الفصل السادس

عهد الازدهار الثقافى

(القرن الثالث عشر)

كان من الطبيعى أن تزدهر الثقافة بفنونها وعلومها بعد انفتاح قرن كامل على الترجمات للثقافات الأخرى، فالقرن الثانى عشر كما سبق القول كان عصر ترجمات خطت فيها الترجمة خطوات كبيرة مما كان لها أثر كبير على الحركة الثقافية فى القرن الثالث عشر، حتى عُد من أبهى عهود العصر الوسيط، حيث توثقت العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق، وفتح البحر المتوسط للتجارة الأوروبية، فبرزت الطبقة الوسطى وناصرت العلم والفن والأدب والعمران بثرائها.

ومن الطبيعى أن يرتفع كل من اللاهوت والفلسفة فى مثل هذه الظروف، حيث تكاثرت المدارس، وأنشأت الجامعات، وأول جامعة منظمة كانت جامعة بولونيا بإيطاليا من حيث التاريخ، ولكن أشهر الجامعات تنظيمًا وعلمًا من ناحية اللاهوت والفلسفة كانت جامعة السربون أنشأها عام 1253 روبير دى سوربون (1201-1274م) وهو كاهن الملك لويس التاسع، ثم قامت جامعة أكسفورد بعد ذلك بقليل، وكان رجالها يعظمون كتاب المناظر للحسن بن الهيثم أكثر منه فى طبيعيات أرسطو التى هى فى الواقع أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضيات، ثم قامت جامعة كامبردج ونظمت فى القرن الرابع عشر وتوالت الجامعات بعد ذلك[1].

وما يهمنا هو مظاهر الحياة الفكرية، وأهم ما تحتويه هو النزاع حول أرسطو، فإن التراجم استمرت حتى غزت الجامعات الأوروبية، ومن الجدير بالذكر أن هذه

---

(1) د. جوزيف نسيم: نشأة الجامعات فى العصور الوسطى، ص112.

التراجم كانت معظمها طبية وفلكية واحتوت على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية، واستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرسطو، ولكن مذهب أرسطو لم يكن متفقًا مع معتقدات السلطة الدينية، فبدأت هذه السلطة بتحريم مؤلفات أرسطو، ففى مجمع باريس التى ترأسه بير دى كوريبى أسقف سانص عام 1210 قد حرمت دراسة طبيعيات أرسطو، وامتد هذا التحريم إلى غيره من الفلاسفة، ولكن قرارات التحريم لم تصد مؤلفات أرسطو، واستمرت المؤلفات تدخل الجامعات، وفى عام 1366م أصبحت مؤلفات أرسطو مفروضة على الطلاب.

ومن الملاحظ أن الأفكار السائدة فى الجامعات اختلفت، حيث كان الاتجاه السائد فى جامعة باريس غير الذى كان يسود فى أكسفورد، وانقسمت هذه الاتجاهات إلى عدة أقسام فمنها المدرسة الأوغسطينية، وكان يمثلها أتباع القديس فرنسيس (1226م) حيث تأثروا بأوغسطين وعلى الأخص فى اللاهوت وقد خلطوا بعض هذه الآراء بأقوال أرسطو فى الهيولى والصورة حرصًا على ألا يقعوا فى مذهب وحدة الوجود، ومن جانب آخر كانت هناك مدرسة أخرى وهى مدرسة أتباع طريقة القديس دومنيك (1222م) وكانوا متأثرين بفلسفة أرسطو وأشهر رجالها القديس توما الأكوينى، والمدرسة الثالثة هى المدرسة الرشدية اللاتينية ولم تكن تهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكنها ابتدعت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين وأشهر ممثليها سيجر البرابنتى، أما مدرسة أكسفورد فتأثرت بالفلسفة العربية من الناحية العلمية ومن أشهر ممثليها روجر بيكون[2].

أما بالنسبة لحركة الترجمة فلقد ازدهرت فكانت هناك مراكز عديدة للترجمة وأهمها: أسبانيا وبالأخص طليطلة تنقل فيها الكتب العربية وثانيًا إنجلترا أى جامعة أكسفورد وثالثًا إيطاليا فى بلاط ملكى نابولى وصقلية، الإمبراطور فردريك الثانى (1197-1250م) وابنه منفريد، حيث كانت تنقل الكتب العربية واليونانية ورابعًا: البلاط البابوى وبخاصة بين عامى (1261-1264م)، وخامسًا القسطنطينية.

---

(2) المرجع السابق، ص114.

ومن أهم مترجمى هذا العصر ميخائيل سكوت (1235م)، وهو أسكوتلندى، ترجم بطليطلة بمعاونة أحد اليهود كتاب علم الهيئة للبطروجى، وكتاب الحيوان لأرسطو، وهو أول من ترجم شروح ابن رشد على أرسطو التى اشتهرت بسبب هذه الترجمة فى الأوساط الجامعية عام 1231م، وكذلك هرمان الألمانى 1272م وهو أسقف عمل بالترجمة فى طليطلة فترجم الشرح الأوسط لابن رشد على الأخلاق النيقوماخية والشرح الأوسط لابن رشد على كتاب أرسطو فى الشعر. ونرى أيضًا ألفريد أوف سرئل تعلم العربية بطليطلة وترجم عن اليونانية كتاب النفس والنوم والتنفس، ووضع كتابًا اسماه حركة القلب وفيه خليط من أثر ثقافات كثيرة متنوعة سواء كانت فلسفية أو علمية، فهو يجمع بين الأفلاطونية الشارتريه والأرسطوطالية وبعض آراء جالينوس، وهناك جيوم موربكى وهو فلامندى نقل عن اليونانية وراجع ترجمات سابقة فنقل كتاب السياسة لأرسطو عام 1260م وأيضًا تدبير المنزل وشرح الإسكندر الأفروديسى على الآثار العلوية، ونقل كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس، وبسبب تلك الترجمة عرف الغربيون أن كتاب العلل الذى ينسب إلى أرسطو ما هو إلا قسم من هذا الكتاب، ونقل أيضًا كتبًا طبية لبقراط وجالينوس ورسائل لأرشميدس[3].

وفى تلك الحقبة التاريخية المزدهرة بالثقافات المختلفة والترجمات ظن الكثير من المفكرين أمثال إلكسندر أوف هاليس (1175-1245م)، وجيوم دوفرنى (1249م)، وروبرت جروستتيت (1175-1253)، القديس بونافنتورا (1221-1274م)، القديس ألبرت الأكبر (1206-1280م) والقديس توما الأكوينى (1225-1274م)، وروجر بيكون (1214-1294م)، وسيجرى دى برابان (1235-1282م)، وريمون لول (1235-1315م).

(1) ألكسندر أوف هاليس (1175-1245م)

ولد بإنجلترا، وتعلم بباريس وأصبح أستاذًا بجامعتها، وكان على دراية تامة بكتب أرسطو والفلاسفة الإسلاميين، وعلى الأخص ابن سينا، وله مجموعة لاهوتية ضخمة، ومن أهم آرائه عن الفارق بين الخالق والمخلوق والتمييز بينهما، وهو أن

(3) المرجع السابق: ص116.

الخالق بسيط من كل وجه، لا تركيب فيه، أما الخلق فإنها مركبة ـ يقصد هنا الخليقة سواء كانت روحية أو جسمية ـ وهناك ثلاثة أنواع من التركيب: أولاً من قوة وفعل، ثانيًا من الماهية المجردة (كالإنسان مثلاً) والهوية والمشخصة (كسقراط)، وثالثًا من هيولى وصورة. وليست الهيولى الروحية والهيولى الجسمية متجانستين: فإن الهيولى الجسمية السماوية خاضعة للحركة المكانية فقط، والهيولى الجسمية الأرضية خاضعة لها، وللتغير الجوهرى أى للكون والفساد، بينما الهيولى الروحية منزهة عن هذين النوعين من التغير، أما الصورة فمتكثرة فى كل مخلوق بتكثر كمالاته.

والنفس الإنسانية عبارة عن جوهر متمايز من الجسم مركبة من هيولى روحية وصورة، أما الجسم فهو مركب من هيولى جسمية وصورة، وهما متصلان اتصالاً وثيقًا مباشرًا لأن النفس مرتبة للجسم بالطبع، وللنفس قوى، متمايزة، ولها ثلاث قوى للإدراك، لكل منها موضوع خاص: النطق وموضوعه العالم المحسوس والأحكام المتعلقة به، والعقل وموضوعه الأرواح المخلوقة، والفهم وموضوعه الله والمثل الدائمة[4].

ويرى أن معانى الجسيمات هى وحدها المجردة بفعل العقل، ويجعل العقل الفعال لصورة النفس، والعقل المنفعل لهيولاها، ويضعهما فى النفس لا مفارقين. إذ كيف يكون الله خلق النفس على صورته ومثاله دون أن يمنحها القدرة على التعقل؟، غير أن العقل الفعال ليس فعالاً بذاته وهو مخلوق، وهو مفتقر على إشراق إلهى يحركه فيحرك هو العقل المنفعل، أما المعرفتان الثانية والثالثة فموضوعاتهما مفارقة للمادة بالذات، وهما راجعتان إلى قوتين آخريين مفتقرتين هما أيضًا إلى الإشراف الإلهى[5]، والمزج بين أوغسطين وأرسطو فى تلك الأقوال واضح فهو يستعين ببعض آراء أوغسطين ويكملها بآراء أرسطية ويحاول أن يجعل هذا التوفيق أن يكون متماسك وفق نسق فلسفى.

---

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص120.

(5) المرجع السابق. ص121.

(2) جيوم دوفرنى (1249م)

جيوم دوفرنى فرنسى، وله مؤلفات فلسفية لاهوتية، وهو كأليكسندر متأثر بالأوغسطينية وكذلك الأرسطوطالية، وكان جيوم مطلعًا اطلاعًا كبيرًا على فلاسفة الإسلام وذكر أقوال للفارابى وابن سينا فى العقل الفعال، وأخذ عن ابن سينا بعض التعريفات، وكثير من الآراء وترتيب العلوم، وأيضا الغزالى، وابن رشد، ومن فلاسفة اليهود ابن ميمون وابن جبرول. ولكن كان يظن أن فلاسفة الإسلام اتبعوا أرسطوا اتباعًا كاملاً ولذا نعتهم بأنهم اتباع أرسطو.

ولقد اهتم جيوم بالبحث فى وجوه التعارض بين فلسفة أرسطو وبين مقتضيات المسيحية وذهب إلى أن التعارض بينهما قام على أساس أن قيام المسيحية قائم على حرية الإرادة الإلهية، ولكن مذهب أرسطو يؤدى إلى إنكار هذه الحرية ولكنه ليس معنى هذا أنه ينكر جميع ما ذهب إليه أرسطو ولكنه يبحث فى مفارقات الفلسفة والمسيحية.

وفيما يختص بآرائه عن الله والعالم والنفس والمعرفة، فهو حين يعرضها يلتزم بعرضها من خلال المفارقات بين الفلسفة أو آراء الفلاسفة والمعتقدات المسيحية، وبالنسبة عن آرائه فى الألوهية أو الله والعالم فهو يحاول أن يبرهن على وجود الله من حيث أنه العلة الفاعلية الأولى، ويقدم دليلاً من الموجود بالمشاركة إلى الموجود بالذات، وليس بناء هذا الدليل على مبدأ العلية فقط ولكن يقوم بناء على تلازم المعنيين، فكل حادث فهو ممكن بذاته وقابل للوجود، فالوجود عرض له وهو يقبله فى كل ما هيته، وليس الوجود داخلاً فى حد المخلوق فوجود المخلوق خارج عن ماهيته فهو وجود بالمشاركة.

أما بالنسبة لرأيه عن العالم، فهو لا يعتبر العالم أزليًا كما هو الحال عند أرسطو وابن سينا وبعض فلاسفة الإسلام، ولكنه حادث وذلك لا يغير من أزلية الألوهية أو الإرادة الإلهية، وينتقد جيوم أقوال ابن سينا فى قوله بقدم العالم العقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب وقوله إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وصدر عقل أول صدوراً ضروريًا ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل وأن باقى العقول صدرت على

التوالى وهى عشرة، وكذلك ينتقد تعليل ابن سينا لتحريك النفوس الفلكية لأجرامها بتأمل العقل المفارق الخاص بفلكها[6].

ويرى جيوم أن الأرواح صور خالصة أو عقول مفارقة، وفى ذلك تأثر بالأفلاطونية حيث كان اللاهوتيون يرون أن كل مخلوق مكون من هيولى وصورة، فذهب كما ذهب إليه بويس من قبل إلى أنه لا مادة إلا فى الجواهر الجسمية.

وعن النفس الإنسانية فهو ينتقد أيضًا أقوال ابن سينا من حيث أن النفوس صادرة عن العقل الفعال أو عقل فلك القمر، ويرى جيوم أن النفوس مخلوقة من الله مباشرة، ولكن آراء جيوم تبدو مضطربة فى تفسيره لماهية النفس ونوع اتصالها بالجسم، فهو يعرف النفس بعبارة أرسطو (وهى أنها كمال أول لجسم طبيعى آلى)، ويقول أنها الصورة الجوهرية للجسم، ويذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها ويأخذ من ابن سينا الدليل على ذلك حيث يقول ابن سينا: « ارجع إلى نفسك وتأمل .. هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك .. ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هى متفرجة ومعلقة لحظة فى هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها »[7].

وهذا الدليل يتفق مع الأفلاطونية ومعروف بدليل الإنسان الطائر، وجيوم يستنبط منه بساطة النفس، ويستدل بالبساطة على امتناع تعدد القوى فى النفس، فهو يرى أن النفس واحدة روحية، ولا يعترف جيوم إلا بتعدد الأفعال، فالنفس تدرك ذاتها واحدة بسيطة، وهى التى تحس وتدرك وتريد، فالأفعال تعدد والنفس واحدة.

ويتعرض جيوم إلى موضوع المعرفة. فيرى أنه ليس بصحيح أن إدراك العقل قاصر على الكلى، فإن النفس تعرف ذاتها وهى موجود جزئى، وتعرف أفعالها وهى جزئية، وهذه المعرفة تدل على أن باستطاعة العقل إدراك موجودات جزئية، فمن طبيعة العقل إدراك الجزئى، غير أن الخطيئة الأصلية أوهنته حتى لم يعد يرى

---

(6) المرجع السابق: ص123.

(7) ابن سينا، الإشارات ص119 ط. ليدن.

المعقولات إلا كما يرى البصر الأشياء من بعيد، والله يشرق المعانى والمبادئ على العقل فيدركها العقل، ومعنى الإشراق إخصاب النفس بحيث تصير المعانى والمبادئ فيها بالقوة، فتدركها بالفعل حالما تتأثر بإدراك حسى، وذلك هو ما يعنيه أرسطو أو النفس لا تتعقل دون صورة خيالية، فالعقل منفعل وفاعل، يفعل بعد أن ينفعل بالإشراق الإلهى، ولا حاجة إلى وضع عقل فعال من دون الله سواء داخل النفس كما رأى أرسطو أو خارجها كما رأى ابن سينا، فداخل النفس أن النفس بسيطة فلا يتعدد فيها العقل، وأما خارج النفس فلأن التعقل فعل النفس ذاتها وإن الوجدان لا يدل على ما يقوله ابن سينا من أن التعقل يتم بتوجه النفس إلى العقل الفعال المفارق والاتحاد به كلما أرادت النفس أن تتعقل الأشياء.

ويلاحظ أن جيوم فى مسألة المعرفة تأثر بابن سينا فى قوله بالمعنى المجرد الكلى، وإشراق العقل الفعال للمعانى المجردة الكلية، فأضاف هذا الإشراق إلى الله، وأثر الفكر الأوغسطينى واضح من آراء جيوم.

(3) روبرت جروستتيت (1175-1253م)

هو أستاذ بأكسفورد وهو من الرجال البارزين فى العلم التجريبى فى العصر الوسيط وله ترجمات وشروح ومؤلفات، ترجم من اليونانية كتبًا دينية، ونقل عن أرسطو كتاب السماء والأخلاق النيقوماخية، وله مؤلفات فى النفس والميتافيزيقا والفلسفة والطبيعة.

أما عن مذهبه فقد كان أو غسطينيًا، وانتقد أرسطو، فنجده فى مسألة المعرفة ينتقد أرسطو فى تصوره للروحيات بصور حسية، ويرى أن ذلك لاعتماد أرسطو على العقل الاستدلالى وحده لا على قوة أخرى لإدراك الروحيات، وينتقد أيضًا اتباع أرسطو فى تقريرهم وبرهنتهم على وجود الله والعقول والنفوس بنفس المذهب الأرسطى وهو الاستدلال العقلى، فهم تصوروا ذلك من خلال التصورات الجسمية، وبرهنوا على السرمدية وأزلية الحركة والزمان والعالم بالاستدلال العقلى، فيقول: أنهم عرفوا بالاستدلال العقلى أن السرمدية بسيطة لا تتجزأ ثم لم يدركوها إلا بصورة خيالية

هى الامتداد الزمانى وهذا خطأ أساسى قادهم إلى نتائج خاطئة وهى القول بأزلية الحركة والزمان ومن ثم أزلية العالم، قد يرى روبرت أنه لابد من القول بقوة أخرى فى الإنسان تُدرك الروحيات.

ولقد استخدم روبرت الاستدلال الرياضى فى التدليل والتفسير لظواهر الطبيعة أى فى الفلسفة الطبيعية متأثرًا فى ذلك بكتاب المناظر للحسن بن الهيثم، وهو يعتقد أن الرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية، أى أن علل هذه الظواهر يمكن أن تكون خطوطًا وزوايا وأشكالاً، وذلك لأن الطبيعة تعمل بأقصر الطرق تبعًا لمبدأ الاقتصاد والكمال، وأقصر طريق هو الخط المستقيم، ومن ذلك المنهج الرياضى تصبح العلوم الطبيعية علومًا برهانية.

وبهذا المنهج الذى تأثر به روبرت وطبقة على الفلسفة الطبيعية تصير هذه العلوم آلية تفسر الظواهر بالعلل الفاعلية دون العلل الصورية والعلل الغائية كما هو الحال عند أرسطو، وهو بهذا يضع علمًا طبيعيًا آليًا يقوم على نظرية النور المعروفة عن الأفلاطونية الجديدة، والتى ابتكرها أوغسطين وفحواها أن الله نور بالذات والموجودات أنوار بالمشاركة، مركبة من هيولى وصورة حسب درجاتها فى ترتيب الوجود، والصورة الجسمية نور، والنور جوهر غاية فى اللطف يقارب اللاجسمى، وخصائصه أنه يتولد بذاته أبدًا، وينتشر فى الهيولى فيمدها فى الأبعاد ويولد الكم ويعطى الجسم خصائصه، ويحدث العالم من انتشار الصورة الجسمية النورانية فى الهيولى، وهذا الانتشار فجائى دائرى حول نقطة مركزية يتكاثف عندها ويتخلخل عند المحيط سواء فى جملة العالم وفى كل جسم جسم[8].

وهكذا تَكَوُّن العالم وحدث، تكون الجلد حين بلغ النور الغاية من التخلخل، وعكس الجلد نوراً على مركز العالم، ومن هذا النور المنعكس تكونت الأفلاك التسعة واحدًا بعد الآخر على التوالى حتى فلك القمر، ثم أفلاك العناصر، النار فالهواء فالماء فالتراب بحيث تجتمع فى الأرض آثار الأفلاك العلوية وتتركز فيها.

---

(8) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص128-129.

والنفس الإنسانية نور أسمى من نور الأجسام، وهى منتشرة فى الجسم كله، ولكنها لا تنفعل به إذ لا ينفعل الأعلى بالأدنى، لذا كان الإحساس والفكر فعلين للنفس ذاتها، ولا تمايز بين النفس وقواها، والرباط الذى يربط النفس بالجسم نور، والإدراك فعل من طبيعة نورية، والعلم الإنسانى إشراق من النور غير المخلوق نرى به حقائق الأشياء، وهكذا تبدو الخليقة كأنها إشعاع النور الإلهى، وروبرت يأول العالم تأويلاً روحيًا قائمًا على الخلط بين الحقيقة والمجاز.

ومن الجدير بالذكر أن استخدام نظرية النور أعطى روبرت جروستتيت فرصة لتطبيق المنهج الرياضى فى دراسات الطبيعة، فمتى كان النور جوهر الأشياء، وكان فعله آليًا متمشيًا على قوانين رياضية، كانت الطبيعة خطوطًا وزوايا وأشكالاً حتى فى علم الحياة وفى الإحساس، ولهذا فإن روبرت جروستتيت يعتبر أول ممثل بارز للعلم التجريبى فى العصر الوسيط، ومن واضعى العلم الحديث بمناهجه ونزعاته.

(4) القديس بونا فنتورا (1221-1274م)

بونا فنتورا إيطالى المولد، ولد فى مدينة بنيوريا، والتحق بمدرسة القديس فرنسيس، ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دوهالس، ثم عمل بجامعة باريس ومنح هو وتوما الأكوينى (1274م) عام (1257م) لقب دكتور، ثم انتخب رئيسًا عامًا للرهبنة وعُين كاردينالاً وتوفى عام 1274م.

وله مؤلفات عديدة معظمها يتسم بالطابع اللاهوتى الصوفى، وأهمها « الشروح على كتب الأقوال (أو الأحكام) الأربعة لبطرس اللومباردى »، وكذلك « سبيل النفس إلى الله »، وكتاب « المباحث فى الأيام الستة ».

وباعتبار أن القديس بونا فنتورا قد اشتغل بالفلسفة الأوغسطينية فمن الطبيعى أن يكون أوغسطينى النزعة، ولهذا فكان يفضل أفلاطون على أرسطو، وبالنسبة إليه فإن أفلاطون (حكيم) وأرسطو (عالم)، وذلك لأن العلم فى الأفلاطونية هو المعرفة الاستدلالية للطبيعيات المدركة للأشياء الروحية الدائمة، والحكمة المثلى عند القديس بونا فنتورا لاهوتية صوفية، ولذلك فإن مهمة الفلسفة هى معاونة اللاهوت والتكمل

به، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والانتهاء إلى الجذب، أما التحرز بالفلسفة وحدها فلا يدع للعالم سوى قيمة طبيعية بحتة، ولهذا فلا يمكن أن يتعقل الإنسان العالم تعقلاً كاملاً بغير إرجاعه إلى الله علته الفاعلية والنموذجية والغائية، والفلسفة الحقة تتخذ من دراسة الله نقطتها المركزية الأساسية.

(أ) منهجه:

كان القديس بونافنتورا فى بادئ الأمر يسير على المنهجية المدرسية، ومحتواها شرح النص وتقييمه وعرض مسائله وصعوباته وجمع الحجج المؤيدة والمعارضة ثم يضع رأيه، ولكنه لم يستمر على ذلك المنهج، واعتمد بعد ذلك على الوجدان، حينما أصبحت لديه تجربة صوفية، ولهذا فإنه جعل المعرفة الوجدانية هى الصحيحة.

ويجمع بونافنتورا بين العقل والنقل، ولكنه يجعل كل منهما مشربه الخاص وأيضًا دوره الخاص ويشير إلى أن التجربة الروحية هى فعل يقوم به الإنسان، وعن طريقه يصل الإنسان إلى الإشراق وهذا الإشراق هو غاية العلم، لأن الإنسان يتشوق بطبعه إلى معرفة حقائق الأشياء ولهذا فإن الإنسان لديه رغبات، وهى العلم والسعادة والسلام، وهو يطلب السعادة فى سعيه فى الحياة تحقيقًا للسلام، إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لا متناهيًا، وكذلك الرغبة فى الخير لا يمكن أن يكون ثمة خير إلا إذا كان هذا الخير متناهيًا، وإلا وقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جعل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية، وعلى ذلك لابد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام أن يكون موضوع تشوقه سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير لا متناهيًا، والنهاية التى يجب أن يرمى الإنسان إلى تحقيقها هى اللامتناهى وهى الله، ولهذا فإن الروح أو العقل الإنسانى لابد له أن يرمى إلى تحقيق هذه الغاية.

والعقل هو البحث اليقينى الذى يقوم به الإنسان كى يصل إلى المعرفة اليقينية، فاليقين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية، وكذلك الحال فى النقل، فهدفه أو غايته اليقين، ويشير بونافنتورا إلى أنه يجب أن نفرق بين نوعين من اليقين

بالنسبة للعقل، الأول التعلق باليقين والثانى وضوح اليقين، أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقل درجة من النقل ويضرب مثلاً لذلك أن الإنسان يضحى بحياته من أجل المعتقدات الدينية وعلى العكس من ذلك فى الآراء العقلية، أما وضوح اليقين فنجد فيه أن الإيمان لا يأتى بيقين واضح بل يقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير أما العقل فعلى العكس من ذلك يأتى الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبته[9].

أما النقل فيأتى بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشىء واحد هو اللغة الدينية و على الإنسان أن يؤمن بها، وعلى هذا الأساس فإنه من حيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان، لأن الإنسان فى الفلسفة أو التعقل يبدأ من حقائق تلو الأخرى حتى يصل إلى المبادئ الأولى، وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية ثم يأتى البرهان بعد ذلك، فالاختلاف بين العقل والنقل فى نقطة البدء، أما من حيث البرهنة فليس هناك اختلاف وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقى فى المعرفة العقلية أو النقلية. وبهذا يحاول بونافنتورا التوفيق بين العقل والنقل.

(ب) مفهوم الألوهية:

يرى القديس بونافنتورا أن وجود الله وجودٌ واضحٌ بنفسه، وينوه على أنه إذا تصور الإنسان الله تصوراً فاسداً أدى ذلك إلى عدم إدراك حقيقة الله، ومثال ذلك الوثنيون، فهم تصوروا الله باعتباره كائناً ساميًا ينبئ عن المستقبل، فلما وجدوا أوثانًا واعتقدوا أنهم تنبئهم عن ذلك المستقبل آمنوا بها، وأيضًا الملحدون، فلقد نظروا فى العالم ووجدوا به نقص فقالوا بعدم وجود علة مدبرة ومثل تلك الأخطاء تجعل الإنسان يحيد عن الفكرة أو التصور الصحيح عن الله.

والتصور الصحيح للألوهية يأتى عن طريق إمكانا معرفة الله، ولكن لابد أن نفرق بين الإحاطة والإدراك، والإحاطة تعنى أن يكون الإنسان فى مستوى الشىء المطلوب معرفته، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به علمًا من جميع نواحيه، أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشىء واضحة للنفس حاضرة فيها، وحقيقة الله يمكن أن يدركها

(9) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص101.

الإنسان، ولكن لا يمكن أن يحيط بها، فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها يمكن أن تدرك، ولا يمكن أن يحاط بها، والمقصود بالإدراك ليس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة، وإنما المقصود أن يدرك الإنسان وجود الله، وبناء على ذلك يجب أن نفرق بين إدراك الماهية وإدراك الوجود فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ولكن يمكن إدراك وجود الله.

ويجب أن يفرق الإنسان بين اللامتناهى من الناحية المادية وبين اللامتناهى من الناحية الروحية، فمن حيث الامتداد لا يمكن الإحاطة باللامتناهى أو إدراكه، أما اللامتناهى من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة ولا يقبل التجزئة محيط بكل شيء. ولكن بونا فنتورا هنا يشير إلى اللامتناهى المادى وهو الكون واللامتناهى الروحى وهو الله، والمقصود باللامتناهى المادى كبر حجم الكون ولذلك لا يمكن للإنسان أن يسع علمه بهذا الكم الضخم الكونى، ولكن من الملاحظ أن من الناحية الفلسفية فإن اللامتناهى هو الله وحده أما الكون فإنه مهما كبر فإنه متناه محدود، لأن كل مخلوق متناه له حد ومقدار مهما صغر أو كبر هذا الحد أو المقدار، ولعل بونافنتورا هنا يقصد سعة الكون كأنه لا متناه.

• براهين وجود الله:

يشير بونافنتورا فى برهانه الأول إلى وجود الله إلى أن فكرة البشر عن الله موجودة فى النفس الإنسانية بالفكرة باعتبار أن الإنسان مفطور على إدراك وجود كائن لا يمكن أن يتصور أكبر منه، ويفرق بونافنتورا بين إدراك وجود الله وبين إدراك طبيعته، فوجود الله حقيقة موجودة بالفطرة، أما إدراك طبيعة الله فيأتى عن طريق الاكتساب، ويختلف الناس فى إدراك هذا الطبيعة، فالناس جميعًا لديهم فكرة عن الله، لكنهم يختلفون فقط فى طبيعة الله من حيث صفاته وماهيته.

وبموجب رغبة الإنسان فى تحقيق العلم والسعادة السلام، فإن لديه نزوعًا ورغبة نحو الحكمة، ولا يمكن أن تكون هناك غاية لرغبات الإنسان هى غير موجودة ولابد إذا أن تكون هذه الغاية موجودة، وهذه النزوع لا يقتصر على الخير

كائنًا ما كان بل يرتفع إلى الخير الأسمى والخير المطلق، وهذا النزوع كما سبق القول لا يتحقق إلا إذا كان موضوعه أزليًا أبديًا وثابتًا، وذلك هو الموجود بمعناه الكلى أو هو الموجود المطلق، فلدى الإنسان نزعة فطرية نحو الحكمة العليا والخير المطلق والموجود السرمدى الثابت وهذه جميعًا أسماء لشيء واحد هو الله[10].

أما البرهان الثانى وهو برهان حسى ينتقل إلى المعقولات والعلة الفاعلة، فهو يقوم على المحسوسات مرتفعًا إلى المعقولات حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله، ويعتبر بونافنتورا الوجود كله فناء، الفناء جوهر مكوِّن للوجود أى أن الفناء من ماهية الوجود، لأن الفناء لا يقتصر على شيء دون الآخر، فهناك كائنًا فانيًا باعتباره حادثًا والآخر مركبًا وآخر متغيرًا، وهذا يفترض وجود البسيط الثابت، لأنه لا وجود للمتغير إلا باعتباره متعلقًا بشيء ثابت، لأن كل حركة لابد أن ترتكز على ثبات، وعلى هذا فالحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورة، وهذه الأشياء جميعها تستلزم وجود كائن هو على فاعلة، وهو بسيط وثابت، وهو الله.

والصفات أو المعقولات عند بونافنتورا أسبق فى الوجود على المحسوسات، وكذلك الصفات الإيجابية كالقِدم والبساطة والثبات هى أسبق من الصفات الأخرى كالتغير والفناء والتركيب، وعلى هذا فإن ذلك البرهان يقوم على نقطة بدء وهى التفرقة بين المعقولات الإيجابية والسلبية، وإن كان لا يستخدم المحسوسات إلا للوصول إلى المعقولات.

والبرهان الثالث يذكرنا بالبرهان الوجودى لدى أنسلم، ويقول بونافنتورا إن المحمول لازم للموضوع لزومًا قاطعًا، وذلك لأنه بالنسبة إلى المبادئ الأولى يكون المحمول متضمنًا بالضرورة فى الموضوع فحين نقول: الله موجود، فإن ذلك يعتبر من المبادئ الأولى، لأن فكرة الموجود الذى لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعًا وجود هذا الكائن، فعبارة « الله موجود » يمكن أن تُعد من نوع المبادئ الأولى لأن المحمول فيها متضمن قطعًا فى الموضوع باعتبار أنه لا يمكن تصور

---

(10) آتين جيلسون: روح الفلسفة المسيحية، ص136.

الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه. وبصيغه بونافنتورا بالقول: إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود، ولكن الله هو الله، إذن الله موجود[11].

وهنا نلاحظ أن هذا البرهان الوجودى يقوم على فكرة ضرورة موضوع المعرفة وذلك لا يتسنى إلا إلى الله، لأنه الموضوع الضرورى للمعرفة، فالله سرمدى غير قابل للحدوث ولا للتغير وهو بسيط، ويقوم هذا البرهان أيضًا على فكرة ثانية هى انتقال طبيعة من الماهية إلى الوجود وذلك أيضًا لا يتحقق إلا إلى الله وحده، فليس هنا انتقال من الماهية إلى الوجود، لأن الماهية حاضرة فى الذهن باعتبارها ممثلة للوجود.

• **صفات الله:**

سبق القول أن القديس بونافنتورا يشير إلى أن طبيعة الله لا يمكن أن تُدرَك، حيث فرق بين الإدراك والإحاطة، فما يمكن أن يعرفه الإنسان أو يدركه هو إدراك وجود الله وصفاته، والله هو علة فاعلية وعلة صورية، وهو روح خالص وحقيقة عليا، ومعقول، ويعقل ذاته التى هى موضوع التعقل، وعلمه لذاته علمًا كليًا هو جوهره، ولهذا فإن فعل التعقل هو هو ذاته الذات العاقلة وهو هو الموضوع المتعقل، ومن هنا تكون الوحدة، فالصلة إذن بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية.

ويجيب بونافنتورا على السؤال القائل إنه إذا كان التعقل والمعقول شىء واحد، فكيف يكون هناك صلة بينهما وهما شىء واحد، فالصلة دائمًا تكون بين شيئين.

يقول موضحًا لذلك إن هذه الصلة تتم عن طريق المشابهة، أما الفرق بين الذات العاقلة وبين الذات المعقولة، فمن حيث أن هناك صورة أو مشابهة تتكون بواسطة هذا العقل الذى به تتعقل الذات العاقلة الذات المعقولة، فالذات المعقولة مصدرها الذات العاقلة، ولهذا سميت الصلة بالمشابهة، وتعتبر هذه المشابهة بالنسبة إلى الله مشابهة عليا أو مشابهة فى ذاتها وهى الكلمة، فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه صورة معقولة مشابهة لذاته هى الكلمة، وليست هذه الكلمة تعقلاً فقط، ولكنها أيضًا إرادة الله

---

(11) المرجع السابق: ص145.

وعلمه وقدرته، إرادة الله لخلق الأشياء، وقدرته على تحقيق هذه الإرادة وعلى هذا فإن الكلمة هى الذات والعلم والإرادة والقدرة[12].

والأثر الأفلوطينى هنا واضح حينما يقول بونافنتورا أنه عندما يخلق هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة لها، فالأشياء لا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة للخير الأكبر وهو الله، وهذه الأشياء تشابه الله وتكوِّن صوراً معقولة لله تأتى عن طريق العلم الأول، فالله يعلم ذاته عن طريق الصورة أولاً ثم يخلق الأشياء باعتبارها مشابهة لهذه الصورة التى هى علم الله وهذا هو فعل الخلق.

أما عن فكرة الكلمة عنده فمعناها الخلق والإيجاد، وذلك لأن القول يستلزم عقلاً مدركًا، فهناك إذن إدراك ومُدْرك والإدراك والمُدْرك بالنسبة إلى الله أشياء واحدة، والعقل يخلق صوراً مشابهة للشىء الذى هو موضوع الإدراك ويتعقل هذه الصور، فالتعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة، وعلم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته وهذه الصورة معقولة، والله هو العاقل والمعقول وعلى ذلك فالإدراك أو الكلمة تعنى الخلق والإيجاد.

ويتحدث بونافنتورا عن العلم الإلهى فيرى أن الله بسيط وحق، من حيث أن البرهان على وجود الله أنه حاضر فى النفس، باعتباره حقيقة ماثلة فيها، ومصدراً لكل الحقائق الأزلية الأبدية القائمة بها، وما دام هو الحقيقة فهو علم، والعلم هو انطباع صورة المعلوم فى العالم، وتكون حينئذ صورة العالم والمعلوم شيئًا واحدًا، أو متشابهتين كل التشابه، وطالما أن موضوع العلم هو الذات والذات بسيطة فبالتالى يكون العلم معاينة لكل، والله يعاين ذاته معاينة مطلقة كشىء واحد، والعالم والمعلوم شىء واحد ولما كانت المشابهة بين العالِم والمعلوم فى أعلى درجاتها فهى المشابهة الأولى فى الوجود.

ومن ذلك تنشأ صورة أخرى من هذه المشابهة، وهى الكلمة أو الابن بالنسبة إلى الله نتيجة لتأمل الذات، وهنا يرى بونا فنتورا أن الابن أو الكلمة مماثل لطبيعة

---

(12) د. حسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص121.

الأصل كل المماثلة، وعلم الله هو عبارة عن تعبير ومعناه التوليد أو الحمل، وفى ذلك يكون علم الله هو حمل للوجود كله فعلم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكنة التحقيق وإن لم تتحقق بعد، فالصور كلها واحدة وهى عبارة عن الكلمة التى يقولها الله وهى تعبيره عن علمه لذاته، فالكلمة سواء أكانت نفسية أو صوتية تمثل العلم الإلهى على حقيقته.

والاحتواء يعنى أن الكلمة تحتوى كل الممكنات من حيث أنها مقدورة لله وتستمد وجودها منه من حيث أنه الأصل والقدرة الأولى التى تنشأ منها الأشياء، والعلم هو تصور مطلق لكل الأشياء ومنه تنتج صورة كل الممكنات وهذه الصورة هى الكلمة أو الابن، ومن ذلك التفسير لمفهوم الكلمة أو الابن يتكون منه الثالوث، والكلمة موجودة منذ الأول باعتبارها العلم الإلهى ولا تسير عليه مفاهيم الزمان من ماض وحاضر ومستقبل بل يستوى فيه الكل[13].

ويتحدث القديس بونافنتورا عن صفة الإرادة وصفة القدرة، وهو يرى أن كل منهما مرتبطة بالأخرى، لأن الإرادة هى تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة، والقدرة هى تحقيق هذا الوجه الممكن الذى ميزته الإرادة، وقدرة الله لامتناهية، ولكن يجب أن نميز بين اللامتناهى بالقوة واللامتناهى الفعل، فاللامتناهى بالقوة هو الذى لا يمكن أن توجد كل أجزائه حاضرة بالفعل معًا، واللامتناهى بالفعل هو الذى توجد له أجزاء لا متناهية بالفعل، واللامتناهى بالقوة ممكن بالنسبة إلى الله، وقدرة الله لا متناهية بهذا المعنى، بمعنى اللامتناهى بالقوة أى بالنسبة إلى قدرة الله أن يوجد أشياء باستمرار، ولكن اللامتناهى بالفعل غير متفق أو ممكن بالنسبة لله، لأن اللامتناهى يقتضى عدم النظام، والنظام عبارة عن مقياس والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء معدودة ومقدروة، وتلك صفات المتناه، فلكى يوجد نظام لابد من المتناهى، ولما كان الله مصدراً للنظام فلا يمكن أن تكون قدرته إذا متعلقة باللامتناهى بالفعل، وإنما هى متعلقة باللامتناهى بالقوة، وهذا يعنى أن فى قدرة الله أن يخلق باستمرار

---

(13) المرجع السابق: ص123.

إلى غير نهاية لا أنه يخلق أشياء لا متناهية حاضرة بالفعل، لأن الممكنات أو المخلوقات واقعة تحت العد والتقدير وهى بهذا متناهية[14].

(جـ) العالم:

ويستتبع الكلام على الإرادة والقدرة موضوع العالم والخلق، فهل الله يخلق الأشياء فى الخارج؟ وإن كان كذلك فيعنى هذا أن الله قبل أن يخلق هذه الأشياء كان فى حاجة إلى خلقها من حيث انتقال من حالة عدم التحقيق إلى حالة التحقيق بالفعل، وذلك يتنافى مع طبيعة الله، وما هو مفهوم المكان، أليس المكان مخلوق؟ كيف يكون الله موجود فى كل مكان وفى نفس الوقت ليس له مكان؟ بمعنى أن الله لا تسرى عليه قوانين الزمان والمكان.

يتحدث بونافنتورا عن موضوع الخلق هل فى الخارج أم لا؟ بقوله: إن الخلق ليس شيئًا آخر خارج الله وبه يتم الكمال، وإنما مجرد تحقيق الممكنات، وهذا لا يضيف شيئًا إلى الأصل الخالق، وإنما يضاف الكمال إلى المخلوق أو الموجود المحصل للوجود، وذلك لأنه منح الوجود لا يعطى كمالاً للمانح، وإنما يعطى كمالاً للممنوح فالإيجاد والقدرة لا يفعلان أدنى تغيير فى الله من حيث أنهما لا يقدمان كمالاً إليه، وإنما يحدث الكمال للشىء الذى لم يكن ثم كان.

ويستنتج من ذلك أنه يجب ألا يُنسب إلى قدرة الله إلا الأشياء الكاملة، أما الأشياء غير الكاملة والتى ليست فاسدة فتنسب إليه بقدر ما، أى بالقدر الذى يكون بها ثمة كمال، أما مالاً يُحدث كمالاً بل يكون نقصًا فلا يمكن أن ينسب إلى الله، وهنا تكمن فكرة الممتنع، فإن الممكنات التى تُنسب إلى الإنسان ممكنة على اليقين إلى الله، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان بممتنع بالنسبة إلى الله.

يشير بونافنتورا إلى أربعة أنواع من الممتنع، **الأول:** ممتنع بحكم القوة الطبيعية كما يمتنع على الإنسان أن يكون نباتًا أو النبات أن يكون حيوانًا إلى آخر تلك

---

(14) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص119.

التقديرات الخلقية المحددة باعتبار قواها الطبيعية المقدرة عليها من حيث ترتيبها في الوجود، والثاني: يقع في حيز الجانب العقلي وهو ممتنع من الناحية العقلية، كامتناع وجود شيئين معًا في مكان واحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة، أما من ناحية الواقع فإنه ممكن كما هو الحال في الدين وفي حالات المعجزات باعتبارها خارقة للطبيعة والعادة العقلية والثالث: الممتنع بانعدام الوجود، فالمعدوم الذي لا يمكن أن يوجد هو ممتنع، فالعدم أو اللاوجود ممتنع عن الوجود. والرابع: هو الممتنع بمخالفة القوانين الإلهية الخاصة بكمال الله، وهو أن يحدث من الله مالا يتلاءم مع كماله[15].

وبالنظر إلى تلك الأنواع الأربعة من الممتنع نجد أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو المخلوق وليس ممتنعين بالنسبة إلى الخلق لأنه غير محدود وغير متناه، أما الآخران فهما ممتنعان بالنسبة إلى الله، باعتبار أن الممتنع بانعدام الوجود هو معدوم فلا مجال للتحدث عن وجود معدوم باعتباره معدومًا، وكذلك الامتناع بمخالفة الكمال، فهذا لا يمكن بالنسبة إلى الله، لأن الله لا يفعل إلا ما يتلاءم مع كماله.

وبالنسبة إلى مشكلة إمكان وجود الله في كل مكان وفي نفس الوقت ليس له مكان، فإن بونافنتورا يقول: يجب أن نميز تمييزًا دقيقًا في قولنا أن الله موجود في كل مكان، وليس له مكان. فهو موجود في كل. وهذا القول يمكن أن نفسره ابتداء من فكرة الأجسام، فإننا نجد الجسم هو عبارة عن الشيء الذي سيحل في فراغ ما، فيكون للفراغ به قوامه، أي أن قوام الفراغ أو المكان بالجسم الحال فيه، فمعنى قولنا أن الله في كل مكان أن كل الأشياء تتقوم بالله، فكما يتقوم الفراغ بالحال كذلك يتقوم الموجود أيا ما كان بالله الذي يهبه الوجود، لأن الموجود متناه، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجود هو الله، وهذا الموجود قوامه بالله، وهذا معنى أن الله في كل مكان.

---

(15) أندريه كريسوف: تيارات الفكرة الفلسفي، ص132.

أما معنى أن الله ليس له مكان، أنه ليس محدوداً بحد، وهذا يستنتج من الصفة الأولى الأصلية وهى أنه بسيط، ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له، والذى لا حدود له هو اللامتناهى، واللامتناهى لا يمكن أن يقال أنه فى هـذا المكـان أو فـى ذلـك الآخر، بل هو شىء بسيط لا تتحد فيه أجزاء، فلا يقال إن هذا الجزء فى هذا المكـان أو فى ذاك الآخر فإذا كان الأصل فى فكرة المكان أنه الحد، وإذا كان الله ليس لـه حد، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه فى مكان لأنه ليس له حد، والله هو الذى يعطى القوام للموجود، والأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب مقدار ما يعطيـه اللـه من الوجود والتقويم للأشياء، فبالقدر الذى يعطى به هذا التقويم للأشياء تكـون بـه مرتبة فى الوجود وبناء على ذلك يكون ترتيب الأشياء فى الوجود من أدنى وأعلى[16].

ويشير بونافنتورا أن المخلوقات تدين فى وجودها لعليـة موجـودة، ونسـبة هـذه العلية إلى الموجود نسبة العلـة إلـى معلولاتـها، وهنـا ينتقـد بونـافنتورا المذاهـب الفلسفية التى اعتمدت على العقل وحده فى تفسير العلاقة بيـن الخـالق والمخلـوق، فنقد أصحاب وحدة الوجود (المدرسة الإيلية) حين قـالوا بوحـدة الوجـود المطلقـة اعتباراً أن فى ذلك خلط بين الخالق والمخلوق، وانتقد كذلك قول قِدَم العالم المتمثل فى وحدة الوجود المطلقة من جانب ومن جانب آخر فى قـول أنكسـاغوراس بوجـود هيولى وصورة مختلطين منذ الأزل، وأرسطو فى قوله بأزلية العالم وإنكاره عناية اللـه بالعالم والحساب بعد الموت، وإنكاره الخلق من العدم[17].

ويرى أن طبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله، فالعالم لم يصدر عن الله بـالطبع بـل صدر بالإرادة، لأن الله كامل وكلما يكون الشىء أكبر درجة فى الكمال يكـون أثـر أكبر، ولهذا فإنه لا يحتاج مطلقًا إلى أى مساعد ليستعين به علـى الخلـق، ومـا دام ذلك فإن الله أوجد العالم من العدم، والله يتصف بأنه بسيط، وما هو بسيط لا ينقسم على نفسه، وبالتالى ينتج الأشياء محدثًا فيها أثره، لأن قوته لا تنقسم، وهـذه القـوة بأكملها تؤثر فى الأشياء، وكل شىء يستمد قوته ووجوده من الله.

---

(16) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص116-117.

(17) للمزيد: Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy. p.65,130 London,1948.

والمخلوقات تتركب من ماهية ووجود، ومن هيولى سواء أكانت جسمية أو روحية وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكمالات خُلقت من العدم، وذلك الخلق من العدم معناه أن شيئًا لم يكن ثم كان، وهذه الكينونة هى نقطة البدء، ونقطة البدء هى الحد الأول للزمان فهناك زمان أول ما دام هناك نقطة بدء أولى، فالزمان مخلوق، ولكنه يفسر فكرة العدم تفسيرًا حرفيًا فيقول: أن فكرة « من العدم » فيها حرف جر « من » ويمكن أن يفسر بمعنيين، فإما أن يفسر حرف الجر « من » بمعنى أن هناك شيئًا سابقًا وانتزع منه شيء، وإما بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلقة، فمن الناحية الأولى إذا فسرنا أن هناك ثمة شيئًا سابقًا انتزع من الوجود فإننا نجد حينئذ أن هذا الذى انتزع منه الوجود هو العدم، وإذا كان هو العدم فلا يمكن أن يكون شيئًا موجودًا، وبالتالى لا يمكن أن يفهم إلا على المعنى الثانى بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للخلق، ويكتفى بونافنتورا فى ذلك على تفسير العدم على المعنى الأول[18].

ويبرهن بونافنتورا على حدوث العالم ونقد فكرة أزلية وقدم العالم، فيقول: إن فكرة أزلية العالم تتنافى مع المبدأ المعروف القائل بأن اللامتناهى لا يمكن أن يضاف إليه شيء، ونحن نجد أن هناك أيام وسنوات مضت مضافة لما قبلها، وكذلك فإن فكرة اللامتناهى تتنافى مع فكرة النظام الموجود فى العالم فكيف يتفق القول بأن العالم أزلى لا متناه مع فكرة النظام المتضمنة حدًا أعلى وأوسط ونهائى؟ فإن هذا تناقض، وأيضًا اللامتناهى لا يمكن عبوره، ونحن نعلم أن الأيام بها ماض وحاضر ومستقبل وهذه كلها عبارة عن عبور فى العالم، وهذا يناقض القول بأزلية العالم، ومن ناحية اللامتناهى لا يمكن تصوره بالفعل، فالقول بأزلية العالم نقيض القول باللامتناهى بالفعل، واللامتناهى بالفعل غير موجود وإن كان كذلك لأمكن تصور عدد لا متناه من النفوس الخالدة بالفعل وذلك غير موجود، ولا يمكن القول فيه بالتناسخ أو وحدة العقل الفعال لأنها أقوال باطلة وتتنافى مع فكرة العذاب والعقاب فى الآخرة وكل ما يتصل بأحوال الآخرة، وبناء عليه فإن العالم لا يمكن أن يُتَصور قديمًا فهو حادث ومتناه.

---

(18) آتين جيلسون: روح الفلسفة المسيحية، ص189.

(د) المعرفة:

تقوم المعرفة عند القديس بونافنتورا على التوفيق بين العقل والنقل، والنقل يأتى بالحقائق الإيمانية مؤيدة بالكتاب والعقل يفسرها، والمعرفة العقلية ثلاث ملكات، فالأولى: ملكة الحس، وهى التى تأتى بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها فى الذهن، والثانية: ملكة الخيال، وهى تقدم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة، والثالثة: تجمع التصورات وتكوّن القضايا ومن القضايا تكوّن البراهين، ويشير إلى أن فى العقل الإنسانى شىء إلهى، وهو يمكن أن يصل إلى الحقيقة، إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده، فالعقل لا يملك بنفسه كلّ القوة التى يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض، لذلك لابد من التفرقة بين ميدان العقل وميدان النقل فإن كل منهما له ميدانه الخاص ويلتقيان فى الغاية.

وبالتالى فالإيمان لابد أن يوجد إلى جانب الفلسفة، ولابد للوحى كى يمكّن العقل أن يسير فى طريقه، ويبلور ذلك بونافنتورا فى فكرة اللطف الواهب للقداسة [19]، وهذا اللطف يتم عن طريق مراحل، أولها الفضائل الأصلية، وثانيًا: المواهب التى من لدن الروح القدس، والثالث السعادة، حيث أن الخطيئة قد أفسدت روح الإنسان، ولذا فلابد بالخلاص من الخطيئة عن طريق الفضائل الرئيسية لكى يدرك الإنسان الله، وهذه الفضائل تولد الإيمان فى النفس، وهذه هى الدرجة التى يدرك الإنسان فيها الحقائق إدراكًا تامًا، ساذجًا يتم عن طريق التقليد والمحاكاة لأهل العرفان والإيمان.

وبعد ذلك يتهيئ الإنسان عن طريق اللطف الواهب للقداسة فتتهيأ النفس لقبول رؤية الله عيان وهذه التهيئة تتم بأن يمنح اللطف مواهب من لدنه، فتتهيأ النفس

---

(19) وهى نفس الفكرة الموجودة فى الصوفية المسلمين من القول بالعمل والمجاهدة الصوفية فيتلقى بعدها المعرفة اللدنية الإلهية أو المذاهب اللدنية وهى السعادة الحقة، ولكن مع اختلاف فى التفسير، فالمسيحية تفسرها فى ضوء الثالوث والإسلام يفسرها فى ضوء التوحيد.

(للمزيد: د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام، القاهرة 1945م.)

Gardet (L.) et Anawati (G); Introduetion à La thévlogie musulnane, Paris, 1948

ترجمة صبحى الصالح والأب فريد جبر فى ثلاثة أجزاء تحت عنوان: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية - بيروت 1965.

لقبول رؤية الله عيان وبعدها تتم المكاشفة أو العيان وفيها تكون النفس وجهًا لوجه أمام الله، ومن الجدير بالذكر أن الرؤية هنا لا يقصد بها بونافنتورا الرؤية بالعين بل اتصال فكرة الله المنطبعة فى النفس وفى ذلك اتجاه كبير نحو التصوف الفلسفى المسيحى.

ولهذا قسم بونافنتورا للنفس معرفتان أو عقلان: عقل أدنى وعقل أعلى، فالنفس تتجه بجزئها الأدنى نحو المحسوسات، وبجزئها الأعلى نحو ذاتها ونحو الله، ليست كل معرفة آتية من الحواس، والعقل المنفعل يتجه إلى الصور الخيالية ويجرد بمعونة العقل الفعال، فيقدم المعانى للعقل الفعال يتأملها، ويشير إلى أن الله هو النور الذى ينير لكل إنسان، وإنه الفاعل الأول فى كل فعل مخلوق، والله منح كل مخلوق قوة فاعلية يحقق بها فعله الخاص. أما العقل الأعلى فمن البديهى أن يكون موضوعه مفارقًا للمادة، ومن أمثلة هذه الموضوعات: الله وصفاته، والنفس وأفعالها، والمبادئ العقلية البحتة.

وهذه كلها ترجع إلى العقل الأعلى من حيث حدودها والنسب بينها، مثل أنه يجب احترام المبدأ الأول (الله) فوق كل شىء، ويجب تصديق الله الحق بالذات، وإيثار الخير الأعظم على كل خير وهذه المبادئ يدركها العقل فى النفس حالما يتوجه إليها فهى فطرية، يحكم بها العقل ولا يحكم عليها.

ويحلل بونافنتورا الأفعال العقلية ويقسمها إلى قسمين، الأول: العقل النظرى، والثانى: العقل العملى، وهذه الأفعال النظرية والعملية تنتهى إلى الله، ومن جهة القسم الأول فينتهى إلى الله فى ثلاثة أشياء التصور والحكم والاستدلال، أما التصور فهو إدراك حد الشىء، ومن البديهى أن يكون الحد أعم من الشىء المحدود، ويترقى العقل فى ذلك، سلم المعانى، حتى يصل إلى أعلاها وأعمها وهو معنى الموجود بذاته وعلى هذا فإن الله (المعلوم الأول) ولا يعلم المخلوق موجدًا تمام العلم ما لم يرجع حده إلى معنى الوجود المطلق[20].

---

(20) ينتقد الأستاذ يوسف كرم القديس بونافنتورا فى ذلك فيقول: هنا يخلط بونافنتورا، كما خلط الإيليون من قبل، بين الوجود بالإجمال، وهو معنى مجرد غير معين، وبين الموجود بالذات أو=

وأما الحكم فهو العلم بأن القضية حقيقة ثابتة، وأما الاستدلال فهو العلم بأن النتيجة لازمة ضرورة اللزوم، وباعتبار أن العقل الإنسانى خاضع للتغير والخطأ فيجب أن تقوم الحقيقة والضرورة على ما للأشياء من حقيقة ضرورية فى الله نموذجها[21]، ومن جهة القسم الثانى وهو العقل العملى، فإن العقل يبحث عن خير الوسائل لتحقيق غاية ما، أى عما هو أقرب إلى الخير الكامل، فهو حاصل بالضرورى على معنى الخير الأعظم منطبعًا فيه.

ومن ذلك يستنتج بونافنتورا أن العقل الإنسانى متصل بالحقيقة الدائمة، وهذا الاتصال ليس اتصالاً بذات الله أو رؤية مباشرة، وإنما هو اتصال بفكرة الله المنطبعة فى النفس، أو إعداد الله للنفس إعداداً ذاتيًا بملكة أو هيئة تؤهلها لهذا الإدراك، فمتى كانت فكرة الله مدركة فى النفس على هذا الوجه كانت هى الأساس الذى تقوم عليه الأفعال العقلية.

(5) ألبرت الكبير (الكولونى) (1206-1280م)

ولد القديس ألبرت فى بافاريا، وتعلم فى جامعة بادوفا ودخل فيها رهبنة الدومينيكيين، وتأثر بالفلسفة الأرسطية فى هذه المدرسة (الدومانيكية) حيث حاول أصحاب هذا التيار أن يُخضعوا الفكر المسيحى والمعتقد الدينى للفلسفة الارستطالية، ويفسروا هذه الفلسفة تفسيرًا يتلاءم وما يقتضيه الإيمان، وذهب ألبرت إلى باريس ليعمل بجامعتها على أساس كتب أرسطو، ومن الجدير بالذكر أن ألبرت الكولونى Albert de cologne (نسبة إلى مدينة كولونيا)، على يده تخرج توما الأكوينى وعندما توفى كانت كتبه تقرأ وتشرح وتذكر صراحة فى معرض الاستشهاد إلى جانب كتب أرسطو وابن سينا وابن رشد ولذا كان يوصف بالأكبر أو الكبير فعرف

=واجب الوجود المعين فى ذاته تمام التعيين والذى لا نعرف وجوده إلا بالدليل. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط. ص124.

(21) وينتقده أيضًا بقوله: وهنا يخلط أيضًا بونافنتورا، فلو أنه فهم نظرية التجريد على وجهها الصحيح لرأى أن العقل إذ يستبعد الأعراض المتغيرة ويستبقى الماهية المجردة يحصل على شىء ثابت ضرورى. نفس المرجع ص124.

باسم ألبرت الكبير أو الأكبر Albert le grand وتوفى عام 1280م.

وكتبه تصنف إلى ثلاث اتجاهات، الكتب اللاهوتية، والكتب الفلسفية وأيضًا العلمية، ومن أهم كتبه اللاهوتية شرح على كتاب الأحكام، وشروح على كتب ديونيسيوس، مجموعة لاهوتية ومجموعة فى المخلوقات، وشروح على كتب العهدين القديم والجديد، أما بالنسبة للكتب الفلسفية فمعظمها شروح على كتب أرسطو مثل كتاب السياسة والأخلاق وما بعد الطبيعة والمنطق وكذلك الطبيعيات، وله كتاب يرد فيه على ابن رشد هو رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد، أما الكتب العلمية فمنها كتاب النبات، وكتاب الحيوان، وكتاب المعادن وأيضًا كتاب الآثار العلوية وهو دراسة عن الأفلاك والنجوم.

أما عن مذهبه فإنه خليط بين التيار الأرسطى والأفلاطونى، ولكنه كان أميل للأرسطية بشكل واضح حيث عرض آراء أرسطو وشرحها على غرار طريقة ابن سينا فى كتاب الشفاء، وكان فى تأويله لأرسطو يميل إلى اتباع الفارابى وابن سينا وابن ميمون، ويعارض فى كثير من الأحيان ابن رشد وابن جبرول.

وعن علاقة الفلسفة والدين، أو العقل والنقل فكان ألبرت يرى أن الأمور اللاهوتية لا تتفق فى مبادئها مع الأمور الفلسفية، فإن اللاهوت يقوم على الوحى دون العقل، وإذن فلا نستطيع فى الفلسفة الخوض فى مسائل اللاهوت، ولكن يمكن على العكس من ذلك، أن نستطيع فى اللاهوت استخدام الفلسفة، ويجب استخدام العقل أو الفلسفة لتفهم الجانب اللاهوتى على قدر المستطاع، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الفلسفة لديها حدوداً لابد وأن تلتزمها بدقة. ولهذا فإن الفلسفة الحقة لا يمكن أن يطلق لها العنان دون تحديد ودليل وبرهان وعلى الأخص فى الأمور الإلهية، فإن الدين أو الوحى هو الدليل والبرهان. ومن هذا نجد محاولة التوفيق بين العقل والنقل، فيجعل ألبرت الفلسفة خادمة ومفسرة لأمور الوحى فيما يختص باللاهوت. حيث أن العقل عنده له حدود لابد وأن يقف عندها وإلا كانت النتيجة خاطئة.

وبالنسبة إلى آرائه فى اللاهوت فهو يشير بوجوب البرهنة على الله، فالإنسان يصل أولاً إلى علة أولى بناء على استحالة التسلسل إلى غير نهاية، فيلزم من كونها

العلة الأولى أنها غير متناسبة (أى مختلفة) مع العالم بالضرورة، لأنها إن كانت متناسبة معه كانت متناهية مثله، وافتقرت هى الأخرى إلى علة وهذا محال، فيضف ألبرت الله بأنه الموجود اللامتناهى وهذه صفة دالة على الذات الإلهية، وينتقد ألبرت أرسطو من حيث قوله عن الله أنه المحرك الأول ويقول أن ذلك الوصف لا يدل إلا على الفعل فقط ولا يدل على الذات.

ومن حيث موضوع الخلق فهو يرى أن العقل قاصر عن إدراك مسألة أزلية العالم من حدوثه، فلم يأتى بأدلة مبرهنة على أحد الطرفين سواء بالأزلية أم بالحدوث، فالوحى أو النقل وحده يحسم هذه المشكلة. أما عن كيفية صدور الموجودات عن الله، فله فيها أقوال: منها أن الله أوجد العقل أو المعلول الأول بفعل خالق هو صدور وانبثاق، والعقل عاون الله فى إيجاد سائر العقول المفارقة والنفس العالمية والجواهر الجسمية[22]، ثم يرى مرة أخرى أن السماوات صدرت عن الله رأسًا باختيار إرادته، ثم يقول أنه لا يمكن البرهنة على أحد هذين الرأيين، وكل ما يمكن إنما هو إيراد حجج محتملة.

والمخلوقات مركبة من ماهية ووجود، والوجود طارئ عليها ولا يدخل فى حدها، والعقول المفارقة أو الملائكة مركبة من موضوع وصورة تحل فى الموضوع دون أن يكون هذا الموضوع هيولى أو له علاقة بالكمية، ثم يرجع ويقول إن الملائكة أنواع متشخصة، ومرة أخرى يقول إنهم أفراد نوع واحد ويلاحظ من ذلك أن ألبرت يتردد بين تلك الأقوال[23].

أما النفس الإنسانية فصورة خالصة غير مركبة من هيولى روحية، وأما الأجسام فمركبة من هيولى وصورة جسمية هى نور، ينضاف إليها فى كل جسم صور نوعية بقدر كمالاته، والهيولى مستودع لأصول بذرية، لا مجرد قوة، وفى ذلك ترددًا بين الأوغسطينية والأرسطوطالية، فالنفس الإنسانية صورة جوهرية أو هى الفعل الأول

---

(22) من الواضح هنا مدى التخبط والتردد فى تفسير كيفية صدور الموجودات، إذ كيف يحتاج الله إلى معين مثل العقل الأول لإيجاد سائر العقول المفارقة؟ فإن ذلك محال فى حق الله

(23) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط. ص142.

للجسم، وهى مبدأ جميع الأفعال الحيوية، وليس الإنسان مؤلفًا من ثلاث نفوس: أما اتصالها بالجسم فتارة يقول إن هذا الاتصال مباشر، وتارة أخرى يضع بينها وبين الجسم واسطة هى النور، ولكنه يستقر على أن النفس روحية مستدلاً على ذلك بأفعالها العليا من تجريد وحكم واستدلال وإرادة وانعكاس على ذاتها، لذا كانت مخلوقة من الله، بينما النفس النباتية والنفس الحيوانية صادرتان عن الأصول البذرية الكامنة فى الهيولى، والنفس الإنسانية روحية خالدة، ويستدل ألبرت على ذلك بأدلة أفلاطون بهذا الصدد.

ويقول ألبرت فى موضوع المعرفة: إن الكليات موجودة فى الذات الإلهية، وتشع عنها فتوجد خالصة وتتحقق فى الأفراد، ويجردها العقل الإنسانى، وكل معرفة هى تجريد، حتى المعرفة الحسية على اعتبار أن الحس يدرك موضوعه منفصلاً أو مجردًا عن سائر كيفيات الشىء، والتجريد الأكمل عند ألبرت هو التجريد العقلى الذى يستخلص الماهية من علائقها المادية، وهذا التجريد يستلزم عقلاً فعالاً وجميع المعارف العقلية مستمدة من الإحساس، ما عدا المبادئ الأولية كمبدأ عدم التناقض مثلاً.

وكل المبادئ الأولية وإن كانت حدودها مجردة من الإحساس، إلا أن معانيها غريزة فى النفس أو مدركة فى النور الإلهى، وهو فى موضوع المعرفة يحاول ألبرت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وأوغسطين، ومما هو جدير بالذكر أن ألبرت يرى أن لكل نفس إنسانية عقلها الفعال وعقلها المنفعل، وذلك موضوع رسالته فى « وحدة العقل رداً على ابن رشد » يورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى الفيلسوف الإسلامى، ثم يورد ستة وثلاثين دليلاً ضد الرأى، وينتهى بتقرير رأيه.

(6) القديس توما الأكوينى (1225-1274م)

(أ) حياته ومؤلفاته:

فى مدينة روكاسكا بالقرب من مدينة نابولى بجنوب إيطاليا، ولد توما الأكوينى عام 1225م والتحق بكلية الفنون بجامعة نابولى ثم دخل رهبنة الدومينيكين وبعد ذلك أُرسل إلى باريس حيث تتلمذ على يد ألبرت الكبير، وحصل على إجازة اللاهوت،

وبعد أن سمح له بإجازة التدريس بجامعة باريس عاد إلى إيطاليا عام 1259م واستمر يدرس بجامعاتها المختلفة فى روما وفتربو حتى توفى عام 1274م، ومن الجدير بالذكر أنه قبل وفاته بثلاث سنوات انقطع عن التعليم والتأليف وتفرغ للعبادة حتى وفاته.

أما عن مؤلفاته فتنقسم إلى مؤلفاته الأولى فى مطلع حياته، والقسم الآخر يعبر عن مؤلفاته الرئيسية، والقسم الأول والذى يعبر عن عهد الشباب أشهر مؤلفاته فيه كتاب الشرح على كتاب « الأقوال »، ثم كتاب « الوجود والماهية »، أما القسم الثانى فينقسم بدوره إلى ثلاثة أنواع: الشروح، الخلاصات، المسائل، أما الشروح فهى عبارة عن شروح كتب أرسطو، ولكن هذه الشروح حاول فيها توما أن يوفق بين آراء أرسطو والعقيدة المسيحية، والنوع الثانى: الخلاصات، وله خلاصتان، الأولى اللاهوتية، ويعرض فيها العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية، والثانية: ضد الكفار أو الوثنيين وفيها عنى توما الأكوينى بحشد البراهين المنطقية وسردها بطريقة مفصلة ودعمها بكل الأسس العقلية التى تخضع لها، والنوع الثالث من كتبه هو « المسائل » وفى هذه المسائل يعرض فيها الموضوعات الجزئية بطريقة عامة، ومما هو جدير بالذكر أنه فى بعض كتبه قد اعتد بابن سينا وابن رشد وعلى الأخص فى كتابه « الوجود والماهية » يكثر فيه من ذكرهما تارة للاستشهاد وتارة أخرى للمناقشة.

وفى الوقت الذى كان فيه توما يُعَلم بجامعة باريس، كان هناك صراع فكرى قوى بين الرشديين والأوغسطينيين، والمتمثل بين الفكر الأرسطوطالى والأفلاطونى، ولذلك كتب رسالة بعنوان « فى وحدة العقل رداً على الرشديين »، وأخرى « فى أزلية العالم رداً على المتذمرين »، وهم الأوغسطينيون الذين كانوا يقولون إن أزلية العالم مستحيلة، باعتبار أنه كان يقول بإمكان أزلية العالم عقلاً تمشيًا مع فكر ابن ميمون وألبرت الكبير.

أما بالنسبة إلى كتابه « المجموعة اللاهوتية » فلقد لخص فيه مؤلفاته السابقة منظم إلى ثمانية وثلاثين مبحثًا، وكل مبحث إلى مسائل ثم إلى فصول تشرح المسائل وترد على الاعتراضات وينقسم الكتاب بدوره إلى ثلاثة أقسام كبرى: الأول فى اللاهوت من حيث الله فى ذاته كمبدأ، وفى حركة الخليقة، وفى المسيح الذى هو الطريق إلى

الله (باعتبار أن الله غاية)، وبهذا ينظر القسم الأول فى الله الواحد وفى الله الثالوث وفى الخلق والمخلوقات، والقسم الثانى، فيتحدث فيه توما الأكوينى عن الأخلاق، على قسمين: الأول فى المسائل العامة والثانى فى الفضائل بالتفصيل، أما القسم الثالث فيتناول فيه العقائد[24].

أما عن مذهبه فلقد حاول توما أن يوفق بين العقل والنقل، فإن المعرفة الفلسفية عنده هى التى تقوم على المبادئ العقلية، وهذه المبادئ العقلية توضع فى العقل الإنسانى عن طريق الله، فالله هو الذى عَلَّم الإنسان، من حيث أن هذه المبادئ فطرية فيه، ولهذا فإن الله هو المصدر سواء بالنسبة إلى العقل أو بالنسبة إلى النقل، والعقل والنقل يتحدان معًا فى الحكمة الإلهية، وهذا لا ينفى عنده أن لكل من العقل والنقل ميدانه الخاص، وهما مختلفان من ناحية المنهج ومن ناحية الترتيب. فهو لا يخلط بينهما وكذلك لا يميز بينهما والغاية واحدة. فالعقل والنقل يعملان معًا للوصول إلى غاية واحدة.

(ب) وجود الله وصفاته:

من البديهى أن نتساءل، هل وجود الله يحتاج إلى برهان، أم أنه واضح بذاته؟ هذا ما كان سائدًا فى عصر توما، حيث ذهب يوحنا الدمشقى من قبل، هو وأتباعه إلى أن وجود الله واضح بذاته فطرى فى الإنسان ولا يحتاج إلى برهان. ولكن توما الأكوينى يرد على ذلك ويقول: إن هذا القول باطل، لأن من الناس من لا يقول بوجود الله، والموجود بالفطرة فى النفس الإنسانية ليس وجود الله بل المبادئ التقليدية التى يستطيع أن ينتقل منها الإنسان إلى إثبات وجود الله.

ويشير القديس توما إلى أنه لا يمكن أن نعتمد على القول بأن وجود الله واضح بذاته، من حيث أن كل إنسان يسعى نحو السعادة، والله هو الغاية، فالإنسان يتشوق السعادة بطبعه والله هو السعادة، وما يتشوق بالطبع يعرف بالطبع، ويرد على ذلك توما: أن الإنسان يسعى نحو السعادة، ولكن البشر مختلفون فى معرفة هذه السعادة، فمنهم

---

(24) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص145.

من يعتبر سعادة الإنسان فى الغنى، وآخرين يعتبرونها فى اللذة، فليس صحيح إذن أن مجرد وجود الرغبة فى السعادة يؤدى بضرورة الإيمان بوجود الله.

وكذلك الحال بالنسبة إلى القول بأن من عَلِم المراد باسم الله عَلِم أن الله موجود، لأن المراد به مالا يتصور أعظم منه، وما يوجد فى الذهن وفى الخارج أعظم مما يوجد فى الذهن فقط، وهذا هو - برهان القديس أنسلم (1109م) - ويرد توما على هذا القول بأن هذه الحجة تدور على تعريف اسم الله، ولكن الوجود اللازم من هذا التعريف وجود متصور فقط لا واقعى، فإن الاعتقاد بالوجود لا يستتبع الوجود، فلا يمكن (فى رأى توما) من مجرد النظر فى فكرة الله يُستنتج منه بالضرورة أن الوجود والماهية شىء واحد فيما يتصل بالله، فليس مجرد الوجود فى الذهن معناه الوجود فى الخارج، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائنًا يعلو كلما وجدنا كمالاً جديدًا نستطيع أن نضيفه إليه.

وأيضًا ينتقد توما الرأى القائل بأن الحقيقة موجودة فى كل الأحوال سواء قلنا (من الحق أن الحقيقة موجودة) أو (من الحق أن الحقيقة ليست موجودة) وفى الإثبات أو النفى فإننا نقرر أن الحق موجود فى قولنا « من الحق »، فالحقيقة إذن موجودة، والله هو الحقيقة، إذن الله موجود، ومحتوى نقد توما لذلك، أنه إذا كان الأصل صحيحًا فليست المقدمة الصغرى صحيحة من الناحية العقلية، ذلك أن قولنا أن الله هو الحقيقة، هذا قول ليس مأخوذًا من العقل بل هو مأخوذ من الوحى، إذن ليس القول بوجود الله واضحًا بذاته عقليًا، ومن ذلك يرى توما الأكوينى أن وجود الله ليس واضحًا بذاته بل يحتاج إلى برهان[25].

ويستعين توما الأكوينى بما ذكره موسى بن ميمون أن من الناس من لا يستطيعون بعقولهم أن يصلوا إلى إدراك الله، لأن كل معرفة[26] تنشأ من الحس والحس لا يستطيع أن يصل إلى إدراك المعقول إدراكًا تامًا والله معقول صرف، وكل خاصية تضاف إلى شىء فيجب أن تكون تابعة فى درجة تحديدها لدرجة معرفتنا بالماهية

---

(25) المرجع السابق: ص146.

(26) من جانب نظرية المعرفة عند أرسطو.

وماهية الله فوق كل إدراك لأنها معقولة صرفة بينما إدراكنا مشارك للمحسوس والمعقول، فلن نستطيع إذن أن ندرك ماهية الله الإدراك الكامل، ولذلك لا يستطيع الحس أن يصل إلى إدراك ماهية الله تمامًا، وإنما يجب علينا الارتفاع من المحسوس إلى المعقول لإثبات وجوده، وليس لمعرفة ماهيته، لأن المعرفة البادئة من المحسوس لا يمكن أن تصل إلى إدراك المعقول التام فى ماهيته، وإنما كل ما تستطيع أن تصل إليه هو القول بوجود هذا المعقول.

• براهين وجود الله:

من الجدير بالذكر أن توما الأكوينى قد أورد براهين وجود الله فى « الخلاصة اللاهوتية » وأيضًا فى « الخلاصة ضد الكفار »، ولكن الأولى تتصف بالتبسيط أما الثانية تتسم بالتفصيل لكل جزئيات البراهين، ومن الملاحظ أن هذه البراهين الخمسة ليست فى مرتبة واحدة فى درجة اليقين وذلك فى نظر القديس توما، بل إن أهمها البرهان الأول الذى يقوم على فكرة الحركة والمحرك الأول ثم على الترتيب البراهين الأخرى.

• البرهان الأول:

منظور الحركة هو الدليل الأول والأوضح عند توما الأكوينى، فإن كل متحرك لابد له من محرك إذ لا يمكن أن يكون شىء واحد بعينه محركًا لنفسه، لأنه لا يمكن بالقوة وبالفعل معًا باعتبار واحد فكل متحرك فهو متحرك من الآخر ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية[27]. لأن فى الكون حركة وكل حركة هى انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل والشىء لا يكون من ناحية واحدة بالقوة وبالفعل معًا، بل لكى يحدث له تغير لابد من أن يأتى شىء آخر يكون حاصلاً على الصورة، فينتقل هذا الشىء غير الحاصل على الصورة إلى حالة حصول على الصورة. ولابد من وجود

---

(28) وهذا هو بعينه الدليل الذى أورده أرسطو فى السماع الطبيعى حيث يبدو المحرك الأول علة فاعلية، وفى ما بعد الطبيعة يبدو علة غائية.

للمزيد: د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة اليونانية) جـ2، الإسكندرية، 1985م.

شيء بالفعل ينقل هذا الذى بالقوة إلى حالة الفعل، فكل متحرك إذن يقتضى وجود محرك له[28].

إذن فإن القديس توما يطبق نظرية القوة والفعل بكل عمومها، ويعتبر الحركة لا من الوجهة الطبيعية أو الآلية فحسب بل من الوجهة الميتافيزيقية التى تعنى كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل فيصل إلى محرك كلى يحرك كل موجود مباشرة لا بالواسطة لأنه كما سبق القول يمتنع التسلسل إلى مالانهاية، فالله هو المحرك الذى يحرك كل موجود، وهو يفعل فى كل فاعل لأنه علة كل وجود والفعل وجود، ولكن بحيث يكون للمخلوقات أيضًا فعل حاصل، إذ إنما يمتنع صدور فعل واحد عن فاعلين متى كان متحدى الرتبة، ولا يمتنع صدوره عن فاعل أول وفاعل ثان.

ونجد هنا أن هذا البرهان يقوم على دعامتين، الأولى: أن كل متحرك لابد له من محرك والثانية: استحالة التسلسل إلى مالا نهاية فلابد من الوقوف عند محرك أول كلى، ويحاول توما الأكوينى البرهنة على هاتين الدعامتين.

وبالنسبة للأولى فهو يشير إلى أنه إذا لم يكن شيء متحركًا بآخر، فلابد من أن يكون هو محركًا لنفسه ككل، فإذا تحرك تحرك كله وإذا سكن سكن كله، وهذا محال لأنه كيف يكون ساكنًا بذاته؟ ألا يجب أن يكون هناك جزء يُحدث السكون أو الحركة وآخر لا يُحدثه؟ فلابد أن ننتهى من القول إنه يجب أن تكون الحركة أو السكون بفعل خارجى، أى أن المتحرك يجب أن يكون متحركًا بغيره، ومن ناحية ثانية فإن التحرك إما أن يكون بالعرض أو بالقسر أو بالطبيعة، فإذا كان بالعرض فلن يكون تحريكًا بالذات بل بشيء خارجى، وإذا كان بالقسر، فواضح أن هناك محركًا خارجيًا هو الذى يحدث هذا القسر على الحركة، وإذا كان تحريكًا بالذات فإما أن يكون بالطبيعة أو يكون بقوة طبيعية، فإذا كان بالطبيعة فإنما يكون ذلك عن طريق النفس، وهنا لابد من القول بمحرك هو النفس لمتحرك هو الجسم، وإما أن يكون متحركًا بقوة طبيعية كما يتحرك الخفيف إلى أعلى، والثقيل إلى أسفل، وهنا لابد من القول بقوة خارجية غير الجسم هى التى تحدث تحركه إلى أعلى أو إلى أسفل،

---

(28) د. عبده فراج: الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، ص155.

ومن جهة ثالثة فإن الشيء لا يمكن أن يكون من جهة واحدة وبطريقة واحدة وفي آن واحد ومكان واحد بالفعل وبالقوة معًا. إذن كل متحرك لابد أن يتحرك بغيره[29].

أما الدعامة الثانية: وهي استحالة التسلسل إلى مالا نهاية فإن توما يبرهن عليها بأنه إذا كان كل متحرك يحرِّك ويستمر ذلك إلى غير نهاية فإننا نجد أولاً أن كل متحرك يجب أن يكون جسمًا، فإذا كان هذا الجسم يتحرك، فهو يحرِّك أيضًا ما دمنا نقول بأن كل متحرك يحرِّك، والجسم متناه، فإذا حرك حرّك في زمن متناه، ولكن الزمان غير متناه، فإذا جمعنا كل الحركات التي تقوم بها الأجسام اللامتناهية وجدنا أنها تقوم بها في أزمنة متناهية، فكان الأجسام اللامتناهية ذات الحركات اللامتناهية تحرّك في زمن متناه، وهذا مستحيل لأن اللامتناهي لابد أن يحرك في زمن لا متناه فيسقط الفرض الأول وهو أن الحركات تستمر إلى غير نهاية، بل يجب الوقوف عند حد أول للحركة.

ومن جانب آخر، إذا تحرك شيء فإنما يتحرك بشيء آخر، ولابد من مبدأ أول تكون به الحركة مهما تعددت الوسائط بين المتحرك الأخير وبين المحرك المنتج لهذه الحركة الأخيرة ففي كلتا الحالتين: حالة وجود واسطة واحدة بين المحرك أو الواهب للحركة وبين المتحرك في حالة وجود عدة متحركات ومحركات متوسطة بين الحركة الأخيرة التي نشاهدها وبين الحركة التي أنتجتها فلابد من افتراض حركة أولى، وإلا فإنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة، فمهما ارتفعنا إذًا في عدد المحركات فما دمنا لا نصل إلى محرك أول فإننا سننتهي إلى القول بانتفاء الحركة، لأن المبدأ هو أنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة الأخيرة، ونحن إذا لم ننته إلى الحركة الأخيرة قلنا بسقوط الحركة الأولى[30].

وفي الواقع إننا نجد حركة أخيرة رغم إننا نقول بسقوطها، وذلك لا يفسر إلا موجود حركة أولى فلابد من الوقوف عند حد أول للحركة أي لابد من القول بحركة أدنى.

---

(29) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص145.

(30) المرجع السابق: ص147.

ومن جانب ثالث بدلاً من أن نبدأ من الحركة الأخيرة نبدأ من الحركة الأولى، فنجد أن كل علة فاعلية آلية تفترض وجود حركة أولى رئيسية أو علة رئيسية، فكل علة آلية فاعلية أو متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة، فإذا قلنا باللاتناهي في عدد المحركات أي في عدد العلل الفاعلية الآلية، فإننا لن ننتهي حينئذ إلى علة فاعلية أصلية، وإذا انتفت هذه انتفت العلل الفاعلية الآلية، فلابد من القول بعلة أصلية أي علة أولى منها تبدأ الحركة وبالنسبة إليها تترتب العلل الفاعلية الآلية[31].

ومن الجدير بالذكر أن هذا البرهان هو أهم البراهين في نظر توما الأكويني، فعن طريقه أمكن استنتاج أهم صفات الله: فالبساطة، والفعل المحض والثبات، كل هذه الصفات تستنتج مباشرة من كون الله محركًا أول، فهو فعل محض لأنه محرك أول، وبالتالي لا توجد فيه قوة، وإلا لما وجد شيء أو لما كان شيء موجوداً، وإذا كان فعلاً محضًا فهو بسيط لأن مبدأ التركيب إنما يأتي عن وجود القوة أو الهيولى، وهو ثابت لأن التغير ينشأ عن وجود القوة، وبهذا تستنتج صفات الله الرئيسية من كونه محركًا أول.

• البرهان الثاني:

هو دليل من جهة جوهر الموجود المتحرك[32]، فإن كل أثر يستلزم مؤثرًا وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض من ناحية، ومن ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية، بل لابد من الوقوف عند علة أولى، وهذه العلة هي الله، إن كل موجود مفتقر إلى علة فاعلية لنفسه وإلا لزم وجوده قبل نفسه، وهذا خُلف، ولا يجوز التسلسل إلى مالا نهاية فلابد من إثبات علة فاعلية أولى لأن الموجود المتحرك ليس موجوداً بذاته.

---

(31) المرجع السابق: ص147.

(32) وهذا الدليل مستفاد من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ويشير الأستاذ: يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. ص150: أن الفارق بين أرسطو وتوما في ذلك أن أرسطو لا يعرضه لبيان وجود الله بالتخصيص بل لبيان استحالة التسلسل في جنس العلل الفاعلية وضرورة علة أولى تفعل بوسائل مترتبة فيما بينها، أما القديس توما فيرمي إلى بيان ضرورة علة خالقة.

وهذا البرهان[33] يقوم على أساس المحسوس، ففى المشاهدة الحسية تأثير من جانب الأشياء بعضها فى بعض، وكل ظاهرة تحدث فلابد من سبب لحدوثها وعلة لإيجادها، وذلك لأنه لا يمكن الشيء أن يكون علة نفسه لأن العلة تسبق المعلول بالضرورة، فإذا كان الشيء علة لنفسه فكأن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل، فلابد من أن يكون للشيء علة غيره.

ولكن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية، بل لابد من الوقوف عند علة أولى تكون علة العلل، لأن التأثير العلىّ لابد أن يأتى من علة محددة معلومة، ومهما توسطت التأثيرات والتأثرات فلابد أن تكون هناك علة أولى هى التى تهب المعلولات ما فيها من آثار عليّة أى لابد من الوقوف عند علة أولى وهذه العلة الأولى هى الله.

ويلاحظ على هذا البرهان أنه يشبه برهان الحركة من حيث أن برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن علتهاوالبرهان العلىّ يشاهد وجود فيبحث عن علته وطابع العلية موجود فى كلا البرهانين: الأول برهان علية حركة، والثانى برهان علية وجود فهو يقوم على أساس تصور العلل مرتبة ترتيبًا تصاعديًا بعضها بالنسبة إلى بعض، أى العلل كما هى الحال فى المتحركات والمحركات تتركب فيما بينها وبين بعض ترتيبًا عموديًا لا ترتيبًا أفقيًا، لأنه من حيث التعامد والتصاعد لابد من الوقوف عند

---

(33) من الجدير بالذكر أن د. عبد الرحمن بدوى قد أشار فى كتابه (فلسفة العصور الوسطى ص146-147) إلى أن هذا البرهان قد أشار إليه أرسطو إشارة عابرة من حيث أسسه، ثم فصلّه وأقامه برهاناً عقلياً محكم الأجزاء ابن سينا، والتشابه بين هذا البرهان فى صيغة ابن سينا وفى صيغة توما الأكوينى كبير جداً، إلى درجة أن بعض المؤرخين يذهبون إلى أن توما قد أخذ البرهان بحروفه عن ابن سينا.

ولكن يلاحظ أن هناك مع ذلك شيئًا من الاختلاف بين توما وبين ابن سينا فى نظرته إلى العلية، فالعلية عند ابن سينا هى علية عقلية فلسفية بمعنى أنها العليا الطبيعية أى ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباط تأثير طبيعى، أما عند القديس توما فهى عِلّية دينية بمعنى الخلق، فالعلة الأولى تخلق خلقًا من العدم ولا تخلق خلقًا طبيعيًا ومن هنا امتاز ابن سينا على توما فى عرض كليهما لهذا البرهان.

للمزيد: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) ط القاهرة 1960م، دكتور عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، 1969م.

E. Golson: History of Christian Philosophy, p.195. London, 1955.

حد معين يكون حدًا أول، ففى حالة الحركة يكون الحد الأول هو المحرك الأول، وكذلك فى حالة العلية إذا نظرنا إلى الكون باعتباره مرتبًا كترتيب الموجودات نجد أن التسلسل التصاعدى لابد وأن يقف عند حد أول وهو الله. فكل برهان من هذين البرهانين يقوم دائمًا على فكرة أن كل مرتب ترتيبًا جوهريًا لابد أن يكون مرتبًا ترتيبًا تصاعديًا(34).

• البرهان الثالث:

وهذا الدليل من جهة الممكن والواجب. ففى الطبيعة موجودات معروضة للكون والفساد ومن ثمة ممكن وجودها وعدمها بعد وجودها، فلو كان عدم الوجود ممكنًا فى جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حينًا ما شىء، لو صح ذلك لم يكن الآن أيضًا شىء، فلابد أن يكون هناك موجود واجب لذاته، وهذا الدليل ورادًا أيضًا عند أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة، غير أن أرسطو يرتب وجود الواجب على أزلية العالم والحركة، أما القديس توما فيخلص الدليل من هذه الصلة ويرى أن نظرية القوة والفعل تحتم إثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذى بالقوة.

إذن فهناك أشياء ممكنة، وكل ما هو ممكن يلاحظ أنه يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون، وما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره. وتبعًا لمبدأ عدم التسلسل إلى مالا نهاية وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته وهو الله.

وهذا البرهان يقوم على أساس التفرقة بين الوجود والماهية، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية. وهذه التفرقة قد نجد لها أصولاً عند أوغسطين. ثم نجد هذه التفرقة بوضوح فى الفكر الإسلامى عند الفارابى. وعند ابن سينا، وعن ابن سينا أخذه موسى ابن ميمون، وعن موسى بن ميمون أخذه القديس توما. ويكاد القديس توما أن ينقل كلام موسى بن ميمون بحروفه. يقول بن ميمون إن الموجود إما أن يكون أولاً: كله يكون وكله يفسد، أو ثانيًا: لا يكون منه شىء ولا يفسد منه شىء، وثالثًا: أن بعض الموجود يكون ويفسد البعض الآخر لا يكون ولا يفسد. والفرض

---

(34) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص148.

الأول أن كل الموجود يكون وكله يفسد ـ باطل وواضح البطلان ـ لأننا نجد أشياء موجودة. والفرض الثانى ليس أقل بطلانًا من الفرض الأول، وهو أن لا شيء يفنى ولا شيء يكون، لأننا نجد أمامنا موجودات تفنى وأخرى تكون ـ ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفنى وكل شيء يكون، أعنى أن من الممكن أن يفنى كل شيء، فلابد أن يكون قد أتى أزمان فى الزمان اللامتناهى فسد فيه الموجود. ذلك لأنه يرى أن الممكن لابد أن يتحقق يومًا ما، وإلا لأصبح معدومًا، ولم يقبل أن يكون ممكنًا[35].

فالممكن الذى لا يحدث يومًا ما، غير مستحق لاسم الممكن وإنما هو معدوم وعلى ذلك فإذا قلنا بأن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو يفنى فلابد أن يأتى يوم فى الزمان اللانهائى يحدث فيه فناء أو فساد للكل، وإذا حدث فساد للكل فلابد أن يخرجه من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد. فنحن نجد أمامنا موجوداً، وهذا الموجود لا يمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذى حدث يومًا مًا بالضرورة فى الزمان اللامتناهى. هذا الموجود لابد أن يكون قد نشأ عن موجود لم يفسد حينما فسد الكل، أى لابد من القول إذن بموجود لا يفسد[36].

وهكذا ينتهى الأمر إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين ويصبح حينئذ بالضرورة إن من الأشياء ما يكون ويفسد، ومن الأشياء مالا يكون ولا يفسد، أى من الأشياء ما هو ممكن ومن الأشياء ما هو واجب. والممكن وجوده من غيره ما دام هو نفسه ممكنًا، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ممكنًا، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ومن جهة واحدة وفى آن واحد ممكنًا وواجبًا معًا لأنَّ الواجب يسبق عليه الممكن. فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه، فبالتالى لا يكون الشيء ممكنًا وواجبًا بذاته، بل لابُد من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما يتحقق. وهذا الواجب واجب بالضرورة، أى وجوده من ذاته وهو الله.

---

(35) E. Golson: History of Christian Philosophy, p.195. London, 1955

(36) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص148.

ولابد أن نلاحظ هنا أنه ليس معنى ذلك أن موسى بن ميمون أو توما يقول بالأزلية والأبدية للزمان، بل إنهما يحاولان تقديم حجة تصلح لأى زمان وفى الوقت تكون حجة عقلية مقنعة.

• البرهان الرابع:

يقوم هذا البرهان على أساس تفاوت الموجودات فى الصفات العامة من حيث مراتب الكمال، كالوحدة والجمال والعقل والإرادة، أى الأمور المعنوية الروحانية التى تقبل الإطلاق إلى اللانهاية على ما ينبغى للموجود الأول، والتفاوت إنما يكون بالإضافة إلى ما هو غاية فى شىء، وإذن فهناك موجود هو غاية فى تلك الصفات ومن ثمة غاية فى الوجود، وعلة لما فى جميع الموجودات من وجود وكمال، وهذا الدليل أفلاطونى[37]، وهو أيضًا عند أوغسطين وأنسلم، ولكنه عند أرسطو كذلك.

ويشير توما الأكوينى إلى ذلك فى « الخلاصة ضد الكفار » بقوله: نحن نقول عن قضية إنها صادقة، وأخرى أنها كاذبة، وثالثة إنها محتملة، فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعنى أن هناك شيئًا أحق من آخر. ولكن الأحق والمحقوق لا يمكن أن يقالا إلاّ بالنسبة إلى حق مطلق بمشاركتهما فيه تكون لهما درجة الحق، فإذا كنا نجد بالضرورة فى الوجود أحق ومحقوقًا، فلابد من القول بوجود حق مطلق، والحق المطلق ـ كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة ـ يشمل الوجود المطلق، فالحق المطلق يقتضى بالضرورة الوجود المطلق، فهناك إذا موجود مطلق، هو الله.

وفى « الخلاصة اللاهوتية » يعرض توما نفس البرهان على أساس فكرة الخير والنبل والحق. فنحن نجد أن هناك شيئًا أنبل من شىء. ولكن النبل النسبى لا يوجد إلا بالمشاركة فى خير مطلق ونبل مطلق فلابد من القول إذا بخير مطلق ونبل مطلق، والخير المطلق النبل المطلق هما الحق المطلق، والحق المطلق يقتضى الوجود المطلق، والوجود المطلق هو الله[38].

---

(37) للمزيد : Bailey (Cyril): The Greek atomists Epicures-London, 1928.

(38) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص151، 152

وقد كان هذا البرهان مثاراً لكثير من النقد من جانب الخصوم والأنصار على السواء: إذ وجد بعضهم أن فى هذا البرهان انتقالاً من التصور أو من الماهية إلى الوجود، على نحو ما فعل الأوغسطينيون فى الحجة الوجودية فى البرهنة على وجود الله، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ما هو موجود مطلق ومما هو نُبل مطلق أو خير مطلق إلى ما هو موجود مطلق، ولكن الحقَّ تصور ذهنى وليس وجوداً وكذلك الخال فى الخير المطلق، والنبل المطلق[39].

وهو يرى فى ذلك أنه لابد وأن نبدأ دائمًا من المحسوس، فالانتقال من الماهية إلى الوجود لا يمكن أن يتحد عن طريق المعرفة من المحسوس، ولكن المحسوس بداية فقط.

• **البرهان الخامس:**

وهو دليل من جهة نظام الطبيعة، وله وجهان، الأول: إننا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لغاية، وهذا ظاهر من أنها تفعل دائمًا أو فى الأكثر نهج واحد بحيث تحقق الأحسن، مما يدل على أنها لا تبلغ إلى الغاية مصادفة بل قصداً، وما يخلو من المعرفة لا يتجه إلى غاية ما لم يوجه إليها من موجود عارف، فإذن يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلاً إلى غايته، أما الثانى: فهو أن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها البعض والمتباينات لا تتفق فى نظام واحد مالم تكن منظمة من واحد، وهذا أيضًا مأخوذ من أرسطو فى كتابه (السماع الطبيعى)[40] وكذلك كتاب « ما بعد الطبيعة »، حيث يبين أرسطو أن كل موجود فهو يفعل لغاية، والأشياء جميعًا منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية، ولكنه يتصور الله نفسه غاية، لا موجهًا غيره توجيهًا فعليًا إلى غاية، فيرجع مشاركة الموجودات فى الصفات، وفعلها لغاية، وتناسقها فيما بينها، إلى شوق الطبيعة للخير الأعظم وتشبهها به، بينما القديس توما يضع الله علة فاعلية موجهة إلى غاية.

فكل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة، لأن كل نظام يقتضى حكمًا، والحكم إنما

---

(39) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص151، 152

(40) للمزيد: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية اليونانية، ص132، ابن رشد: تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو، ص86، جيدر آباد الدكن، 1947م.

يصدر عن الحاكم. ونحن نجد أن الكون كله منظم لا فى جزئياته فحسب بل وفيه كله ككل، فكلٌ ميسّرٌ لغاية. وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود. ولكن كل نظام ـ كما قلنا ـ يقتضى منظمًا أحدثه، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذى نجده فى الكون؛ فلابد أذن من علة منظمة. ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلاً، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل. فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة. ففى النهاية لابد من القول بعلة عاقلة منظمة للكون، وهى الأصل فى هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره[41].

ومن الملاحظ أن هذه البراهين الخمسة أنها تتفق فى عدة صفات، أولاً: فى أنها تشترك جميعًا فى أنها تبدأ من المحسوس، ونجد هنا التأثير الأرسطى فى نظرية المعرفة على كل هذه البراهين فإن هذه البراهين تبدأ من المحسوس لأن المحسوس هو نقطة البدء فى كل معرفة، والثانية: أن هذه البراهين تفترض كلها العلية، فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لها تكون هى المحرك الأول، والبرهان الثانى يقوم على أساس مشاهدة وجود يقتضى علة هى علة العلل، والبرهان الثالث يقوم على أساس وجوده كون وفساد وبالتالى إمكان علته وهى الوجود، والبرهان الرابع فهو يقوم على أساس مشاهدة كمال، وكل كمال يستلزم علة أصلية هى الكمال المطلق. والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام، فلابد له من علة منظمة. ففى هذه البراهين كلها إذن نشاهد طابعًا مشتركًا وهو قيامها جميعًا على مشاهدة تقتضى علة فالعَلية هى الأصل فيها جميعًا. وصفة عامة مشتركة ثالثة وأخيرة هى أن هذه البراهين جميعًا، وخصوصًا البرهانان الأول والثانى، تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبًا تصاعديًا لو نظر إليها فى لحظة من الزمان. وعن طريق هذا الترتيب التصاعدى العمودى ـ إن صح هذا التعبير ـ لابد أن يصل الإنسان إلى مبدأ أول على قمة هذا التصاعد[42].

---

(41) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص155.

(42) المرجع السابق، ص157.

ومما لاشك فيه أن البراهين الخمسة هى من الوجهة المنطقية تقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص للوصول إلى العلة الأولى الفاعلية والموجود الواجب لذاته، والكامل مصدر الكمال.

• صفات الله:

بعد إثبات وجود الله، ينتقل توما الأكوينى إلى الصفات الإلهية، ويشير إلى أن العقل الإنسانى لا يمكن أن يعرف أو يصل وحده إلى إدراك المعقول الصرف، فلا يستطيع أن يصل بمفرده ـ من حيث أنه مركب من هيولى وصورة وليس صورة صرفة ـ لا يستطيع هذا العقل فى الواقع أن يصل إلى إدراك المعقول الصرف. والله معقول صرف فلا يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إلى إدراك ماهيته. فثمة عدم تناسب مطلق بين العقل الإنسانى وبين ماهية الله إذ أن قدرته على إدراك الله فى صفاته محدودة. ولهذا فإن معرفتنا بصفات الله لن نصل إليها فى الواقع إلا بطريق سلبى أو شبه سلبى. فنصل إليها أولاً بطريق سلبى بأن ننفى عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من كمال.

وأول ما يتعين فعله تمييز الله من سائر الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية أى تنزيه الله عما لا يليق به باعتباره العلة الأولى، فيؤدى بنا ذلك إلى أنه تعالى بسيط كل البساطة وهو فعل محض وعلة العلل. فيجب أن ننزه الله عن كل تركيب، والتركيب على أنواع: تركيب من أجزاء مادية، ومن هيولى وصورة، ومن ماهية ومحمول حاصل عليها، ومن ماهية ووجود ومن جنس وفصل، ومن جوهر وعرض، وفيها جميعًا النسبة بين الطرفين كنسبة القوة والفعل، ولا يمكن أن يكون الله إلا فعلاً محضًا وإلا كان وجوده متأخرًا عن أجزائه، وكان لتركيب هذه الأجزاء علة من حيث إن الأشياء المتغايرة لا تتفق فى واحد إلا بعلة تجمع بينها، والتسلسل اللانهائى ممتنع، فيلزم عنه أن يكون العلة الأولى بسيطة من كل وجه.

وبناء عليه فإن الله ليس جسمًا، ولكنه صورة مفارقة أى روح خالص برئ من كل تركيب، فالله عين ماهيته وعين وجوده، وهو واجب الوجود وعين الوجود القائم

بذاته، كما يقتضى مفهوم العلة الأولى وهذا أخص ما يقال فى حق الله، وبعد تنزيه الله عن كل مالا يليق به ننظر فى الصفات الثبوتية.

والصفات الثبوتية على وجهين، الأول تشمل الصفات المختلفة للذات الإلهية لا تزيد عليها شيئًا، فما أن نعرف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته، حتى يخرج لنا أنه الكامل الحاصل على كل الوجود، ومن ثمة أنه الخير الأعظم أو الخير بالذات، وأنه لا متناه لأنه ليس حالاً فى شىء ولا محدوداً بقابل، وأنه من ثمة موجود فى جميع الأشياء وجود العلة عند المعلول وليس هناك وحدة وجود، وأنه ثابت من حيث أنه فعل محض لا تخالطه قوة، وأنه سرمدى ما دام بريئًا من المادة والتغير والتعاقب وحاصلاً على الحياة غير المنتهية حصولاً كاملاً بغير تعاقب زمنى.

أما الوجه الثانى فإنه ينافى البساطة المطلقة الواجبة للعلة الأولى، كالعلم والإرادة والقدرة والعناية، وذلك هو معرفة صفات الله عن طريق المماثلة أو طريق قياس النظير. ذلك أن كلّ علة لابد من أن تترك أثرًا فى معلولها، لأن المعلول صادر عن العلة. فإذا كان الله علة الموجود فلابد أن نجد فى الوجود تشابهًا بينه وبين الموجود. ولكن يجب أن يلاحظ مع أن المعلول يشبه فقط العلة، ولا يساويه فى درجة الشبه، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلول ليس من الضرورى أن توجد فى العلة، فإن المعلول بحكم وظيفته أو مرتبة الوجود تقتضى أشياء تتنافى مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة، فعلينا إذن أن ننظر فى صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية، وتبعًا لهذا نصف الله بقياس النظير[43].

ويرى القديس توما أن جميع الصفات ترجع بالقياس إلى صفتى العلم والإرادة، ويتضح ذلك أولاً من كون العلم كمالاً وكون الله كاملاً، وثانيًا من أن السبب فى كون موجود ما عارفًا هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشىء المعروف، وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد، والله فى غاية التجرد عن المادة، فهو بالغ المعرفة، وثالثًا من أن الله العلة الفاعلية الأولى، فلابد أن يكون لمفعولاته

---

(43) المرجع السابق: ص159.

وجود سابق فى علمه، وعلى ذلك فالله يعقل ذاته لأنها مجردة معقولة، ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متمايزة من الذات، لأن ليس فيه شيء بالقوة ولكنه فعل محض، فلابد أن يكون فيه العقل والمعقول واحدًا بعينه من جميع الوجود، وأن يكون تعقله عين ماهيته وعين وجوده.

والله يعرف غيره فى ذاته هو من حيث يعرف جميع الأحوال التى تقبل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة، والعلم الإلهى ليس تدريجيًا كعلمنا، ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضورًا تامًا، وعلى ذلك يعرف الله الحوادث بحسب وجودها الحاضر فيه، ومنها الحوادث المستقبلة بالنسبة إلى عللها القريبة.

أما الإرادة فيجب إضافتها إلى الله أيضًا، إذ أن الإرادة تتبع العقل من حيث إنها الميل إلى الخير المعقول، ومحبة هذا الخير متى حصل، فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية، والله يريد غيره، فإن من شأن الخيرّ أن يشرك غيره فى خيره، وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الإلهية، على أن الله يريد ذاته بالضرورة لأنها الموضوع الخاص المعادل لإرادته، ويريد بالاختيار لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئًا من الكمال، ولكنه موجه إليها على أنها غايته القصوى ويبقى أن نتصور الاختيار الإلهى بالمماثلة فننفى عنه ما يلابس اختيارنا من تردد وتغير ونقص، وهكذا ما يجب بصدد سائر الصفات الإلهية، كالقدرة والرحمة والعدل والمحبة إلى باقى الصفات[44].

(جـ) الخلق:

يرى توما أن كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله بالضرورة، لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدًا، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ولكنه موجود بالمشاركة، وليس الوجود بالمشاركة صدورًا عن ذات الله، لأن ما يصدر عن الذات صدورًا ضروريًا فهو مثل الذات، وليس العالم مثل الله، ومن هذه الناحية ينتقد توما مذهب وحدة الوجود الذى يعتبر العالم مظهرًا له.

---

(44) أندريه كريسوف: تيارات الفكر الفلسفى، ص176 وما بعدها.

ولكن ما هو مفهوم إمكان الخلق من العدم؟ وكذلك ماهية الخلق؟، يشير القديس توما إلى أن الخلق يجب أن يُفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر، بل الخلق هو خلق للكل معًا. وإذا خلق الكل فمعنى هذا أن هنا إيجادًا للكل. وإيجاد للكل معناه الخلق من العدم لأنه ما دام كل شيء سيوجد، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شيء. إذ نحن نرى أنه لم يكن ثمة أجسام ولا حركة ولا زمان، وإذا بنا نجد أجسامًا وحركة وزمانًا. فهاهنا إذن خلق من العدم، ما دام الخلق خلقًا للكل. فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استطعنا أن نفهم فكرة الخلق، إذ ينضاف إلى ذلك عامل جديد: هو أن الله بكماله المطلق ولا نهائيته المطلقة أو إرادته المطلقة ينتج الخلق. ذلك أن شروط الخلق قد تحققت، وهى أن الخلق خلق للكل ولكنه خلق من العدم، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك، لا لشيء آخر. ولا مجال للتحدث هنا عن وقت لهذه الإرادة. وإنما هى إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق[45].

وتحدث حينئذ صلة بين الخلق وبين المخلوق وهى صلة المشاركة، وليس معنى المشاركة هى وحدة وجود بل معناها أن شيئًا لم يكن فوهبه الله صفة الوجود، فأصبح موجودًا. والمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشيء جزءًا من شيء آخر ولكن معناها فقط أن مفعولية شيء لا تُفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر، أعنى أن شيئًا يتلقى عن شيء آخر وجوده. ومجرد هذا التلقى يكفى لبيان ما هناك من فارق كبير بين الشيء المتلَّقى وبين أصل وعلة هذا التلقِّى. وفى هذا التلقى لا يحدث تغيُّر للأصل، وإنما الحركة تأتى من جانب ما سيُخلق إلى جانب الخالق، ويظل هو كما هو فى ذاته. فهناك إذن فى حالة الخلق حالة مشاركة ثم جانب المخلوق نحو الخالق دون أن يتغير الخالق. وهكذا نجد أنه لا توجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله، بمعنى أن الأشياء هى التى تنزع إلى الوجود فتشرك فى قدرة الله، بمعنى أنها تتلقى الوجود من الله دون أن يتغير الله[46].

---

(45) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص161.

(46) المرجع السابق: ص157.

أما مسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فينظر إليها توما كما نظر إليها أوغسطين، من جانب أن الله يتعقل أموراً كثيرة، فهو يقدر أن يصنع أشياء كثيرة، يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض لأن المخلوق غير موجد بذاته، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات، ولما كان الموجود المخلوق متناهيًا والمسافة بين اللاوجود والوجود لامتناهية فالخلق يقتضى قدرة لا متناهية، ولهذا كانت القدرة اللامتناهية خاصة بالله وحده دون المخلوق.

إذن يرى توما أن الله عقل، والعقل يتعقل الأشياء ويصورها. فالعقل إذن يشتمل على صور، وهذه الصور هى النماذج العليا للأشياء. وتحقق الوجود العينى يتم بتعقل الله لهذه الصور. وهذا التعقل ليس تعقلاً من جانب الله لذاته، وإنما هو تعقل من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء، أعنى أن تعقل الله هنا هو تعقل لصلة ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته، وعن فعل التعقل هذا ينشأ مالا نهاية له من أنواع الخلق، وبهذا نفسر إمكان قيام الكثرة عن الواحد. فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فإن العقل يتعقل صور الأشياء، وفى تعقله لها يوجدها كلها، وبفعل واحد.

ويقف توما موقفًا وسطًا من مسألة قدم العالم وحدوثه، فيشير إلى أن البرهان العقلى اليقينى غير ممكن فى كلتا الحالتين، ذلك أن كل برهان عقلى فإنما يصدر على أساس حد الماهية، وحد الماهية هنا إما أن يكون حد ماهية الله، أو ماهية الخلق، وليس هناك برهان عقلى عليهما، ذلك لأننا إذا نظرنا فى حد وماهية الخلق فلن نجد ما يشير بضرورة الوجود فى زمان أو ابتداء زمان وإنما الحدود أو التعريفات دائمًا خارجة عن الزمان فلا تحدد زمانًا لا بالأزل ولا بالبدء، وإذا نظرنا إلى حد الله، لم نجد ما يمنع أن يكون هناك خلق فى الزمان كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة، أو إمكانًا أو عدم إمكان بالنسبة إلى الخلق منذ الأزل[47].

ويخرج القديس توما من ذلك بأن الحدوث لا يُعلم إلا بالإيمان، فإذا قال لنا الوحى أن الله قد خلقه منذ الأزل فعلينا أن نعتقد ذلك وأن نؤمن به إيمانًا فحسب،

---

(47) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص155.

أما اليقين العقلى فلابد أن يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة. فإذن من ناحية العقل الحجج هنا كلها متكافئة سواء فى حالة القول بالأزلية والقول بالابتداء فى الزمان. ولكن من ناحية النقل نجد الإيمان يقول لنا إن العالم قد خُلق فى زمان. ويقول بإبتداء زمان. ولهذا يلخّص توما الموقف بأن يقول: إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم، وفى اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات العقائد الدينية بالبرهان، فلا يأتى بحجج غير قاطعة لئلا يُظَّن التمسك بالعقائد استناداً للحجج العقلية.

ويقول توما فى مشكلة الشر: إن الله لا يمكن أن يفعل الشر، ذلك لأن الشر شىء سلبى محض أى هو عدم وجود أولى من أن يكون وجوداً، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه يخلق العدم، وهذا لا معنى له، وإنما الشر يجب أن يُفسر على أساس أنه هذا الشىء الضرورى الذى يفترق به المخلوق عن الخالق، فثمة فارق فى مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئًا واحدًا، وهذا الفارق فى مرتبة الوجود هو الشر، والموجودات تترتب فى الواقع ترتيبًا تنازليًا بحسب درجة الشر، أعنى بحسب النقص فى المخلوق بالنسبة إلى الخالق. فنجد فى القمة ما هو معقول صرفًا تقريبًا، ثم يليه ما هو أقل درجة فى المعقولية، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات. والشر فيها هو هذا الانحراف الضرورى اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق، إذن فهو العدم[48].

• الملائكة:

ويذكر توما الأكوينى أن الملائكة هم قمة الوجود ورأس الخليقة، وتذكرهم الكتب المقدسة، ويشير إلى أن أفلاطون وأرسطو ورجال الأفلاطونية الجديدة قد قالوا بوجودهم، كعقول مفارقة وكعلل لحركات الأفلاك، ويذكر توما أن قصد الله من الخلق إفاضة كماله، والله عقل وإرادة، والعقل المفارق أعلى وأكمل من العقل المتصل بالحس، فمن اللائق وجود بعض مخلوقات روحية كى يتحقق فى العالم ترتيب متصل من الروح الصرف إلى المادة الصرفة.

---

(48) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص165.

ويقول توما أن هناك من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركبًا من هيولى وصورة، بل هو مركب من الصورة فحسب. وهذا الموجود المخلوق هو الملائكة، فالملائكة جواهر لا مادية، صور. إلا أن درجة الفعل والبساطة والمعقولية فيها أقل بالضرورة من درجة الله، لأنها على كل حال مخلوقة. ويكفى أن تكون فيها هذه الصفة يكون ثمة فارق هائل بين الملائكة وبين الله وفيما عدا ذلك فإننا نكاد نجد الملائكة صوراً صرفة بسيطة روحية خالصة تقريبًا. وتترتب هى الأخرى فيما بينها وبين البعض، ومهمتهما إدراك الأنواع المعقولة، وهذه الأنواع المعقولة تترتب الملائكة فى إدراكها بحسب درجة المَلَك فى نظام الملائكة، حتى نصل فى النهاية إلى العقل الملائكى الذى يوجد مباشرة فوق العقل الفعال فى الإنسان[49].

إذن فيكون المَلَك مجرداً لا يعنى أنه بسيط كالله، لأنه مخلوق، ووجود المخلوق وجود بالمشاركة، وليس وجوده عين ماهيته، وكذلك ليس فعله عين ماهيته، ولا عين وجوده، وإنما هو يفعل بقوى متمايزة منهما، والملاك يعقل نفسه بصورته التى هى جوهره، لأنه صورة قائمة بذاتها، فهو معقول بالفعل، والملائكة يعرفون كما يعرفون سائر الأشياء، أى بالمثل التى فطرهم الله عليها، وهم يعرفون الله لا فى ذاته فإن هذه المعرفة ممتنعة على الخليقة بقوة طبيعتها.

• الإنسان والمعرفة:

والإنسان فى المرتبة الثانية من مراتب الخليقة، وهو مركب من جوهر روحى وآخر جسمى يؤلفان منه موجوداً وسطًا بين الملائكة والكائنات الأخرى، والجوهر الروحى فى الإنسان يسمى نفسًا، ويقال هذا الاسم على مبدأ الحياة بالإجمال فى الأحياء الطبيعية كالنبات والحيوان والإنسان، ولكن النفوس تختلف من حيث الماهية والوظائف.

ويتضح أن النفس الإنسانية جوهر روحى من كون الإنسان يدرك الإجسام إدراكً مجردًا، فالنفس تدرك الماهيات بقوة خاصة هى العقل، لها فعل تستقل به دون

---

(49) المرجع السابق: ص167.

الجسم مما يدل على أن التعقل روحى، وأن النفس روحية، ويلزم من روحانية النفس أنها خالدة، فهى غير فاسدة بما يعرض لها من فساد الجسم، فالنفس الإنسانية تبقى إذن بعد فساد الجسد مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعى إليه من حيث إنها صورة الجسم، وهذا هو الأصل الطبيعى للبعث.

وللنفس قوى متمايزة، هذه القوى متمايزة من ماهية النفس، ومتمايزة فيما بينها، والخليقة لا تفعل بذاتها، بل بقوة زائدة على الذات، وإلا لأشبهت الخالق، لأن القوة والذات واحدة فى الله فقط، ومن ناحية أخرى لو كانت قوة النفس عين ماهيتها لكانت النفس تفعل دائمًا جميع أفعالها، كما أنها دائمًا حية بالفعل، ولكن الواقع يشهد بأنها تفعل تارة فعلاً معينًا وتارة أخرى فعلاً آخر، تتمايز القوى بالأفعال، وتتمايز الأفعال بالموضوعات، فليس السمع كالبصر، وليس التعقل كالإرادة وكذلك سائر الأفعال.

والقوى موجودة فى النفس وجود الشىء فى المحل، مع اعتبار أن من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمية كالتعقل والإرادة، فالعقل والإرادة محلهما النفس، وفعل التعقل يتوقف على القوى الحساسة فى تحصيل العلم وفى مزاولته بعد تحصيله، والعقل لا يقدر أن يعقل بالمعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية، وبهذا الالتفات إلى الصور الخيالية يدرك العقل الجزيئات أيضًا ولكن بالتبعية وبنوع من الانعكاس على ذاته[50].

إذن الاتصال وثيق بين العقل والحس، والعقل الإنسانى عقل معادل ماهية الإنسان يستفيد المعقولات من المحسوسات، فمن حيث هو عقل إنسانى فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشىء المحسوس، فلابد من وجود قوة فى النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة فى الصورة الخيالية الحاصلة عن الإحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة أخرى تتعقلها، القوة الأولى تسمى عقلاً فعالاً، وتسمى الثانية عقلاً منفعلاً.

---

(50) د. حسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص131.

ومن حيث هو عقل بالإطلاق فموضوعه هو الموضوع المشترك بين العقول جميعًا على تفاوت مراتبها، أى الوجود، وكما قال أرسطو إن أول ما يحصل فى تصور العقل هو الوجود، لأن كل شيء إنما يكون معلومًا من حيث هو موجود بالفعل، إن العقل الإنسانى يدرك الوجود فى كل ما يدرك، لأن كل مُدرك بالفعل فهو موجود بالفعل وجوداً عينيًا أو ذهنيًا.

والمبادئ الأولى للوجود والمعرفة يدركها العقل بداهة حالما يجرد حدودها من التجربة، فإنها بينة بذاتها لا يحتاج إدراكها إلى حد أوسط، وبهذا المعنى يقال إنها فطرية أو غريزية، لا بمعنى أنها موجودة فى النفس قبل كل تجربة وكل تعقل، فيعتمد عليها العقل لتفهم الوجود وإقامة العلم بإطلاقه، العلم الطبيعى والعلم الميتافيزيقى، فالعقل الإنسانى مجرد ومستدل، فإننا نرى الأشياء فى الحقائق الأزلية، أو بإشراق إلهى، فيكون الله النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم باعتباره العلة الكلية التى تستمد النفس منها القوة على التعقل، ويكون عقلنا الفعال بمثابة الإشراق الإلهى أو المشاركة فى النور الإلهى[51].

• الإرادة والأخلاق:

ويوجد فى الإنسان إرادة، إذ أن كل مدرك فهو يحرك فى المدرك ميلاً أو نزوعًا يخرج به من القوة إلى الفعل، والمدرَك بالعقل مجرد كلى مغاير بالجنس للمشخص الجزئى المدرَك بالحواس، والإنسان يتجه إلى خيرات لامادية كالعلم والفضيلة، بل إنه حين يتعلق بالماديات، فإنما يتعلق بها باعتبار مجرد كلى هو اعتبار الخير المغاير لا اعتبار اللذة، وإذن فهو حاصل على قوة مغايرة للنزوع الحسى تسمى إرادة. وهذا هو الأصل فى الحرية، أى أن الإنسان حر لكونه عاقلاً.

ولهذا لا يراد إلا المعلوم والعقل هو الذى يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل، لابد أن يكون قد سبق فى العقل أن التعقل خير وهكذا يكون العقل أعلى مطلقًا، ولكن قد يكون موضوع

---

(51) أندريه كريوف: تيارات الفكر الفلسفى، ص180

الإرادة موجوداً أعلى من العقل، ففى هذه الحالة تكون الإرادة أعلى بالإضافة من حيث إنها تميل إلى الموجود نفسه.

والله هو المحرك الأول الذى يحرك كل قوة إلى فعلها، فالله يحرك الإرادة بإمالته إياها باطنًا، وليس هذا التحريك قسرًا، لأن المقسور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص، والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها، لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب، وإنما كان يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها، وفى الحقيقة أن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل، لكن ليس ضروريًا للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه كما يلزم لكون الشىء علة لآخر أن يكون علته الأولى، فالله بتحريكه العلل الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية فهو يفعل فى كل شىء بحسب طبيعة الشىء.

ومن البديهى أن يكون الإنسان هو موضوع الأخلاق من حيث هو مريد مختار، لأن الأخلاق لا تتناول سوى الفعال الصادرة عن الإنسان بما هو إنسان، وتلك الأفعال هى التى تسمى إنسانية، أما التى تصدر من غير روية وإرادة، فالأولى أن تسمى أفعال الإنسان، فحقيقة الفعل الإنسانى أنه المتجه إلى غاية مدركة ومرادة، وهكذا تكون الغاية مبدأ الأفعال الإنسانية، ولابد للحياة الإنسانية من غاية قصوى، وإلا لم يُشته شىء ومن ثمة لم يُفعل فعل.

ومفهوم الغاية القصوى أنها التى تملأ شهوة الإنسان بأسرها حتى لا يبقى شىء يشتهيه خارجًا عنها، وتسمى السعادة أى استيفاء الإنسان كماله، وكمال كل شىء على قدر وجوده بالفعل، ولا يمكن اعتبار الفعل الأقصى فعل الجزء الحسى، فإن هذا الجزء مشترك بين الإنسان والحيوان، فلا يبقى إلا أن يكون فعل الجزء العقلى الخاص بالإنسان.

ويستشهد القديس توما بأقوال أرسطو وابن سينا وابن رشد بصدد ذلك من حيث أن حقيقة موضوع الإرادة هو الخير الكلى، كما إن موضوع العقل هو الحق الكلى ولا يوجد الخير الكلى فى الخليقة، بل فى الله وحده، فالله غاية الإنسان القصوى، والعقل الذى يدرك ماهية معلول ولا يستطيع أن يدرك بها ماهية العلة

يظل متشوقًا طبعًا إليها، فلا يكون سعيدًا حتى يدركها، وتلك ماهية السعادة الكاملة القائمة كلها برؤية الله[52].

ولكن ذلك لا يتحقق إلا فى الحياة الآجلة، أما فى الحياة العاجلة فالسعادة الميسورة للإنسان سعادة ناقصة تقوم أولاً وأصالة بمعرفة الله ومحبته، وثانيًا بمزاولة الفضائل، وأخيرًا بصحة البدن والخيرات الخارجية لتحقيق حياة أفضل، وما دامت الإرادة تابعة للعقل فإنها تميل إلى الخير الذى يعرضه عليها فإن العقل قاعدتها التى يتقدر بها صلاحها.

وإذا كان الفعل موافقًا لحكم العقل كان خيرًا، وإذا كان منافيًا لحكم العقل كان شريرًا، وفى الفعل الإنسانى يعتبر الخير والشر من ثلاثة أوجه: الأول الموضوع إن كان موافقًا للعقل أو مخالفًا له، والثانى: الظروف من حيث هى أعراض للفعل مثل الكمية والمكان فإن خلا الفعل عن شىء يقتضيه منها كان شريرًا، والثالث: الغاية التى يتوقف عليها أى نسبته إلى علة الخير.

والفعل الإرادى يشتمل على فعلين، الفعل الباطن والفعل الظاهر، ولكل منهما موضوع يستفيد منه حقيقته النوعية، وبالتالى فإن الغاية إما طبيعية وهى ما ينتهى إليه الفعل فى الواقع مثل قتل الإنسان، أو خلقية وهى ما يقصد من الفعل كقتل الإنسان للقصاص العادل أو للانتقام، والغاية الخلقية هى التى تفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية لأنها فى حكم الصورة لما هو من جهة الفعل الظاهر.

إذن يعتبر الفعل خيرًا وشر بحسب حقيقته الشخصية أى من جهة قصد الغاية، فإنه لابد أن يكون متوجهًا إلى غاية لائقة أو غير لائقة وبناء عليه يكون شرًا أو خيرًا، وكل هذا يقره العقل الطبيعى بالنظر فى الإنسان، وما يليق أن يكون عليه، وفى الأشياء المحيطة به وأثرها فيه لذلك يسمى مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعى الذى يعلم دون وحى، فإن لكل موجود قانونًا منطبعًا فى ماهيته: الموجود غير العاقل يتبع قانونه حتمًا، والموجود العاقل يدرك قانونه ويملك أن يتبعه أو يخالفه،

---

(52) المرجع السابق: 183.

فالقانون الخلقى خاص بالعقل، والمبدأ الأول البين بذاته لـهذا القـانون قـائم علـى المعنى الأول من معانى العقل العملى، وهو معنى الخير، ومقولته « يجب اتباع الخير واجتناب الشر » فإن كل موجود إنما يعمل لغاية أى لخير[53].

وبهذا فإن الأمر يرجع إلى تمييز الخير الحقيقى من الخـير المظنـون، وسـائر المبادئ تنطوى تحت هذا المبدأ الأول، غير أن من هذه المبادئ أو القواعـد مـا هو بيِّن بذاته مثل القول « يجب ألا نضر أحدًا »، ومنها ما هو نتيجة لمبـدأ بيِّـن بذاته مثل « لا تمسك الأمانة عن صاحبها، لأنه يجب أن لا تسرق، لأنه يجـب ألا تضر أحدًا »، لذلك تنقسم قواعد القانون الطبيعى إلى أولية وثانوية، أما الأوليـة فثابتة لا تتغير يشترك فيها الناس جميعًا اشتراكهم فـى المبـادئ الأولـى النظريـة، وأما الثانوية فقد يعرض لها التغير بتغير ظروف الزمان والمكان.

وعلى ذلك فإن العقل الإنسانى ما هو إلا القاعدة القريبة للقانون الطبيعـى، أمـا القاعدى البعيدة والأولى فهى القانون الأزلى، أى العقل الإلهى الذى يرى فى الـذات الإلهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها، والإرادة الإلهية التى حققت الطبائع فأرادت أن يُحترم هذا النظام، فنـور العقـل هـو إشـراق القـانون الأزلـى فـى الخليقـة الناطقـة، وللقواعد القويمة قوة الإلزام فى الضمير بموجب القانون الأولى الصادرة عنه، وطاعة هذه القواعد تحقيق للنظام وتكوين لواضعه، فهى تستحق للمطيع ثوابًا، وللمخـل أو العاصى عقابًا وهكذا يلزم عن القـانون الجـزء مـن ثـواب وعقـاب وينتـج مـن ذلـك المبادئ الأساسية للأخلاق.

(د) السياسة:

يشير توما الأكوينى إلى أن وحدة تنظيم أفراد المجتمـع الإنسـانى فـى الدولـة إنما هو راجع إلى العقل والإرادة، وبذلك يقوم المجتمع علـى ضـرب مـن التعـاقد، ويستشهد توما بتعريف شيشرون للجماعة « بأنها كثرة منظمة خاضعـة لقـانون عـادل يرتضيه الفرد ابتغاء منفعة مشتركة[54]، ومعنى هذا أن توما يعتقد بالقانون الطبيعـى،

---

(53) د. حسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص163.

(54) أفلاطون: الجمهورية م1 فـ25.

ويجعل منه الأساس القريب للاجتماع يستند إلى الأساس البعيد والأول الذى هو القانون الأزلى.

لقد أوجد الله الإنسان مدنيًا بالطبع وحاصلاً بداهة على المبادئ الأولى للحق والخير، وتبعًا لهذا الموقف يقرر من جهة واحدة أن كل سلطان فهو آت من الله، فالترتيب الطبيعى يقتضى الاجتماع فيقتضى السلطان، ومن جهة أخرى فإن غاية الاجتماع ليست الاستمتاع بل استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما هو إنسان، فمهمة الدولة معاونته على ذلك فيما تستطيعه ويفوق طاقته الخاصة، أما الناحية الخلقية والدينية فمهمة الكنيسة أولاً وبالذات، وبناء على ذلك فالدولة خاضعة للكنيسة.

ويرى توما أن حكومة الأفاضل أو الارستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية التى هى حكومة الشعب العادل (بوليتيا)، والموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الارستقراطية وأكثر مطابقة للطبيعة، حيث كل شىء يدبره مبدأ واحد، ويجب أن تكون الموناركية انتخابية، ولكن لا يوجد فى الواقع نظام كامل أو نظام دائم، كل نظام ينطوى على فساد، فقد تنقلب السلطة الملكية إلى طغيان، والاستقراطية إلى أليجاركية أو حكومة الأغنياء، والديمقراطية إلى ديماجيوجية، والأنظمة متداولة باستمرار، فمن الوجهة العلمية خير الأنظمة وأثبتها النظام الوسط، وهو موناركية معدلة بارستقراطية وديموقراطية، أى بمجلس ارستقراطى ينتخبه الشعب.

ومن الجدير بالذكر أن هذا هو النظام الذى سنه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيمًا يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك، وأهم وظائف الدولة، تأمين الجماعة من الخطر الداخلى والخطر الخارجى، فمن الوجهة الأولى تضطلع الدولة بالتشريع أى بإقامة العدالة بين الأفراد، فلا قيمة للقانون الوضعى إلا إذا صدر طبقًا للعقل ولأجل الخير العام، أى طبقًا للقانون الطبيعى، ومن ثمة طبقًا للقانون الأزلى إذ ليس لإنسان حق التشريع لإنسان إلا باسم الله.

والجماعة عرضة للخطر الخارجى، فالاستعداد للحرب وظيفة جوهرية، ويجب

أن تكون الحرب عادلة، ولذلك ثلاثة شروط، الأول: أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها والثانى: أن تعلنها بسبب عادل أى لدفع ظلم، والثالث: أن نمضى فيها بنية مستقيمة أى موجهة إلى إرغام العدو على قبول السلم، لا إلى الإيذاء وحب التسلط والانتقام[55].

ولابد من أفراد المجتمع احترام أولى الأمر والطاعة لهم ما داموا يتوخون العدالة، لأن طاعة القانون العادل واجبة، أما القانون الجائر المعارض للقانون الطبيعى وللقانون الإلهى فلا تجوز الطاعة له بحال، وينتقد توما أفلاطون فى قوله بالشيوعية ويرى مع أرسطو أن على الفرد واجب حفظ حياته، وواجب تغذية أولاده وتربيتهم وتهيئة مستقبلهم فله حق امتلاك خيرات مثمرة باقية، والاستقلال بأسباب المعاش داعية إلى نمو الشخصية والجد فى العمل والزيادة فى الخير العام لأن القانون الطبيعى لا يقضى بشىء لمصلحة الملكية أو ضدها.

(7) روجر بيكون (1214-1294)

يمتاز القرن الثالث عشر أنه ذو طابع نهضة علمية، أراد منها أصحابها أن يتابعوا المنهج الذى بدأه رجال مدرسة شارتر، وكانت هذه النزعة فى أكسفورد، لأن أكسفورد قد ظلت بعيدة عن التيار اللاهوتى السائد فى باريس، فعنيت خصوصًا بالناحية الطبيعية فى أرسطو، واهتمت بوجه خاص بتطور العلوم عند العرب وبخاصة ابن سينا والحسن بن الهيثم وابن رشد، فحدثت نهضة علمية ممتازة كانت متأثرة من الناحية الدينية بالنزعة الأوغسطينية[56]، ومن أهم الشخصيات التى ساهمت فى تلك النزعة العلمية هى شخصية روجر بيكون.

(أ) حياته ومؤلفاته:

ولد روجر بيكون عام 1214 وتلقى دراسته فى أكسفورد على يد روبير جروستتيت، ثم انتقل من أكسفورد إلى جامعة باريس حيث تلقى دروسًا على يد إلكسندر دى

---

(55) المرجع السابق: ص170.

(56) جورج قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ص93.

هاليس، وألبير الكبير ما يقرب من ثمان سنوات وأصبح من أتباع الطريقة الفرنسكانية.

ثم عاد إلى أكسفورد وعمل بها، واضطر إلى التوقف عن التعليم لأنه كان يُدخل السحر والتنجيم في إعداد العلوم التجريبية. وتوفي عام 1294م.

أما عن مؤلفاته، فله شروح على الطبيعيات، وما بعد الطبيعة لأرسطو، وعلى كتاب العلل لأبروقلوس، وهي ثمرة تعليمه بأكسفورد، ووضع كتاب السفر الأكبر، وهو أهم مؤلفاته مقسم إلى سبعة أقسام: أسباب أخطائنا، العلاقة بين الفلسفة والعلوم وبين اللاهوت، علم اللغة، الرياضيات، علم المناظر أو البصريات، العلم التجريبي، الفلسفة الخلقية، وبعد ذلك وضع كتاب السفر الأصغر ضمنه بعض موضوعات الكتاب الأكبر وبحثا في الكيمياء، ثم كتاب السفر الثالث ردد فيه بعض ما أثبته في الكتابين السابقين، ثم كتاب خلاصة الدراسة اللاهوتية.

ومن الجدير بالذكر أنه تأثر تأثرًا كبيرًا بالمدرسة الأوغسطينية، وكذلك الدراسات الإسلامية حيث أنه وقف على الكتب الإسلامية واستفاد منها وبخاصة كتب ابن سينا والحسن بن الهيثم، ويَعتبر ابن سينا أول اسم كبير بعد أرسطو وأهم شراحه ويطلق عليه زعيم الفلسفة، ولكنه ينتقد قوله بأزلية العالم، وبصدور الموجدات بعضها عن بعض، ولقد نقل روجر عن ابن سينا أقوالا في الطب، وعن تجارب الحسن بن الهيثم أقوالاً في المناظر[57].

(ب) المنهج العلمي:

يشير روجر بيكون إلى أهمية التجربة وضرورتها، متأثرًا في ذلك بآراء أستاذه جروستتيت الذي علمه ضرورة الرياضيات للعلوم، وأيضًا ببير دي ماريكو الفرنسي الذي عَرفه ضرورة التجربة لتكميل المنهج الرياضي فقد كان يقول: إن الفلسفة الطبيعية

---

(57) للمزيد: د. محمد عبد القادر: محاضرات في إسهامات العرب ودورها في التراث العلمي، ص68، الإسكندرية 1986.

وأيضًا: د. أحمد محمود صبحي، د. محمد عبد القادر: دور العرب في مجال العلوم، ص51، الإسكندرية 1985.

والرياضيات لا تكفى لتصحيح الأخطاء فى العلوم، بل يجب أن يجمع إليها المجرب المهارة اليدوية فى إجراء التجارب.

ويرى بيكون أن وسائل المعرفة إنما تنحصر فى ثلاث، النقل والاستدلال والتجربة، أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول، وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهانى من القياس المغالط إلا إذا أيدت التجربة نتائجه فهى التى تظهره للعيان، ويرتب الدراسة على النحو التالى: الرياضيات، فالعلوم الطبيعية، فالفلسفة، فالأخلاق، فاللاهوت أو الحكمة الكلية التى تلتقى فيها جميع العلوم، ويؤكد على ذلك بقوله إن العلم الكامل هو اللاهوت، وله علمان مساعدان: الفقه والفلسفة وهناك صلة بينهما، وأيضًا المصدر، فإن مصدر الفلسفة واللاهوت واحد تقريبًا، ثم إن الفلسفة هى استمرار للاهوت، والفلسفة تقوم على تجربة باطنة يتم فيها إشراق إلهى على النفس الإنسانية فهذا الإشراق الباطن مصدره الله، فكأن مصدر الفلسفة إذن هو الله كما هو الحال بالنسبة إلى اللاهوت.

ويشير إلى أن المعرفة الاستدلالية الصحيحة هى المعرفة العقلية، وهذه تنقسم بدورها إلى قسمين، الأول: المعرفة الرياضية، والثانى: المعرفة التجريبية، فالمعرفة الرياضية تؤدى بنا إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل البراهين ووضوح الاستدلال، والسبب فى وضوح الرياضيات أنها تستخدم ضربًا من التجربة إذ تبين الحقيقة للحواس فى أعداد وأشكال فتجعلها محسوسة، على أن التجربة فيها ناقصة لأنها لا تظهرنا على الحقيقة فى جزئيتها، فلابد من تكميلها بالتجربة التى توقفنا على الظواهر فى ذاتيتها، فتولد فى النفس يقينًا أقوى من يقين الاستدلال.

وبناء على ذلك فالإنسان لا يستطيع أن يكتفى بالمعرفة الاستدلالية الناشئة عن البرهان من أجل أن يكون لديه يقين كامل، بل يجب عليه أن يضيف إلى ذلك التجربة لكى تؤيد هذه النتائج، أما عن المعرفة التجريبية، فإن التجربة نوعان: تجربة باطنة، وتجربة خارجية، والتجربة الباطنة أو الباطنية فهى التجربة الإشراقية الروحية التى يصل بها الإنسان عن طريق الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته، ونتيجة الاستدلال ويقينه، أما التجربة الخارجية فهى العلم التجريبى، وهو

ما يدل على علم يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة وكل ما يعمله الفن محاكيًا الطبيعي، ووسيلته الاستقراء أى الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلى[58].

ويعد روجر بيكون مزايا العلم التجريبى فى ثلاث رئيسية: الأولى أن العلم التجريبى هو الذى يعطينا النتائج واليقين بصحة النتائج فى آن واحد، أما العلم البرهانى فيؤدى إلى النتائج دون اليقين بصحة النتائج، فهو يبدأ مما توصل إليه بالتجربة ويستدل منه على أشياء، ويجب أن تأتى التجربة بعد ذلك من أجل توفير طابعها اليقينى، والميزة الثانية للعلم التجريبى هو أنه يسمح بالبحث فى المسائل التى هى على الحدود بالنسبة للعلم التجريبى، والميزة الثالثة: أن العلم التجريبى ينفذ إلى جميع أسرار الطبيعة ويكتشف كل الروابط الخفية الموجودة بها فهو يحاول لنا الحصول على أكبر ما يمكن من العلم بالطبيعة وقواها مما يهيأ العمل من أجل تفادى الأضرار التى تأتى فى الوجود، ويجب على الكنيسة أن تعنى بهذا العلم التجريبى حتى تؤمن الناس شر أيام المسيح الدجال[59].

وللعلم التجريبى فى نظر بيكون آيات فى الكيمياء والتنجيم والسحر، فالكيمياء ليست قاصرة على أنها العلم النظرى بالمعادن، ولكنها وبنوع خاص علم عملى يرمى إلى تحويل المعادن، وأيضًا تركيب إكسير الحياة، أما التنجيم فهو علم صحيح من حيث إن حركات الأجرام السماوية علل الأحداث الأرضية، فإذا عرفنا قوانين هذه الحركات استطعنا أن نعرف الماضى والحاضر والمستقبل.

والمنهج فى علم التنجيم هو المقارنة بين الأحداث الإنسانية المدونة فى التاريخ وبين مواقع النجوم فى أوقاتها، ثم الاعتماد على هذا التقابل لتوقع المستقبل واختيار الأوقات الملائمة للعمل، أما السحر فعلم كذلك يحصل على نتائج مدهشة بمجرد الكلام، ذلك بأن الأجسام بما فيها جسم الإنسان، ينبعث عنها بخارات نافعة أو ضارة بحسب حالة الجسم المنبعثة عنه من السلامة والفساد.

---

(58) أندريه كريوف: تيارات الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، ص185.

(59) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص162.

والنفوس أيضًا ترسل من خلال الجسم بخارات أدق وأفعل من تلك، فإذا ما صدرت عن نفس سليمة ذات جسم سليم إرادة قوية بأن يحدث كذا فى الطبيعة تحققت هذه الإرادة، وبخاصة إذا صدرت فى أوقات مناسبة من مواقع النجوم، فاجتمعت إلى تأثيرها تأثيرات السماء، والكلام هو الذى ينشر إرادات النفوس خلال الطبيعة، وهذه العلوم تبدو أفاعيلها كالمعجزات لأنها تفوق ما للطبيعة والفن من سلطان مألوف[60].

والعلم التجريبى السرى رأس العلوم والفنون الطبيعية، لأن سلطانه يحقق غايات كبرى، منها توفير الخير الأعظم للجسم والخير الروحى للنفس، وهكذا يمتزج عند روجر بيكون الدين والعلم والعمل، فلقد حاول أن يعالج ما عالجه مفكرو عصره من وسائل لاهوتية وفلسفية وزاد عليهم اشتغاله بالعلم التجريبى فدل على سعة إطلاع وحسن إدراك للشروح اللازمة لتقدم العلم.

(8) سيجر دى برابان (1235-1282م)

(أ) حياته ومؤلفاته:

كان معظم أساتذة كلية الفنون بباريس يراعون العقيدة فى عرضهم للفلسفة، وكان بعض زملائهم يرون فى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد علمًا قائمًا والمثل الأعلى للعقل الإنسانى، وكانت كلية الفنون مرحلة مهيئة لدراسة اللاهوت، ولم يكن أساتذتها كهنة، وإنما كانوا إكليريكيين مرشحين للكهنوت، وسميت حركتها بالرشدية وكما سبق كان من أكبر شخصيات هذه الحركة ألبرت الأكبر وتوما الأكوينى وأيضًا سيجرى دى برابان.

وتاريخ ميلاد سيجر غير محدد على وجه الدقة، ولكنه ولد تقريبًا عام 1235 وتوفى عام 1282م، وكان أشهر هؤلاء الرشديين، أخذ يعلم بكلية الفنون، وكانت حياته بها سلسلة اضطرابات، وظل اسمه مغموراً وكذلك كتبه زمنًا طويلاً إلى أن ظهرت بالتدريج عام 1847م.

---

(60) المرجع السابق: ص165.

وتتوزع كتبه إلى ثلاث طوائف، طائفة شروحه على كتب أرسطو، لا يلتزم فيها الشرح الحرفى بل ويجاوزه إلى البحث الشخصى، ويفترق عن تأويل ابن رشد فى أكثر من موضع، وطائفة تنتظم « مسائل » على كتب أرسطو، البحث الشخصى فيها أكثر ظهوراً، وطائفة تضم رسائل فى موضوعات خاصة، أهمها رسالة فى النفس الناطقة، ينتقد فيها آراء ألبرت وتوما بصدد ذلك.

(ب) مذهبه:

يتأثر سيجر بآراء أرسطو بصدد البرهنة على وجود الله من حيث الحركة، وتفاوت الموجودات فى الكمال، ويرى أن الله خلق العالم، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول، متابعًا ابن سينا فى مبدئه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدًا، ولما كان المحرك الأول بالفعل دائمًا كان العالم أزليًا، بما فيه النوع الإنسانى، فلم يكن هناك إنسان أول ولن يكون هناك إنسان أخير.

ويستنتج من أزلية العالم أن كل ماهية فهى متحققة دائمًا، وليس بين الماهية والوجود تمايز حقيقى، ويعتقد أن ظواهر العالم السفلى حادثة عن دوران الأجرام السماوية، وهذا الدوران يعيد نفس الظواهر، بما فيها نفس الآراء والقوانين والديانات فالعالم خاضع للجبرية بما فى ذلك أفعالنا الإرادية، خارج عن العناية الإلهية من حيث إنه غير صادر عن الله مباشرة، والله بالإضافة إليه علة غائية فحسب[61].

والإنسان ذا نفس نامية حاسة تفنى بموته، وإن كان التعقل يدل على روحانية مصدره إلا أن هذا المصدر عقل مفارق، لا نفس ناطقة هى صورة الجسم، فإن اتصال الروح بالمادة يدنسها ويقضى على روحانيتها، وهذا العقل المفارق واحد لأن الصورة المادية هى التى تتكثر بتكثر المواد، أما الصورة الروحية ففريدة فى نوعها، والعقل واحد بالإضافة إلى النوع الإنسانى بأجمعه، يتصل بالأفراد بفعله لا بجوهره، ولما كان هذا الفعل يتم داخل الجسم فتمكن إضافته للإنسان أيضًا، فالعقل الفعال هو الخالق، وهو الممثل الدائم للنوع الإنسانى.

---

(49) المرجع السابق: ص168.

ويشير سيجر إلى أن هذه الآراء هى تعبر عن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعى، غير أن الإيمان يكشف لنا عن نظام فائق للطبيعة أراده الله وأعلنه إلينا، فنحن نقبله إلى جانب ما يعقله العقل، فلا يعلم العقل إلا النظام الطبيعى، قد يكون هذا النظام حقًا لو لم يستبدل به الله النظام الفائق للطبيعة.

ولقد لاحظ توما فى مذهب سيجر من خطأ ففى موعظة مشهورة ألقاها فى جامعة باريس انتقد سيجر، وقال فيها إن الحقيقة لا تتعدد، فالقول بحقيقة مزدوجة قول باطل، فإما أن تكون هناك حقيقة نقلية، وإما أن تكون هناك حقيقة عقلية، وإذا اختلفتا كان علينا أن نؤمن بإحداهما، لأن القضيتين المتناقضتين لا تثبتان معًا، وبالتالى إذا كان ما يقول به العقل هو الحقيقة، فالنقل باطل، وإذا كان ما يقول به النقل هو الحقيقة، وما يقول به العقل مخالفًا له فالعقل إذن باطل، فالموقف واضح وصريح فإما قول بحقيقة واحدة هى اللاهوت، أو قول بحقيقة واحدة هى الفلسفة[62].

ومن الجدير بالذكر أن الأستاذ يوسف كرم يشير إلى سيجر أن لم يكن يضع العقل والإيمان فى مستوى واحد حتى يضطر إلى الاختيار بينهما، ولكنه حوّل التعارض بين العقل والإيمان إلى تمايز بين نظام طبيعى منسوخ ونظام فائق للطبيعة ناسخ، فى حين أن المسيحية تعلم أن القضايا العقلية الضرورية صادقة بالضرورة، وأن الله لم ينسخ الطبيعة بل زاد عليها، فالوحى هو الحق والحكم يرجع إليها كلما ثار خلاف[63].

ولكن هذا الوضع يجعل من العقل يقينًا بلا اعتقاد، ومن الإيمان اعتقادًا بلا يقين ويجمع بينهما فى نفس واحدة، وللنفس التى تأبى هذا الجمع أن تختار إحدى نتيجتين بحسب استعدادها، إما إن موضوع الإيمان باطل من حيث أن العقل يبرهن على ضده، وإما أن موضوع الإيمان حق وأن العقل لا يؤدى بذاته إلا إلى الباطل،

---

(62) أندريه كريسوف: تيارات الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، ص190.

(63) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص166.

وفى كلا الحالتين تبديد للجهود التى بذلت بهدف إقرار العقل والدين ومحاولة التوفيق بينهما[64].

والأقوال التى قالها سيجر تخالف معتقدات اللاهوت، فإنه قال عن الله إنه علة غائية وليست فاعلية، وأيضًا الأنواع الأزلية أبدية، وأن الأشياء فى حالة عود أبدى من حيث أن العمل يسير فى دورات، وهذه الدورات تأتى على فترات، وأيضًا مسألة وحدة العقل الفعال من حيث الصلة بين العقل والجسم هى صلة فعل فحسب، أى أن الاتحاد بين الهيولى والصورة أو بين النفس والجسم هى صلة اتحاد فى الفعل لا فى الماهية، وظاهر القول فى تلك المسألة يؤدى إلى إنكار التكليف والمسئولية والجزاء.

(9) ريمون لول (1235-1315م)

ولد ريمون لول بجزيرة ميورقة، وأتم دراسة الفنون الحرة، وانتظم فى سلك الغلمان بالبلاط الأسبانى، ثم درس العربية واللاتينية، ووضع مؤلفه الأول والأشهر « الفن الأكبر » أو « الفن الكلى »، ثم أعقبه بمؤلفات كثيرة فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين وأخذ يطوف فى أنحاء أوروبا وشمال أفريقيا، وعلم بباريس وجادل الرشديين.

وكان لاهوتيًا فيلسوفًا متصوفًا، وله فى ذلك كتب باللاتينية، وكان أديبًا دوّن القصص ونظم الشعر، ومما نظمه كتاب فى منطق الغزالى، وآخر فى العرض والجوهر، وكان متضلعًا من العربية حتى نقل عنها وصنف بها، فكان من أوائل مَنْ كتبوا من الغربيين بالعربية وكان واسع الإطلاع على العلم الإسلامى، وأفاد من العربية أشياء كثيرة فى الفلك والكيمياء والطب، أما فى الفلسفة واللاهوت والتصوف، فهو تلميذ أوغسطين وأنسلم، ويونافنتورا وروجر بيكون، يريد مثلهم أن يجاوز العقل إلى إشراق الإيمان وضياء الجذب، ويقول بتركيب الجواهر المفارقة من هيولى وصورة، وبالأصول البذرية وبنظرية النور، ولا يقبل تمايزًا حقيقيًا بين النفس وقواها.

---

(64) المرجع السابق: ص167.

أما عن كتابه الفن الأكبر هو يهدف إلى الكشف عن طريقة منطقية فعالة للدفاع عن الدين والإقناع به ترمى إلى بيان أن بين العقل والدين توافقًا أساسيًا خلافًا لما يدعيه الرشديون، ولبيان هذا التوافق الأساسى يجب البدء بالأصول المسَّلمة من الجميع، المبادئ الكلية البينة بذاتها المشتركة بين العلوم، بذلك نحصل على علم كلى تتضمن مبادؤه العامة جميع العلوم الجزئية، كما يتضمن الكلى الجزئى، فالفن الأكبر هو العلم الأعلى.

ويرى ريمون أن مبادئ هذا الفن نوعان: مطلقة ونسبية، المبادئ المطلقة هى الصفات الإلهية التى نصعد إليها بتأمل صفات المحسوسات، وهى تسعة: الخيرية، العظمة، السرمدية، القدرة، الحكمة، الإرادة، الفضيلة، الحق، المجد. والمبادئ النسبية تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات، أو المحمولات الإضافية للكائنات الحادثة وهى أيضًا تسعة: الاختلاف، الاتفاق، التضاد، المبدأ، الوسيلة، الغاية، الأكبر، المساوى، الأصغر.

ويلى ذلك تسع مسائل، وتسع موضوعات، وتسع فضائل، وتسع رزائل، ويضيف ريمون إلى ذلك قواعد تأليف الأجزاء بعضها مع بعض، فتخرج الحقائق والأسرار الطبيعية التى يستطيع العقل إدراكها، ولذا اخترع ريمون أشكالاً ودوائر، تدور فتؤلف بطريقة آلية بين المعانى الأساسية الموضوعة فى جداول.

ومثال ذلك فى مركز الدوائر الله، مدلول عليه بالحرف الأول من حروف الهجاء، وحوله المبادئ التسعة المطلقة أو الصفات الإلهية، مدلول عليها بحروف أيضًا، فيتألف منها أربعة أشكال كبرى، ويمكن تأليفها على مائة وعشرين شكلاً بطرق متعددة، ومثاله أن القول بأزلية العالم يؤدى إلى الخلف، فإن الصفات الإلهية تتحد فى ذات الله، ومن ثمة تشارك جميعًا فى فعل الله، والمخلوقات لا تشارك فى الصفات الإلهية إلا على نحو متناه، فإذا افترضنا العالم أزليًا كان معنى ذلك أن القدرة الإلهية أوسع من سائر الصفات وهذا محال (65).

---

(65) المرجع السابق، ص173.

وفى أغلب الظن أن ريمون كان يرمى إلى تنظيم المعارف وربطها بعضها ببعض ولا شك أنه مغالى فى اختيار المعانى الأساسية، تلك التساعيات من الصفات والإضافات والمسائل والموضوعات والفضائل والرذائل، فكان يستخدم هذا النوع من الجبر المنطقى كتمثيل محسوس ووسيلة لمعاونة الذاكرة.