاعلة والمطلق والفعل المحض. وعن البرهان الثالث الوجود الضروري والبساطة. وعن البرهان الرابع الكمال المطلق. وعن البرهان الخامس الحكمة الإلهية. إنَّ الله إذاً جوهر لا مادي بدليل قوة التعقل. فهو صورة محضة على خلاف الجوهر المركب من المادة المتصورة (الهيلومورفية)، كالنفس والجسم للإنسان. مع العلم أن معرفتنا للصفات الإيجابية مصدرها معرفتنا للصفات السلبية، فعند نفي التركيب مثلاً عن الله يعني ذلك أنه بسيط.

وهذه الصفات في نظر الأكوييني هي عين الذات الإلهية، فالإرادة والعقل والكمال والعلم وغيرها، صفات جوهرية غير زائدة، فالله مثلاً يتعقل ذاته بذاته، ويتعقل الأشياء بذاته أيضاً، ومنه فعقل الله هو ذاته، وهذا يصدق على كل الصفات الأخرى. مع عدم التمييز بين الوجود والماهية فهما متطابقان في الله، إذ ما نسميه جوهرًا في الأشياء الأخرى، فإنه فعل الأنوجداد نفسه في الله، أي أن الله هو الأنوجداد الخالص، أو الوجود المحض، حيث لا شيء فيه منعدم، على خلاف الكائنات أو المخلوقات التي يمثل مجموعها العالم.

والعالم عند الأكوييني سواء كان قديماً أو حديثاً، فإنه معلول، أي مخلوق. وذلك لتكافؤ أدلة القدم وأدلة الحدوث، فعلى العقل ألا يصدر حكماً مطلقاً في هذه المسألة، فلا يقول بوجود القدم، ولا بوجود الحدوث، لأن القول بأزلية العالم محتمل، كما أن القول بحدوثه محتمل أيضاً.

إنها إذاً مسألة عويصة تُلزم العقل المسيحي على الرجوع إلى العقيدة التي توضح بداية الكون في الخلق، أي أنه مخلوق في كلتا الحالتين، مع رفضه لفكرة الخلق عن طريق الفيض، بل الكون كله مخلوق من العدم. ويبقى السؤال المطروح: هل يميل الأكوييني إلى القدم أم إلى الحدوث؟

وقد انتقل الأكوييني من الوجود الخارجي إلى الوجود الإنساني. فرأى أن الإنسان يتميز بملكات هي: العقل والإرادة والاختيار وغيرها. فالإرادة في نظره هي القصد، أو فعل القوة الشوقية، أعني الشوق العقلي، إنها الشهوة العليا لا القوة الداركة. وقصد الغاية، وإرادة ما إليها فعل واحد. فالإرادة لا تمضي أبعد من التروع أو القصد نحو المعرفة، أمّا العقل فيملك المعرفة نفسها، لذا فإن العقل ملكة أسمى من الإرادة على وجه الإطلاق.

لقد خلق الله الإنسان ولم يجعل قانونه الإلهي قهراً للإرادة البشرية، بل تركه حراً كونه عاقلاً، أي أن القانون الإلهي الأزلّي لا يلغي إرادة الإنسان، مادامت الحرية هي غياب القهر المطلق، كما أن حرية الاختيار مرتبطة بالإرادة العاقلة، لذا فهي إنسانية محضة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعندما تختار الإرادة فإنها تريد، وحين تريد فهي بالتأكيد تفعل ذلك وكان في مقدورها ألا تفعله، ويعني ذلك ارتباط فعل الاختيار بالإرادة. وهذا سوف يلزم عنه بالضرورة مسؤولية الإنسان الأخلاقية.

وفي فلسفة الأخلاق يتزع الأكوييني نزعة عقلية، جاعلاً العقل قاعدة قريبة لإصدار أحكامنا المعيارية، وهذا يلزم عنه القول بموضوعية القيم الخلقية ومطلقيتها على العموم، إذ ما هو خير فهو خير بذاته. ولكن، ومن جهة أخرى توجد أفعال تُضاف إليها القيم تبعاً للظروف والغايات. وفي ذلك نزعة توفيقية واضحة، على أن ممارسة الخير أو الفضيلة تهدف إلى السعادة، طالما أن فلسفته تنشد الخلاص.

إنّ العقل يلعب دوراً مهماً في الوصول إلى السعادة الحقة، لأن السعادة لا تعني أكثر من تأمل الحقيقة المطلقة، أي تأمل الإلهي، مع الاحتفاظ بما طبعاً إلى الحياة الآجلة، حين تحدث الرؤية السعادوية، أي رؤية الذات الإلهية. أمّا خيارات الحياة العاجلة كالغنى والسلطة ولذات الجسم، فهي بعيدة عن جوهر السعادة القصوى.

ويمكن القول أن فلسفة الأكوييني يميزها طابع التركيب المذهبي في حل المشكلات التي عالجها، على أساس الجمع بين عناصر فكرية مختلفة. فجاءت التوليفة التوماوية لتعبر عن هذا الأسلوب التوفيقى بين الأرسطية والمسيحية مثلاً ، وبين العقل والنقل، وبين الإرادة والعقل في مسألة الحرية، وبين قدم العالم وحدوثه، وبين مطلقية الأخلاق ونسبيتها الخ وفي هذا نسقية فلسفية واضحة تميز العقلانية التوماوية.

والحقيقة أن الفكر الفلسفي التوماوي ما يزال مجالاً فسيحاً للبحث والدراسة، وما يزال العديد من المسائل والنصوص الغامضة والصعبة ينتظر التحليل والتفسير وتقديم قراءات جديدة حولها، كمشكلة العالم، والصفات، والماهية والوجود، ووحدة العقل وغيرها، لأن ما قدمناه في بحثنا هذا لا يمثل سوى دراسة بسيطة لأحد جوانب هذا الفكر.

الفهارس

1- فهرس المصادر والمراجع

2- فهرس الأعلام

3- فهرس الموضوعات

1- فهرس المصادر والمراجع:

الكتب المقدسة:

- 1- إنجيل مرقس.
- 2- إنجيل لوقا.
- 3- إنجيل يوحنا.

أولا. المصادر:

أ- المصادر باللغة العربية:

- 1- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ترجمة من اللاتينية العربية إلى الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1881.
- 2- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة من اللاتينية إلى العربية، الخوري بولس عواد، ج2، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1889.
- 3- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج3، ترجمة من اللاتينية إلى العربية الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1891.
- 4- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج4، ترجمة من اللاتينية إلى العربية الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1898.
- 5- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج5، ترجمة من اللاتينية العربية إلى الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط) 1908.

ب - المصادر باللغة الفرنسية:

- 1- *Saint Thomas d'Aquin : Le mystère du christ, textes choisis et présentés par Jean Pierre Torrell, les éditions du cerf, Paris, 1999.*
- 2- *Saint Thomas d'Aquin: l'être et l'essence ancienne traduction de Catherine capelle, édition Vrin, 1980.*
- 3- *Saint Thomas d'Aquin: L'unité de l'intellect contre les averroïstes traductions, Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1994.*

- 4- *Saint Thomas d'Aquin: la Somme contre les gentils, 2004.*
- 5- *Saint Thomas d'Aquin: L'être et l'essence, « de ente et essentia » traduction, Alain Blochair, mars, 2005.*
- 6- *Saint Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach, Ide Fouche, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2005.*
- 7- *Saint thomas et Albert le Grand : La métaphysique des causes, traduction Gaston Sortais, -éditeur Victor Restaux librairie, Paris, 1906.*

ثانيا: المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د ط) 1993.
- 2- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- 3- ابن رشد: رسالة السماء والعالم ورسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليق، د. رفيق العجم، د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994.
- 4- ابن رشد: رسالة في النفس، تقديم وضبط وتعليق رفيق العلم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- 5- ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ، حلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط) 1982.
- 6- ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعليق، رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

- 7- ابن سينا: نص العلة وواجب الوجود، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط) 1983، ص162.
- 8- ابن سينا: نص أنواع العقل، النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها، ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط) 1986.
- 9- آتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
- 10- إدوار جونو: الفلسفة الوسيطة، ترجمة: علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1982.
- 11- آرثر لقجوي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي، ترجمة، د. ماجد فخري، دار الكتاب العربي، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، (د ط) 1964.
- 12- أرسطو طاليس: في النفس، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1980.
- 13- إرنست رنان: ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، (د ط) 1957.
- 14- أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004.
- 15- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1983.
- 16- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، زكي نجيب محمود، راجعه، د. أحمد أمين، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.

- 17- برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكريا، ج1، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2010.
- 18- جماعة من أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 1989.
- 19- جورج زيناقي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1993.
- 20- جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا المسيحية، ترجمة، علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عزا لدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط) 1993.
- 21- جيل جاستون جارا نجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص، تونس، ط1، 2004.
- 22- حسام الآلوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2005.
- 23- حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الإكوييني، دار التوزيع للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط) 1981.
- 24- روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، قدم له شارل حلو، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 25- زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) 1983.
- 26- زينب محمود الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتينيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) 1998.
- 27- ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، دار الشرق، بيروت، ط3، 1992.
- 28- عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
- 29- علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004.

- 30- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، المخلوق، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د ط) 1965.
- 31- لويس غرويه، ج. قنواقي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية، د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979.
- 32- لويس غرويه، ج. قنواقي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978.
- 33- لويس غرويه، ج. قنواقي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978.
- 34- لويس غرويه، جورج قنواقي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح، فريد جبر، ج3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1983.
- 35- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، (د ط) 2005 .
- 36- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة، 1968.
- 37- محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانكلو المصرية للطبع والنشر، القاهرة، ط4، 1969.
- 38- مونيك كانتو سبيربير، روفين أجيان: الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2008.
- 39- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، (د ت).

ب - المراجع باللغة الفرنسية:

- 1- *Aristote : Ethique à nécomeaque, traduction Barthélemy Saint Hilaire, librairie générale française, 1992.*
- 2- Denis Huisman: Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale, de Socrate à nos jours, manuelle édition augmentée, Perrin, France, 2008.
- 3- *François Chatelet: La philosophie de Platon à St Thomas, Marabout histoire, 2007.*
- 4- *Joseph Rassam: Thomas d'Aquin, Presses universitaires de France, 1^{ère} édition, 1969.*
- 5- Saint Augustin : Les confessions, traduction préface et notes par Joseph Trabucco, Gf Flammarion, Paris, 1964.

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

أ - باللغة العربية:

- 1- ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت).
- 2- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 2، تعريب خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.
- 3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 4- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن والأثر، دار التحرير، القاهرة، (د.ط)، 1991.
- 5- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- 6- الموسوعة الفلسفية المختصرة: نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، عبد الرشيد الصادق، جلال العشري، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت) .

ب – باللغة الفرنسية:

- 1- *Albin Michel: Dictionnaire des philosophes encyclopaedia universalis, Paris, 1998.*
- 2- *Louis Marie Morfaux, Jean Lefranc: Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humains, Armand colin, paris, 2005.*
- 3- *Noïlla Baraquin, Jacqueline Laffitte: Dictionnaire des philosophes, 2^{ème} édition, Armand colin, Paris, 2007.*
- 4- *Grand Larousse encyclopédique : Langue française, Tome 4, Larousse veuf, Paris, France, 2010.*

رابعاً: المجلات والدوريات:

- 1- المجلة الفلسفية العربية، رئيس التحرير، فهمي جدعان، المحرر المسؤول، أحمد ماضي، سكرتير التحرير، عزمي طه، المحررون، أديب نايف ذياب، سلمان البدور، سليمان المخادمة، عمان، الأردن، (د ط) 1988.
- 2- بيتر كونزمان، بيتر بوركا رد، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة، ترجمة، جورج كنورة، المكتبة الشرقية، شركة الطبع والنشر اللبنانية، بيروت، (د ط) 2001.

خامساً: مواقع إلكترونية:

- 1- <http://fr.wiktionary.org/wiki/intellect.20/05/2011/14:17>

2- فهرس الأعلام

—أ—

- ابن رشد: 4، 5، 6، 10، 14، 17، 22، 27، 28، 32، 41، 75، 77، 79، 83، 109، 136.
- ابن سينا: 10، 22، 24، 34، 57، 58، 59، 80، 90.
- إيتين جلسون: 6، 25، 58، 66.
- أرسطو: 4، 5، 9، 10، 11، 12، 13، 15، 16، 17، 20، 21، 24، 25، 27، 28، 31، 33، 38، 39، 41، 43، 44، 45، 46، 47، 55، 56، 60، 65، 66، 75، 82، 83، 84، 86، 88، 89، 92، 93، 99، 110، 120، 124، 125، 131، 136.
- أفلاطون: 11، 13، 32، 33، 43، 44، 45، 47، 84، 93، 131.
- ألبرت الأكبر: 36.
- أمير وسيوس: 35.
- انكساغوراس: 9.
- أوغسطين: 29، 31، 38، 42، 43، 45، 55، 67، 83، 84، 90، 97، 105، 128.

—ب—

- بونافينتير: 76.
- بويسيوس: 36، 67، 75، 115.

—د—

- الدمشقي: 51، 53، 65، 102.
- ديموقريطس: 45.

- ديونيسيوس: 17، 112، 115، 125.

-س-

- سيجر دي برابان: 12.

-غ-

- غريغوريوس: 29، 36، 109.

-ف-

- الفارابي: 14، 59.

- فرنسيس الأسيزي: 42.

-ق-

- القاضي عبد الجبار: 108.

- القديس أنسلم: 51.

- القديس بولس: 106.

3- فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
6-1	مقدمة
الفصل الأول: مفهوم العقل وطبيعته عند توما الأكويني	
8	1- مفهوم العقل عند توما الأكويني
8	أ- المفهوم اللغوي
8	ب- المفهوم الاصطلاحي
10	ج- ماهية العقل عند الأكويني
10	- العقل صورة البدن
12	- العقل بين الوحدة والتعدد
14	- العقل ملكة روحية
17	- خلود العقل
20	2- أنواع العقل عند توما الأكويني
20	أ- العقل الممكن
24	ب- العقل الفعّال
29	3- علاقة العقل بالنفس عند توما الأكويني
35	4- دور العقل عند توما الأكويني
35	أ- العقل والنقل
42	ب- العقل والمعرفة
43	- إدراك الأجسام بالعقل
43	- الموضوع الطبيعي للعقل
45	- المصدر الحسي للمعرفة
47	- خلو العقل من الأفكار الفطرية

الفصل الثاني: العقل والوجود الإلهي والمادي عند توما الأكويني	
51	1- براهين وجود الله عند الأكويني
51	أ- وجود الله ليس حقيقة بديهية
53	ب- وجود الله مبرهن
54	ج- إثبات وجود الله
55	- برهان الحركة
57	- برهان العلية
58	- برهان الواجب، أو الممكن والواجب
59	- برهان التفاوت في مراتب الوجود
60	- برهان العلة الغائية
62	2- إثبات الصفات عند الأكويني
62	أ- صفات الله وفكرة المماثلة
64	ب- الصفات السلبية
64	- نفي الجسمية عن الله
64	- نفي التركيب عن الله
65	- الله غير متناه
66	- الله غير متغير
66	- نفي الأعراض عن الله
67	ج- الصفات الإيجابية
67	- الله بسيط من كل وجه
68	- وحدانية الله
69	- العلم الإلهي
72	- الإرادة الإلهية
74	3- علاقة الذات بالصفات عند الأكويني

74	أ- الصفات عين الذات
78	ب- الوجود والماهية
82	4- مشكلة العالم عند الأكويني
82	أ- موقف الأكويني
84	ب- أنصار القدم ونقدهم
88	ج- أنصار الحدوث ونقدهم
91	د- خلق العالم
الفصل الثالث: العقل والوجود الإنساني عند توما الأكويني	
97	1- الإرادة عند الأكويني
97	أ- معنى الإرادة
99	ب- الإرادة والعقل
103	ج- إرادة الإنسان والإرادة الإلهية
104	د- إرادة المسيح
105	2- الحرية عند الأكويني
105	أ- إثبات الحرية
109	ب- الاختيار بين فعل الإرادة وفعل العقل
111	ج- حرية الإنسان والإرادة الإلهية
112	3- الخير عند الأكويني
112	أ- معنى الخير
114	ب- الفعل الخير وعلاقته بالموضوع والظروف والغاية
116	ج- الخير والإرادة
118	د- العقل معيار الخير
121	4- السعادة عند الأكويني
121	أ- السعادة والخير الجزئي
125	ب- السعادة والخير الأسمى

133	خاتمة
الفهارس	
138	1- فهرس المصادر والمراجع
145	2- فهرس الأعلام
148	3- فهرس الموضوعات