المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة

١ — مقدمة عامة

قيل إن أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى فى تاريخ الفكر الأوروبى ثلاثة : أرسطو فى العصور القديمة ، والقديس توما الأكوينى فى العصور الوسطى ، وهيجل فى العصور الحديثة . وكل واحد من هؤلاء العمالقة الثلاثة قد حاول أن يشيد للإنسان مسكناً كونياً يكفل له الأمن ، ويضمن له التحرر من كل إحساس أليم بالقلق . وهكذا كان مذهب أرسطو الكونى cosmologique ، ومذهب القديس توما اللاهوتى théologique ، ومذهب هيجل المنطقى : logologique بمثابة محاولات ثلاث لوضع « نسق فكرى » يزيل عن الإنسان شعوره بالغربة ، ويحقق له ضرباً من الطمأنينة الروحية . وسنحاول — خلال عرضنا لمذهب القديس توما — أن نرى إلى أى حد نجح هذا المفكر المسيحى فى بناء نسق فكرى متكامل ، وجد فيه إنسان العصور الوسطى كل ما كان يصبو إليه من إحساس بالأمن sécurité .

بيد أن قيمة القديس توما الأكوينى لم تتوقف عند العصور الوسطى ، بل هى قد امتدت أيضاً إلى العصور الحديثة ، بدليل أننا نشهد اليوم فى العالم الغربى حركات توماوية جديدة néo-thomisme تحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية humanisme chrétien ، ويسعون جاهدين فى سبيل حل مشكلات الإنسان الغربى المعاصر فى ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التى وضع دعائمها القديس توما الأكوينى . وهذا واحد من أنصار تلك الحركة — ألا وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان : J. Maritain يحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكوينى بين غيره من الفلاسفة ، فيقسم المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدسون العقل ، ويتوقفون عند الماهيات ، ويجتزئون بتأمل المعقولات فى سماء التجريد ، دون أن يهتموا بالوجود الفعلى أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون ، فلم يعرفوا العالم ، بل تصوروه كتاباً من الصور ، يقلبون صفحاته ، ظانين أنهم بذلك إنما يلمسون الواقع ! وربما كان على رأس هذه الطائفة ، ديكارت ، وملبرانش ، وليبنتس ، واسبينوزا ، وهيجل . . . الخ . وأما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهى تلك التى يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون

للأفلاطونية من أمثال شوبنهور ونيتشه وغيرهم ، ممن أرادوا العمل على تمزيق « كتاب العصور » ، فلم يلبثوا أن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وليس من شك فى أن تحطيم المثالية لا يعنى بالضرورة الوصول إلى الواقعية : فإن تشويه العقل لا يكشف حتما عن أعماق الحياة الإنسانية ، بل هو قد يؤدى أيضاً إلى تشويه معالم الوجود البشرى . وبين هؤلاء وأولئك يجئ القديس توما الأكوينى — فيما يقول جاك ماريتان — فيحترم العقل ، ويراعى المنطق ، ولكنه يحاول فى الوقت نفسه أن يقدس الحياة الإنسانية ، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشرى . ومن هنا فإننا نراه يمضى دائماً من العقل l'intelligence إلى الوجود existence نفسه . ولئن كان القديس توما الأكوينى قد اشتهر بنزعته العلمية الكلاسيكية ، وروحه المنطقية الصارمة ، وميله إلى الجدل والمناقشة ، إلا أننا لا نجده ينظر إلى الوجود على أنه « كتاب من الصور » ، بل هو ينظر إليه على أنه سماء حقيقية وأرض حقيقية ، فيمضى إلى الكشف عما فيه من « أشياء » تفوق كل ما فى مذاهب صانعى الفلسفات من « أفكار » ! وليست « المجموعة اللاهوتية » سوى محاولة فلسفية ضخمة قام بها القديس توما الأكوينى من أجل الكشف عن مكانة الإنسان فى قلب الوجود ، بوصفه ذلك « المخلوق » الذى أضفى عليه الله نعمة العقل ، وجعل منه محور الكون .

وربما كان من المفارقات العجيبة أننا لا نكاد نجد اليوم بين فلاسفة القرن العشرين تلاميذ مخلصين لأرسطو أو أتباعاً حقيقيين لهيجل ، ولكننا نجد فى أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكوينى . ولئن كان أصحاب هذا الاتجاه يستلهمون روح القديس توما ، أكثر مما يرددون أقواله ، إلا أننا نلمح لديهم تأثراً واضحاً بتلك النزعة الإنسانية المسيحية التى أرسى قواعدها توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر الميلادى . وربما كان أظهر أعلام هذه الحركة فى الفكر الغربى المعاصر إتين جلسون E. Gilson وجاك ماريتان (فى فرنسا) والكاردينال مرسييه Mercier (فى بلجيكا) والأستاذ بورك Bourke (فى أمريكا) . وقد أصبح هناك كرسى خاص لفلسفة القديس توما بجامعة لوفان Louvain ببلجيكا ، كما تزايد الاهتمام بالدراسات التوماوية فى الجامعات الأمريكية ، خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما الأكوينى بنيويورك (سنة ١٩٤٨ — ١٩٤٩) فى ٢٥ جزءاً ، تحت إشراف الأستاذ بورك (بجامعة تورنتو) .

٢ — حياة القديس توما وإنتاجه

ولد القديس توما بروكاسكا Roccasecca (بالقرب من نابولى) عام ١٢٢٥ من أسرة نبيلة : فقد كان ابن أخ لفريدرك باربروس ، وابن عم لهنرى السادس وفريدريك الثانى . وحينما بلغ من العمر خمس سنوات أرسل إلى دير مون كاسين Mont-Cassin الذى كان يشرف عليه عمه ، فظل يدرس فيه تسع سنوات ، إلى أن بلغ من العمر أربعة عشر عاماً ، فالتحق بجامعة نابولى (التى كان فريدريك الثانى قد أنشأها فى يوليه ١٢٢٤) ، وبقى بها حتى عام ١٢٤٤ . وعلى الرغم من معارضة والده ، فقد عزم القديس توما على الانضمام إلى سلك النظام الدومينيكى l'ordre des Dominicains ، ومن ثم فقد سافر فى نهاية شهر أبريل سنة ١٢٤٤ إلى باريس للدراسة بجامعتها . وهنالك تتلمذ توماعلى القديس ألبير الكبير Albert le Grand ثلاث سنوات (من ١٢٤٥—١٢٤٨) ، إلى أن عهد إلى ألبير الكبير بتأسيس معهد دينى Studium generale بمدينة كولونيا Cologne ، فاصطحبه فى هذه المهمة توما الأكوينى ، وبقى معه هناك حتى عام ١٢٥٢ . ثم لم يلبث توما الأكوينى أن عاد إلى جامعة باريس فى صيف عام ١٢٥٢ ، حيث عهد إليه بالتدريس فى جامعتها سنة ١٢٥٦ ، فبقى بها حتى شهر يوليه عام ١٢٥٩ .

وذاع صيت القديس توما – بسبب علمه الغزير وثقافته الواسعة – فاستدعاه البابا عام ١٢٥٩ إلى بلاطه الخاص ، وبقى القديس توما بساحة بابا روما من سنة ١٢٥٩ إلى ١٢٦٨ . وحينما انتشرت الحركة الرشدية Averroïsme بجامعة باريس ، انتقل القديس توما مرة أخرى إلى تلك الجامعة (سنة ١٢٦٩) للعمل على مناهضة أنصار ابن رشد من رجالات اللاهوت المسيحى . وقد بقي القديس توما بجامعة باريس حوالى ثلاث سنوات ، ثم عاد مرة أخرى عام ١٢٧٢ إلى نابولى للقيام بمهمة التدريس بجامعتها . وهناك أسس القديس توما معهداً لاهوتياً كان كعبة لرواد العلم من كل أركان العالم ، فتتلمذ على يديه الكثيرون ، وانتشرت آراؤه فى مختلف أرجاء العالم . وقد كان القديس توما فى طريقه إلى مجمع ليون ، حينما فاجأته المنية بدير فوسا – نوفا Fossa-Nouva سنة ١٢٧٤ ، ولما يتجاوز من العمر التاسعة والأربعين . وهكذا توفى هذا العالم اللاهوتى الكبير بعد حياة مليئة بالنشاط العلمى والروحى ، مخلفاً وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج الفلسفى واللاهوتى ، كتب معظمها فى العشرين سنة الأخيرة من حياته الفكرية ، وملأ بها ما يزيد عن خمسة وعشرين مجلداً ضخماً ، أو حوالى ستين كتاباً ورسالة وربما كان فى إمكاننا أن نصنف مؤلفات القديس توما على النحو التالى :

أولا : مؤلفات رئيسية كبرى لعل أهمها : « مجموعة الرد على الكفار » (أو الأمم) Summa Contra Gentiles (وقد كتبها سنة ١٢٦٠) ، ثم « المجموعة اللاهوتية » Summa Theologica (التى تعد أضخم إنتاج له) وقد كتبها فى الفترة من سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢ .

ثانياً : شروح وتعليقات على كتب الفلاسفة المختلفين ، لعل أهمها :

(أ) شروح على كتاب بويثيوس Bœthius فى التثليث De Trinitate (وقد كتبها خلال عامى ١٢٥٧ و ١٢٥٨) .

(ب) شروح على كتاب ديونسيوس الأريوباغى المزعوم : « الأسماء الإلهية » De Divinis Nominibus (وقد كتبها سنة ١٢٦١) .

(ج) شروح على « كتاب العلل » Liber de Causis (الذى نجهل صاحبه) ، وقد كتبها عام ١٢٦٨ .

(د) شروح على كتب أرسطو المختلفة ، كتبها فى الفترة ما بين سنة ١٢٦١ وسنة ١٢٧٢ . ومن أهمها شرح كتاب « الطبيعة » ، وكتاب « ما بعد الطبيعة » ، وكتاب « الأخلاق النيقوماضية » ، وكتاب « السياسة » وكتاب « النفس » ، وكتاب « التحليلات الثانية » ، وكتاب « السماء » ، وكتاب « الكون والفساد » ، وكتاب « العبارة » . . . الخ .

ثالثاً : كتب تتناول بالبحث بعض المسائل أو المناقشات : Quaestiones Disputotae ، ومن أهمها :

(أ) كتاب « فى الحقيقة » De Veritate (١٢٥٦ – ١٢٥٩) .

(ب) كتاب « فى القوة » De Potentia (١٢٥٩ – ١٢٦٣) .

(ج) كتاب « فى الشر » De Malo (١٢٦٣ – ١٢٦٨) .

(د) كتاب « فى المخلوقات الروحية » De Spiritualibus Creaturis (١٢٦٩–١٢٧١) .

(هـ) كتاب « فى النفس » De Anima (١٢٦٩ – ١٢٧١) .

رابعاً : رسائل صغيرة Opuscula لعل أهمها :

(أ) «فى الوجود والماهية» De Ente et Essentia (سنة ١٢٥٦) .

(ب) «فى سرمدية العالم» De Aeternitate Mundi (سنة ١٢٧٠) .

(ج) «فى وحدة العقل» De Unitate Intellectus (سنة ١٢٧٠) .

(د) « فى الجواهر المنفصلة » De Substantiis Separatis (سنة ١٢٧٢) .

٣ ــ تحليل كتاب « المجموعة اللاهوتية »

ليس من السهل على الباحث أن يحلل كتاباً ككتاب « المجموعة اللاهوتية » : فإن هذا العمل الفلسفى الضخم الذى يبلغ آلاف الصفحات إنما تمثل « كاتدرائية هائلة من الأفكار » همهات لأى وصف أن يأتى على تفاصيلها. وإذن فحسبنا أن نرسم الخطوط العريضة لهذا المصنف الكبير ، مع العمل فى الوقت نفسه على إبراز الخيط الأساسى الذى يربط بين شتى أنسجة هذا النسق الفكرى الهائل . وربما كانت السمة البارزة التى تسم بطابعها كل ما كتبه توما الأكوينى هى هذا « التكامل الفكرى » العجيب الذى يجعل من الفلسفة التوماوية « سيمفونية عقلية » تتعاقب أنغامها فى اتساق وانسجام : وسواء نظرنا إلى فلسفة توما النظرية ، أم توجهنا بأبصارنا نحو فلسفته العملية ، أم ركزنا انتباهنا فى تصوره للحياة الروحية ، فإننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات إلا بإزاء جهد فلسفى مخلص ، من أجل إزاحة النقاب عن أسرار الوجود ، وخبايا الكون ، وخفايا الإنسان ، فى ضوء أنوار الوحى ، وهداية العقل ...

وأما المنهج الذى اصطنعه القديس توما فى كل مباحث هذا الكتاب فهو منهج أرسطو الذى يقوم على تحديد المشكلة ، وحصر أوجه الإشكال فيها ، باستعراض شتى الشكوك التى تثار حولها ، ثم العمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن القديس توما يتعرض فى المبحث الأول من كتابه لدراسة التعليم المقدس ، وتحديد مضمونه ، ومعرفة مواضعه ، فنراه يتساءل فى الفصل الأول : « هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية ؟ » ، وفى الفصل الثانى : « هل التعليم المقدس علم ؟ » ، وفى الفصل الثالث : « هل التعليم المقدس علم واحد ؟ » ، وفى الفصل الرابع : « هل التعليم المقدس علم عملى ؟ » ، وفى الفصل الخامس : « هل التعليم المقدس أشرف من سائر العلوم ؟ » ، وفى الفصل السادس : « هل هذا التعليم حكمة ؟ » وفى الفصل السابع : « هل الله هو موضوع هذا العلم ؟ » ، وفى الفصل الثامن : « هل هذا التعليم استدلالى ؟ » ، وفى الفصل التاسع : « هل ينبغى التجوز فى الكتاب المقدس ؟ » ، وفى الفصل العاشر : « هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة ؟ » : وفى كل هذه الفصول ، يستعرض القديس توما آراء المعارضين ، ثم يحاول تفنيدها بالأدلة المنطقية المقنعة ، سارداً حججه المختلفة حجة بعد أخرى ، منتقلا دائماً من المقدمات إلى النتائج المترتبة عليها بالضرورة . وهكذا الحال أيضاً فى المبحث الثانى الخاص بوجود الله ، فإننا نجده يتساءل فى الفصل الأول قائلا : « هل وجود الله بين بنفسه ؟ » ، وفى الفصل الثانى : « هل وجود الله متبرهن ؟ » ، وفى الفصل الثالث : « هل الله موجود ؟ » وهكذا الحال فى جميع مباحث الكتاب .

(أ) مشكلة العقل والنقل :

يفرق القديس توما بين الفلسفة بصفة عامة (أو الميتافيزيقا بصفة خاصة) وبين علم اللاهوت théologie فيقول إن الفلسفة تستعين بالعقل فى بحثها ــ والعقل شائع بين الجميع ــ فى حين أن علم اللاهوت إنما يستند إلى الوحى ؛ والوحى لم ينزل إلا على أشخاص معدودين ولكن القديس توما يعود فيقرر أن العقل والوحى وسيلتان من وسائل المعرفة ، وأنهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ما دام الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحى . ولما كانت « الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة ، لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والأخرى كاذبة بالضرورة ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة . وإذا كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة

الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق الغيبية ما يمتنع على العقل إدراكه ، فلا بد من أن تنضاف إلى هداية العقل أنوار الوحى ، حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا نقيضين ، بل هما خطوتان متتاليتان تكمل الواحدة منهما الأخرى فى مجال المعرفة .

حقاً إن فى استطاعة العقل — بمفرده — أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وخلود الروح ، وغير ذلك من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى هى دون متناول العقل ، كالتثليث ، والخلق فى الزمان . الخ فليس للإنسان محيص عن الوحى يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن بلوغ أمثال هذه الحقائق التى لا يرقى العقل إلى فهمها . ومع ذلك ، فإننا نرى القديس توما يعلى من شأن العقل البشرى ، ويجعل من الفلسفة أعلى صورة من صور النشاط الإنسانى ، على اعتبار أن الغاية النهائية للفلسفة إنما هى الوصول إلى الله . وحينما يتحدث القديس توما حديث الفيلسوف ، فإننا نراه يجتزئ بالأدلة العقلية ، دون إقحام للإيمان الدينى فى صميم عملية البرهنة . وما دام العقل هو الوسيلة الوحيدة التى يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم المقاصد الإلهية نفسها ، فليس بدعاً أن نرى القديس توما الأكوينى يشيد بنشاط العقل الإنسانى ، وليس بدعاً أيضاً أن نراه يقيس مدى مشروعية كل سلوك بشرى بدرجة « معقوليته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن فلسفة القديس توما فلسفة « عقلية » ترد للعقل البشرى اعتباره ، وتعلى من شأن التأمل أو المشاهدة ، وتجعل الصدارة فى الإنسان للعقل على الإرادة .

بيد أن فلسفة القديس توما هى فى الواقع « فلسفة تجربة » ، قبل أن تكون مجرد « فلسفة عقلية » : لأن صاحب « المجموعة اللاهوتية » يتخذ نقطة انطلاقه (كما فعل أرسطو من قبل) من المعطيات الحسية التى تمدنا بها التجربة ، على اعتبار أنها المواد الوحيدة التى يستمد منها الفكر أصول المعرفة . ومعنى هذا أن الإنسان — فى رأى القديس توما — لا يملك أية معرفة فطرية ، ما دامت كل المعارف إنما تحصل فى صميم الحياة عبر تجارب تحدث فى المكان وتنقضى فى الزمان . والتجربة الحسية إنما هى التى تحقق الاتصال بين الإنسان والعالم المادى ، فهى بمثابة الدعامة الأساسية لكل معرفة بشرية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة التوماوية إنما هى أولا وبالذات « فلسفة تجربة » ، ولكنها ليست مجرد « فلسفة تجريبية » تتوقف عند الخبرات الحسية ، وتأبى أن ترى فى ترقى الفكر سوى مجرد صورة مترقية من الإحساسات والصور الحسية . وآية ذلك أن القديس توما ينسب إلى الفكر دوراً هاماً ، فيقول إن فى استطاعة الفكر — ابتداء من تلك المعطيات الحسية الواردة إليه عن طريق التجربة — أن يتوصل إلى معارف تمتد فيما وراء عالم الحس . فللفكر نشاطه الخاص الذى يتمثل فى عملية تكوين « المدركات الكلية » أو « الأفكار المجردة » ابتداء من المعطيات الحسية أو الخبرات الجزئية . فالتجربة الحسية — مثلا — تضع بين أيدينا الكثير من الأشياء الحمراء ، ولكننا نستطيع عن طريق الفكر أن نعزل اللون الأحمر عن هذه الأشياء لكى ندركه باعتباره مفهوماً مجرداً أو مدركاً كلياً . ومعنى هذا أننا ننفذ إلى « الكلى » عبر « الجزئى » ، أو نحن — على الأصح — نجرد « المدرك الكلى » من « الجزئيات المحسوسة » . وما دامت « الجزئيات » ليست سوى نماذج أو عينات من « الكليات » ، فإن عملية « التجريد » التى يقوم بها العقل إنما هى عملية مشروعة توصلنا إلى معارف حقيقية .

وحينما يفرق توما الأكوينى بين « العلم » ، و « الإيمان » ، على أساس أن موضوع العلم هو « المرئى » ، فى حين أن موضوع « الإيمان » هو « اللامرئى » ، فإنه يريد بذلك أن يحصر العلم فى نطاق « العالم » ، ما دامت نقطة انطلاقه إنما هى « التجربة » ولكن العلم ينطلق من هذه الدعامة الحسية ، لكى يمارس

نشاطه الخاص المنحصر فى عمليات الاستدلال والحكم والتجريد ، فيتوصل عن هذا الطريق إلى أفكار كلية مجردة . ولئن كان للمدركات الكلية التى هى منتجات النشاط الذهنى علاقة طبيعية بالمعطيات العينية الفردية التى يمدنا بها الإدراك الحسى ، إلا أن لهذه المدركات الكلية قيمة موضوعية (على الرغم من نقصها) ، وبالتالى فإنها تخبرنا بشىء عن حقيقة أمر « الواقع » فى ذاته la réalité en elle-même .

(ب) مشكلة وجود الله :

يهتم القديس توما الأكوينى بدراسة مشكلة وجود الله ، فنراه يعرض فى المبحث الثالث من مباحث « المجموعة اللاهوتية » لمناقشة حجج القائلين بعدم وجود إله ، ملخصاً هذه الحجج فى اعتراضين أساسيين : أولهما هو الاعتراض القائل بأنه لما كان معنى كلمة « الله » إنما هو الخيرية اللامتناهية ، فإن مجرد وجود الشر فى العالم إنما هو الدليل القاطع على عدم وجود الله . إذ لو كان ثمة إله ، لما كان فى العالم شر . وأما الاعتراض الثانى فهو القائل بأنه لا حاجة بنا إلى افتراض وجود إله ، ما دام فى استطاعتنا أن نفسر كل ما نراه فى العالم بإرجاعه إلى مبدأ واحد ألا وهو الطبيعة ، وما دام فى استطاعتنا أيضاً أن نفسر كل الأفعال الإرادية بإرجاعها إلى مبدأ واحد ألا وهو العقل البشرى أو الإرادة البشرية . وإذن فإنه لا موجب لإقحام مبدأ تفسير آخر نطلق عليه اسم « الله » .

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى المشكلة — فيما يقول القديس توما الأكوينى — لوجدنا أن الكتاب المقدس على حق حينما يقول على لسان الله : « أنا هو الموجود » (سفر التثنية ٣ : ١٤) . وآية ذلك أن هناك خمسة طرق تقتادنا (إلى الله) وجميعها تبدأ من « المعلول » لكى ترقى إلى « العلة » ، على طريقة أرسطو فى كتاب « التحليلات الثانية » ، بعكس ما كان يفعل الأفلاطونيون المحدثون الذين كانوا يبدأون من « العلة » لكى يصلوا إلى « المعلول » . والحق أن أدلة وجود الله عند القديس توما لا يمكن أن تبدأ من « الواحد » الذى تصدر عنه جميع الأشياء ، لكى تنتقل إلى باقى الموجودات على سبيل التدرج ، بل هى تبدأ من « الطبيعة » نفسها ، على اعتبار أن الموضوع المباشر الذى يجده العقل البشرى أمامه (فى حالته الطبيعية الراهنة) إنما هو الأشياء المادية . وتبعاً لذلك فإن هناك خمسة أدلة على وجود الله .

الدليل الأول : يأخذ القديس توما عن أرسطو دليله المعروف باسم دليل المحرك الأول ، فيقول إن الحركة موجودة فى العالم ، ما دمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء ، ولكن لما كانت الحركة إنما تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ولما كان هذا الانتقال يستدعى وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل ، فإنه لا بد للمتحرك إذن من محرك . ولما كان المحرك هو نفسه فى حالة حركة ، فإنه لا بد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته . ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية ، منتقلين دائماً أبداً من محرك إلى آخر ، وإنما لا بد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك ، وهذا المحرك الأول إنما هو الله .

الدليل الثانى : يقوم هذا الدليل على مفهوم « العلة الفاعلية » : فاننا نلاحظ فى العالم الحسى أن هناك نظاماً من « العلل الفاعلية » ، بمعنى أن العلة الفاعلية الواحدة لا تحدث معلولها مباشرة ، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة ، كالذراع الذى يدفع الحجر مستعيناً بعصاً . ولسنا نعرف حالة واحدة يمكن أن يكون فيها الشىء علة فاعلية لنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لكان متقدماً على ذاته ، وهذا محال . ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلل الفاعلية المتعاقبة بنظام ، أن الأولى منها علة للمتوسطة ، والمتوسطة علة للمتأخرة ، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة ، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلل الفاعلية إلى ما لا نهاية

ولو أننا أسقطنا العلة ، لسقط المعلول أيضاً . وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى فى سلسلة العلل الفاعلية ، لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ، ولا علة متوسطة . ولكننا لو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية فى نظام العلل الفاعلية ، لكان علينا أن ننكر وجود علة فاعلية أولى ، وبالتالى لكان علينا أيضاً أن ننكر وجود علل فاعلية متأخرة ووجود علل فاعلية متوسطة ، وهذا كله محال . وإذن فلا بد لنا من التسليم بوجود علة فاعلية أولى ، ألا وهى ما اصطلحنا على تسميته باسم « الله » .

الدليل الثالث : يستعين القديس توما فى هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب ألا وهما مفهوم « الممكن » ومفهوم « واجب الوجود » وهو يسير فى هذا الدليل على مرحلتين : مرحلة ينتقل فيها من « الممكن » إلى « واجب الوجود » ، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من « واجب الوجود بغيره » إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو يقول فى هذا الدليل إننا نشاهد فى الطبيعة أشياء حادثة ، بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد . وآية ذلك أننا نرى فى الأشياء المحسوسة كوناً وفساداً ، والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء « ممكنة » ، لا « واجبة الوجود » . ولما كان « الممكن » إنما هو ما يمكن أن يوجد أو ألا يوجد ، فإن « الممكن » لابد من أن يستمد وجوده من «الضرورى» أو « واجب الوجود » . والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يكمن فى « السماء » ، و « السماء » — فى نظر القديس توما — هى « واجب الوجود بغيره » . ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة الموجودات «واجبة الوجود بغيرها » إلى ما لا نهاية ، فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون « واجب الوجود بذاته » ، ألا وهو الله . وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته ، وأنه هو الذى يخلع « الضرورة » على تلك الموجودات الأخرى التى قلنا عنها إنها « واجبة الوجود بغيرها » .

الدليل الرابع : يختلف هذا الدليل عن سائر الأدلة السابقة التى تقدمت عليه ، لأنه لا يكاد يرتبط بالتقليد المسيحى العام ، على العكس من الأدلة الثلاثة السابقة . والأساس الذى يقوم عليه هذا الدليل إنما هو ما يلاحظ فى الأشياء من تدرج . فنحن نشاهد فى عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية ، وأشياء أخرى أقل خيرية ، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا ، وأخرى أقل نبلا ، وأشياء أكثر صدقاً ، وأخرى أقل صدقاً ، وهلم جرا . ولكن « أكثر » و « أقل » لا تصدقان على الأشياء المختلفة ، اللهم إلا بالقياس إلى « حد أقصى » يكون بمثابة المعيار الذى تقاس به درجة تفاوت الأشياء . فنحن لا نعرف ما هو « أحسن » إلا بالقياس إلى « الأحسن » ، ونحن لا نعرف ما هو « أجمل » ، إلا بالقياس إلى « الأجمل » ، ونحن لا نعرف ما هو « أصدق » إلا بالقياس إلى « الأصدق » ، وهلم جرا . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التى تمثل « الحد الأقصى » للحرارة ، فنقول عن هذا الشىء أو ذاك إنه أكثر حرارة أو أقل حرارة ، بقدر درجة اقترابه من أكثر الأشياء حرارة ، ألا وهى النار . وكما أن النار التى هى الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هى علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) ، فإن « الحد الأقصى » لأى جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن شتى درجات الكينونة ، والحق ، والخيرية ، إنما تتحدد بالإشارة إلى « موجود أسمى » هو أعلى الموجودات كينونة ، وحقاً ، وخيرية . وهذا الموجود الذى هو علة ما فى الأشياء من وجود وخيرية وكما إنما هو ذلك الموجود الأسمى الذى نطلق عليه اسم « الله » .

الدليل الخامس : ينطلق هذا الدليل من « الغائية » المشاهدة فى هذا العالم ، لدى الكائنات المادية التى لا تتمتع بأى عقل أو أية معرفة ، فيقول إن الأجسام الطبيعية التى تتجه نحو غايات أو أهداف لا يمكن أن

تكون هى مصدر هذه « الغائية » ، ما دامت لا تعرف « الغايات » التى تعمل من أجلها . ولكن ، لما كانت هذه « الغايات » إنما تتحقق دائماً باطراد واتساق ، فلا بد من أن يكون مصدرها عقلا يريدها ، ويعمل على تحقيقها . وإذن فلا بد من وجود « عقل » أسمى يعمل على تحقيق تلك « الغايات » ، ويسعى دائماً نحو بلوغ هذه « الأهداف » ، بمقتضى ما لديه من معرفة وذكاء . وكما أن الرامى هو الذي يطلق السهم فيصيب الهدف فكذلك لا بد من أن يكون وراء تلك الغائية الطبيعية قوة عليا هى التى تكفل للطبيعة النظام وتضمن لها الاطراد . وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود عاقل يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاياتها ، وليس هذا الموجود سوى « الله » .

(ج) مشكلة صفات الله :

لو أننا عاودنا النظر إلى أدلة القديس توما الأكوينى على وجود الله ، لتحققنا من أن كل دليل من هذه الأدلة إنما يكشف لنا عن وجه من أوجه الحقيقة الإلهية بوصفها علة للعالم . فالدليل الأول يبين لنا أن الله هو المحرك الأول . والدليل الثانى يظهرنا على أن الله هو العلة الأولى . والدليل الثالث يثبت لنا أن الله هو واجب الوجود بذاته . والدليل الرابع يكشف لنا عن طبيعة الله بوصفه الموجود الأسمى والخير الأسمى . والدليل الخامس يبين لنا أن الله هو منظم الأشياء المادية . وإذن فإن الموجود الضرورى أو « واجب الوجود بذاته » هو وجود محض ، وفعل خالص ، لا متحرك ، ثابت ، بسيط ، بمعنى أنه لا بد لنا من أن ننفى عنه الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب .

بيد أن القديس توما الأكوينى لا يقنع بنسبة هذه الصفات إلى الله بطريقة تقريرية محضة ، بل هو يعمد إلى مناقشتها واحدة بعد الأخرى فى مباحث طويلة من مجموعته اللاهوتية . وليس فى وسعنا — بطبيعة الحال — أن نأتى على تفاصيل هذه المناقشات الفلسفية المسهبة للصفات الإلهية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن القديس توما يناقش (مثلا) فى المبحث السادس صفة الخيرية المطلقة ، فيثبت لنا بالأدلة المنطقية أن الله هو الخير الأعظم ، وأنه وحده خير بماهيته ، وأن جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية ، بينما نراه يتعرض فى المبحث السابع لدراسة عدم تناهى الله ، فيحاول أن يثبت لنا أن الله غير متناه ، وأنه ليس ثمة شىء سوى الله غير متناه فى الماهية . . ويمضى القديس توما فى حديثه عن صفات الله ، فيظهرنا فى المبحث الثامن على أن الله موجود فى جميع الأشياء ، ويحاول فى المباحث التالية أن يبرهن لنا على أن الله سرمدى لازمانى ، فيقدم لنا فى المبحث العاشر (مثلا (دراسة طريفة لمشكلة الزمان ، وعلاقته بالسرمدية ، ويتساءل عما إذا كان يصح أن يقال عن الله إنه « خالد » . . . الخ .

ومن المباحث الهامة التى ينبغى لنا أن نتوقف عندها قليلا دراسة القديس توما لمشكلة العلم الإلهى فى المبحث الرابع عشر . فنحن هنا نراه يقدم لنا بحثاً وافياً لهذه المشكلة ، فيتساءل مثلا : هل يعلم الله كل شىء ؟ وهل علم الله هو علة الأشياء ؟ وهل يعرف الله اللاموجودات ؟ وهل يعرف الشرور ؟ وهل يعرف الجزئيات ؟ وهل يقدر أن يعرف غير المتناهيات ؟ وهل يتعلق علمه بالحوادث المستقبلة ؟ وهل يعرف القضايا ؟ وهل علمه متغير ؟ وهل علمه بالأشياء نظرى ؟ .. الخ . وخلاصة رأى القديس توما فى هذا الصدد أن الله عالم علماً محيطاً ، ولكنه لا يرى الأشياء فى ذاتها ، بل فى ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشتمل على مشابهة باقى الأشياء . فالله - فى نظر القديس توما — يعقل ذاته ، ويحيط علماً بذاته ، وتعقله عين جوهره ، ولكنه أيضاً يعرف غيره ، وهو يعرف غيره معرفة خاصة . . . الخ والله فى الوقت نفسه هو العلة المثالية والعلة الغائية لجميع الأشياء . فهو علة مثالية للمخلوقات ، من حيث أن المخلوقات — وإن كانت لا تتوصل إلى مشابهته بحسب طباعها مشابهة النوع ، كما يشابه الإنسان المولود

الإنسان الوالد — إلا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب تمثيل الحقيقة المعقولة منه ، كما يشابه البيت الذى فى المادة البيت الذى فى عقل الصانع . وهو علة غائية للمخلوقات ، من حيث أن جميع الأشاء تشتاق إلى الله على أنه غايتها ، باشتياقها لأى خير ما شوقاً عقلياً أو حسياً أو غريزياً ، دون معرفة ، إذ ليس لشىء حقيقة الخير والمشتهى ، اللهم إلا بحسب كونه مشتركاً فى شبه الله .

ويكرس القديس توما المبحث الرابع والأربعين من كتابه لدراسة صدور المخلوقات عن الله باعتباره العلة الأولى لجميع الموجودات ، فنراه يثبت فى الفصل الأول من هذا المبحث أنه من الضرورى أن يكون كل موجود مخلوقاً من الله : لأنه إذا وجد شىء فى شىء بالمشاركة ، فلا بد أن يكون مسبباً فيه عما هو موجود فيه بالذات : كالحديد الذى يصير ذا نار من النار . فالله هو الوجود القائم بنفسه ، والوجود القائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذن فإن كل ما عدا الله ليس هو عين وجوده ، بل هو موجود بالمشاركة . وتبعاً لذلك فإنه لا بد من أن تكون جميع الموجودات المختلفة فى درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه ، صادرة عن موجود واحد أول بالغ نهاية الكمال فى الوجود . وهذا ما حدا بأفلاطون إلى القول بأنه لا بد من إثبات الوحدة قبل كل كثرة . وأما فى الفصل الثانى من هذا المبحث فإننا نرى القديس توما يثبت أن الهيولى الأولى مخلوقة من الله ، باعتبار أن الهيولى هى المبدأ الأول الانفعالى ، فى حين أن الله هو المبدأ الأول الفعلى ، والانفعال هو معلول الفعل . فلا بد إذن من أن يكون المبدأ الأول الانفعالى معلولا للمبدأ الأول الفعلى ، ما دام كل ناقص إنما هو صادر عن الكامل ، لوجوب كون المبدأ الأول فى غاية الكمال ، كما قال أرسطو فى الإلهيات . وقد يقال إن الهيولى ليست مخلوقة لأنها موجودة بالقوة فقط ، ولكن ليس ما يمنع من أن تكون الهيولى مخلوقة بدون صورة : لأنه وإن كان كل مخلوق موجوداً بالفعل ، إلا أنه ليس فعلا صرفاً ، وبالتالى فإن جانب القوة فيه مخلوق .

(د) مشكلة خلق العالم :

يناقش القديس توما اعتراضات الفلاسفة على فكرة « الخلق من العدم » ، فيقول إن المتقدمين قد أجمعوا على أنه لا يمكن أن يصنع شىء من لا شىء . هذا إلى أن رأى الفلاسفة السابقين قد انعقد على أن أضداد المبادئ الأولى لا يمكن أن تكون مقدورة لله : فإن الله لا يستطيع أن يجعل الكل أصغر من أحد أجزائه ، أو أن يجعل نفى شىء وإثباته يجتمعان معاً ، وبالتالى فإن الله لا يقدر أيضاً أن يحدث أو شيئاً من لا شىء ، وفضلا عن ذلك فإن الخلق هو التغيير ، وكل تغيير لا بد من أن يتحقق فى موضوع ، ما دامت الحركة هى فعل موجود بالقوة . وإذن فان من المحال أن يصنع الله شيئاً من لا شىء . وبالإضافة إلى كل هذا ، فإنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ؛ وبين الوجود والعدم مسافة غير متناهية ، فليس فى الإمكان إذن أن يفعل شىء من لا شىء .

ورد القديس توما على هذه الاعتراضات أنه لو كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شىء سابق فى الوجود ، لكان ذلك السابق غير معلول لله ، ولكن من المحال أن يوجد شىء غير صادر عن الله ، ما دام الله هو العلة الكلية للوجود بأسره . وإذن فلا بد من أن يقال أن الله يصدر الأشياء إلى الوجود من العدم . هذا إلى أن متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية ، ومثل هذه العلل الجزئية لا تفعل إلا فى موجود سابق ، ومن هنا فإنهم قد أجمعوا على القول بأنه لا يفعل شىء من لا شىء . ولكن مثل هذا الأصل لا محل له فى الصدور الأول عن مبدأ الأشياء الكلى . وأما القول بأن الخلق مجرد تغيير فهو طريقة من طرق التصور ، ولكن شتان بين أن يكون الشىء الواحد بعينه مختلفاً الآن عما كان عليه من قبل ، وبين أن يكون

الشيء الواحد غير موجود من قبل بالكلية ثم يوجد بعد ذلك . وأما الزعم بوجود مسافة لامتناهية بين الوجود والعدم ، وأنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، فإنه زعم ناشئ عن توهم باطل : كأن بين المعدوم والموجود وسطاً غير متناه . ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين .

والخلق فعل خاص بالله وحده : فإن المعلولات التي هي أعم يجب إسنادها إلى العلل التي هي أعم وأسبق ؛ والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود ، فلا بد إذن من أن يكون هو المعلول الخاص للعلة الأولى البالغة غاية العموم ، ألا وهي الله . وهنا يعارض القديس توما فيلسوفاً مثل ابن سينا الذي كان قد ذهب إلى أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهراً آخر بعده ، وجوهر العالم ، نفسه ، وأن جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة . ورد القديس توما على هذا الزعم أن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة الأولى العالية ، اللهم إلا بمساعدتها لمفعول الفاعل الأصيل على وجه التهيئة . ومعنى هذا أن العلل الثانية لا يمكن أن تخلق على الإطلاق ، لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية ، ولا سيما إذا كانت أجساماً ، لأن الجسم لا يفعل إلا بالممارسة أو التحريك ، وبالتالي فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسته وتحريكه ، وهذا مناف لحقيقة الخلق . ولما كان المفعول الخاص لله الخالق سابقاً على جميع ما سواه ، ألا وهو الوجود المطلق ، فليس في وسع أي شيء غيره إذن أن يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية . وأما الزعم بأن الجوهر المجرد عن الهيولى يقدر أن يصنع جوهراً آخر يشابهه ، فإن رد توما الأكويني عليه أن الله هو وحده الموجود الذي يعد عين وجوده ، فليس في وسع أي موجود مخلوق أن يصدر موجوداً ما على الإطلاق ، بل هو يستطيع فقط أن يخصص الوجود بهذا الموجود . وكذلك ليس في وسع الجوهر المجرد أن يصدر جوهراً آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده ، ما دام من المستحيل على أي موجود مخلوق أن يصدر شيئاً إلا من موجود سابق ، وهذا مناف لحقيقة الخلق .

على أن القديس توما الأكويني يرى أن حدوث العالم عقيدة إيمانية تعلم بالوحي فقط ، ويمتنع اثباتها بالبرهان . والسبب في ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية ؛ وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ، ولذا يقال إن الكليات موجودة في كل أين وآن . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر . وكذلك لا يمكن البرهنة أيضاً على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة : لأن إرادة الله هي مما لا يمكن البحث عنه بالعقل ، اللهم إلا بالنظر إلى ما يريده الله بالضرورة المطلقة . ولكن من الواضح أن ما يريده الله بالنظر إلى المخلوقات ليس هو ما يريده بالضرورة المطلقة . «وإذن فإن حدوث العالم في الوجود — على حد قول القديس توما — أمر يعتقد بالإيمان ، ولا يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية . وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي إثبات عقائد الإيمان بالبرهان لئلا يأتي في ذلك بحجج غير قاطعة ، فتكون داعية لهزء الكفرة ، ظناً منهم بأننا إنما نتمسك بعقائد الإيمان ، استناداً إلى أمثال هذه الحجج» . (م ٤٦ ، ف ٢) . والقديس توما الأكويني يضارب حجج القائلين بقدم العالم بحجج القائلين بحدوث العالم ، دون أن يفصل في المشكلة برأي قاطع . وهو يورد في هذا الصدد آراء لفلاسفة مختلفين كالقديس أوغسطين ، وابن سينا ، والغزالي ، ثم يختم حديثه بقوله : «ولقائل أن يقول إن العالم ، أو على الأقل ، بعض المخلوقات (كالملاك ، لا الإنسان) قديم . ومطلوبنا هنا بالإجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً» . (المرجع نفسه ، م ٤٦ : ف ٢) .

(هـ) مشكلة الشر :

يتعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة الشر في مواضع عديدة من كتابه «المجموعة اللاهوتية» ،

فنراه يتساءل فى الفصل العاشر من المبحث الرابع عشر عما إذا كان الله يعرف الشرور . وهو يبدأ بحثه بإيراد آراء المعارضين ، فيقول إن الظاهر أن الله لا يعرف الشرور ، بدليل أن أرسطو يقول فى كتاب « النفس » : إن العقل الذى ليس بالقوة لا يعرف العدم » . ولما كان الشر — كما قال القديس أوغسطين — هو عدم الخير ، ولما كان الله ليس بالقوة أصلاً ، بل دائماً بالفعل ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الله غير عارف بالشرور هذا إلى أن كل علم إما أن يكون علة للمعلوم أو معلولا له ، وعلم الله ليس علة للشر ولا معلولا له ، فهو إذن علم لا يتعلق بالشرور أصلا . وفضلا عن ذلك ، فإن الشىء لا يعرف إلا بشبهه أو بمقابله ، والله لا يعرف كل شىء إلا بذاته . ولكن ، لما كانت الذات الإلهية ليست شبهاً للشر ولا الشر مقابلا لها ، ما دام من المحال أن يكون ثمة شىء مضاد للذات الإلهية ، فإن من الواضح إذن أن الله لا يعرف الشرور . وبالإضافة إلى ذلك ، فان ما لا يعرف بنفسه ، بل بغيره إنما يعرف معرفة ناقصة ، والشر لا يعرف من الله بنفسه ، وإلا لوجب أن يكون الشر فى الله ضرورة ، ما دام المعروف لا بد من أن يحصل فى العارف . ولو كان الشر يعرف من الله بغيره ، أى بالخير ، لكان يعرف منه معرفة ناقصة ، وهذا محال ، إذ ليس لله معرفة ناقصة . وإذن فإن علم الله لا يمكن أن يتعلق بالشرور .

ثم يرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة لا بد من أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض لهذا الشىء . ولما كان هناك من بين الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور ، فإن من الواضح إذن أنه لا يمكن لله أن يعرف الخيرات معرفة كاملة اللهم إلا إذا عرف الشرور أيضاً . وكل شىء إنما يعرف بحسب حاله من الوجود . ولما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير ، كان الله بمعرفته للخيرات إنما يعرف الشرور أيضاً ، كما يعرف الظلام بالنور . ولهذا فقد قال ديونيسوس فى « الأسماء الإلهية » : « إن الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام ، وإن كان لا يراه إلا من خلال النور » .

والواقع أن الله لا يعرف الشر بالعدم الموجود فيه ، بل بالخير المقابل لهذا الشر . وليس علم الله علة للشر ، بل هو علة للخير الذي به يعرف الشر . هذا إلى أن الشر ليس مقابلا للذات الإلهية التى لا يتطرق إليها فساد بالشر ، بل هو مقابل لمعلولات الله التى يعرفها بذاته ، وبمعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها . وفضلا عن ذلك ، فإن معرفة الشىء بغيره لا تكون معرفة ناقصة ، اللهم إلا إذا كان ذلك الشىء قابلا لأن يعرف بنفسه . ولكن الشر ليس قابلا لأن يعرف بنفسه ، لأن من حقيقته أنه عدم الخير ، وبالتالى فإنه لا يمكن أن يحد أو يعرف إلا بالخير .

ويعود القديس توما إلى مشكلة الشر فى الفصل التاسع من المبحث ١٨ (الثامن عشر) فنراه يتساءل قائلا : « هل يريد الله الشرور ؟ » . وهو يبدأ دراسته باستعراض آراء المؤيدين لهذه القضية ، فيقول إنه يظهر أن الله يريد الشرور ، لأنه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدوث الشرور خير ، لا من حيث هى شرور ، بل من حيث هى أحداث (أو وقائع تتسم بسمة الوجود) . وقد قال ديونيسيوس : « إن الشر يفيد لكمال العالم » ، كما ذهب القديس أوغسطين إلى أن « الجمال العجيب الكائن فى العالم حاصل عن جميع الأشياء ، لدرجة أن ما يدعى فيه شراً ، إذا أحسن ترتيبه وأحل محله ، من شأنه أن يضاعف من فضل الخيرات ، حتى إنها لتغدو بالقياس إلى الشرور أشد إعجاباً وأبعث على الاستحسان » . ولما كان الله يريد كل ما من شأنه أن يعود على العالم بالجمال والكمال ، لأن هذا أخص ما يريده الله للمخلوقات ، فلا بد إذن من أن يريد الله الشرور . هذا إلى أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على سبيل التناقض . ولما كان الله لا يريد عدم حدوث الشرور ، وإلا للزم ألا تتحقق إرادته تماماً ، نظراً لحدوث بعض الشرور بالفعل ، فلا بد إذن من أن يكون الله مريداً لحدوث الشرور .

ورد القديس الأكوينى على هذه الاعتراضات أننا لا يمكن أن نقول إن الله يريد الشرور ، بدعوى أن ما هو شر فى ذاته إنما يتجه نحو خير ما ، فإن من الواضح أن الشر لا يتجه إلى الخير بالذات ، بل بالعرض . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن حدوث خير ما عن فعل الآثم إنما هو بغير قصده ، كما أن ظهور فضل الشهداء فى احتمالهم اضطهاد الحكام الظالمين لم يكن من قصد هؤلاء الحكام . وأما القول بأن الشر يفيد لكمال العالم وجماله ، فهذا أيضاً بالعرض ، كما مر فى الاعتراض السابق . وأما الزعم بأن حدوث الشرور وعدم حدوثها حدان متقابلان على سبيل التناقض ، فإن ردنا عليه أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على سبيل التناقض ، لكون كل منهما موجباً . وإذن فإن الله لا يريد حدوث الشرور ، كما أنه لا يريد عدم حدوثها ، بل هو يريد السماح بحدوثها ، وهذا خير .

وأما فى المبحث الثامن والأربعين فإننا نرى القديس توما يواجه مشكلة الشر فى ذاتها ، فيتساءل فى الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الشر طبيعة ، لكى يجيب على هذا التساؤل بقوله : « إنه لا يمكن أن يكون الشر دالا على وجود ، أو صورة ، أو طبيعة ما . . فالمراد بالشر عدم ما للخير ؛ وبهذا الاعتبار يقال إن الشر ليس موجوداً ولا خيراً ، لأنه لما كان الموجود مما هو موجود خيراً ، كان رفع أحدهما رفعاً للآخر » . ومن الواضح هنا أن القديس توما يساير القديس أوغسطين فى نظرته إلى الشر ، فيقول معه بأن الشر هو ضرب من العدم أو النقص أو الحرمان : حرمان من خير ما كان ينبغى أن يوجد فى شىء ما من الأشياء . وليس معنى هذا أن القديس توما ينكر تماماً وجود الشر ، فإننا لنراه فى الفصل الثانى من هذا المبحث يسلم بأن الشر موجود فى الأشياء ، معللا وجوده بأن كمال العالم يقتضى التفاوت فى الأشياء ، حتى تكتمل للعالم مراتب الخيرية . ولكن الشر لا يرجع إلى كمال العالم ، ولا يندرج تحت نظام العالم ، اللهم إلا بالعرض ، أى باعتبار الخير المقارن له . ويمضى القديس توما الأكوينى فى مناقشة مشكلة الشر فيتساءل فى الفصل الثالث : « هل الشر موجود فى الخير وجوده فى موضوع ؟ » كما يتساءل فى الفصل الرابع عما إذا كان من شأن الشر أن يفسد الخير كله ؟ » وهو يجيب على السؤال الأول منهما بالإيجاب ، فى حين نراه يجيب على السؤال الثانى بالسلب . وليس فى وسعنا أن نأتى هنا على الأدلة التى يوردها القديس توما لتأييد هذا الرأى ، وإنما حسبنا أن نشير إلى اهتمامه بتفسير وجود الشر تفسيراً ميتافيزيقياً يتناسب مع نظريته الأونطولوجية العامة . ولا موضع للخلط هنا بين نظرية القديس توما فى تبرير الشر ونظرية ليبنتس فى التفاؤل المطلق : فإن القديس توما لا يتجاهل وجود الشرور ، ولا ينتهى مع البعض إلى القول بأنه « ليس فى الإمكان أبدع مما كان ! » .

ولا يتوقف القديس توما عند دراسة الشر الطبيعى أو الشر الميتافيزيقى ، بل هو يمتد أيضاً إلى دراسة الشر الخلقى أو الشر الإرادى ، فنراه يقسمه إلى نوعين : الذنب ، والعقاب . وحقيقة الشر المتضمنة فى الذنب أكبر من حقيقة الشر المتضمنة فى العقاب : لأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الاستحقاق إلى الثواب ، وإنما يجتلب العقاب ليجتنب الذنب ، فالذنب إذن شر من العقاب . وأخيراً يتحدث القديس توما الأكوينى فى المبحث التاسع والأربعين عن « علة الشر » ، فنراه يتساءل فى الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الخير علة للشر ، لكى ينتهى إلى القول بأنه ليس للشر — بنحو ما من الأنحاء — علة ، اللهم إلا بالعرض ، « والخير إنما هو علة للشر بهذا المعنى » . ثم يتساءل فيلسوفنا فى الفصل الثانى « عما إذا كان الخير الأعظم الذى هو علة الشر » ، لكى يجيب على هذا التساؤل بقوله إن الله صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب . وأما فى الفصل الثالث ، فإننا نجده يتساءل قائلا : « هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل

شر ؟ » ، لكى يرد على هذا التساؤل بقوله إنه لا يجوز التسلسل فى علل الشر ، بل يجب إرجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض .

(و) مشكلة الحرية :

يحاول القديس توما أن يرد للإنسان اعتباره ، فنراه يؤكد أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله ، فما ذلك إلا لكى يصبح الإنسان — بدوره — « علّة » . وهو يرى أننا لو أنكرنا على المخلوقات كل قدرة إبداعية ، لكان فى ذلك سوء فهم للخالق نفسه . وآية ذلك أن العالم الوحيد الذى يليق بالله كامل صالح ذى فاعلية خيرة إنما هو عالم من العلل الفاعلية الثانية . وقد شاء الجود الإلهى أن يمنح الخلائق من القدرة ما تستطيع معه القيام بدور حقيقى فعال فى صميم الدراما الكونية ، وإن كانت فاعلية الخليقة فاعلية ثانوية عرضية ، لا فاعلية مستقلة أصلية . ولكن « الإنسان — كما يقول القديس توما — يتميز عن سائر المخلوقات غير الناطقة ، بكونه رب أفعاله . . ولا يقال أفعال إنسانية حقيقة إلا لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة ، ولهذا يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل . وإذن فاننا حينما نتحدث عن أفعال إنسانية حقة ، فإنما نعنى تلك الأفعال الصادرة عن إرادة متعمدة . وأما كل ما يفعله الإنسان مما عدا ذلك ، فيجوز أن يقال عنه أفعال الإنسان ، لا أفعال إنسانية حقيقة ، ما دام هذا النوع من الأفعال ليس خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان . ولا يخفى أن جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما ، إنما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الإرادة هو الغاية والخير . وإذن فإن جميع الأفعال الإنسانية لا بد من أن تكون لغاية . . . » (الجزء الأول من القسم الثانى ، م ١ ، ف ١) .

وهنا قد يقال إن الإنسان ليس بذى اختيار : لأن كل ذى اختيار إنما يفعل ما يشاء ؛ والإنسان لا يفعل ما يشاء ، بدليل قول الرسول : « لأنى لست أفعل الخير الذى أريده ، بل الشر الذى لا أريده . . » (روميه ٧ : ١٩) . هذا إلى أن فى وسع صاحب الاختيار أن يشاء أو لا يشاء ، وأن يفعل أو لا يفعل ، فى حين أنه ليس للإنسان مثل هذه القدرة ، بدليل قول الكتاب : « إنه ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى » (رومية ٩ : ٦) ، مما يوحى بأنه ليس للإنسان مشيئة ولا سعى . وفضلا عن ذلك ، فإن المختار هو من كان علة لنفسه ، وأما المتحرك من آخر فإنه ليس مختاراً (كما ورد فى إلهيات أرسطو) . والله يحرك الإرادة ، بدليل قول سليمان الحكيم فى سفر الأمثال : « إن قلب الملك فى يد الرب ، وحيثما شاء يميله » (أمثال ٢١ : ١) وقول الرسول : « الله هو الذى يعمل فيكم الإرادة والعمل » (فيلبى ٢ : ١٣) ، وإذن فإن الإنسان ليس مختاراً . وهناك اعتراضان آخران : الأول منهما يقرر أن المختار رب أفعاله ، فى حين أن الإنسان ليس رب أفعاله ، بدليل قول النبى : « ليس للإنسان طريقه ، ولا للرجل أن يسدد خطواته » (أرميا ١٠ : ٢٣) . فالإنسان إذن لا يملك اختياراً . وأما الاعتراض الثانى فإنه يساير أرسطو حين يقرر فى كتاب « الأخلاق » : « أن كلا إنما يرى الغاية بحسب كيفيته الخاصة » (ك ٣ ب ٥) ، وليس فى قدرتنا أن نتكيف بهذه الكيفية أو تلك حسبما نريد ، بل إنما يحصل لنا ذلك بالطبع . فنحن إذن لا ندرك الغاية بالاختيار ، بل بالطبع . . .

ويرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن الدليل على أن للإنسان اختياراً تلك الأوامر والنواهى والنصائح والتهديدات التى تفيض بها الكتب المقدسة ، فلولا حرية الإرادة لما كان هناك معنى للثواب والعقاب . والواقع أن من الأشياء ما يفعل دون حكم ، كالحجر الذى يتحرك إلى أسفل ، مثله فى ذلك كمثل سائر الموجودات الأخرى التى لا تملك أى إدراك . ومنها ما يفعل بحكم غير اختيارى ، كالشاة التى تحكم عند

رؤيتها للذئب بوجوب الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختيارى ، مثلها فى ذلك كمثل سائر البهائم الأخرى التى لا تحكم عن قياس بل بالغريزة الطبيعية . وأما الإنسان فإنه يفعل بحكم : لأنه يستطيع عن طريق القوة المدركة أن يحكم بوجوب طلب شيء أو الهرب منه . وليس هذا الحكم من قبيل الغريزة الطبيعية ، بل هو ضرب من القياس المنطقى . وإذن فإن الإنسان إنما يفعل بحكم اختيارى ، ما دام فى وسعه أن يفعل عكس ما يفعله ، وما دام نطقه إنما يتعلق بالممكنات المتقابلات ، كما يتضح من الأقيسة الجدلية ، والحجج الخطابية . . الخ .

ولئن كانت الشهوة الحسية — لدى الإنسان — خاضعة للنطق ، إلا أنها تستطيع أن تخالفه فى شيء ما باشتهائها لخلاف ما يرشد إليه النطق . وليس المراد بكلام الرسول عن ضعف الإرادة البشرية أن الإنسان لا يشاء ولا يسعى أصلا ، بل المقصود أن اختياره لا يكفى لذلك ، ما لم يتحرك ويعضد من الله . وليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر أن يكون علته الأولى . حقاً إن الله هو العلة الأولى المحركة لسائر العلل الطبيعية والإرادية ، ولكنه بتحريكه للعلل الإرادية لا يزيل كونها أفعالا إرادية ، بل بالأحرى يقرر ذلك لها ، لأنه إنما يفعل فى شيء بحسب خاصيته . هذا إلى أن المدد الإلهى لا يقدح فى حرية الإرادة ، بل هو يعينها على تحقيق مشيئاتها . وأما القول بأن لكل إنسان طبعه الذى يملى عليه اختياره ، فإن القديس توما يرد عليه بقوله إن الميول البشرية جميعاً خاضعة لحكم النطق خضوع الأدنى للأعلى ، فالطبع لا يتنافى مع وجود الاختيار . وما دام فى وسع الإنسان دائماً أن يحدد موقفه من الكيفيات الواردة إليه من خارج ، فسيظل فى استطاعته دائماً أن يزيل تأثيرها عليه ، وبالتالى فإنه ليس فى هذا ما يتنافى مع قدرة الإنسان على الاختيار . (م ٨٣ ، ف ١) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : على أى نحو يوفق القديس توما بين « الحرية الإنسانية » من جهة و « الجبرية اللاهوتية » من جهة أخرى ؟ ورد القديس توما على هذا التساؤل بأن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدها على أن تكون بهذه الصورة أو تلك ، ولكنه يريدها فى الوقت نفسه حرة . فالله يريد مثلا أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتى ، وبهذا المعنى يكون فعلى مراداً من قبل الله كما هو ، ولكن فعلى فى الوقت نفسه قد أريد حراً ، فهو إذن فعل حر فى واقع الأمر . وإذن فإن حركاتى وتصرفاتى محددة تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جعلت بحيث تكون صادرة عنى بمقتضى ما لدى من قدرة على الاختيار ، وبالتالى فإنها أفعالى أنا بوجه ما من الوجوه .

ولكن هذه النظرية التى أطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسم « نظرية التحديد الطبيعى المقدر » أو نظرية « التعيين الطبيعى السابق » إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد مشيئات ضرورية يحققها الله فينا وبنا . ومن هنا فقد تساءل البعض عن معنى الحرية فى مثل هذه النظرية ، ما دامت الجبرية الإلهية هى التى تريد منذ الأزل شتى أفعالنا الحرة المرادة . أليس فى مثل هذا الرأى مجرد عود ضمنى (إن لم نقل عوداً صريحاً) إلى الجبرية اللاهوتية ، بل تضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح القدر الإلهى ؟

بيد أن القديس توما الأكوينى يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية الإنسانية بالاستناد إلى تحليل نفسانى لمضمون الإرادة. وهنا نجده يقرر أن الأمر الوحيد الذى يلزم الإرادة حقاً إنما هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . وذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد من أن تريده بالضرورة ، وليس فى إمكانها سوى أن تريده ، وهذا الشيء إنما هو « الخير المطلق » الذى يستطيع وحده أن يشبع سورتها

اللامتناهية . ولكن لما كانت الخيرات التى تعرض لها فى هذا العالم إنما هى بالضرورة خيرات نسبية لا تخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الأرادة على الفعل إنما هى السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعنى بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أنه لا وجود لهذا الخير المطلق فى عالمنا الراهن ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً فى عالم ناقص ملىء بالشرور والتعاسة ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة .

وأما عن موقف القديس توما من هذه الحرية البشرية المحددة ، فهذا ما يتضح لنا من حديثه عن « حرية عدم التحدد » liberté d'indétermination . وهو يقول هنا إن الإرادة تجد نفسها فى حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى إلا ما فيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلى الذى يترتب عليه حكمها العملى . وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر عند القديس توما إنما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً : لأن كل تصميم إرادى إنما هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملى ، أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة فى مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل فى مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما الأكوينى إلى القول بأن حريتنا إنما تنحصر فى سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا إنما تنحصر فى سيطرتنا على انتباهنا . وستتردد أصداء هذه النظرية من بعد عند واحد من الفلاسفة الديكارتيين المشهورين ألا وهو الفيلسوف الفرنسى المسيحى مالبرانش Malebranche .

٤ — الأثر الخالد لكتاب « المجموعة اللاهوتية » فى تراث الإنسانية

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم القضايا الفلسفية التى ناقشها القديس توما الأكوينى مجموعته اللاهوتية . ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من نظرياته فى النفس ، والعقل الفعال ، والمادة والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر والعرض ، والذكر والتذكر ، والوجود والماهية ، وتصنيف درجات الوجود ، والأفعال الأخلاقية ، والقانون الطبيعى والقانون الوضعى . . . الخ ، إلا أننا قد عمدنا إلى إبراز المحور الفلسفى الأساسى الذى دار حوله معظم تفكيره . وربما كانت الفكرة الأساسية التى تعد بمثابة مفتاح لكل فلسفة القديس توما إنما هى فكرة « التبعية دون ما عبودية » ، بمعنى أن فى العالم عللا ثانية واقعية ، ولكنها ليست أشياء ضرورية واجبة بذاتها . والحق أن القديس توما الأكوينى قد رد للإنسان (أو للخليقة كلها) اعتباره (أو اعتبارها) ، ولكنه لم يرد للإنسان هذا الاعتبار إلا فى الله ولله . ولهذا فقد أطلق الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان على نزعة القديس توما الإنسانية اسم « النزعة الإنسانية المتمركزة فى الله » : humanisme théocentrique . وعلى حين أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين السابقين كانوا يعتبرون الخلائق (وعلى رأسها الإنسان) مجرد أدوات أو عالل عرضية causes occasionnelles ، نجد أن القديس توما ينسب إلى الموجودات فاعلية حقيقية باعتبارها عللا ثانية ، مؤكداً أن فى إنكار كل قدرة إبداعية على المخلوقات انتقاصاً من قدر الخالق نفسه . وليس رفض القديس توما لفكرة الأفلاطونيين الجدد فى « الصدور » سوى مجرد دفاع عن الإنسان (وباقى الموجودات الأخرى) باسم نظريته الخاصة فى « الخلق » . فليست الفلسفة التوماوية إذن مجرد «فلسفة طبيعية» naturalisme

على غرار فلسفة أرسطو ، بل هى فلسفة طبيعية إنسانية تحرص دائماً على تأكيد « علية الإنسان » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد اتسمت نزعة القديس توما الإنسانية — كما لاحظ بعض المؤرخين — بصبغة وجودية ، بدليل أن الفلسفة التوماوية قد اعتبرت « الوجود » سابقاً على كل ما لدينا عنه من « أفكار » . والحق أن القديس توما لم يتخذ نقطة انطلاقه من « الماهيات » ، بل من « الوجود » نفسه . وليست المشكلة الفلسفية الأولى فى نظره سوى مشكلة التعبير عن ماهية الوجود فى حدود مفهومة أو بألفاظ معقولة . ولعل هذا هو السبب فى ثورة الفلسفة التوماوية على الدليل الوجودى (أو الأونطولوجى) الذى اصطنعه القديس أنسلم من قبل فى البرهنة على وجود الله : إذ بينما يقرر هذا الدليل أن فى وسعنا أن ننتقل من فكرة « الموجود الكامل » إلى تقرير « وجود » هذا الموجود الكامل بالفعل ، نجد أن القديس توما يؤكد — على العكس من ذلك — أن « الوجود » (لا فكرة الوجود) سابق على الماهية . ولا تنحصر المشكلة الميتافيزيقية عند القديس توما فى استخلاص « الوجود » من طائفة من « الأفكار » ، بل هى تستلزم الانطلاق من واقعة الوجود نفسها ، باعتبارها الحقيقة الأولية أو الواقعة الأولى ، من أجل العمل على التعبير عنها من بعد فى عبارات تصورية أو حدود متعقلة . وحين يقول الفيلسوف إن ثمة وجوداً ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة معروفة لدينا بالتجربة : لأن وجود شىء إنما هو واقعة معطاة لنا تجريبياً . وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على إيضاح ذلك الشىء ، وبيان الشروط التى يفترضها وجوده . ومن هنا فإن الفلسفة التوماوية تعلق على الدليل الكونى (أو الكوسمولوجى) أهمية كبرى : نظراً لأننا نبدأ فى هذا الدليل من واقعة كون الوجود معطى لنا تجريبياً ، لكى تستنتج من حدوث الموجودات أو إمكانها ، ضرورة « واجب الوجود » . وبيت القصيد فى هذه الفلسفة أن الوجود سابق دائماً ، فهو متقدم على الماهية ، ما دامت التجربة تدلنا على أن ثمة شيئاً ، وإمكان هذا الشىء إنما هو شاهد على وجود « واجب الوجود » .

بيد أن بعض خصوم القديس توما الأكوينى قد وجدوا فى فلسفته مجرد تمرد على التقليد الأفلاطونى (أو على الأفلاطونية المحدثة بصفة خاصة) من أجل العودة إلى أرسطو . وليس من شك فى أن القديس توما قد أخذ الكثير عن الفلسفة المشائية ، ولكن من المؤكد أيضاً أنه قد انتقد أرسطو فى أكثر من موضع ، فضلا عن أنه كان على علم بأن أرسطو لم يقل بالكثير من الآراء التى نسبها هو إليه . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الفكر الأرسطاليسى قد استمر ، وتطور تطوراً مشروعاً ، على يد القديس توما الأكوينى ، فكان مذهبه اللاهوتى بمثابة استمرار وترق لمذهب أرسطو الكونى . وهكذا جاءت فلسفة القديس توما الميتافيزيقية فكانت بمثابة تصحيح لنزعة أرسطو الطبيعية المتطرفة ، كما جاءت النزعات التوماوية المحدثة فكانت بمثابة امتداد لهذه الأرسطاليسية المعدلة إلى العصور الحديثة نفسها .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل عما دفع بفلاسفة ممتازين من أمثال جلسون وماريتان إلى الرجوع بالفلسفة الحديثة نحو توما الأكوينى . وقد تكفل جاك ماريتان بالرد على هذا التساؤل فى كتاب قيم له بعنوان : « من برجسون إلى القديس توما » (سنة ١٩٤٤) ، فحاول أن يظهرنا على الجوانب الإنسانية الخالدة فى فلسفة القديس توما ، وكشف لنا عما فى هذه الفلسفة من واقعية ، وعقلية ، ووجودية . وقد بين لنا ماريتان فى هذه الدراسة العميقة كيف نجح القديس توما فى تحقيق ضرب من التصالح أو التوافق بين العقل والسر le mystère فى صميم قلب الوجود ، وكيف استطاع أن يجعل من الفلسفة استمراراً

للاهوت ، مع ربطها ربطاً عقلياً بالحكمة المسيحية . ونحن نعرف كيف بدأ ماريتان حياته الفلسفية بالثورة على الحدس البرجسونى ، فليس بدعاً أن نراه يعود إلى منطق القديس توما بصرامته العقلية . ولكن « المنطق » الذى التقى به ماريتان عند القديس توما ليس هو ذلك المنطق الأرسسطاليسى الصورى ، بل هو ذلك المنطق التوماوى الأونطولوجى ، بما فيه من تحديد لمراتب الوجود ، أو ما فيه من تصنيف لأنواع الموجودات . والظاهر أن روح ماريتان المنطقية قد وجدت فى الفلسفة التوماوية إشباعاً لميلها إلى التصنيف : فإن الفلسفة التوماوية ترتفع من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، لكى لا تلبث أن ترقى إلى التصوف ، متدرجة فى هذا الانتقال عبر سلم منطقى من المراتب الوجودية . وليس من شك فى أن هذه « الطوبوغرافيا » الكاملة لمناشط الروح البشرية قد بدت لماريتان (وغيره من أنصار الحركة التوماوية الجديدة) بمثابة خريطة دقيقة للمعرفة .

ولكن ربما كان العامل الفيصل فى رجوع الكثيرين إلى القديس توما إنما هو الرغبة فى بعث الميتافيزيقا من مرقدها ، لكى تقوم بدورها الفعال فى ميدان النشاط الفلسفى . وأصحاب هذا الاتجاه يريدون للقديس توما أن يتحدث إلى معاصريهم باللغة التى يفهمونها ، فهم يحاولون أن يخلصوا الأونطولوجيا التوماوية من بعض الشوائب التى لم تعد تتفق مع العلم الحديث ، لكى يقدموا لأبناء عصرهم فلسفة تكاملية تتكفل بحل كل مشكلات الإنسان المعاصر . وربما كان من بعض أفضال القديس توما على الفكر الفلسفى — فيما يقول هؤلاء — أنه قد أظهرنا على أن الإنسان ليس فكرة ، وإنما هو شخص يحيا فى الكون ، ويوجد أمام الله . ولا بد من تحقيق التواصل بين الإنسان والكون والله ، إذا كان لنا أن نقدم للوجود صورة متسقة متكاملة . وقد حاول القديس توما — فى كتابه الضخم « المجموعة اللاهوتية » — أن يقدم لنا هذه الصورة ، فاستطاع أن يبين لنا كيف أن « اللطف » la grâce (أو النعمة الإلهية) استمرار لحالة الفطرة (أو الطبيعة) ، لا قضاء عليها ، وكيف أن النشاط البشرى (أو الفعل الإنسانى) تثبيت لدعائم ملكوت الله على الأرض ، لا تمرد عليه . . وحسب توما الأكوينى فخراً أن يكون بعض فلاسفة القرن العشرين أنفسهم قد شعروا مرة أخرى بالحاجة إلى التماس أسباب اليقين عنده !

٥ — نصوص مختارة من المجموعة اللاهوتية[1]

أ — (يناقش القديس توما الأكوينى قضية وحدانية الله ، فيتساءل فى الفصل الثالث من المبحث الحادى عشر قائلا : « هل الله واحد ؟ » ، ثم يعرض بادئ ذى بدء للشكوك أو الإشكالات التى تثار حول هذا الموضوع فيقول :)

« . . . يظهر أن الله ليس واحداً ، فقد قيل فى الرسالة الأولى للقديس بولس إلى أهل كورنثوس (٨ : ٥) : « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وأرباب كثيرون » . هذا إلى أن الواحد الذى هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله : إذ لا يحمل كم على الله ، كما أنه لا يجوز أن يحمل عليه الواحد المساوق للموجود ، نظراً لأنه يتضمن عدماً ، وكل عدم إنما هو نقص ، والنقص لا يليق بالله . وإذن فلا ينبغى القول بأن الله واحد .

ولكن ثمة نصاً آخر يعارض ذلك ، ألا وهو قول الكتاب (فى سفر التثنية) : « اسمع يا إسرائيل : إن الرب إلهنا إله واحد » (٦ : ٤) .

والجواب أن يقال إن كون الله واحداً ثابت من ثلاثة أمور :

أما أولا : فمن بساطته . وواضح أن ما يكون به الشىء شخصياً لا يجوز صدقه بحال على كثيرين :

---

(١) اعتمدنا فى هذه الترجمة على الأصل اللاتينى ، مع الاستعانة بالترجمتين الفرنسية والعربية .

لأن ما به سقراط إنسان يجوز صدقه على كثيرين ؛ وأما ما هو به هذا الإنسان ، فلا يجوز صدقه إلا على واحد فقط . فإذن ، لو كان سقراط إنساناً بما هو به هذا الإنسان ، لامتنع وجوداناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين . على أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الله : لأن الله هو عين طبيعته ، فهو إذن فى الآن نفسه إله ، وهذا الإله . وإذن يمتنع وجود آلهة كثيرين .

وأما ثانيا : فمن عدم تناهى كماله ، فإن الله مشتمل فى ذاته على كل كمال الوجود ، ولو كان هناك آلهة كثيرون ، لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم ، فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على الآخر . ولو كان الأمر كذلك ، لكان أحدهم عادماً لكمال ما ، ومن كان فيه عدم فهو ليس كاملا على الإطلاق . وإذن فإن من المحال أن يكون هناك آلهة كثيرون . ولهذا فإن الفلاسفة المتقدمين حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى القول بمبدأ غير متناه قالوا بمبدأ واحد فقط .

وأما ثالثاً : فمن وحدة العالم . والمشاهد أن جميع الكائنات مرتبة فيما بينها ، لانتفاع بعضها ببعض . والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها فى ترتيب واحد ، ما لم تكن مرتبة من واحد : لأن سوق الكثير إلى ترتيب واحد من قبل واحد ، أولى منه من قبل كثير ، إذ الواحد علة للواحد بالذات ، وأما الكثير فليس علة للواحد إلا بالعرض ، أى من حيث هو واحد من وجه ما وإذن فلما كان الشيء الأول غاية فى الكمال ، وأولا بالذات لا بالعرض ، وجب أن يكون الأول السائق جميع الأشياء إلى ترتيب واحد واحداً فقط ، وهذا هو الله .

وإذن فإن جوابنا على الإشكال الأول هو أن القول بآلهة كثيرين قد نشأ عن ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين أن الكواكب السيارة وغيرها من النجوم أو كلا من أقسام العالم أيضاً آلهة . والرسول يعقب على هذا الاعتقاد بقوله : « لكن لنا إله واحد . »

وجوابنا على الإشكال الثانى أن الواحد من حيث هو مبدأ العدد لا يحمل على الله ، بل على ما يقوم وجوده فى المادة فقط ، لأن الواحد الذى هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات التى يكون وجودها فى مادة ، وإن تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المساوق للموجود فهو شيء إلهى لا تعلق لوجوده بالمادة . ولئن لم يكن فى الله عدم ما ، إلا أنه بحسب طريقة تصورنا لا يعرف لدينا اللهم إلا بطريق العدم[1] والتنزيه . ومن هنا فإنه لا يمتنع أن يحمل عليه بعض ما يقال بطريق العدم ، ككونه غير جسمى وغير متناه ، وبالمثل يقال عليه إنه واحد . . . »

(المجموعة اللاهوتية ، م ١١ ، ف ٣)

ب — (يعرض القديس توما الأكوينى لمناقشة مشكلة قدم العالم (أو حدوثه) فى المبحث السادس والأربعين ، فيتساءل فى الفصل الأول قائلا : (« هل مجموع المخلوقات قديم ؟ ») ، ثم يتعرض لدراسة الشكوك التى تثار حول هذه المشكلة فيقول :

« . . . يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم ، لم يكن له ابتداء ، بل هو قديم : لأن كل ما كان لوجوده ابتداء ، فإنه قبل أن يوجد كان ممكن الوجود ، وإلا لكان وجوده مستحيلا . فإذن لو كان لوجود العالم ابتداء ، لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود . والممكن الوجود إنما هو المادة التى هى بالقوة ، بالنسبة إلى الوجود الذى يكون بالصورة ، وبالنسبة إلى اللاوجود الذى يكون بالعدم . فلو كان لوجود العالم ابتداء لكانت المادة قبل العالم . ولا يمكن وجود المادة دون

---

(١) كلمة « العدم » هنا إنما تعنى « السلب » فهى مستعملة هنا بالمعنى المنطقى .

الصورة : فإن مادة العالم مع الصورة هى العالم . وإذن يلزم أن يكون العالم قد وجد قبل ابتداء وجوده ، وهذا محال » .

« . . . ثم إنه ليس من شأن ما له قوة على الوجود دائماً أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود ، لأن مدة دوام أى شىء إنما تكون على قدر مبلغ قوته . وكل ما لا يقبل الفساد يملك القوة على الوجود دائماً ، ما دامت قوته لا تنحصر فى زمان محدود الأمد . وإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود . وكل ما لوجوده ابتداء إنما يكون موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى . فإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون لوجوده ابتداء . ولما كان فى العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية ، فلقد ترتب على ذلك ألا يكون لوجود مجموع العالم ابتداء . . .

(ويمضى القديس توما الأكوينى فى سرد الأدلة المؤيدة لقدم العالم بشىء من التفصيل إلى أن يقول . .)

« إذا فرضت العلة الكافية فرض المعلول : لأن العلة التى لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة إلى الغير فى وجود المعلول . والله علة كافية للعالم ، غائية باعتبار خيريته ، ومثالية باعتبار حكمته ، وفاعلية باعتبار قدرته . . وإذن فلما كان الله قديماً ، كان العالم قديماً أيضاً .

« هذا إلى أن ما كان قديماً ، فإن مفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو عين جوهره الذى هو قديم . فالعالم إذن قديم أيضاً » .

(ثم يحاول القديس توما بعد ذلك تفنيد هـذه الاعتراضات — على طريقته المعروفة فى الرد على كافة الشكوك — فيقول :)

« حقاً إنه قبل أن يوجد العالم كان ممكناً أن يوجد ، ولكن لا بحسب القوة الانفعالية التى هى الهيولى ، بل بحسب قوة الله الفعلية ، وكما نقول عن شىء ما إنه ممكن على وجه الإطلاق ، لا باعتبار قوة ما ، بل من مجرد نسبة الحدود الغير متناقضة ، بحسب مقابلة الممكن للمستحيل . . .

« هذا إلى أن ما له قوة على الوجود دائماً ، فإنه لا يكون — منذ حصوله على تلك القوة — موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى ، وأما قبل حصوله عليها فإنه لم يكن موجوداً . وإذن فإن تلك الحجة التى أوردها أرسطو فى كتاب السماء لا يلزم عنها على الإطلاق ألا يكون لوجود غير الفاسدات ابتداء ، بل يلزم عنها أنه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التى يبتدئ بها وجود الكائنات والفاسدات . . . »

« وفضلا عن ذلك ، فإن المعلول لا يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها فحسب ، بل هو يصدر أيضاً عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة فى تصوره ، والمعينة منه . وإذن فإنه وإن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك جعل العالم صادراً عنه ، اللهم إلا بحسب ما استقر فى سابق تحديد إرادته ، بمعنى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه » .

« هذا إلى أنه متى وجد الفعل لزم عنه المفعول ، بحسب اقتضاء الصورة التى هى مبدأ الفعل : وما يسبق تصوره وتحديده فى الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التى هى مبدأ الفعل . فإذن ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديماً ، بل أن يكون على حسب ما أراده الله ، أى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود »

(المجموعة اللاهوتية ، م ٤٦ ، ف ١)

ج — (يهتم القديس توما الأكوينى بمشكلة الشر ، فنراه يعرض لها بالبحث فى المبحث الثامن والأربعين من « المجموعة اللاهوتية » ، تحت عنوان عام هو : « فى تمايز الأشياء على وجه الخصوص » . وهو يتساءل

فى الفصل الثانى من هذا المبحث قائلا : « هل الشر موجود فى الأشياء » ؟ ؛ وهذا نص حديثه :)

« . . . يظهر أن الشر ليس موجوداً فى الأشياء : لأن كل ما يوجد فى الأشياء إما شىء ما ، أو عدم شىء ما ، وهو اللاموجود . وقد قال دمونسيوس فى الأسماء الإلهية « إن الشر بعيد عن الموجود ، وهو أيضاً أبعد عن اللاموجود » . فالشر إذن لا وجود له أصلا فى الأشياء .

« هذا إلى أن الموجود والشىء متساوقان : فلو كان الشر موجوداً ما فى الأشياء ، للزم أن يكون شيئاً ما ، وهذا مناف لما مر بنا فى الفصل السابق .

« وفضلا عن ذلك ، فإن الأكثر بياضاً هو ما كان أخلى عن السواد ، كما جاء فى كتاب الجدل ، وبالمثل الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخلى عن الشر . والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جداً مما تفعل الطبيعة . وإذن فإن الأشياء المبدعة من الله لا يوجد فيها شىء هو بمثابة شر .

« لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكر ، لانتفت جميع النواهى وشتى ضروب العقاب التى لا تتعلق إلا بالشرور .

« والجواب أن يقال إن كمال العالم يقتضى التفاوت فى الأشياء لتكتمل به جميع مراتب الخيرية . وللخيرية مرتبتان : إحداهما ما بها يكون الشىء من الخيرية بحيث لا يمكن أصلا أن يفقدها ، والأخرى ما بها يكون الشىء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها . وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً فى الوجود نفسه ، لأن من الأشياء ما لا يمكن أن يفقد وجوده كغير الفاسدات ، ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات . وتبعاً لذلك فإنه كما أن كمال العالم لا يقتضى وجود موجودات غير فاسدة فحسب ، بل يقتضى أيضاً وجود موجودات فاسدة ، فكذلك يقتضى أن يكون من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، مما يترتب عليه أن يفقدها أحياناً . وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير . فإذن واضح أن الشر موجود فى الأشياء كالفساد سواء بسواء ، لأن الفساد أيضاً شر ما .

« إذن جوابنا على الاعتراض الأول أن الشر بعيد عن الموجود مطلقاً ، وعن اللاموجود مطلقاً : إذ أنه ليس ملكة ولا نفياً صرفاً ، بل هو عدم خاص . وعلى الثانى أن الموجود يقال على ضربين : كما ورد فى الإلهيات فيقال أولا « موجود » كما يدل على كينونة الشىء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات ، وبهذا المعنى يكون الموجود مساوقاً للشىء . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون عدم ما موجوداً ، وبالمثل لا يمكن أن يكون الشر موجوداً .

ويقال ثانياً « موجوداً » لما يدل على صدق القضية القائم فى التركيب ، ويعبر عنه بلفظ « هو » ، وهذا هو الموجود الذى يقع فى جواب : « هل هو » . وبهذا المعنى نقول إن العمى هو فى العين ، وبالمثل كل عدم خاص . وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجود . وقد جهل البعض هذا التفصيل ، ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال عنها إنها شريرة ، كما لاحظوا أنه يقال أيضاً أن الشر هو فى الأشياء ، فظنوا أن الشر شىء ما .

« وجوابنا على الإشكال الثالث أن الله والطبيعة وكل فاعل إنما يفعل ما هو أكثر خيرية فى الكل ، لا ما هو أكثر خيرية فى كل جزء على حدة ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالنظر إلى نظام الكل . والكل الذى هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالا إذا كان فيه من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، بل ما يفقدها أحياناً ، دون أن يمنعه الله من ذلك . والسبب فى ذلك من جهة أن من شأن العناية الإلهية ، لا أن تنقض الطبيعة ، بل أن تحافظ عليها ، كما قال ديونسيوس فى كتاب الأسماء الإلهية ؛ ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً . ومن جهة

أخرى ، فإن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن ينتزع من الشر خيراً ، كما قال القديس أوغسطين فى أنكيريدون . وإذن فإنه لو لم يسمح الله بوجود شر ما ، لارتفعت خيرات كثيرة : فلولا فساد الهواء لما تولدت النار ، ولولا مقتل الحمار لما حفظت حياة الأسد ، ولولا ظلم الباغى لما ظهر عدل الله وصبر المحتمل » .
(المجموعة اللاهوتية ، م ٤٧ ، ف ٢)

د — (يتعرض القديس توما لدراسة مشكلة الصلة بين الله والشر فيحاول أن يناقش القائلين بأن الله هو علة الشر ، مبتدئاً بعرض آرائهم ، فيقول :)

« . . . يظهر أن الخير الأعظم الذى هو الله إنما هو علة الشر ، ففى سفر أشعياء يقول الله : « أنا الرب وليس آخر ؛ أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجرى السلام ، وخالق الشر » . وفى سفر عاموس يقول النبى : « أم يكون فى المدينة شر ولم يفعله الرب ؟ » .

« هذا إلى أن معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى . والخير هو علة الشر كما مر فى الفصل السابق . فإذن لما كان الله علة كل خير ، يلزم أن كل شر هو من الله أيضاً .

« وقد ورد فى الطبيعيات أيضاً أن علة نجاة السفينة وغرقها شىء واحد بعينه : والله هو علة نجاة جميع الأشياء ، فهو إذن علة كل هلاك وشر .

« لكن يعارض ذلك قول أوغسطين فى كتاب ٨٣ « أن الله ليس صانع الشر ، لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود » .

« والجواب أن يقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل . . . والله ليس فيه نقص ، بل هو الكمال الأعظم . فإذن الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل لا يمكن أن يسند إلى الله باعتباره علته . وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء فإنه يسند إلى الله على أنه علته . وهذا واضح فى الأشياء الطبيعية والإرادية ، فقد مر فى الفصل السابق أن فاعلا من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص ، يصدر بقوته ذلك الفساد والنقص . وواضح أن الصورة المقصودة من الله بالأصالة فى المخلوقات هى خير نظام العالم . وقد مر فيما سلف أن نظام العالم يقتضى أن يكون فيه ما يمكن نقصه ، بل ما ينقص أحياناً . وتبعاً لذلك فإن الله بتسبيبه فى الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله فى سفر الملوك : « الرب يميت ويحيى » . وأما قوله فى سفر الحكمة : « إن الله لم يصنع الموت » فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصود بالذات . ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذى يقتضى معاقبة الأثمة . وإذن فإن الله هو صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب . . .

« . . . وعلى ذلك فإن جوابنا على الاعتراض الأول أن هاتين الآيتين تشيران إلى شر العقاب لا شر الذنب . وجوابنا على الاعتراض الثانى أن معلول العلة الثانية الناقصة يسند إلى العلة الأولى الغير ناقصة ، باعتبار ما له من الكينونة والكمال ، لا باعتبار ما فيه من النقص ؛ كما أن كل ما فى العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة ، وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة ، بل عن النواء الساق ، وبالمثل ، كل ما فى الفعل الشرير من الكينونة والفعل إنما يسند إلى الله على أنه علته ، وأما ما فيه من النقص فهو ليس متسبباً عن الله ، بل عن العلة الثانية الناقصة .

« ويرد على الاعتراض الثالث بأن غرق السفينة إنما يسند إلى الربان على أنه علته ، من حيث أنه لا يفعل ما يطلب لنجاة السفينة . وأما الله فإنه لا يهمل فعل ما هو ضرورى للنجاة ، وبالتالى فإنه ليس ههنا أدنى مماثلة » .

(المجموعة اللاهوتية م ٤٩ ، ف ٢)