الباب الثالث
أوج الفلسفة المدرسية
(القرن الثالث عشر)

الفصل الأول
نشأة الجامعات

٥٣- التعليم ونظامه:

(أ) القرن الثالث عشر أبهى عهود العصر الوسيط، فيه تكونت المماليك ؟؟؟ الأوروبية الحديثة، وآتت الحروب الصليبية ثمارًا لم تكن مقصودة منها ولكنها كانت ذات أكثر كبير في تطور أوروبا، فتوثقت العلاقات الثقافية بين اغلغرب والشرق، وفتح البحر المتوسط للتجارة الأوربية، فبرزت الطبقة الوسطى (البورجوازي) ونافست بثرائها نفوذ الأشراف، وناصرت العلم والفن، فقامت الكاتدرائيات البديعة تملأ أرض أوربا، وازدهر أدب محلي باللغات الحية في قصص نثرية وشعرية تفيض بأفكار العصر وأخلاقه وعواطفه.

(ب) في هذا الوسط وثبت الفلسفة ووثب اللاهوت وثبة كبرى، وبلغ العلمان أوجهما بسرعة مدهشة. ويرجع الفضل في ذلك إلى عاملين رئيسيين: أحدهما استبحار التعليم، فنشأت الجامعات، وتكاثرت خلال القرن المدارس الخاصة، رهبانية وأسقفية، وكان أشرها «السوربون» أقامها سنة ١٢٥٣ روبير دي سوربون (١٢٠١ - ١٢٧٤) كاهن الملك لويس التاسع. والعامل الآخر الكتب المنقولة عن العربية واليونانية، وبخاصةً كتب أرسطو وشراحه. فنبغ في نفس الوقت عدد من كاب الفلاسفة واللاهوتيين لم يعهد له نظري منذ أمد بعيد. وكان المركزان الرئيسيان فرنسا وإنجلترا،

الأولى سباقة كما كانت في القرن السالف، والثانية تابعة من قرب. ويليهما إيطاليا وألماني. فكان كل شعب يساهم في العمل بمزاجه ومواهبه: اللاتين يؤثرون النظر والاستدلال والترتيب والتوضيح، والإنجليز يتوجهون إلى العلم الواقعي ويجمعون إلى المثالية الأفلاطونية، والألمان يكدسون المعارف ويميلون إلى تصوف الأفلاطونية الجديدة.

(جـ) وأول جامعة قامت بباريس، فقد كانت مدارس هذه العاصمة اكتسبت شهرة أوربية، وبالأخص في المنطق واللاهوت، فكان يؤمها الطلاب من جميع أرجاء القارة، ثم ينقلبون عنها وينتشرون في كل صوب. ففي سنة ١٢٠٠ بلغ إحساس الأساتذة والطلاب بقوته مبلغًا دفعهم إلى أن يجتمعوا ويعلنوا استقلالهم عن السلطة الأسقفية، واختصاص المدارس باختيار الأساتذة ومنح الإجازات العلمية. فاعترف الملك فيليب أوجست باتحاد المدارس، واعترف به البابا، وذلك مدلول لفظ الجامعة Universitas في العصر الوسيط: لم يكن هناك هيئة منظمة تشتمل على كليات، بل كان المقصود مجموع الأشخاص من الأساتذة والطلاب، المعينين بالعلم في مدينة ما. على أن اتفاق المصالح جمع الأساتذة شيئًا فشيئًا في طوائف أربع: اللاهوتيون، والفنانون؛ أي معلمو الفنون الحرة، والفقهاء، والأطباء. أما الطلاب (وكان أكبرهم عددًا طلاب الفنون) فكانوا يجتمعون بحسب الجنسية في اتحادات تمثل الجامعة بأكملها. أجل إن أول جامعة منظمة كانت جامعة يولونيا (بإيطاليا) ولكنها كانت قبل كل شيء معهد دراسات فقهية أخذتها عن بيزنطة، ولم تقم بها كلية نظامية للاهوت إلا سنة ١٣٥٢. فمن جهة الفلسفة واللاهوت كانت جامعة باريس الأولى زمنًا ومقامًا.

(د) وقامت جامعة أكسفورد بعد جامعة باريس بقليل وعلى غرارها وبمعونة نفر من خيرة أساتذتها. وكان رجالها يرون المثل الأعلى للعلم في كتاب المناظر للحسن بن الهيثم أكثر من في طبيعيات أرسطو التي هي في الواقع أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضيات، فكان تعليم المجموعة الرباعية فيها موضع عناية كبرى، بينما كان لا يكاد يذكر في جامعة باريس. ثم قامت جامعة كمبردج، وكانت أقل أهمية، ولم يتم تنظيمها قبل القرن الرابع عشر. ثم توالت الجامعات في أنحاء أوربا.

(هـ) وقد اختلفت على التعليم أحوال، وبحسبنا هنا أن نذكر نظام التعليم بباريس حوالي سنة ١٢٧٠. كان الطالب ينتسب لأستاذ ويلزمه فيتبعه في تنقله من مدينة إلى أخرى. وكانت دراسته مرانًا على التدريس؛ لأنه كان يعتبر مرشحًا لمنصب الأستاذية بحيث إذا بلغ إليه لم يختلف عمله إلا في كونه يؤديه بصفة جدية ويعتمد على نفسه. وكانت الدرجات العلمية ثلاثًا: البكالوريا والليسانس والأستاذية. فكان طالب الفنون يؤدي امتحان البكالوريا أمام ثلاثة أساتذة (أو أربعة فيما بعد) فإذا ما نجح شرع يناقش علنًا، برياسة الأستاذ الذي اختاره، مسائل خلافية، فيورد الحجج المتعارضة ويردفها بالحلول. بعد ذلك «يقرأ»؛ أي يشرح المتون المعينة مدة سنتين، فيحصل على الليسانس ثم يتقدم للأستاذية، فيلقي درسه الأول فينال اللقب. وكان معظم الحائزين على الأستاذية في الفنون ينقطعون عن التدريس فيغادرون الجامعة، أو يتوجهون فيها إلى دراسات أخرى، إذ أن دراسة الفنون كانت تمهيدًا وإعدادًا للدراسات اللاهوتية أو الفقهية أو الطبية، فيتقدمون فيها إلى الدرجات الثلاث. وكان بوسع كل حاصل على درجة أن يفتح مدرسة، فكانت حرية التعليم تامة، فاتسع نطاقه. وكان الحد الأدنى في دراسة الفنون ست سنين، وفي دراسة اللاهوت ثمانيًا. وكان الحد الأدنى لسن الأستاذ العشرين للفنون، والرابعة والثلاثين للاهوت.

(و) وفي جميع مراحل التعليم نجد طريقتين: شرح متن ومناقشة. الشرح أصل الكتب المعروفة بالشروح Commentaria. أما المناقشة فكانت على نوعين مناقشة خاصة يعرض فيها الأستاذ مسائل متصلة بالدراسة، ومناقشة عامة يشهدها الجمهور وتعقد مرتين في العام: قبيل عيد الفصح وقبيل عيد الميلاد، يعرض فيها الحضور على الأستاذ المترئس الجلسة مسائل خلافية، فينهض من ناحية معترض أو أكثر، ومن ناحية أخرى مجاوب، ولا يتدخل الأستاذ إلا ليؤيد أو يصحح أو يكمل ردود مجاوبه، وفي جلسة تالية يتناول الأستاذ المسائل واحدة بعد أخرى، فيجمع الآراء والأدلة، ويلخص الاعتراضات والأجوبة، ويعالج النقط التي تركها المجاوب معلقة عمدًا، ويقدم حله الخاص مؤيدًا بالأدلة، حتى إذا ما فرغ من ذلك دوّن المناقشة ونشرها. وهذا أصل

الكتب المعروفة بالمسائل الخلافية questiones disputatae، والكتب المدعوة بالمناقشات المنوعة Quod libeta. يضاف إليها نوعان من التأليف: المجموعات Summae تعرض مجموع المسائل مرتبة ترتيبًا منطقيًا، والرسائل تعالج كل منها مسألة خاصة.

(ز) ولم يكن للفلسفة دراسة قائمة برأسها، وإنما كان يدرس شيء منها بكلية الفنون، أهمه المنطق، وشيء آخر بكلية اللاهوت لاتصاله بشرح العقائد، بحيث أن تعلم الفلسفة كان يقتضي الاختلاف إلى دروس الفنانين واللاهوتيين. وكان فريق من أساتذة الفنون يتخصصون في المجموعة الثلاثية اللغوية والمنطقية، ويتشبثون بهذا التخصص فيأبون أن يجاوزوه إلى اللاهوت. فلما عرفت كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق، وجد أمثال هؤلاء الأساتذة مجالًا جديدًا للتعليم المستقبل عن اللاهوت. فالجدليون هم في هذا القرن أيضًا ممثلوا الفلسفة البحتة.

٥٤- النزاع حول أرسطو:

(أ) من أبرز مظاهر الحياة الفكرية في القرن الثالث عشر النزاع حول أرسطو. فقد أثارت كتبه ضجة هائلة لما تضمنته من قضايا معارضة للدين. وأول ما قامت الضجة في باريس. ففي جامعتها، وما كادت تتكون، ظهرت لأول مرة ترجمات طليطلة لأرسطو وشراحه الإسلاميين، وبعد ذلك بقليل جاءت من القسطنطينية نسخة يونانية من كتاب ما بعد الطبيعة سرعان ما ترجمت وشرحت. فخشيت السلطة الدينية سوء العاقبة على العقيدة، وأنكر مجمع كنسي عقد بباريس سنة ١٢١٠ «كتب أرسطو وشروحها في الفلسفة الطبيعية» وحظر تدريسها. وفي سنة ١٢١٥ نشرت «لائحة» الجامعة، وقد وضعها نائب البابا، فإذا بها تنص على الاستمرار في تدرس منطق أرسطو، وتبيح تدريس كتاب الأخلاق، ولكنها تؤيد تحريم كتبه الطبيعية وشروحها، وتحرم تدريس كتاب ما بعد الطبيعة وشروحه.

(ب) على أن هذا التحريم كان منصبًا على استخدام تلك الكتب في التدريس فقط،

ولم يكن يتناول الدراسة الخاصة ولا تدوين الشروح . ثم إنه كان مقصورًا على باريس لصدوره عن سلطة محلية محدودة الاختصاص. فلما أنشئت جامعة تولوز سنة ١٢٢٩، برعاية نائب البابا، أعلنت عزمها على تدريس الكتب المحرمة بباريس، وكان ذلك منها وسيلة لاجتذاب الطلاب ودليلًا على تطور الأفكار، وبعد سنتين رأى البابا، إزاء اتساع الإقبال على كتب أرسطو، أن يعهد إلى لجنة قوامها ثلاثة أساتذة من جامعة باريس في فحصها واستخلاص المفيد منها. ولكن اللجنة لم تتم مهمتها. غير أن مجرد تكوينها اعتبر مؤذنًا بقرب رفع التحريم وشجع على استباق صدوره. فأخذت كتب أرسطو تنتشر في فرنسا وإنجلترا وألمانيا، ولم يحل دون هذا الانتشار تكرار التحريم وإلزام جامعة تولوز به سنتي ١٢٤٥ و١٢٦٣، حتى كان من كلية الفنون الباريسية أن أثبتت كتاب النفس في برنامجها لسنة ١٢٥٢، وسائر كتب أرسطو في ١٢٥٥، دون أن يعترض البابا على أحد القرارين. ومن جهة أخرى كان القديس ألبرت الأكبر يتأثر كتب أرسطو ويلخصها، وكان القديس توما الأكويني يضع الشروح عليها ويطلب ترجمة جديدة لها عن اليونانية، ودارت الأيام دورتها وانتهى الأمر سنة ١٣٦٦ بأن ألزمت السلطة البابوية طلاب الليسانس في الفنون بدراسة تلك الكتب. فلم يكن التحريم صادرًا عن نفور من العلم، بل عن رغبة في ا لتربث وحماية النفوس من الضلال، وتلك هي الوظيفة التي تعتقد الكنيسة أنها مندوبة إليها قبل كل شيء. ولم يسد أرسطو على العقول أثناء العصر الوسيط بأكمله، كما يظن الكثيرون، وإنما ثمت له السيادة في أواخر العصر بجهود الأساتذة والطلاب وتفضيلهم إياه على أفلاطون، لا بضغط من السلطة، بل نقول: على العكس إن السلطة كانت منصاعة تابعة.

(جـ) فالفلسفة في القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد. يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شيء من التأويل، وينبذون طائفة أخرى. يأخذون عن ابن سينا إشراق العقل الفعال، غلا أنه يضيفون لله المعاني التي يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر، ولم يكن أوغسطين قد عني بالمعاني المجردة: وهذا ما سمي حديثًا بالأوغسطينية الضاربة إلى

السينوية augustinisme avicennisant ومما يأخذون عن أرسطو نظرية الهيولي والصورة، ولكنهم يتصورون الهيولي ذات وجود خاص مستقل عن الصورة النوعية، على ما تصورتها الأفلاطونية الجديدة، ويجعلون التجوهر من هيولي وصوره شاملًا للنفوس الإنسانية والملائكة أيضًا، وكان أوغسطين أثار المسألة وتردد فيها، ويكثرون الصور في الأجسام المركبة ومنها الإنسان، على ما ذهب إليه أفلاطون في «تيماوس» حيث جعل للإنسان ثلاث نفوس. ومما ينبذون فكرة صدور الموجودات عن الله صدورًا ضروريًا أزليًا كما عرضها ابن سينا.

(د) وتظهر الأرسطوطالية المسيحية، ينهض بها فريق من الرهبان الدومنيكيين وقد تألفت جماعتهم من عهد قريب أولهم القديس ألبرت الأكبر ولكنه لم يوفق تمام التوفيق في استغلالها. فقام بالمهمة تلميذه القديس توما الأكويني. وأظهر مميزات مذهبه رسم الحد بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، ووضع علمين متمايزين، الفلسفة واللاهوت، لكل منهما مبادؤه وموضوعاته ومنهجه، بحيث تغيرت وجهة النظر السالفة تغيرًا حاسمًا. وأيضًا تصحيح أرسطو بالاستناد إلى ذات مبادئه، وتكميله بالأفلاطونية الجديدة كما جاءت عند أغوسطين وديونيسيوس، ولكن مؤولة وفقًا لروح فلسفته.

(هـ) وتظهر الأرسطوطالية الرُّشْدية، تقوم في كلية الفنون الباريسية، بين أولئك الأساتذة الذين كانوا يدعون أنهم فلاسفة فحسب، ويعلنون أنهم أرسطوطاليون خلصاء، ويعتبرون تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل، ولا يحفلون بالتوفيق بين فلسفتهم ودينهم بأكثر من الأخذ بهما معًا على ما بينهما من اختلاف. وأكبر اسم فيهم سيجر دي برابان، زعيم الرشدية اللاتينية.

الفصل الثاني
مترجمون

٥٥- تمهيد:

(أ) كان للترجمة في هذا القرن عهدان: في الأول جاءت عن العربية أكثر منها عن اليونانية، وفي الثاني جاءت كلها عن اليونانية. ذلك أن الترجمات العربية للكتب اليونانية كان كثير منها مقولًا عن ترجمات سريانية لا عن الأصل رأسًا، وكان المترجمون يستعينون بمن يترجمها لهم إلى اللغة الدارجة (الأسبانية أو الإيطالية) ثم ينقلونها هم إلى اللاتينية، فخرجت ترجماتهم غامضة كثيرة الأخطاء. فمست الحاجة إلى الرجوع للأصول، فكانت الترجمات عن اليونانية، وحلت محل الترجمات الأولى. وقد امتازت بالوضوح والأمانة، بينما الكتب العربية نقلت فكر أرسطو عن طريق شراحه من الأفلاطونيين الجدد وغيرهم، فجاء مشوهًا في بعض المسائل الهامة. والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لأرسطو، ومن وضع شروح أصيلة على كتبه وهم على بينة من النصوص. ومما يجدر ذكره أن ترجمة الكتب النظرية سبقت ترجمة كتب الأخلاق والتدبير المنزلي والسياسة والخطابة.

(ب) أما مراكز الترجمة فكانت خمسة: المركز الأول أسبانيا وبالأخص طليطلة، تنقل فيها الكتب العربية على ما كان جاريًا في القرن السابق. المركز الثاني إنجلترا؛ أي جامعة أكسفورد حيث نبغ روبرت جروستيت المترجم عن اليونانية. والمركز الثالث إيطاليا في بلاط ملكي نابولي وصقلية، الإمبراطور فردريك الثاني (١١٩٧ - ١٢٥٠) وابنه منفريد، حيث كانت تنقل الكتب العربية واليونانية. والمركز الرابع البلاط البابوي، وبخاصةً بين سنتي ١٢٦١ - ١٢٦٤. والمركز الخامس القسطنطينية، وقد كان الصليبيون فتحوها سنة ١٢٠٤ وأسسوا فيها الإمبراطورية اللاتينية حتى سنة ١٢٦١،

فقصد إليها مرسلون فرنسيون وأساتذة من جامعة باريس «فرنسسكيين ودومنيكيين» اشتغلوا بالنقل عن اليونانية، أو أرسلوا المخطوطات إلى باريس فنقلت فيها.

٥٦- ميخائيل سكوت (؟ - ١٢٣٥):

(أ) اسكوتلندي ترجم بطليطلة سنة ١٢١٧، بمعاونة أحد اليهود، كتاب علم الهيئة للبطروجي، وبعد ذلك بقليل كتاب الحيوان لأرسطو، وكان الإسلاميون يجمعون تحت هذا الاسم ثلاثة كتب هي: تاريخ الحيوان في عشر مقالات، وأجزاء الحيوان في أربع مقالات، وكون الحيوان في خمس مقالات. وفي سنة ١٢٢٠ قصد إلى إيطاليا وعرف فيها بمزاولة السحر، ولكنه كان موضع حظوة في البلاط البابوري. ثم التحق بخدمة فردريك الثاني فكان منجمه. وترجم كتاب الحيوان لابن سينا، وكتابًا في التنجيم.

(ب) وكان أول من ترجم شروح ابن رشد على أرسطو. ويقول البعض: إنه قام بهذه الترجمة، أو ببعضها، وهو بطليطلة بمعاونة يهودي اسمه اندراوس، ويرح البعض أنه إنما قام بها في بلاط فردريك بمعاونة نفر من المترجمين. فذاعت في الأوساط الجامعية ابتداء من سنة ١٢٣١، فإن أثرًا لابن رشد في الفكر الغربي لم يعرف قبل هذا التاريخ، خلافًا لما يقوله رنان في كتابه «ابن رشد والرشدية» (ص٢٢٥ - ٢٢٧). ولعل السبب في الظن بأن الرشدية اللاتينية أقدم عهدًا اشتراك ابن سينا وابن رشد في جميع ما أخذاه عن أرسطو والأفلاطونية الجديدة، وقد عرف ابن سينا في الغرب قبل ابن رشد.

٥٧- هرمان الألماني (؟ - ١٢٧٢):

(أ) أسقف اشتغل بالترجمة في طليطلة. نقل سنة ١٢٤٠ الشرح الأوسط لابن رشد على الأخلاق النيقوماخية، وحوالي سنة ١٢٥٠ كتاب الخطابة لأرسطو عن العربية مع جلاء النص العربي أو تكميله بالرجوع إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد، وكان قد نقل شرح الفارابي على هذا الكتاب. وسنة ١٣٥٦ نقل الشرح الأوسط لابن رشد على كتاب أرسطو في الشعر.

٥٨- ألفريد الإنجليزي:

(أ) أو ألفريد أوف سرشل Sareshel. تعلم العربية بطليطلة في أوائل القرن. ونقل عنها كتاب النبات الذي كان يعزى لأرسطو، وكتبًا أخرى. ونقل عن اليونانية، حوالي سنة ١٢١٥، كتاب النفس وكتاب النوم وكتاب للتنفس. ووضع كتبًا تظهر فيها ثقافة منوعة فلسفية وعلمية. ففي كتابه «حركة القلب» يجمع بين الأفلاطونية الشارترية، والأرسطوطالية المستمدة من كتاب النفس، والأفلاطونية الجديدة المستمدة من كتاب العلل، ونظريات طبية مأخوذة عن جالينوس وعن أطباء سالرن ومونيلي. ودوّن أيضًا بعض شروح على أرسطو. وهو يصطنع تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، ولكنه لا يفطن إلى أن هذا التعريف يعني اتحاد النفس والجسم اتحادًا مباشرًا، فيضع بينهما روحًا حيويًا أو نفسًا حارًا يلتقي بالنفس في القلب. والنفس تدبر جميع وظائف الجسم. وهو يصف هذه الوظائف وصفًا طبيعيًا طبيًا.

٥٩- جيوم موربكي:

(أ) فلامندي نقل عن اليونانية وراجع ترجمات سابقة. منقولاته الأرسطوطالية كتاب السياسة (١٢٦٠) وتدبير المنزل (١٢٦٧) وشرح الإسكندر الأفروديسي على الآثار العلوية (١٢٦٠) وشرحه على الحس والمحسوس، وشرح سمبليقيوس على المقولات (١٢٦٦) وعلى السماء والعالم (١٢٧١) والقسم الخاص بالعقل من شرح يوحنا النحوي على كتاب النفس (أي م٣ ف٤ - ٨ وبداية ف٩) وشرح ثامسطيوس على كتاب النفس.

(ب) ونقل كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس (١٢٦٨)، فعرف الغربيون حينذاك أن كتاب العلل الذي كان ينسب إلى أرسطو ما هو إلا قسم من هذا الكتاب. ونقل ثلاث رسائل له أيضًا ضاعت أصولها اليونانية: وهي العناية والقدر، الشكوك العشرة في العناية، قيام الشرور بذاتها، وأجزاء من شرحه على ثماوس، وأجزاء من شرحه على بارمنيدس. ونقل كتبًا طبية لبقراط وجالينوس، ورسائل لارشميدس، وكتبًا رياضية

أخرى، وكتاب الحجج البيرونية لسكستوس أمبيريقوس:

٦٠- ترجمات أخرى:

(أ) وجدت في بادوفا ترجمة لكتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» ترجع إلى أواخر القرن الثني عشر. ووجدت ترجمة أخرى في باريس ترجع إلى سنة ١٢١٠ منقولة عن نسخة جاءت من القسطنطينية.

(ب) وحوالي ١٢٦٠ ترجم برتولوميو دي مسينا كتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو، وكتاب المسائل المنسوب إليه والذي يرجع إلى مدرسته.

(جـ) وفي الثلث الأول من القرن ترجم كتاب موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) «دلالة الحائرين» عن العبرية، والكتاب وضعه صاحبه بالعربية ونشره سنة ١١٩٠ن ونقل في حياته إلى العبرية. ويقول البعض: إن للكتاب ثلاث ترجمات على الأقل في القرن نفسه.

(د) ولم نقصد هنا إلى إحصاء جميع الترجمات، بل إلى إثبات المهم منها لتاريخ الفلسفة. وما تزال المخطوطات المدفونة في المكتبات كثيرة لم تحص.

الفصل الثالث
جيوم دوفرني
(؟ - ١٣٤٩)

٦١- حياته ومصنفاته:

(أ) فرنسي. أول كبار مفكري القرن. له كتب لاهوتية وصوفية، وكتابان فلسفيان: أحدها في خلود النفس، والآخر في العالم. وهو أوغسطيني، ؟؟؟ ولكنه يعجب بالعلم الطبيعي الأرسطوطالي، ويعرف فلاسفة الإسلام وعلماءه معرفة وافية ويفيد منهم: يعرف العلماء البتاني وأبا معشر والخوارزمي وعلي بن عباس الهادي والبطروجي والفرغاني والحسن بن الهيثم. وقد أحال كثيرًا إلى القرآن، وذكر أقوال الفارابي وابن سينا في العقل الفعال، بل ذكر ابن سينا حوالي أربعين مرة وأخذ عنه بعض التعريفات وبعض الأمثلة وكثيرًا من الآراء وترتيب العلوم ويمكن أن يقال إنه هو الذي أدخله إلى الجامعة، وذكر الغزالي، وكان يظن أن كتابه «مقاصد الفلاسفة» عرض لآرائه وهو في الحقيقة تلخيص للفلسفة الشريف جدًا. وذكر من فلاسفة اليهود ابن ميمون. وابن جبرول، وكان يظن الثاني مسيحيصا ويرى فيه «أشرف الفلاسفة جميعًا» وكان كمعظم معاصرية يعتقد أن الفلسفة الإسلامية أرسطوطالية خالصة، فيقول: «أرسطو وأتباعه من العرب الفارابي والغزالي وابن سينا وغيرهم». وقد عني كل العناية ببيان وجوه التعارض بين هذه الفلسفة ومقتضيات المسيحية، ورأى التعارض الأساسي في قيام المسيحية على حرية الإرادة الإلهية، بينما «مذهب أرسطو وأتباعه»ي نكر هذه الحرية بتاتًا؛ لذا كان مبدأ ردوده دائمًا أن هذا المذهب «يهدم مجد الخالق» ذلك المجد الذي يتجلى في الخلق الحر والعناية المتصلة والتجسد والفداء. وهو ينبه على أنه يعول في الفلسفة على العقل وحدة فيقول: «لا يداخلنك أني أريد استخدام أقوال أرسطو للبرهنة على أقوالي، فإني أعلم أن الحجة المستمدة من السلطة إنما تولد الإيمان فقط، وغرضي توليد اليقين البرهاني».

٦٢- الله والعالم:

(أ) في البرهنة على وجود الله لا يذكر دليل المحرك الأو لولو أنه يعتبر الله العلة الفاعلية الأولى. وإنما يقدم دليلًا من الموجود بالمشاركة إلى الوجود بالذات، لا بناءً على مبدأ العلية، بل بناءً على تلازم المعنيين، كما هو الحال في الأفلاطونية. فيقول: «إن كل حادث فهو ممكن بذاته وقابل للوجود، فالوجود عرض له وهو يقبله في كل ماهيته». ليس الوجود داخلًا في حد المخلوق، فوجود المخلوق خارج عن ماهيته، فهو وجود بالمشاركة. وعند ابن سينا أيضًا يوجد هذا التقابل بين الواجب والممكن وإلحاق فيه.

(ب) ليس العالم أزليًا كما ذهب إليه أرسطو وابن سينا وغيره من الإسلاميين، ولكنه حادث كما بين أوغسطين. يقول ابن سينا إن افتراض الحدوث يتضمن القول بأن الفعل المحض يتغير أي يخرج من القوة إلى الفعل، وإن هذا تناقض. ولكن حدوث العالم لا يغير شيئًا في ذات الله؛ إذ أنه صادر عن إرادة أزلية. وليس صدور الموجودات عن الله كصدور الماء عن العين، وإلا كانت الموجودات أجزاء من الله فبطلت اللانهاية الإلهية. وليست الصورة التي يرسمها ابن سينا للعالم، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب، بمقبولة عند المسيحية ولا عند العقل. إن المسيحي لا يسعه قبول توسطج تلك الموجودات بينه وبين الله؛ فإن الله وحده خالق لا يشاركه في ذلك أحد، والله وحده غاية الإنسان من دون العقل الفعال، وأي عقل آخر. وليس يمكن إقامة البرهان على أن «عن الواحد لا يصدر إلا واحد» كما يقول ابن سينا، وأن عن الله صدر عقل أول صدورًا ضروريًا ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل، وان باقي العقول صدرت على التوالي كل عن الذي قبله، وأن العقول عشرة فقط.

(ج) ومما هو بيّن البطلان تعليل ابن سينا تحريك النفوس الفلكية لأجرامها، فإنه يقول: إن كل نفس تتأمل العقل المفارق الخاص بفلكها وتحب كماله وتريد أن تتشبه به بأن تجعل فلكها ثابتًا مثله، ولكن لما كان كل جزء من الفلك لا يحصل في كل آن إلا على جزء فقط من مكان الفلك ويبقى بالقوة على سائر الأجزاء، فإن النفسس تحرك فلكها

لكي يحصل كل جزء منه على جميع الأجزاء بالتوالي ما دام لا يحصل عليها جميعًا في وقت واحد. إن هذا التعليل عبث لا يحقق الغرض المقصود منه، إذ أن الحصول على جميع الأجزاء بالتوالي يعني ترك جزء، والحلول في آخر، وهكذا إلى غير نهاية، فالشوق الذي يحرك الفلك يناقض نفسه في كل آن، ويتعادل الربح والخسارة في كل آن. هذا من جهة. ومن جهة أخرى إذا سلمنا بمقدمات ابن سينا لم يلزم منها أن تتحرك النفس الفكية بل أن تبقى ثابتة كالعقل الثابت الذي تتأمله. إن تلك النفوس تشبه الخيل والحمير التي تحرك طواحين البشر؛ وجيوم إذ يبطلها على النحو يجمع للسماوات نفسًا واحدة تدبرها جميعًا. ولم يعرض لنظرية أرسطو في العقول المحركة المذكورة في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة؛ لأنه لم يكن يعرف من هذا الكتاب سوى المقالات العشر الأولى.

(د) ويختلف تجوهر المخلوقات في الأرواح عنه في الماديات. فالأرواح صورة خالصة أو عقول مفارقة، وجيوم أول من ذهب إلى هذا الرأي بين مفكري القرن الثالث عشر؛ وكان اللاهوتيون من قبل يؤلفون كل مخلوق من هيولي وصورة، فرد عليهم بأنهم يجهلون مبادئ فلسفة أرسطو وشرح ابن رشد عليها، وهي تبين ما كان قد أثبته بويس من أن لا مادة إلا في الجواهر الجسمية. ولكن جيوم يضع من الصور الجوهرية في كل موجود جسمي بقدر ما له من كمالات متمايز، خلافًا لما يقرره أرسطو ووفقًا لما تضعه الأفلاطونية.

٦٣- النفس الإنسانية:

(أ) ليست النفوس الإنسانية صادرة عن العقل الفعال أو عقل فلك القمر كما يقول ابن سينا، ولكنها مخلوقة من الله مباشرة. أما ماهية النفس ونوع اتصالها بالجسم، فلا تخلو أقوال جيوم فيهما من اضطراب: فهو يعرّف النفس بعبارة أرسطو (وهي أنها كمال أو لجسم طبيعي آلي) ويقول إنها الصورة الجوهرية للجسم، ثم يشبه اتحادهما باتحاد القيثارى بالقيثارة كما فعل أوغسطين آخذًا عن أفلاطون. على أنه يعتبر هذا الاتحاد طبيعيًا أسوة بأوغسطين أيضًا لا قسريًا كما يرتئى أفلاطون وأفلوطين. ومع قوله بتعدد

الصور الجوهرية حيث توجد كمالات مختلفة، ينكر تعدد النفوس في الإنسان ويقول بنفس واحدة روحية، فيعود إلى أرسطو ويخالف عامة الأوغسطينيين لعهده.

(ب) وهو يذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها، ويأخذ من ابن سينا الدليل على ذلك، وهو دليل وارد مرتين في كتاب الشفاء (م١فض، م٥ف٧) ومرة في كتاب الإشارات (ص١١٩ من طبعة ليدن) 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 هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها». هذا الدليل يتفق مع الأفلاطونية ومعروف بدليل الإنسان الطائر، وجيوم يستنبط منه بساطة النفس، ويستدل بالبساطة على امتناع تعدد القوى في النفس، فلا يعترف إلا بتعدد الأفعال. النفس تدرك ذاتها واحدة بسيطة وأنها هي التي تحس وتدرك وتريد. ألسنا نضيف الله صفات دون أن نعتبرها زائدة على الذات الإلهية؟ كذلك الحال في النفس.

(ج) وفي مسالة المعرفة يعارض جيوم نظرية التجريد الأرسطوطالية بنظرية الإشراق الأوغسطينية، فيقول لو كان العقل يجرد المعقول من المحسوس لكان المعنى جزءًا من الصورة المشخصة وهما في الحقيقة متمايزان ولما بقى للعقل ميزة خاصة. إن للصور المعقولة التي نعرف بها الماديات، وللمبادئ التي نحكم بها عليها، قيمة مستقلة عنها، فلا يمكن أن تتولد عن معرفتها. وليس بصحيح أن إدراك العقل قاصر على الكل؛ فإن النفس تعرف ذاتها وهي موجود جزء، وتعرف أفعالها وهي جزئية، وهذه المعرفة تدل على أن باستطاعة العقل إدراك موجودات جزئية، الموجودات الروحية على الأقل. بل يجب أن يقال: إن من طبيعة العقل إدراك الجزئي، غير أن الخطيئة الأصلية أوهنته حتى لم يعد يرى المعقولات إلا كما يرى البصر الأشياء من بعيد. ويجب أن يقال: إن الله يشرق المعاني والمبادئ على العقل فيدركها العقل. ومعنى الإشراق إخصاب النفس بحيث تصير المعاني والمبادئ فيها بالقوة. ومعنى الإشراق إخصاب النفس بحيث تصير

المعاني والمبادئ على العقل فيدركها العقل. ومعنى الإشراق إخصاب النفس بحيث تصير المعاني والمبادئ فيها بالقوة، فتدركها بالفعل حاملا تتأثر بإدراك حسي، وذلك هو المعنى الوحيد لقول أرسطو: إن النفس لا تتعقل دون صور خيالية. فالعقل منفعل وفاعل، يفعل بعد أن ينفعل بالإشراق أو الإخصاب الإلهي. ولا حاجة إذن إلى وضع عقل فعال من دون الله سواء داخل النفس كما يفعل أرسطو أو خارجها كما يفعل ابن سينا: أما داخل 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 أن تتعقل.

(د) فنحن هنا بإزاء فكر أوغسطيني تلقى فلسفة أرسطوا وشراحه فميز فيها بين ما يقبله وما لا يقبله، ورائده المسيحية، ومنهجه النقاش والبرهان. وقد جاءت محاولته في مسألة المعرفة مثالًا لما سمي بالأوغسطينية الضاربة إلى السينوية: أخذ عن ابن سينا المعنى المجرد الكلي، ولم يكن أوغسطين أعاره انتباهًا كافيًا، وأخذ عنه إشراق العقل الفعال للمعاني المجردة الكلية، فأضاف هذا الإشراق إلى الله، وكان أوغسطين وضع الإشراق كمدد يؤيد العقل في الحكم الكلي الضروري. وسنصادف محاولات أخرى من هذا القبيل إلى أن يتناول هذه المسالة وغيرها القديس توما الأكويني ويحلها جميعًا على مقتضى الأرسطوطالية الخالصة.

الفصل الرابع
ألسكندر أوف هاليس
(١١٧٥ - ١٢٤٥)

٦٤- حياته ومصنفاته:

(أ) إنجليزي تلقى الفنون فاللاهوت بباريس، ثم علم الفنون بجامعتها سنين طويلة وهو كاهن، إلى أن انضم إلى الفرنسيسكيين فكان أول شاغل لكرسي اللاهوت المخصص لهذه الرهبنة بالجامعة.

(ب) له «مجموعة لاهوتية» ضخمة مهوشة لم تدرس بعد الدراسة الوافية. ونحن نذكر هنا المعروف المشهور عنه فنقول أولًا إنه كان مطلعًا تمام الاطلاع على جميع كتب أرسطو تقريبًا، وعلى الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصةً ابن سينا يمتدحه تارة وينقده أخرى. ومما يأخذه عليه قوله بأزلية العالم، وبصدور الموجودات بعضها عن بعض لا عن الله رأسًا، وبأن عن الواحد لا يصدر إلا واحد، ويلاحظ بهذا الصدد أن ابن سينا يجعل كثرة الأشياء السفلية تصدر عن عقل فلك القمر، فيضيف للوسيط قدرة أعظم من القدرة التي يضيفها لله. وعلى العموم يرى ألسكندر «أن أوغسطين وأنسلم أجدر بالتصديق من أرسطو».

٦٥- أهم آرائه:

(أ) وهو يعني ببيان تركيب الخليقة فيميز بينها وبين الخالق البسيط من كل وجه. الخليقة، روحية وجسمية، مركبة ثلاثة أنواع من التركيب: أولًا من قوة وفعل، ثانيًا من الماهية المجردة (الإنسانية مثلًا) والهوية المشخصة (كسقراط)؛ وثالثًا من هيولي وصورة. وليست الهيولي الروحية والهيولي الجسمية متجانستين: فإن الهيولي الجسمية السماوية

خاضعة للحركة المكانية فقط والهيولي الجسمية الأرضية خاضعة للحركة المكانية فقط والهيولي الجسمية الأرضية خاضعة لها وللتغير الجوهري أي للكون والفساد، بينما الهيولي الروحية منزهة عن هذين النوعين من التغير. أما الصورة فمتكثرة في كل مخلوق بتكثر كمالاته.

(ب) وهو يتصور النفس الإنسانية جوهرًا متمايزًا من الجسم، مركبة من هيولي روحية وصورة، بينما الجسم مركب من هيولي جسمية وصورة؛ غير أنهما متصلان اتصالًا وثيقًا مباشرًا لأن النفس مرتبة للجسم بالطبع. وهو في كل هذا تابع لأوغسطين. ولكنه يتابع أرسطو فيقول بتمايز قوى النفس وأفعالها من جوهر النفس، فينفصل عن الأوغسطينيين في إحدى قضاياهم الرئيسية، ويعلل رأيه تعليلًا عميقًا فيقول: إن الذات والفعل شيء واحد في الله فقط، ويجب أن يتمايزا في المخلوقات وفقًا للنوع الأول من أنواع التركيب.

(جـ) وهو أوغسطيني حين يضيف للنفس ثلاث قوى دراكة لكل منها موضوع خاص: النطق ratio وموضوعه العالم المحسوس والأحكام المتعلقة به؛ والعقل intelligentia وموضوعه الأرواح المخلوقة؛ والفهم intellectus وموضوعه الله والمثل الدائمة. ثم يلحق بالنطق نظرية أرسطو في التجريد فيقول: إن معاني الجسميات هي وحدها المجردة بفعل القعل، ويجعل العقل الفعال لصورة النفس، والعقل المنفعل لهيولاها، ويضعهما في النفس لا مفارقين؛ إذ كيف يكون الله خلق النفس على صورته ومثاله دون أن يمنحها القدرة على التعقل؟ غير أن العقل الفعال ليس فعالًا بذاته وهو مخلوق، فهو مفتقر على إشراق إلهي يحركه فيحرك هو العقل المنفعل. أما المعرفتان الثانية والثالثة فموضوعاتها مفارقة للمادة بالذات، فهما راجعتان إلى قوتين أخريين مفتقرتين هما أيضًا على الإشراق الإلهي. وهذا مثال آخر للمزج بين أوغسطين وأرسطو، أو لتكميل الأول بالثاني.

الفصل الخامس
القديس بوناڤنتورا
(١٢٢١ - ١٢٧٤)

٦٦- حياته ومصنفاته:

(أ) إيطالي. فرنسكي. تتلمذ لألكسندر أوف هاليس، وعلم بجامعة باريس، ثم انتخب رئيسًا عامًا للرهبنة وهو في السادسة والثلاثين، وكان قد عين كردينالا في السنة السابقة عليها.

(ب) له كتب فلسفية ولاهوتية وصوفية. أهمها: شرح على «أحام» بطرس اللومباردي هو تدوين دروسه بالجامعة، ورسالة في «سبيل النفس غلى الله»، وأخرى في «إرجاع الفنون إلى اللاهوت» أي إخضاعها له كآلات أو وسائل.

(جـ) أوغسطين مرجعه الأكبر، ويجمع غليه ديونيسيوس وأنسلم. وتبعًا لهذا الاتجاه يفضل أفلاطون على أرسطو: أفلاطون «حكيم» وأرسطو «عالم». وفي الأفلاطونية العلم هو المعرفة الاستدلالية للطبيعيات المدركة للأشياء الروحية الدائمة. والحكمة المثلى عنده لاهوتية صوفية: فمهمة الفلسفة معاونة اللاهوت والتكمل به، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والانتهاء إلى الجذب. أما الاجتزاء بالفلسفة فإنه يشوه وجه الحقيقة الكلية، ولا يدع للعالم سوى قيمة طبيعية بحتة، في حين أن الفيلسوف المسيحي لا يسعه إلا أن يرى امتناع تعقل العالم تعقلًا كاملًا بغير إرجاعه إلى الله علته الفاعلية والنموذجية والغائية. فالفلسفة الحقة تتخذ من دراسة الله نقطتها المركزية. وفي الواقع أن النظر في المعرفة الإنسانية وفي العالم يؤدي بنا إلى الله ضرورة.

٦٧- المعرفة:

(أ) للنفس معرفتان أو عقلان: عقل أدنى وعقل أعلى. فهي تتجه بجزئها الأدنى

نحو المحسوسات، ويجزئها الأعلى نحو ذاتها ونحو الله. ليست كل معرفة آتية من الحواس. وإذا كان أرسطو قال إنه ليس يوجد في العقل إلا ما سبق وجوده في الحسن، فيجب أن يقصر هذا على الأشياء التي توجد صورها في النفس على نحو مجرد وليست هي مجردة في حقيقة وجودها. العقل المنفعل يتجه إلى الصور الخيالية، ويجرد بمعونة العقل الفعال، فيقدم المعاني للعقل الفعال يتأملها. (فبونافنتورا يصطنع نظرية العقلين ليكمل بها مذهب أوغسطين في معرفة الماديات، أي ليفسر ما لدينا عنها من معادن مجردة، ولكنه يفهم فعل التجريد فهمًا خاطئًا إذ يخلط بين الوظيفتين المجردة والمتعقلة). وهو يضع العقلين في النفس ويقول: صحيح إن الله هو النور الذي ينير كل إنسان، وله الفاعل الأول في كل فعل مخلوق، ولكن النفس ليست منفعلة فحسب، فإن الله منح كل مخلوق قوة فاعلية يحقق بها فعله الخاص. هذا عن العقل الأدنى.

(ب) أما العقل الأعلى فموضوعه الأشياء المفارقة للمادة بالطبع، كالله وصفاته، والنفس وأفعالها، وكيف يسبق لهذه الأشياء وجود في الحس؟ كذلك يقال في مبادئ التعقل: هناك مبادئ تطبق على المحسوسات، حدودها مكتسبة بالحس، ولكن النسبة بين الحدود تدركها النفس من تلقاء ذاتها، فهذه مبادئ فطرية بالإضافة فقط. وهناك مبادئ عقلية بحتة، ترجع إلى العقل الأعلى من حيث حدودها والنسب بينها، مثل أنه جب احترام المبدأ الأولى «الله» فوق كل شيء، ويجب تصديق الله الحق بالذات، ويجب إيثار الخير الأعظم على كل خير. هذه المبادئ يدركها العقل في النفس حالما يتوجه إليها، فهي فطرية إطلاقًا. وهي أعلى من النفس، يحكم بها العقل ولا يحكم عليها؛ وليس أعلى من النفس سوى خالقها، فهذه المبادئ مطبوعة في النفس من الله ودالة عليه.

(جـ) وإذا حللنا أفعالنا العقلية، نظرية وعملية، وجدناها تنتهي إلى الله كذلك. فمن جهة النظر تنتهي إلى الله في التصور والحكم والاستدلال. أما التصور فهو إدراك حد الشيء، وكل حد فهو بمعان أعم من المحدود، فما يزال العقل يرتقي في سلم المعاني حتى يصل غلى أعلاها وأعمها وهو معنى الموجود بذاته، وعلى ذلك فالله «المعلوم الأول» ولسنا نعلم موجودًا تمام العلم ما لم نرجع حده إلى معنى الموجود المطلق. (هنا يخلط

بونافنتورا، كما خلق الأيليون من قبل، بين الموجود بالإجمال، وهو معنى مجرد غير معين، وبين الموجود بالذات أو واجب الوجود المعين في ذاته تمام التعيين والذي لا نعرف وجوده إلا بالدليل). وأما الحكم فهو العلم بأن القضية حقيقة ثانية، وأما الاستدلال فهو العلم بأن النتيجة لازمة ضرورة عن المقدمتين: ولكن المحسوسات متغيرة لا تثبت على حال، ولا تبرر ضرورة اللزوم، وعقلنا أيضًا خاضع للتغير معرض للخطأ، فيجب أن تقوم الحقيقة والضرورة على ما للأشياء من حقيقة ضرورية في الله نموذجها. (وهنا أيضًا يخلط بونافنتورا، فلو أنه فهم نظرية التجريد على وجهها لرأى أن العقل إذ يستبعد الأعراض المتغيرة ويستبقي الماهية المجردة يحصل على شيء ثابت ضروري). هذا من جهة النظر.

(د) أما من جهة العمل، فإن العقل حين يبحث عن خير الوسائل لتحقيق غاية ما، أي عما هو أقرب إلى الخير الكامل، فهو حاصل بالضرورة على معنى الخير الأعظم منطبعًا فيه. (ولكن الحق أن معنى الخير الأعظم مجرد من الخيرات الجزئية، مثل معنى الوجود بالإجمال المجرد من الموجودات الجزئية؛ أما الخير الأعظم بالذات أو الله، فلا نحصل عليه إلا بالاستدلال.

(هـ) والنتيجة التي يخرج بها بونافنتورا من هذا المبحث هي أن العقل الإنساني متصل بالحقيقة الدائمة. بيد أنه ينبه على أن هذا الاتصال ليس اتصالًا بذات الله أو رؤية مباشرة، كما سيذهب إليه مالبرانش وأتباعه، وإنما هو اتصال بفكرة الله المنطبعة في النفس، أو إعداد الله للنفس إعدادًا ذاتيًا بملكة أو هيئة تؤهلها لهذا الإدراك. ومتى كانت فكرة الله مدركة في النفس على هذا الوجه، أي باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه أفعالنا العقلية، كانت هذه الفكرة موضوعية، ولقى دليل أنسلم التأييد الذي يعوزه. هكذا ظن بونافنتورا، وقد اصطنع بالفعل دليل أنسلم، واعتقد أن الإيمان بوجود الله فطري، وأن التدليل على هذا الوجود مجرد تفسير لإيماننا به. ولكن إذا تبين أن فكرات الموجود والخير والضروري والكامل مكتسبة بالتجريد، فإنها تظل مجرد فكر ولا تدل على وجود واقعي.

٦٨- العالم:

(أ) يقول بونافنتورا: أنكر أرسطو وجود المثل في الله كأن المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة. وهذا خطأ أساسي قاده إلى أخطاء أخرى، فأنكر عناية الله بالعالم، والحساب بعد الموت، وقال بأزلية العالم، وأن الأخلاق في غير حاجة إلى الخير الأعظم بالذات. وقد نلتمس له العذر فيما هب إليه، ولكن مما يؤسف له أن أتباعه، لما رأوا عبقريته في سائر الموضوعات، لم يصدقوا أنه أخطأ في هذه النقط فجروا وراءه. على أن مذهبه باطل من ثلاثة أوجه.

(ب) أما أولا، فلأن طبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله، فالعالم لم يصدر عن الله بالطبع، بل صدر بالإرادة. وهذا يحتم القول بوجود مثل المخلوقات في الخالق. وما دام العالم لم يصدر عن ذات الله فقد أوجده الله من العدم، وما كان لأحد أن يضع المادة إلى جانب الصانع كمبدأ مستقل عنه. و(وهنا يظن بونافنتورا أن الإيجاد من العدم يعني الإيجاد بعد لا وجود وأن حرف «من» تلزم عنه علاقة تقدم وتأخر، فإذا عنينا إيجادًا أزليًا غير مسبوق بعدم وقعنا في تناقض؛ كأنه يجعل للعدم وجودًا خاصًا قبل وجود العالم، وحقيقة المراد بالعدم انتقال مادة سابقة). وأما ثانيًا، فلأنه لما كان العالم متغيرًا كان معنى أزليته ازدياد اللانهائية بدوامه، وإن عدد دورات القمر مثلًا أكبر من عدد دورات الشمس اثنتى عشر مرة، وليس يعقل التفاوت في اللانهائية؛ ثم كيف وصل العالم إلى الآن الحاضر وليس له طرف أو وليس يمكن عبور اللانهاية؟ ولقد كان أرسطو متجنيًا على أفلاطون في نقد قوله ببدء الزمان، وهو قول يلوح أنه تفرد به في العصر القديم. وأما ثالثًا، فلأن من الممتنع وجود عدد لامتناه بالفعل، ولو كان العالم أزليًا وجد عدد لامتناه من بني الإنسان، ولكان يوجد الآن عدد لامتناه من النفوس الخالدة، وهذا خلف. فيلزم الإقرار باستحالة مساوقة العالم لله في الأزل. (وإلى هذه النتيجة أراد أن يصل بونافنتورا ظانًا أن القول بأزلية العالم قول باستقلاله عن الله، وسنرى القديس توما الأكويني يميز بين القولين، ويرد على حجج أنصار الحدوث والقدم على السواء).

(جـ) ونجد عند بونافنتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطنين، تركيب المخلوق أيا كان من ماهية ووجود، ومن هيولي (جسمية أو روحية) وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكمالات؛ وعدم التمايز بين النفس وقواها؛ وانطواء الهيولي على أصول بذرية، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هي لله وحده، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئًا من لا شيء. وقد كان لنظريته في المعرفة أثر قوى حتى لنقول إن ديكارت وإن مالبرانش وأتباعه أقرب إليه منهم إلى أوغسطين. ومذهبه في جملته قوى محبوك الأطراف تتألق فيه مواهب عالية من حرارة الروح وسمو الفكر وجمال الأسلوب.

الفصل السادس
روبرت جروستتيت
(١١٧٥ - ١٢٥٣)

٦٩- حياته ومصنفاته:

(أ) ننتقل من باريس إلى أكسفورد، ونتحدث عن أستاذ كان أول ممثل بارز للعلم التجريبي في العصر الوسيط، ومن واضعي أسس العلم الحديث بمناهجه ونزعاته. كان أستاذًا بالجامعة فمديرًا عليها، فنظم الدراسة فيها مسترشدًا بالبرامج الباريسية؛ وكانت له علاقات متصلة ببعض الأساتذة الباريسيين. ثم عين أسقفًا على لنكولن.

(ب) كان مترجمًا وشارحًا ومؤلفًا. نقل من اليونانية كتبًا دينية، وأعاد نقل كتابي الأسماء الإلهية واللاهوت الصوفي لديونيسيوس، ونقل عن أرسطو كتاب السماء، وكتاب الأخلاق النيقوماخية، ولم يكن نقل إلى اللاتينية من قبل. وله شروح على ديونيسيوس، وعلى التحليلات الثانية، والأغاليط، والسماع الطبيعي، والأخلاق النيقوماخية. وقد ألحق بهذا الكتاب الأخير تعليقات على المعجم اليوناني والأجرومية اليونانية لتوضيح ترجمته وتبريرها. وله رسائل في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة والنفس.

٧٠- مذهبه:

(أ) كانت عنايته بأرسطو عناية العالم المطلع فحسب، فقد كان أوغسطينيًا، وخالف أرسطو في أصول جوهرية ترجع إلى مسألة المعرفة، وعلى منهج العلم الطبيعي، وإلى العلم الطبيعي نفسه - ففي مسألة المعرفة يأخذ على مذهب أرسطو أنه يتصور الروحيات بصور حسية لاعتماده على العقل الاستدلالي وحده لا على قوة أخرى دراكة للروحيات بالعقل الاستدلالي يبرهن الأرسطوطاليون على وجود الله والعقول والنفوس، فإذا ما أرادوا أن يتصوروها «لم يروها إلا خلال التصورات الجسمة». مثال

ذلك أنهم «عرفوا بالاستدلال أن السرمدية بسيطة لا تتجزأ، ثم لم يدركوها إلا بصورة خيالية هي الامتداد الزماني». هذا خطأ أساسي جرهم إلى أضاليل شتى كأزلية الحركة والزمان ومن ثمة أزلية العالم. فيجب القول بقوة أخرى في الإنسان تدرك الروحيات. أما عبارة أرسطو القائلة «من فقد حسًا فقد علمًا» فهي صحيحة في حال الإنسان بعد سقطة آدم لا إطلاقًا. وأما التجريد فمجاله العلم بالمحسوسات لا العلم بالمعقولات.

(ب) وكان مثال العلم عنده وعند أساتذة أكسفورد، كتاب المناظر للحسن ابن الهيثم. لذلك هو يستخدم الأسلوب الرياضي في التدليل، ويعتقد أن الرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية، أي «أن علل هذه الظواهر يمكن أن تكون خطوطًا وزوايا وأشكالًا» لأن الطبيعة تعمل بأقصر الطرق، تبعًا لمبدأ الاقتصاد والكمال، وأقصر طريق هو الخط المستقيم. بهذا المنهج الرياضي تصير العلوم الطبيعية علومًا برهانية - وهذا يعني أنها تصير آلية تفسر الظواهر بالعلل الفاعلية دون العلل الصورية والعلل الغائية الملحوظة عند أرسطو.

(جـ) وهو يضع علمًا طبيعيًا آليًا يقوم على نظرية النور المعروفة عن الأفلاطونية الجديدة، والتي اصطنعها أوغسطين والأوغسطينيون. فيذهب على أنه لما كان الله النور بالذات، كانت الموجودات أنوارًا بالمشاركة، مركبة أول ما تتركب من الهيولي والصورة الجسمية، ثم تقبل باقي الصور على حسب درجتها في سلم الوجود، والصورة الجسمية نور. والنور جوهر غاية في اللطافة يقارب اللاجسمي، خصائصه أنه يتولد بذاته أبدًا، وينتشر في الهيولي فيمدها في الأبعاد الثلاثة ويولد لكم، ويعطي الجسم خصائصه من جمال ولون وفعل... وانتشاره دائري فجائي حول نقطة مركزية يتكاثف عندها ويتخلخل عند المحيط، سواء في جملة العالم وفي جسم جسم. وهكذا حدث العالم: تكوّن الجلد حين بلغ النور الغاية من التخلخل، وعكس الجلد نورًا على مركز العالم، ومن هذا النور المنعكس تكونت الأفلاك التسعة واحدًا بعد آخر على التوالي حتى فلك القمر، ثم أفلاك العناصر، النار فالهواء فالماء فالتراب، بحيث تجتمع في الأرض آثار الأفلاك العلوية وتتركز فيها.

(د) والنفس الإنسانية نور أسمى من نور الأجسام؛ وهي منتشرة في الجسم كله، ولكنها لا تنفعل به إذ لا ينفعل الأعلى بالأدنى. لذا كان الإحساس والفكر فعلين للنفس ذاتها. ولا تمايز بين النفس وقواها. والرباط الذي يربط النفس بالجسم نور. والإدراك فعل من طبيعة نورية. والعلم الإنساني إشراق من النور غير المخلوق نرى به حقائق الأشياء. كذلك قال بونافنتورا بنور هو في ذاته صورة كاملة، ويتفاوت مرتبة بتفاوت مراتب الوجود، حتى يصل إلى أدنى مظاهره الذي هو النور لمدرك بالحس. وهكذا تبدو الخليقة كأنها إشعاع النور الإلهي، ومثل بونافنتورا أيضًا يؤول العالم تأويلًا روحيًا قائمًا على الخلط بين الحقيقة والمجاز. ولكن استخدام نظرية النور يسمح لروبرت جروستيت بتطبيق المنهج الرياضي في دراسة الطبيعيات، فمتى كان النور جوهر الأشياء، وكان فعله آليًا متمشيًا على قوانين رياضية، كانت الطبيعة خطوطًا وزوايا وأشكالًا، حتى في علم الحياة، بل وفي الإحساس؛ وبونافنتورا لم يؤسس علمًا طبيعيًا.

الفصل السابع
بروجر بيكون
(١٢١٤ - ١٢٩٤)

٧١- حياته ومصنفاته:

(أ) بعد أن درس بأكسفورد قصد إلى باريس وأقام بها ست أو ثماني سنين ثم عاد إلى أكسفورد وعلم بها، واضطر إلى الكف عن التعليم لأنه كان يدخل السحر والتنجيم في عداد العلوم التجريبية، ورجع إلى باريس. وظل طيلة حياته مصرًا على رأيه هذا، ومنْ ثمة موضع ريبة عند رؤساء رهبنته (الفرنسيسكية).

(ب) له شروح على الطبيعيات وما بعد الطبيعة لأرسطو، وعلى كتاب العلل لأبروقلوس، هي ثمرة تعليمه بأكسفورد، ثم طلب إليه البابا وكان يعرفه ويعطف عليه قبل ارتقائه الكرسي الرسولي، أن يدون آراءه، فوضع «الكتاب الأكبر» وهو أهم مؤلفاته مقسم على سبعة أقسام: أسباب أخطائنا، العلاقة بين الفلسفة والعلوم وبين اللاهوت، علم اللغة، الرياضيات، علم المناظرة أو البصريات، العلم التجريبي، الفلسفة الخلقية. وبعد ذلك وضع «الكتاب الأصغر» ضمنه بعض موضوعات الكتاب الأكبر وبحثًا في الكيمياء؛ ثم «الكتاب الثالث» ردد فيه بعض ما أثبته في الكتابين السابقين وزاد مسائل علمية جديدة. وفي آخر حياته دون «موجز دراسة اللاهوت».

(جـ) هو أوغسطيني يجعل للاهوت المقام الأول، ويصطنع جميع قضايا المدرسة الأوغسطينية، فلا نكررها ههنا. ولكننا نذكر له رأيًا خاصًا في الكليات ذلك أنه يستنتج من نظرية تعدد الصور في الجزئي الواحد، أن الصور تؤثر في عقل الشخص العارف مباشرة فيدركها مجردة، بحيث تنتفي الحاجة إلى عقل فعال مجرد - وهذا عود إلى الوجودية القديمة كما صادفناها بنوع خاص عند جيوم دي شامبو. فيصير معنى الإشراق الإلهي عنده أنه المدد الذي يبذله الله للإنسان في فعل المعرفة لا يختلف عن المدد الذي يبذله لجميع المخلوقات في جميع أفعالها. وبهذا المعنى يقال: إن الله العقل الفعال

وإنه نور عقلنا.

(د) وعلى الرغم من تصديه لشرح أرسطو لم يحط به إحاطة كافية ولم ينفذ إلى مقاصده. كان يعيب الترجمات اللاتينية لكتبه ويقول «خير للاتين أن يجهلوا أرسطو من أن يعرفوه عن طريق تلك الترجمات» ثم يخطئ هو في عمله به حتى يضيف إليه القول بالثالوث والخلق وحدوث العالم! وقد وقف على الكتب الإسلامية وأفاد منها، وبخاصةً كتب ابن سينا والحسن بن الهيثم. كان أعرف معاصريه بحياة ابن سينا ومصنفاته، وهو يقدمه على ابن رشد ويعتبره أول اسم كبير بعد أرسطو و«أهم شراحه» و«زعيم الفلسفة». ولكنه يأخذ عليه قوله بأزلة العالم، وبصدور الموجودات بعضها عن بضع. ويذكر أن ابن سينا وضع مذهبه الخاص في «الفلسفة المشرقية» بعد أن دون للعامة كتاب الشفاء. وينقل عنه في الطب. وينقل تجارب الحسن بن الهيثم في المناظر.

(هـ) وهو يمتاز بشعوره القوى بأهمية التجربة وضرورتها. وما أكثر مانعي على أهر عصره، وبخاصةً أساتذة باريس، عدم عنايتهم بالطريقة التجريبية وصرح بأن هذا التقصير سبب جهل المثقفين بجميع أسرار العلم تقريبًا، وأكبر الأسرار! وفي هذا الباب يعترف بالفضل عليه لعدة علماء، أهمهم أو أعرفهم لدينا رجلان: أحدهما أستاذه جروستيت علّمه ضرورة الرياضيات للعلوم. والآخر بيير دي ماريكور الفرنسي عرّفه ضرورة التجربة لتكميل المنهج الرياضي فقد كان يقول: «إن الفلسفة الطبيعية والرياضيات لا تكفي لتصحيح الأخطاء في العلوم، بل يجب أن يجمع إليها المجرب المهارة اليدوية في إجراء التجارب» فيسميه بيكون «رب التجارب». ولا نعلم عنه سوى أن له كتابًا في المغناطيس بقى خير كتاب في موضوعه إلى أوائل القرن السابع عشر، ورسالة في «تركيب جديد للأسطرلاب». يضاف إلى هذين الرجلين المؤلفون اليونان والعرب الذين قرأ كتبهم منقولة إلى اللاتينية.

٧٢- المنهج العلمي:

(أ) يحصر بيكون وسائل المعرفة في ثلاث هي «النقل والاستدلال والتجربة أما

النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول؛ وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهاني من القياس المغالطي إلا إذا أيدت التجربة نتائجه، فهي التي تظهره للعيان». ويرتب الدراسة على النحو التالي: الرياضيات فالعلوم الطبيعية، فالفلسفة، فالأخلاق، فاللاهوت أو الحكمة الكلية التي تلتقي فيها جميع العلوم.

(ب) خاصية الرياضيات أنها فن البرهان. ولذا يتوقف المنطق عليها، إذ فيها دون سواها نعرف ما المبادئ أو الأصول، وما النتائج، وما البرهان الحق الذي يبين العلة الذاتية الضرورية. بدونها لا تفهم العلوم ولا تعلم، فهي ضرورية للغاية في تكوين العلم. والأمر واضح في الظواهر الفلكية؛ ولما كانت الظواهر الأرضية تابعة للكواكب، فيمتنع فهم ما يجري على الأرض إذا جهلنا ما يجري في السموات. وفوق ذلك، كما بين جروستيت، من المحقق أن جميع الأفعال الطبيعية تتم وتنتشر وفقًا لخصائص الخطوط والزوايا والأشكال فإذا لم تستعن العلوم بالرياضيات كانت مجموع ظنون وأخطاء.

(جـ) والسبب في وضوح الرياضيات أنها تستخدم ضربًا من التجربة؛ إذ تبين الحقيقة للحواس في أعداد وأشكال فتجعلها محسوسة. على أن التجربة فيها ناقصة لأنها لا تظهرنا على الحقيقة في جزئيتها، فلابد من تكميلها بالتجربة التي تقفنا على الظواهر في ذاتيتها، فتولد في النفس يقينًا أقوى من يقين الاستدلال. لنفرض رجلًا يبرهن بحجج سليمة على أن النار تحرق، فإذا كان سامعه لم ير النار قط فهو لا يقتنع ولا يتجنب النار ما لم يضع فيها يده أو شيئًا آخر. إن الاستدلال يلزم فقط بتسليم النتيجة، والتجربة تقنع بصحتها. والبرهان الذي يقول أرسطو إنه يولد العلم، يجب أن يفهم على أنه البرهان المقترن بالتجربة، لا مجرد البرهان.

(د) وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي إلى تكوين علم قائم برأسه، لا يرجع لعلم من العلوم المعروفة، هو العلم التجريبي Scientia experimentalis (وهذه أول مرة يظهر فيها هذا الاسم) ويدل على علم يخولنا سلطانًا على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما

تعمله الطبيعة وكل ما يعمله الفن محاكيًا الطبيعة. ووسيلته الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلي. وتستخدم في ذلك جميع الحواس، وبخاصة البصر. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات، كالكرة والمزولة والأسطرلاب في علم الفلك، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة، ولكنها تعمل على إيجاد ظواهر بعد تخيلها وعرضها على العقل، فإن العقل يساعد الطبيعة بالفن. فالمجرب يطهر ويقطر ويحرق ويحلل، وينوع تجاربه «إلى غير حد» ليضاهي بين مختلف الحالات التي تحدث فيها الظاهرة الواحدة؛ فإذا كان يبحث عن علة قوس قزح مثلًا قارن بين ظهوره على البلورات، وظهوره على المياه المتدفقة من الطواحين «هكذا على أنحاء لا تحصى طبيعية وفنية». ويذكر منها بيكون تجارب وردت في كتاب الآثار العلوية لأرسطو (م٣ف٤).

٧٣- العلوم وفوائدها:

(أ) هذا العلم، بوسائله المذكورة، في غير حاجة على تبرير عقلي، إنه يبرر نفسه بما يخول الإنسان من سلطان على الطبيعة. وهذا السلطان يبرر نفسه بفائدته في خلاص الإنسانية وفوز المسيحية. فما يعمله بمحاكاة الطبيعة وتسخير قواها: حمامات ساخنة تحتفظ بسخونتها بغير نار، مصابيح تضيء باستمرار دون تجديد وقودها، مواد ملتهبة تهلك جيشًا بأكمله في طرفة عين، مواد متفجرة دويًّا هائلًا وأضواء شديدة، مساحيق تهلك الحيوانات السمة للحال، مرايا ترسل على العدو أشعة محروقة، وأخرى ترسل سحبًا مسمومة ومرايا سحرية، وأخرى تكثر الصور أو تكبرها أو تصغرها للغاية، آلات وأدوات توفر للناس الراحة وترفه عنهم، سفن بلا مجاذيف ولا أشرعة يدفعها شخص واحد فتجري بقوة وسرعة لا تبلغ إليها سفننا ولو كانت غاصة بالمجذفين، مركبات شديدة السرعة تجري بذاتها دون أن يجرها حيوان، آلات طائرة يحرك الإنسان أجنحتها كما يفعل الطير، آلات للغوص في أعماق البحر دون التعرض لأي خطر، آلات لرفع الأثقال الضخمة بسهولة، جسور تقام على الأنهر دون أعمدة تسندها.

(ب) وللعلم التجريبي آيات في الكيمياء والتنجيم والسحر. ليست الكيمياء قاصرة على أنها العلم النظري بالمعادن، ولكنها أيضًا وبنوع خاص علم عمل يرمي إلى تحويل المعان، وإيجاد حجر الفلاسفة (وبيكون يخصص له أبحاثًا مطولة غامضة) وتركيب إكسير الحياة - ولم لا؟ إن عمر الإنسان لا يجاوز الثمانين، ولكننا نستطيع أن نعمر مثل النسر والغراب والثعبان. إن السبب في ضعف الشيخوخة وقصر العمر الإسراف الجسمي والخلقي؛ وتنقل الوراثة الضعف من جيل إلى جيل، ولا يستطيع لها الطب سوى مقاومة ضئيلة، ولكن الكيمياء العملية تقضي على أسباب الضعف بإكسير الحياة (ويذكر بيكون واحدًا من تراكيبه في عبارة مبهمة لأهمية السر!).

(جـ) أما التنجيم فعلم صحيح من حيث إن حركات الأجرام السماوية علل الأحداث الأرضية. فإذا عرفنا قوانين هذه الحركات استطعنا أن نعرف الماضي والحاضر والمستقبل. وإن التنبؤ بالمستقبل لعظيم الفائدة في تدبير الحياة الخاصة والعامة. والمنهج في علم التنجيم المقارنة بين الأحداث الإنسانية المدونة في التاريخ وبين مواقع النجوم في أوقاتها، ثم الاعتماد على هذا التقابل لتوقع المستقبل واختيار الأوقات الملائمة للعمل. فمثلًا يمكن تعديل أخلاق شعب ما باستخدام التأثيرات السماوية المنتشرة على سطح الأرض لتعديل الجو؛ أو يمكن إنزال الدهش بجيش كامل بوساطة حجر بسيط نلائم بينه وبين الأفاعيل العلوية؛ أو يمكن استعباد شخص مدى الحياة إذا جعلناه يأكل نباتًا زرع ونما تحت تأثير مواقع معينة من مواقع الشمس.

(د) وأما السحر فعلم كذلك يحصل على نتائج مدهشة بمجرد الكلام. ذلك أن الأجسام، بما فيها جسم الإنسان، ينبعث عنها بخارات نافعة أو ضارة بحسب حال الجسم المنبعثة عنه من السلامة أو الفساد. 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 في الطبيعة، تحققت هذه الإرادة، وبخاصةً إذا صدرت في أوقات مناسبة من مواقع النجوم، فاجتمعت إلى تأثيرها تأثيرات السماء. والكلام هو الذي ينشر إرادات النفوس خلال الطبيعة. الكلمة بنت النفس، بها تأمر النفس الجماد والحيوان

وجسم الإنسان، بل تأمر النفوس خلال الأجسام، سواء في ذلك الكلمة الملفوظة أو الكلمة المكتوبة كالأحجبة والتعازيم. على أن السحرة ثلاث فئات: سحرة جهلاء دجالون، وآخرون علماء ولكنهم يستعملون علمهم في سبيل الشر بالائتمار مع الشياطين! وسحرة علماء يخدمون الدين والأخلاق. فهناك سحر حلال نافع. وكان بيكون يلح في هذه النقط، ويريد السلطة الكنسية على أن توافقه فيها وترفع عنه الشبهة. على أنه كان يرى أن ليس من الحكمة ترك مزاولة السحر الحلال لأي كان، ويقول بوجوب تقييد هذا الحق بأن يخوله البابا رجالًا ممتازين.

(هـ) هذه علوم عجيبة تبدو أفاعيلها كالمعجزات لأنها تفوق ما للطبيعة والفن من سلطان مألوف. فهي سرية بالذات، ويجب أن تبقى كذلك فتلقن سرًّا وتقر على نخبة؛ لذا يجتهد جميع الأخصائيين في إخفاء علمهم تحت الصور والرموز. والعلم التجريبي السري رأس العلوم والفنون الطبيعية، فإن سلطانه يحقق غاياتنا الكبرى الثلاث: فهو يوفر لنا الخير الأعظم للجسم بإكسير الحياة، والخير الأعظم من حيث الثروة بحجر الفلاسفة، ويعاون بهذين الخيرين على توفر الخير الروحي للنفس. وهذه الغاية الأخيرة هي الغاية القصوى؛ لذا يجب أن يكون العلم التجريبي في خدمة الكنيسة يهيئ لها أسباب النجاح في مهمتها الجلى. فإذا استخدمه المبشرون إلى جانب الوعظ والإرشاد، جنوا منه ثلاث فوائد: الواحدة أن مصنوعاته العجيبة تبدو كالمعجزات في نظر الكفار، فيقولون في أنفسهم: إذا كان الطبيعة تحدث أمثال هذه العجائب، فلم لا نخضع عقلنا للحقائق الإلهية؟ والفائدة الثانية أن هذا العلم يكشف خداع السحر الكاذب الذي يقوم عليه ديانة الكفار. والفائدة الثالثة أنه يغني المسيحية عن كثير من الدم والجهد في محاربة الكفار الذين يصرون على كفرهم، بما يتيحه لهم من وسائل وآلات. وإذن فليس يليق أن يضطلع بالتبشير إلا العلماء من لاهوتيين وفلاسفة، يخاطبون المستنيرين من الكفار فيكسبون الشعب بواسطتهم، أو يستكشفون وسائل حربية. إن عالمين أو ثلاثة لخير من جيش، وهذا درس تعلمه الصليبيون بالتجربة القاسية. فإذا لم يقلد اللاهوتيون والفلاسفة زمام الحكم، فلا أقل من أن يتخذ الأساقفة والحكام مستشارين منهم ليدبروا

المجتمع تدبيرًا عقليًّا، كما أراد أفلاطون لمدينته.

(و) وهكذا يمتزج عند روجر بيكون الدين والعلم والعمل، ويلتقي بعد النظر مع شيء غير قليل من السذاجة. عالج كل ما عالجه مفكروه عصره من مسائل لاهوتية وفسلفية، وزاد عليهم اشتغاله بالعلم التجريبي فدل على سعة اطلاع وحسن وإدراك للشروط اللازمة لتقدم العلم. ولكنه لم يساهم شخصيًا في هذا التقدم؛ إلم يكن عالمًا مجرّبًا؛ وكل ما يذكر له بهذا الصدد أنه صنع آلات بصرية وأدخل شيئًا من التحسين على بعض منها كان موجودًا. وهو يعرف ذلك التقصير من نفسه، ويعتذر بقلة المال وقد أربت نفقاته العلمية في عشرين سنة على ألفي جنيه إسترليني. يبقى أنه وضع نظرية العلم التجريبي، وفطن لفوائده، وتنبأ بمستقبله، ورسم لأوربا طريق السيادة على العالم.

الفصل الثامن
القديس ألبرت الأكبر
(١٢٠٦ - ١٢٨٠)

٧٤- حياته ومصنفاته:

(أ) في الوقت الذي ألفت فيه لجنة لتهذيب كتب أرسطو، ولم تؤد اللجنة مهمتها، كان ألبرت يضطلع بتلك المهمة وحده وهو على بينة من غرضه وأهميته البالغة. وفقد كان أول من عرف للأرسطوطالية مزاياها وأول من عرضها للغربيين، وأول من ساهم في العلوم مساهمة أصيلة. ولد في بافاريا. ولما بلغ السادسة عشرة قصد على غيطاليا حيث اختلف إلى جامعة بولونيا، فإلى جامعة بادوفا. وفي هذه المدينة دخل رهبنة الدومنيكيين، وعكف على العلم. وبعد خمس سنين أخذ في التعليم متنقلًا بين معاهد الرهبنة وفي ١٢٤٠ أرسل إلى باريس، فحصل بها بعد خمس سنين على لقب أستاذ في اللاهوت، وشرح يعلم بجامعتها على أساس كتب أرسطو، وكانت ما تزال محرمة رسميًّا، فكان عمله جريئًا، ولكنه كان عملًا ضروريًّا لشدة الحاجة إليه حينذاك، فأصاب نجاحًا عظيمًا وفاز بشهرة أوربية. ولما توفى كانت كتبه تقرأ وتشرح وتذكر صراحة في معرض الاستشهاد على جانب كتب أرسطو وابن سينا وابن رشد، بالرغم مما كان يقضي به العرف من عدم ذكر المعاصرين في الكتب العلمية. ولم يمض على وفاته ربع قرن حتى كان يلقب بالأكبر.

(ب) تتوزع كتبه إلى طوائف ثلاث: لاهوتية وفلسفية وعلمية. أما الكتب اللاهوتية فأهمها: شرح علم كتاب الأحكام؛ شروح على كتب العهدين القديم والحديث؛ «مجموعة في المخلوقات» و«مجموعة لاهوتية»؛ شروح على كتب ديونيسيوس. - وأما الكتب الفلسفية فهي: شروح على أرسطو: المنطق، الطبيعيات، ما بعد الطبيعة، الأخلاق النيقوماخية، السياسية، وشرح على كتاب العلل، وهو كتاب كان يعزى لأرسطو ولكن ألبرت كان يعلم أنه منحول، وكان يرى أن داود اليهودي جمعه من كتب أرسطو وابن

سينا. ورسالة «في وحدة العقل ردًّا على ابن رشد» حررها بإشارة البابا سنة ١٢٥٦. - وأما الكتب العلمية فمنها: كتاب النبات، أساسه الكتاب المرسوم بهذا الاسم والمنسوب إلى أرسطو، في خمس مقالات يشرحها بإسهاب مستبدلًا نباتات ألمانية بالنباتات التي لم يكن يعرفها، ويضيف ثلاث مقالات من عنده. وكتاب الحيوان، أساسه كتب أرسطو في الموضوع ومجموعها تسع عشرة مقالة فضاعف هو حجمه إذ وصف فيه عددًا كبيرًا من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو، وخصص خمس مقالات للحكايات عن الحيوان على الترتيب الهجائي لتسهيل المراجعة، وصحح بعض أقوال أرسطو وبلينوس. وكتاب المعادن، يقول فيه إنه قام برحلات عديدة لدراستها. وكتاب الآثار العلوية، يذكر فيه أنه رصد نجمًا مذنبًا في ساكس سنة ١٢٤٠.

(جـ) وقد عرض يراء أرسطو عرضًا أمينًا دقيقًا، وجاء عرضه عبارة عن تمثيل وتكميل على طريقة ابن سينا في كتاب الشفاء، لا شرحًا حرفيًا على طريقة ابن رشد. وكان أوسع منهما حرية بإزائه، وقد قال في مفتتح الطبيعيات: «من يعتقد أن أرسطو إله يعتقد بالضرورة أنه لم يخطئ، أما من يعتقد أنه إنسان فهو يعتقد من غير شك أنه قد يكون أخطأ مثلما نخطئ نحن». ودل في نفس الموضع على منهجه، قال: «غرضنا أن نرضي رهباننا بقدر استطاعتنا وهم يطلبون إلينا منذ سنوات أن نضع لهم كتابًا في الطبيعة يجدون فيه دراسة وافية للعلوم الطبيعية ويعطيهم مفتاحًا لفهم كتب أرسطو... أما طريقتنا فهي أننا سنتبع ترتيب كتب أرسطو وآراءه. ونقول كل ما يبدو لنا ضروريًا لتفسيرها والتدليل عليها، ولكن دون إيراد أقواله. ثم نستطرد لتوضيح الشكوك، وتفصيل ما أجمله الفيلسوف فأغمض فكره على كثيرين. وسنبين في عناوين الفصول إن كان الفصل واردًا في كتب أرسطو أو كان استطرادًا منا. ونحن إذ نتبع هذه الطريقة نصنف كتبًا بعدد كتب أرسطو وبنفس أسمائها، ونضيف أجزاء إلى الكتب التي تركها ناقصة، ونضيف كتبًا يرأسها لم يدونها أو دونها ولم تصل إلينا» هذه الطريقة تبين عن غرض أساسي هو الاستفادة من أرسطو مع رده على حكم العقل، وتكميله بمكتشفات العلم. فهي تدل على محاولة لوضع مذهب. لذا كان تلاميذه ومعاصروه يعتبرونه

فيلسوفًا أصيلًا لا مجرد شارح.

٧٥- مذهبه:

(أ) على أنه لم يوفق إلى وضع مذهب متسق. ذلك بأنه، مع غلبة أثر أرسطو على فكره، بقى مترددًا بين التيارات المختلفة التي كانت تتجاذب عصره. كانت رهبنته، بل كان الغرب بالإجمال، على مذهب أوغسطين، وقد احتفظ هو منه بأشياء. ولم يفطن إلى إمكان تصحيح «أضاليل» أرسطو في ما بعد الطبيعة بالرجوع على أرسطو نفسه وإحكام تطبيق مبادئه، فآثر عليه أفلاطون، وقد قال: «لا يصير المرء فيلسوفًا متينًا ما لم يحصل على العلم بأرسطو وأفلاطون معًا». كما أنه اصطنع آراء أفلاطونية جديدة، وكان في تأويله لأرسطو يميل إلى اتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون، ويعارض ابن رشد وابن جبرول. فهو متخير، بل متردد في تخيره وقد اجتمعت له هذه المواد الكثيرة. فإن عُد طليعة الأرسطوطالية فبسبب اتخاذه كتب أرسطو أساسًا لغرض الفلسفة، واصطناعه بعض آرائه، وعمله من ثمة على نشر دراسته.

(ب) ولقد كان أكبر أثر لتمثله كتب أرسطو تمييزه الحاسم بين الفلسفة واللاهوت. فقد رأى تلك الكتب تضم مذهبًا تامًا في الوجود قائمًا على الملاحظة والبرهان ليس غير، فكانت النتيجة المحتومة عنده أن «الأمور اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع الأمور الفلسفية؛ فإن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل، وإذن فلا نستطيع في الفلسفة الخوض في مسائل لاهوتية». ولكننا نستطيع في اللاهوت استخدام الفلسفة، بل يتحتم علينا ذلك لتفهمه على قدر الإمكان. وألبرت يحمل على «الجهلاء الذين يريدون محاربة استخدام الفلسفة بجميع الوسائل» يدعوهم «حيوانات عجماوات يسبون ما يجهلون». على أن الفلسفة ههنا عارفة حدودها، فهي تلتزمها بدقة، فيضيق مجال التدليل العقلي في اللاهوت عما هو عند الأوغسطينيين. أما في سائر العلوم فالمرجع إلى العقل؛ ولألبرت أواق كثيرة بهذا المعنى: فهو يردد قول سنيكا «لا من يقول بل ما يقول أعقل» ويعلن أن «من العار إبداء رأي في الفلسفة دون دعمه بالدليل» وأيضًا «نقول مع ابن رشد «ما من

سبب لاتباع المشائين طرق أرسطو في معظم الأحوال سوى أن صعوبات قليلة أو لا صعوبة بالمرة تنتج من أقواله» وأيضًا « أن اهتمام البعض بالمؤلفين عديم الجدوى. الفيثاغوريون وحدهم اتبعوا رأي زعيمهم في كل شيء. أما الباقي فيقبلون الآراء من أي جهة جاءت بشرط أن تحمل معها أدلتها».

(جـ) وإذا أردنا تلخيص آرائه في المسائل الرئيسية بدأنا بمسألة الله، فقلنا إنه في مؤلفاته الأولى يشرح ويفسر وجود الله أكثر مما يبرهن عليه، تمشيًا مع الأوغسطينية. بل في شرحه على قول ديونيسيوس أن الله مجهول، نراه كأنه يسبق كنط إلى أن الحكم بوجود الله، أي ذات لا متناهية، ابتداء من المعلومات المتناهية، خروج بمبدأ العلية إلى أبعد مما ينبغي، إذ أن هذا المبدأ لا يتطلب سوى علة متناسبة مع المعلول، وليس بين الله والعالم تناسب. ولكنه بعد أن تحول إلى أرسطو، لم يعتبر وجود الله بينًا بذاته كما يعتبره الأوغسطينيون، ولم ير إمكان استنباطه من فكرة الله كما يستنبطه أنسلم، وإنما قال بوجوب البرهنة عليه، وعاد إلى الإشكال المتقدمة فحلّه على النحو التالي: إننا أولًا نصل على علة أولى بناءً على استحالة التسلسل إلى غير نهاية. وبعد ذلك يلزم لدينا من كونها العلة الأولى أنها غير متناسبة مع العالم بالضرورة، لأنها إن كانت متناسبة معه كانت متناهية مثله، فلم تكن أولى بل افتقرت إلى علة، وعدنا إلى التسلسل وهو مستحيل بموجب مبدأ العليّة. ويستعيض ألبرت عن وصف الله بأنه المحرك الأول، وهذه صفة تدل على الفعل فقط، بقوله: إنه الموجود اللامتناهي، وهذه صفة دالة على الذات الإلهية.

(د) وفي مسألة الخلق يتبع رأي ابن ميمون فيقول: إن أدلة أرسطو على أزلية العالم والأدلة المقابلة لها على الحدوث متعادلة القوة، وإن العقل قاصر عن البرهنة على أحد الطرفين، وإن الوحي وحده يحسم هذه المشكلة. وكذلك سيكون موقف القديس توما الأكويني، كما سنبينه في الفصل الآتي - أما كيفية صدور الموجودات عن الله، فلألبرت فيها قولان أو ثلاثة: ففي شرحه على كتاب العلل يقول: إن الله أوجد «العقل» أو المعلول الأول بفعل خالق (يسميه صدورًا وانبثاقًا، ولكنه يريد به غير ما يريد الأفلاطونيون وأتباعهم) وأن العقل عاون الله في إيجاد سائر العقول المفارقة والنفس

العالمية والجواهر الجسمية. وفي شرحه على طبيعيات أرسطو يقرر أن السموات صدرت عن الله رأسًا باختيار إرادته. ثم يستدرك فيقول: «على أنه ليس يمكن البرهنة على أحد هذين الرأيين، وكل ما يمكن إنما هو إيراد حجج محتملة». فهو يعود هنا أيضًا إلى الوحي.

(هـ) والمخلوقات مركبة من ماهية ووجود، فإن الوجود لا يدخل في حدها، فهو طارئ عليها. والعقول المفارقة أو الملائكة مركبة من موضوع وصورة تحل في الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع هيولي أو يمت على الكمية بسبب. ثم يقول تارة: إن الملائكة أنواع متشخصة، وطورًا إنهم أفراد نوع واحد. أما النفس الإنسانية فصورة خالصة غير مركبة من هيولي روحية.

وأما الأجسام فمركبة من هيولي وصورة جسمية هي نور، ينضاف إليها في كل جسم صور نوعية بقدر كمالاته. والهيولي مستودع لأصول بذرية، لا مجرد قوة. ففي جميع هذه النقط نجد ألبرت مترددًا بين الأوغسطينية والأرسطوطالية.

(و) والنفس الإنسانية صورة جوهرية أو هي الفعل الأول للجسم كما يقول أرسطو، ولكن بعد الصورة الجسمية. وهي مبدأ جميع الأفعال الحيوية، فليس الإنسان مؤلفًا من ثلاث نفوس. أما اتصالها بالجسم، فتارة يقول ألبرت إنه مباشر، وطورًا يتابع بعض الأوغسطينيين فيضع بينهما واسطة هي نور. والنفس روحية، يدل على ذلك استقلالها 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 في الهيولي. ولما كانت النفس الإنسانية روحية كانت خالدة. ويظن ألبرت أن النفس عند أرسطو على قدر الجسم وتابعة له في مصيره، فيستعين بأفلاطون للتدليل على الروحية والخلود. يقول: «يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو». وهكذا يستمر في التخير والتوفيق.

(ز) وفي المعرفة يوفق بين أوغسطين وأفلاطون وأرسطو فيقول: إن الكليات موجودة في الذات الإلهية، وتشع عنها فتوجد خالصة، وتتحقق في الأفراد، ويجردها العقل الإنساني. وهو يدعو كل معرفة تجريدًا، حتى المعرفة الحسية على اعتبار أن الحس يدرك موضوعه منفصلًا أو مجردًا عن سائر كيفيات الشيء - وسنصادف هذا المعنى عند الحسّيين المحدثين يحاولون أن يردوا غليه التجريد العقلي. على أن التجريد الأكمل عند ألبرت هو هذا التجريد العقل الذي يستخلص الماهية من علائقها المادة. وهذا التجريد يستلزم عقلًا فعالًا وجميع المعارف العقلية مستمدة من الإحساس، ما خلا المبادئ الأولية، كمبدأ عدم التناقض، فإنها وإن كانت حدودها مجردة من الإحساس، إلا أن معانيها غريزية في النفس أو مدركة في النور الإلهي كما يقول أوغسطين. ولكل نفس إنسانية عقلها الفعال وعقلها المنفعل، وذلك موضوع رسالته في «وحدة العقل ردًّا على ابن رشد». ويورد فيها ثلاثين دليلًا على رأي الفيلسوف الإسلامي، ويرد عليها واحدًا بعد آخر، ثم يورد ستة وثلاثين دليلًا ضد الرأي وينتهي بتقرير رأيه هو والخلود الشخصي المترتب عليه.

(ح) وخاصة القول فيه أنه استوعب المذاهب ولم يسيطر عليها. فعلا عجب أن يكون تلاميذه انقسموا فريقين: فريق مضوا في الأفلاطونية الجديدة وهم الجرمان، وفريق مضوا في الأرسطاطلية وعلى رأسهم توما الأكويني. هذه الحركة الثانية هي أثره الخاص، فقد كانت الأفلاطونية شائعة من قبل، في حين كانت الأرسطوطالية موضع إنكار، فصارت بإقدامه ونفوذه موضع نظر وتقدير، دون أن ينتهي هو إلى أرسطوطالية خالصة. ولما اشتدت الحملة على القديس توما بسبب أرسطوطاليته، قصد إلى باريس من كولونيا، على بعد الشقة وتقدم السن، ليدافع عن تلميذه العظيم، دون أن يكون هو توماويًّا. جمع المواد وبذل في ذلك جهدًا هائلًا، فجاء توما فتمثل هذه الموارد وميّز بين قيمتها ومراميها المختلفة بعقله اللاتيني النيّر الواضح، فأقام مذهبًا هو آية من آيات العقل.

الفصل التاسع
القديس توما الأكويني
(١٢٢٥ - ١٢٧٤)

٧٦- حياته ومصنفاته:

(أ) هو ابن كونت دي أكوينو بإيطاليا الجنوبية. التحقق في الرابعة عشرة بكلية الفنون بجامعة نابولي. وفي هذه المدينة، بعد خمس سنين، دخل رهبنة الدومنيكيين فأرسل في السنة التالية على باريس تتلمذ لألبرت الأكبر ثلاث سنين، ثم رافقه إلى كولونيا حيث كانت الرهبنة أنشأت معهدًا عاليًا. وبعد أربع سنين عاد إلى باريس كي يحضر لدرجة الأستاذية في اللاهوت. فأخذ يعلم بصفته حاصلًا على البكالوريا، فشرح الكتاب المقدس سنتين، وكتاب الأحكام سنتين. وبعد حصوله على الليسانس صار أستاذًا وهو في الحادية والثلاثين، أي أربع سنين قبل السن المقررة بقانون الجامعة وقد أعفاه الباب من هذا القيد. فاحتل أحد كرسيين مخصصين لرهبنته بالجامعة وعلم بهذه الصفة ثلاثين سنين فشهد منه المستمعون «طريقة جديدة، وبراهين جديدة، ومسائل جديدة، وترتيبًا جديدًا للمسائل، ونورًا جديدًا». وإلى هذا العهد يرجع كتابه «شرح الأحكام» في أربع مقالات، يظهر في الأولى أثر أوغسطين، فلما تحول عنه أعاد تدوينها ليمحو هذا الأثر ويثبت آراءه الخاصة؛ وفي المقالتين الأولى والثانية يحيل ثلاث عشرة مرة إلى كتاب لابن سينا (في العقول) ومرة إلى كتاب له أيضًا «في صدور الموجود» وقد ضاع الكتابان وكانا مقتبسين من جزء الشفاء في ما بعد الطبيعة. ويبدو اعتداده بابن سينا وابن رشد في رسالة «في الوجود والماهية» يكثر فيها من ذكرهما تارة للاستشهاد وطورًا للمناقشة. وبعد أن صار أستاذًا دون شروحه على كتب بويس.

(ب) يرجع إلى إيطاليا ليعلم في البلاط البابوي، ومكث هناك ست سنين عرف أثناءها جيوم دي موربكي ناقل كتب أرسطو من اليونانية. ثم علم سنتين بروما أرسل بعدهما إلى باريس. وغلى هذه الفترة التي قضاها بإيطاليا وما تلاها من مقام بباريس،

ترجع مصنفاته الكبرى، وهي أولًا: شرح الأسماء الإلهية لديونيسيوس، والكتاب أفلاطوني كما هو معلوم، وتوما يؤول ما لا يتفق منه مع الأرسطوطالية، ويقر ما لا يتنافى معها ويكملها به، مثل الكلام على لواحق الوجود: الواحد والحق والخير والجمال. ثانيًا المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أي الخارجين عن المسيحية) وضعه لمرسلي رهبنته في الأندلس والمغرب؛ والكتاب في أربع مقالات: الأولى في الله وجوده وصفاته؛ الثانية في الخلق، في أزلية العالم، في ا لجواهر العقلية (أي الملائكة)، في الإنسان؛ الثالثة في غاية الإنسان وسعادته، في معاينة الله، في العناية الإلهية، في المعجزات والخوارق، في الشريعة الإلهية، في النعمة الإلهية؛ والرابعة في العقائد المسيحية. فالكتاب في معظمة فلسفي، وأسلوب البحث في العقائد فلسفي كذلك. ثالثًا: الشروح على أرسطو: الأخلاق النيقوماخية، العبارة، التحليلات الثانية، السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، ما بعد الطبيعة، السياسة. في هذه الشروح يحذو حذو ابن رشد، أي أنه يذكر النص ويحلله، بينما ابن سينا وألبرت الأكبر يضعان كتبًا بعناوين كتب أرسطو وتقسيماتها ويتحدثان من عند نفسهما. ولكن توما يختلف عن ابن رشد في أنه يقدم لكلام الفيلسوف، ويبين أقسامه، ويقف من حين لآخر لربط الكلام بعضه ببعض واستخلاص النتائج، بينما ابن رشد يعقب على عبارات أرسطو واحدة تلو أخرى من أول الكتاب إلى آخره. وقد عني القديس توما بالحصول على ترجمات دقيقة، فطلب إلتى جيوم دي موربكي مراجعة الترجمات المتداولة، والقيام بترجمات جديدة. فقد كان عليه، بعد أن اقتنع بصحة فلسفة أرسطو، أن يجلوها ناصعة، وأن يتلائم بينها وبين الدين بما لا يخالف مبادئها، وأن يناقش مختلف التأويلات؛ فكانت النتيجة أنه «نصّر» أرسطو وقدمه إلى أهل عصره مسيحيًا أو يكاد.

(جـ) وفي باري علّم أربع سنين (١٢٦٩ - ١٢٧٢) وهو في صراع عنيف مع الرشيديين من جهة، وكانوا قد تكاثروا في كلية الفنون، ومع الأوغسطينيين من جهة أخرى في أشخاص أساتذة كلية اللاهوت جميعًا تقريبًا، بناؤه هؤلاء لأرسطوطاليته، ويحمل أولئك على تأويله لأرسطو. فكان مما كتب في تلك الفترة: رسالة «في وحدة

العقل ردًا على الراشدين» وأخرى «في أزلية العالم ردًا على المتذمرين» وهم الأوغسطينيون الذين كانوا يقولون: إن أزلية العالم مستحيلة قطعًا، وكان هو يقول مع ابن ميمون وألبرت الأكبر بإمكانها عقلًا. وقطع شوطًا بعيدًا في كتابه الأكبر «المجموعة اللاهوتية» فلخص فيه مؤلفاته السابقة في ترتيب بديع ينتظم ثمانية وثلاثين مبحثًا أو مقالة، كل مبحث ينقسم إلى مسائل، وكل مسألة إلى فصول، فيجيء الكتاب في ثلاثة آلاف فصل تشرح وجوه المسائل وترد على عشرة آلاف اعتراض. ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبرى يدل عليها المؤلف في أول كلامه فيقول: «لما كان الغرض المقصود بالذات في هذا التعليم (أي اللاهوت) هو تعريف الله في ذاته، ومن حيث هو مبدأ الأشياء، ومن حيث هو غايتها، فسنبحث في الله أولًا، وفي حركة الخليقة الناطقة إليه ثانيًا، وفي المسيح الذي هو الطريق إليه ثالثًا». فالقسم الأول ينظر في الله الواحد، وفي لله الثالوث، وفي الخلق والمخلوقات، والقسم الثاني مخصص للأخلاق ومقسم إلى قسمين: الواحد في المسائل العامة، والآخر في الفضائل بالتفصيل؛ والقسم الثالث يتناول العقائد. ففي الكتابين الجامعين من بين كتبه، وهما المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية، يكاد يكون الترتيب واحدًا، وستتبعه في تلخيص مذهبه. ويضاف إلى ما تقدم شرح على كتاب العلل، وكان جيوم دي موربكي، ترجم كتب أبروقلوس، فعرق القديس توما أن الكتاب لهذا الأفلاطوني. وأيًا عدد من «المسائل» ناقش فيها على ما كان متبعًا. وشروح على معظم الكتب المقدسة. ورسائل عديدة أهمها مجموعة منطقية، وموجز للاهوت. وهو في كل ما كتب يتوخى الترتيب المحكم، ويقدر القول على قدر المعنى، ويقطع بالرأي دون ما تردد، في اعتدال قليل النظير، حتى في أشد المواقف، يسوق الحجة في وضوح ورشاقة، يرمي إلى الإقناع وتأييد الحق، لا إلى المكابرة والفوز والشخصي.

(د) وأخيرًا عاد إلى إيطاليا لإنشاء معهد عال جديد، فاختار نابولي مقرًا له، واستأنف التعليم، حتى كان السادس من ديسمبر ١٢٧٣ فإذا تغيير بالغ يعرض له أثناء القداس، فينقطع عن التعليم وعن الكتابة والإملاء، فيسأل في ذلك فيقول: «لقد

أوحيت إلى أشياء ما أرى كل ما كتبته إلا كالهشيم بالقياس إليها». ومن ذلك اليوم فرغ للعبادة، وترك القسم الثالث من المجموعة اللاهوتية ناقصًا، فأتمه رجنلد زميله في الرهبنة وكاتبه مدة الخمس عشرة سنة الأخيرة آخذًا عن كتبه الأخرى. ودعاه الباب إلى مجمع كنسي يعقد بليون فلبى الدعوة، ولكنه مرض في الطريق ين نابولي وروما، فلجأ إلى دير بند كتى، وتوفى بعد شهر، فكان لوفاته وقع شديد في جميع أنحاء أوربا.

٦٧- وجود الله:

(أ) إذا أتبعنا الترتيب الطبيعي للوجود، كانت مسألة الله أو مبدأ الأشياء أول مسألة نلقاها فإن الله أول الموجودات وأصلها. هل الله موجود؟ كان الرأس السائد أن وجود الله بين بذاته، والقديس توما يذكر ثلاث حجج بهذا المعنى ويرد عليها فيقدم لنا مثالًا واضحًا على الفرق الذي يضعه بين العقل والإيمان. الحجة الأولى أن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه، والله سعادة الإنسان وما يتشوق بالطبعُ يعرف بالطبع. الحجة الثانية (وهي حجة القديس أنسلم) في من علم المراد باسم الله علم في الحال أن الله موجود؛ لن المراد به مالا يتصور أعظم منه، وما يوجد في الذهن وفي الخارج أعظم مما يوجد في الذهن فقط. الحجة الثالثة وهي حجة القديس أوغسطين أن وجود الحب بينٌ بذاته، فإن من ينكره يسلم به؛ لأنه إذا كان الحق معدومًا فمن الحق أنه معدوم؛ والله هو الحق بعينه، فوجود الله بيِّن بذاته.

(ب) أجل إن من يعلم الله يعلم أنه سعادة الإنسان، وأنه الموجود الأعظم، وأنه الحق بالذات، فإن هذه التعريفات بينه بذاتها في أنفسها. ولكنها ليست بينّة بذاتها لنا؛ فإن كثيرين يعتبرون سعادة الإنسان في الغنى، وآخرين يعتبرونها في اللذة، وغيرهم في غير ذلك؛ ثم إن كثيرين اعتقدوا أن الله جسم، وأي جسم تصورنا فيمكن تصور جسم أعظم منه؛ وأخيرًا إذا كان وجود الحق بالإجمال بيّنًا بذاته، فإن وجود الحق الأول ليس كذلك. يضاف إلى ما تقدم أن حجة القديس أنسلم تدور على تعريف اسم الله، ولكن الوجود اللازم من ها التعريف وجود متصور فقط لا واقعي، فإن الاعتقاد بالوجود لا

يستتبع الوجود. فنحن هنا بإزاء فكر استمدها أصحاب الحجج المذكورة من الإيمان، وظنوها بديهية في العقل، وحسبوا أن بإمكاننا أن نبرهن على وجود الله ببرهان لميّ يتخذ الماهية أي التعريف حدًا أوسط فيبين النتيجة بعلتها. ولكن ليس في مقدورنا إدراك ماهية الله في ذاتها.

(جـ) فلا يبقى لنا من سبيل سوى البرهان الإنيّ الذي يمضي من الموجودات الطبيعية التي هي متقدمة في معرفتنا، فيبلغ إلى علتها. وعلى العموم يتوقف الإيمان على المعرفة الطبيعية؛ إذ قبل أن نؤمن بوحي الله، يتعين أن نعلم وجود الله، وأن عقلنا كفء لهذا العلم وللعلم بأسباب الإيمان. وليس الغرض من هذا البرهان الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علية الله، كما يتوهم كثيرون، بل الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن إلى علة أولى بغض النظر عن أزلية العالم أو حدوثه. ذلك بأن العالم يظهرنا على معلولات وعلل لها مترتبة بالذات أي متوقف بعضها على بعض، وأن العقل يدلنا على امتناع التداعي إلى غير نهاية في سلسلة هذه العلل، وإلا لم يوجد المعلول، فنقف عنه علة أولى. وثمة فرق بين العلل المترتبة بالذات والعلل المتعاقبة بالعرض: فليس يستحيل أن يتولد إنسان من إنسان إلى غير نهاية إذا افترضنا أزلية العالم؛ وهذا تسلسل بالعرض؛ ولكن التسلسل يستحيل لو كان توليد إنسان متوقفًا على إنسان وعلى العناصر وعلى الشمس وهكذا إلى ما لا يتناهى.

(د) المعلولات أو دلائل الإمكان في العالم، يحصرها القديس توما في خمسة، فيقدم خمسة أدلة لها أصول عند أرسطو، ولكن المقصد يختلف أحيانًا اختلافًا جوهريًا. الدليل الأول والأوضح من جهة الحركة؛ إذ ليس يمكن أن يكون شيء واحد بعينه محركًا لنفسه، لأنه ليس يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة وبالفعل معًا باعتبار واحد، فكل متحرك فهو متحرك من آخر، ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية، فلابد من الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك هذا الدليل وارد عند أرسطو في السماع الطبيعي حيث يبدو المحرك الأول علة فاعلية، وفي ما بعد الطبيعية حيث يبدو علة غائية، ولكن أثره في الحالين قاصر على تحريك الفلك المحيط، وإلى جانبه محركون أوائل لسائر الأفلاك، بينما

الكون والفساد في عالمنا السفلي يفسران بدوران الشمس حول الأرض ودورانها على فلك البروج. أما القديس توما فيطبق نظرية القوة والفعل بكل عمومها، ويعتبر الحركة لا من الوجهة الطبيعية أو الآلية فحسب، بل من الوجهة الميتافيزيقية التي تعني كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل، فيصل على محرك كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بالواسطة، ويبطل تعدد الآلهة كما سنرى في العدد الآتي، ويقول: إن الله يفعل في كل فاعل لأنه علة كل وجود والفعل وجود، ولكن بحيث يكون للمخلوقات أيضًا فعل خاص، إذ إنما يمتنع صدور فعل واحد عن فاعلين متى كانا متحدى الرتبة، وليس يمتنع صدوره عن فاعل أول وفاعل ثان.

(هـ) الدليل الثاني من جهة جوهر الموجود المتحرك، فإنه مفتقر على علة فاعلية؛ إذ ليس يمكن أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه، وإلا لزم وجوده قبل نفسه، وهذا خلف؛ ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية، فلابد من إثبات علة فاعلية أولى. هذا الدليل مستفاد من كتاب ما بعد الطبيعة (م٢ف٢) ولكن أرسطو لا يعرضه لبيان وجود الله بالتخصيص بل لبيان استحالة التسلسل في جنس العلل الفاعلية، وضرورة علة أولى تفعل بوسائل مترتبة فيما بينها، كما أنه يبين في نفس الموضع ضرورة علة أولى في سائر أجناس العلل، ومنها العلة المادية، أما القديس توما فيرمي إلى بيان ضرورة علة خالقة، وذلك بتطبيق نظرية القوة والفعل تطبيقًا أدق يستلزم أن الموجود المتحرك ليس موجودًا بذاته.

(و) الدليل الثالث من جهة الممكن والواجب: ذلك بأن في الطبيعة موجودات معروضة للكون والفساد، ومن ثمة ممكن موجودها وعدمها بعد وجود، فلو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء، للزم أنه لم يكن حينًا ما شيء، لو صح ذلك لم يكن الآن أيضًا شيء، فلابد أن يكون هناك موجود واجب لذاته. هذا الدليل وارد عند أرسطو (فيما بعد الطبيعة م١٢ ف٦) كما يلي: «الجواهر أوائل الموجودات، فإذا كانت كلها فاسدة» و«إذا كانت القوة متقدمة على الفعل، فإن شيئًا مما هو موجود لم يكن ليوجد». 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 الذي بالقوة.

(ز) الدليل الرابع من جهة تفاوت الموجودات في الصفات العامة المساوقة للموجود من حيث هو كذلك، كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة، أي الأمور المعنوية الروحانية التي تقبل الإطلاق إلى اللانهاية، على ما ينبغي للموجود الأول. والتفاوت إنما يكون بالإضافة إلى ما هو غاية في شيء، وإذن فهناك موجود هو غاية في تلك الصفات، ومن ثمة غاية في الوجود، وعلة لما في جميع الموجودات من وجود وكمال. هذا الدليل أفلاطوني، وقد صادفناه عند أوغسطين وأنسلم وغيرهما، ولكنه أرسطوطالي أيضًا، وقد جاء فيما بعد الطبيعة (م٢ف١) إن «الشيء الحاصل على طبيعة ما للغاية هو دائمًا مصدر اشتراك الأشياء الأخرى في تلك الطبيعة». وقد قيل: إن هذه المقالة دخيلة على أرسطو، وأحرى أن يكون كاتبها تلميذًا أفلاطونيًا. ومهما يكن من هذه النقطة، فإن لهذا الدليل محلًا في الأرسطوطالية، على أن يتجه إلى العلية الفاعلية، كما هو الحال عند القديس توما، لا على مجرد العلية الصورية أو النموذجية، كما هو الحال عند أفلاطون.

(ح) الدليل الخامس من جهة النظام الطبيعية، وله وجهان: أما الواحد فإننا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لغاية، وهذا ظاهر من أنها تفعل دائمًا أو في الأكثر على نهج واحد بحيث تحقق الأحسن، مما يدل على أنها لا تبلغ على الغاية مصادفة بل قصدًا؛ وما يخلو من المعرفة لا يتجه على غاية ما لم يوجه إليها من موجود عارف، فإذن يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلًا إلى غايته. وأما الوجه الآخر فهو أن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها ببعض، والمتباينات لا تتفق في نظام واحد ما لم تكن منظمة من واحد. هذا الدليل مستمد من كتاب السماع الطبيعي (م٢ف٨) حيث يبيّن أرسطو أن كل موجود فهو يفعل لغاية، ومن كتاب ما بعد الطبيعة (م١٢ف١٠) حيث يقول: «الأشياء جميعًا منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية». ولكنه بتصور الله نفسه غاية، لا موجهًا غيره توجهًا فعليًا إلى غاية، فيرجع مشاركة الموجودات في الصفات،

وفعلها لغاية، وتناسقها فيما بينها، إلى شوق الطبيعية للخير الأعظم وتشبهها به، وهذا تفسير غير مفهوم، بينما القديس توما يضع الله علة فاعلية موجهة إلى غاية، ولا يتكلف في ذلك أكثر من إحكام تطبيق نظرية القوة والفعل، التي هي دائمًا عماد فكره وقطب مذهبه.

(ط) مما تقدم نرى الفرق الحاسم بين موقف القديس توما وموقف الذين تقدموه من المفكرين المسيحيين. فقد عرف من «التحليلات الثانية» ماهية العلم، فأدرك تام الإدراك أن الإيمان ليس علمًا لميًا، وأنه يعتمد على العلم الإني في أسبابه أو علامات صدقه، وأن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور وترتقي بالعقل على غير المنظور، فلا يصح اعتبار المعرفة الإيمانية شيئًا أول، ولكنها فائقة للطبيعة ومن ثمة زائدة على الطبيعة، وقاصرة على زمان معين وأناس مخصوصين؛ فالأول هو المعرفة الطبيعية. ونرى من ناحية أخرى الفرق الكبير بين القديس توما وبين أرسطو، وكيف تتفق الفلسفة والدين مع بقائها فلسفة. وسنرى عنده أمثلة أخرى من هذا القبيل. والبراهين الخمسة التي أجملناها هي من الوجهة المنطقة برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص، ويتكرر بصدد وجهات عامة نتبينها في العالم وفي أنفسنا ونصعد من كل منها إلى علة أولى. وإن أيًا منها ليكفي للوصول إلى الله، لأن العلة الأولى من حيث هي كذلك تستلزم باقي الصفات، كما سنبينه في العدد التالي. ولكن اجتماع الأدلة يعطينا فورًا فكرة شاملة عن الله، فيجعلنا نتصور فورًا أن الله هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، والعلة الفاعلية الأولى، والموجود الواجب لذاته، والكامل مصدر كل كمال، ومنظم العالم.

٧٨- ماهية الله:

(أ) بعد العلم بوجود الله نحاول تعرف ماهيته. وأول ما يتعين فعله تمييز الله من سائل الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو، أي التي تنزهه عما لا يليق به باعتباره العلة الأولى، فتؤدي بنا إلى أنه تعالى بسيط كل البساطة.

وبعد ذلك نضيف عليه الصفات الثبوتية التي تقول ما هو، أي الدالة على كمالاته، ونفحص عن النحو الذي به يعبر اسم الصفة عن الذات الإلهية.

(ب) يجب تنزيه الله عن كل تركيب. والتركيب على أنواه: تركيب من أجزاء مادية، ومن هيولي وصورة، ومن ماهية وشخص 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 فعلًا محضًا، وإلا كان وجوده متأخرًا عن أجزائه، وكان لتركيب هذه الأجزاء علة من حيث إن الأشياء المتغايرة لا تتفق في واحد إلا بعلة تجمع بينها، والتسلسل ممتنع كل قدمنا فمقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه. وعلى ذلك ليس الله جسمًا، ولكنه صورة مفارقة أي روح خالص بريء من كل تركيب - فيسقط القول بوحدة الوجود. فالله عين ماهيته، بل عين وجوده أيضًا، وعين كل ما قد نثبته له من صفات. هو واجب الوجود أو «عين الوجود القائم بذاته» كما يقتضي مفهوم العلة الأولى. وهذا أخص ما يقال في الله، وقد سمى نفسه لموسى بقوله «أنا الموجود». أما تقديم الخير على الوجود بين أسماء الله، على ما نرى عند ديونيسيوس والأفلاطونيين عامة، فلا يعتبر إلا من جهة كون الله علقة مفيضة للخير، لا إطلاقًا، فإن الوجود سابق على العلية أي متقدم بالمرتبة إن لم يكن بالزمان.

(جـ) بعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية. هي طائفتان: طائفة تشمل صفات هي وجهات مختلفة للذات الإلهية لا تزيد عليها شيئًا. فما إن 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 حالًا في شيء ولا محدودًا بقابل، وأنه من ثمة موجود في جميع الأشياء وجود العلة عند المعلول، وأنه ثابت من حيث إنه فعل محض لا تخالطه قوة، وأنه سرمدي ما دام بريئًا من التغير والتعاقب وحاصلًا على الحياة غير المنتهية حصولًا كاملًا دفعة واحدة، كما يقول بويس. وما تقدم يفيد في تقرير وحدانية الله: ذلك بأنه لو كان آلهة كثيرون لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على آخر، ولكان أحدهم عادمًا كمالًا ما فلا يكون

إلهًا.

(د) والطائفة الأخرى من الصفات يلوح أنها تنافي البساطة المطلقة الواجبة للعلة الأولى، كالعلم والإرادة والقدرة والعناية، فإن هذه الألفاظ وأشباهها تدل عندنا على قوى وأفعال زائدة على الجوهر، فيجدر بنا أن ننظر في نوع دلالتها على الله، سيما والآراء متضاربة في هذه المسألة. فقد قيل: إن الأسماء المقولة على الله مترادفة لأنها تدل على ذات واحدة بسيطة: ولكن كيف تكون مترادفة وهي تدل على اعتبارات مختلفة، وهذه الاعتبارات ممثلة في المخلوقات، والله مصدرها؟ فلابد لها من مقابل في اللذات الإلهية البسيطة. وقال الرباني موسى (بن ميمون) إنها سالبة أحرى منها موجبة، فمتى قيل: إن الله حي كان المراد أنه ليس كالجماد، وهكذا في سائر الأسماء، أي أنها تطلق كالأسماء المشتركة: ولكن هذا مخالف لقصد المتكلم عن الله، وعديم الجدوى في تعريفنا بالله، فإن السلب لا يبين ما هو. هل نطلق إذن على الله أسماء الصفات بالتواطؤ، أي بنفس الاعتبار الذي نطلقها به على المخلوقات؟ إن هذا لا يجوز لاختلاف الجنس، كما نرى حتى بين المخلوقات التي لا تتفق في جنس واحد (مثل قولنا عن كل من إنسان وتفاحة إنه طيب) فما بالنا والمخلوقات متناهية والله لامتناه؟ يبقى أن الأسماء تقال على الله والمخلوقات بالمماثلة، أي باعتبار يختلف باختلاف الماهية المضاف إليها الاسم (كما تختلف الطيبة في التفاحة والإنسان)، فنقول: إن الصفات في الله بحسب ماهية الله، كما أن الصفات في الإنسان بحسب ماهية الإنسان. والمماثلة وسط بين الاشتراك والتواطؤ؛ فإن وجه التسمية ههنا ليس واحدًا كما في المتواطئة، ولا مباينًا كل المباينة كما في المشتركة. وهي خير مما ارتأى الأفلاطونيون، ورددده ديونيسيوس وسكوت أريجنا، من وضع لفظ «فوق» قبل الصفة المضافة لله، إذ أن هذا الوضع الموجب في الظاهرة سالب في الحقيقة، ويرجع إلى الترادف أو الاشتراك، مع أن أحكامنا على الله صادقة من حيث وجوب إضافة الصفة، ولكن جهة حمل الصفة على الله غير معينة لعدم تعين الماهية الإلهية في علمنا. فالمماثلة تدع لأحكامنا صدقها، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة إلى مقام الموجود اللامتناهي ونستبعد منها كل نقص.

(هـ) وينظر القديس توما في الصفات على ضوء المذهب. ونحن نجتزئ هنا بصفتي العلم والإرادة، فإن الباقي يرجع إليهما ويقاس عليهما. أما العلم فيجب إضافته لله: ويتضح ذلك أولًا من كون العلم كمالًا وكون الله كاملًا. وثانيًا من أن السبب في كون موجود ما عارفًا هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف؛ وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد، والله في غاية التجرد عن المادة، فهو بالغ غاية المعرفة. وثالثًا من أن الله العلة الفاعلية الأولى، فلابد أن يكون لمفعولاته وجود سابق في 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 الوجوه، وأن يكون تعقله عين ماهيته وعين وجوده. والله يعرف غيره في ذاته هو من حيث يعرف جميع الأحوال التي تقبل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة. وبذا ترتفع الصعوبة التي وقف عندها أرسطو حين ظن أن القول بأن الله يعرف غيره يجعل من الله عارفًا منفعلًا من غيره، ويضع في الله معارف أدنى من ذاته. وبذا يبدو لنا أن ابن سينا وقف في بعض الطريق حين قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، فأضاف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود، وأبطل عنايته بالأفراد. يبقى أن نتصور علم الله بالمماثلة فنقول. إنه 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، ويعرف القضايا دون تركيب ولا تفصيل، والمركبات دون تأليف ولا تقسيم، لأن ما في شيء فهو فيه بحسب حال ذلك الشيء، والله بسيط كل البساطة، فيجب أن تكون صور الأشياء فيه على هذه الحال.

(و) وأما الإرادة فيجب إضافتها أيضًا لله، إذ أن الإرادة تتبع العقل من حيث إنها الميل على الخير المعقول، ومحبة هذا الخير متى حصل. فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية، والله يريد غيره، فإن من شأن الخيّر أن يشرك غيره في 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 غليها على أنها غايته القصوى. ويبقى أن نتصور الاختيار الإلهي بالمماثلة، فننفي عنه ما يلابس اختيارنا من تردد وتغير ونقص. وهكذا يجب أن نصنع بصدد سائر الصفات التي نثبتها لله، كالقدرة والمحبة والعدل والرحمة وما إليها.

٧٩- الخلق:

(أ) كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة، لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدًا، فيلزم أن كل ما خلال الله ليس عين وجوده ولكنه موجود بالمشاركة. وليس الوجود بالمشاركة صدورًا عن ذات الله، كما تقول الأفلاطونية الجديدة، لأن ما يصر عن الذات صدورًا ضروريًا فهو مثل الذات، وليس العالم مثل الله، ومن هذه الناحية أيضًا يسقط مذهب وحدة الوجود الذي يعتبر العالم مظهرًا لله. أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائمًا أن يصدر عنه واحد فيصدق على الفاعل بالطبع، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة، ولما كان الله يتعقل أمورًا كثيرة، فهو يقدر أن يصنع أشياء كثيرة. يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض لأن المخلوق غير موجود بذاته، فلا يستطيع أن يمنح وجودًا ليس له بالذات. ولما كان الموجود المخلوق متناهيًا والمسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية، فالخلق يقتضي قدرة لامتناهية؛ لذلك كان خاصًا بالله وحده.

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته، وأنه يريد غيره بالاختيار. فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم، ولا أن يكون أزلًا، ولا أن يكون حادثًا. وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحدوث. ذلك بأن البحث العقلي في الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية؛ أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله، وقد فعل غذ أوحى أن العالم حادث. ولكن من جهة العقل البحث الأزل والحدوث ممكنان على السواء، ولا سبيل على إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر؛ فلئن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم،

وكان فاعلًا بذاته، على ما يقول أنصار الأزلية، إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادرًا عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته. أما أدلة أرسطو فليست برهانية، وقد صرح هو في كتاب الجدل بأن مسألة أزلية العالم من المسائل الجدلية(١).

(جـ) كذلك ليس يمكن إثبات الحدوث بالبرهان، لا من جهة الله كما أسفلنا، ولا من جهة العالم، فإن ا لماهينات مجردة عن خصوص المكان والزمان، فليس يمكن أن نثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر(٢). ولأنصار الأزلية ردود على حجج أنصار الحدوث. يقول هؤلاء إن كل مصنوع فهو حادث؛ ويرد أولئك أن هذا يصدق على المفعول بالحركة الذي لا يوجد إلا عند نهاية الفعل، أما الخلق ففعل آني، وهو إذن لا يقتضي تقدم الفاعل على المفعول بالمدة. يقول أنصار الحدوث: إذا كان العالم مصنوعًا من العدم فهو موجود بعد أن لم يكن موجودًا؛ ويرد أنصار الأزلية ليس القصد من المقدم أن العالم مصنوع بعد العدم، بل إنه ليس مصنوعًا من شيء. يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم أزليًا لكان مساويًا لله في المدة؛ ويرد أنصار الأزلية: إن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة، ووجود العالم حاصل بالتعاقب، فليست هناك مساواة. يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم قديمًا لكان قد سبق هذا اليوم أيام لا متناهية، ولما كان بلغ على هذا اليوم من حيث إن عيوب اللامتناهي مستحيل؛ ويرد أنصار الأزلية: الانتقال يكون دائمًا من طرف إلى آخر، وأي يوم ماضي أخذت فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية وقد أمكن قطعها. وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أوساط لا متناهية. يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم والتوليد أزليين لتقدم ناس في عدد لامتناه، ونفس الإنسان خالد، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عدد لامتناه، ومحال آن

---

(1) ردودنا على أدلة أرسطو في «تاريخ الفلسفة اليونانية» مأخوذة من هذا الموضع من «المجموعة اللاهوتية» القسم الأول، المسألة ٤٦، الفصل الأول.

(2) هذه الحجة فيها نظر والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض، وبنوع خاص يقول بتناقص الطاقة، مما قد يميل بنا إلى نظرية الحدوث، غير أن أنصار الأزلية يستطيعون أن يقولوا إن العالم أزلي وإن الله يجدد الطاقة. أما غير المؤمنين منهم فماذا عساهم أن يقولوا؟

بوجد عدد لامتناه بالفعل؛ ويرد أنصار الأزلية إن هذه الحجة جزئية، ولنا أن نقول إن العالم أزلي لا الإنسان. - ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدوث لا يعلم إلا بالإيمان، وبأن في اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي إثبات العقائد بالبرهان، فلا يأتي بحجج غير قاطعة لئلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استنادًا إلى مثل هذه الحجج. فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل!

٨٠- الملائكة:

(أ) هم رأي الخليقة تذكرهم الكتب المقدسة، ويمكن إقامة الدليل على وجودهم، ومن هذه الناحية يكون لهم مكانهم في الفلسفة. وقد قال أفلاطون وأرسطو بعقول مفارقة كعلل لحركات الأفلاك، وقال بها رجال الأفلاطونية الجديدة وهم يلحظون مراتب الموجودات. والقديس توما يميل إلى هذه الوجهة الثانية فيقول: «إن قصد الله من الخلق إفاضة كماله، والله عقل وإرادة، والعقل المفارق أعلى وأكمل من العقل المتصل بالحس، فمن اللائق وجود بعض مخلوقات روحية، كي يتحقق في ا لعالم ترتيب متصل من الروح الصرف إلى المادة الصرفة لكن هذا الدليل من جهة «اللياقة» فقط لا من جهة الوجوب.

(ب) يترتب على روحانية الملائكة نتيجتان: الواحدة أنه ليس يوجد ملاكان من نوع واحد. إذ أن ما يميز الأفراد في النوع هو المادة التي تقبض الصورة وتحدها وتشخصها، فنرى الإنسان مثلًا يتضمن شيئًا لا تتضمنه الإنسانية، وهذا الشيء هو المادة الشخصية مع جميع الأعراض المشخصة لها والتي لا تدخل في حد النوع؛ أما الصورة الخالصة فتتحقق بكليتها بحيث تكون شخصًا قائمًا بنفسه. وعلى ذلك فكل ملاك صورة نوعية على حيالها كالمثل، ولم يخطئ أفلاطون إلا في وضع صور نوعية للماديات فبين أرسطو استحالة وجود هذه الصور - النتيجة الأخرى أن الملائكة خالدون بالطبع؛ إذ أن الشيء يوجد بالفعل بحصول الصورة له، والوجود يلائم الصورة لذاتها، وليس يفسد شيء إلا بمفارقة صورته لمادته.

(جـ) ما عدد الملائكة؟ لقد اختلفت الىراء في ذلك: فذهب أفلاطون إلى أن الجواهر المفارقة هي أنواع المحسوسات من جهة، وقد أبطل أرسطو هذا الرأي، ومحركات الأفلاك من جهة أخرى، وقد أخذ أرسطو بهذا الرأي وأراد أن يجعل عددها بعد الأفلاك، معتبرًا أن الجواهر المفارقة لا يكون في وجودها فائدة إذا لم تظهر منها حركة محسوسة. ولكن ليس بصحيح أن الجواهر المفارقة موجودة لأجل الجواهر المادية، لأن الغاية أشرف مما هو مرتب إليها، وليست لمادة أشرف من الروح، بل الحال على العكس. فيجب القول إن عدد الملائكة وافر جدًا ومجاوز كل كثرة مادية، لأنه كلما كان شيء أكمل كان مخلوقًا من الله بزيادة أعظم، من حيث إن كمال العالم هو المقصود بالذات من الله.

(د) كون الملاك مجردًا لا يعني أنه بسيط كالله. لقد خشي البعض مثل هذا الخلط فيجعلوا الملاك مركبًا من هيولي وصورة اعتقادًا منهم أن الروحية الصرفة لله وحده وأن المادية خاصية الخليقة. ولكن لا وجه لهذا التركيب، مهما تتوهم الهيولي الملائكية لطيفة أو روحية، لن التعقل فعل مجرد عن المادة بالكلية. ولا خوف من استبعاد هذا التركيب، فإن هناك أنواعًا من التركيب أعمق منه يجب وضعها في كل مخلوق، وهي كافية للدلالة على نقصه وتبعيته. قلنا إن وجود المخلوق وجود بالمشاركة، وإذن فليس وجوده عين ماهيته، وليس فعله عين ماهيته ولا عين وجوده، وإنما هو يفعل بقوى متمايزة منهما. وسنعرض لهذا التركيب الثاني عند الكلام على النفس الإنسانية. أما التركيب الأول، فليس معناه، كما يظن كثيرون، أن الماهية شيء من ناحية، والجود شيء آخر من ناحية أخرى، ولكنه يعني أنهما، في الموجود الواقعي، متمايزان تمايز الفعل والقوة، ومتحدان اتحاد الفعل والقوة: الوجود بالإضافة إلى الماهية كالفعل بالإضافة إلى القوة، فالتمايز وجودي، ولو كان ذهنيًا فقط لكان معناه أن الماهية موجودة بذاتها، وهذا محال.

(هـ) كيف نتصور علم الملائكة؟ إنهم خلائق محدودة إلى جنس ونوع، فليست ذاتهم جامعة للوجود كالذات الإلهية، وهم إذن لا يعلمون جميع الأشياء بذاتهم كالله. ومن ناحية أخرى هم أرواح مفارقة، فلا يعقلون بصورة مستعادة من الماديات. فلا يبقى إلا أنهم يبلغون إلى كمالهم العقلي بفيض إلهي يعقلون به إذ يوجدون، أي بمثل أو معان

غريزية. وهم في ذلك متفاوتون بتفاوتهم في رتبة ا لوجود، فالملائكة الأعلون يعقلون بمثل أعم، ومن ثمة أقل عددًا من مثل الملائكة الأدنين. والملاك يعقل نفسه بصورته التي هي جوهره، لأنه صورة قائمة بذاتها، فهو معقول بالفعل. والملائكة يعرف أحدهم الآخر كما يعرف سائر الأشياء، أي بالمثل التي فطر الله عليها كلًا منهم. وهم يعرفون الله، لا في ذاته، فإن هذه المعرفة ممتنعة على الخليقة بقوة طبيعتها، ولا بشبهة الحاصل في المخلوقات، فهذه معرفتنا نحن في الحياة الراهنة، بل بماهيتهم من حيث إنهم أشباه الله، وهذه المعرفة متوسطة بين المعرفتين المذكورتين، وتشبه المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه - وهذا البحث في الملائكة يتناول مسائل أخرى كثيرة، وهو محاولة لتصور الروح الخالص كيف يكون.

٨١- الإنسان:

(أ) ننزل إلى المرتبة الثانية من مراتب الخليفة، وهي الإنسان المركب من جوهر روحي وآخر جسمي يؤلفان منه موجودًا وسطًا بين الملائكة والعجماوات موجودًا واحدًا يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا، لا كلا مجموعيًا يتجاوز فيه الجوهران ويتفاعلان من خارج، على ما وضعه أفلاطون وتابعه فيه كثيرون. الجوهر الروحي في الإنسان يسمى نفسًا. ويقال هذا الاسم على مبدأ الحياة بالإجمال في الأحياء الطبيعية: النبات والحيوان والإنسان، ولكن النفوس تختلف ماهية ووظائف. أما أن النفس بإطلاقها موجودة، فيدل عليه أن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم حيًا أو مبدأ للحياة، فلابد من مبدأ في الحي لا يكون جسمًا بل فعلًا أو صورة لجسم. وأما أن النفس الإنسانية جوهر روحي، فيتضح من كون الإنسان يدرك الأجسام إدراكًا مجردًا، ويستحيل ذلك لو كان الإدراك بآلة جسمية، لأن لكل جسم طبيعة مخصوصة، والطبيعة المخصوصة في المدرك تمنعه من إدراك الأجسام على نحو مجرد كما يرى في الحواس الظاهرة والباطنة. فالنفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة هي العقل، لها فعل تستقل به دون الجسم، مما يدل على أن العقل روحي، وأن النفس روحية، إذ ليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته. وعلى خلاف ذلك النفس الحاسة والنفس النامية،

فإن جميع أفعالها تحدث في الجسم وبالجسم، فليس لها وجود خاص، ولكن لكل منهما وجودًا في المركب منها ومن الجسم. ويلزم من روحانية النفس أنها خالدة: فهي غير فاسدة بما يعرض لها من فساد الجسم، كما تفسد النفس الحاسة والنفس النامية؛ وغير فاسدة بالذات لأنها صورة قائمة بذاتها يلائمها الوجود بما هي كذلك. ويمكن الاستدلال على الخلود أيضًا من كون العاقل الذي يدرك الوجود مطلقًا، لا معينًا أينًا وآنا كإدراك الحس، ينزع بطبعه إلى الوجود دائمًا ولا يجوز أن يذهب النزوع الطبيعي سدى. فالنفس الإنسانية تبقى إذن بعد فساد الجسم، مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي إليه، من حيث إنها صورة لجسم، وهذا هو الأصل الطبيعي للعبث.

(ب) غير أن المرشديين يأبون أن تكون ا لنفس العاقلة متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة، فيقولون: إنه ليس هناك سوى عقل مفارق واحد للجميع، هو العقل الفعال، عقل فلك القمر، وإن اتصاله بالشخص يحصل بوساطة الصورة المعقولة الفائضة عنه. ولكن هذه الصورة إن حصلت في شخص خلو من العقل لم تجعله يعقل بل كانت هي معقولة، كلون الحائط يبصر ولا يبصر فلم نجد وجهًا لإضافة التعقل إلى الشخص، وكل يعلم بالوجدان أنه هو الذي يعقل. وغ،ما قال أرسطو: «إن العقل مفارق وليس فعلًا لجسم» وهو يعني أن العقل ليس قوة لآلة جسمية. فإن قيل إن الجوهر المجرد ليس يتكثر في نوع واحد، كما سلف في حق الملائكة، كما الجواب أن النفس العاقلة وإن كانت روحية كالملاك، إلا أنها صورة ناقصة معدة بالطبع للاتحاد بجسم، بخلاف الملك، ولذا جاز أن تكون نفوس كثيرة في نوع واحد، تتشخص كل منها بنسبتها إلى جسمها.

(جـ) ويستنكف الأوغسطينيون أن تكون النفس العاقلة صورة الجسم ولكن لا يوجد في الإنسان صور أخرى مختلفة ذاتًا كما يعتقدون، والدليل من ثلاثة أوجه: الأول أن الإنسان لا يكون له وجود جوهري واحد. الثاني أن يكون حيوانًا بنفس وإنسانًا بنفس، فيكون من ثمة حيوانًا بالعرض، والحيوان يحمل على الإنسان بالذات. الثالث أنه متى كان أحد أفعال الإنسان شديدًا منع من غيره، ولا يفسر هذا إلا بأن مبدأ الأفعال

واحد. فالنفس الناطقة تشتمل بقوتها على كل ما للنفس الحاسة وللنفس النامية. وهكذا شأن النفس الحاسة في العجماوات تشتمل على قوى النفس النامية؛ وشأن النفس النامية في النباتات تشتمل على قوى العناصر الطبيعية؛ وبالإجمال شأن الصور الكاملة بالقياس إلى الناقصة. وليس لجيم الإنسان أو لأي جسم آخر صورة جسمية، تلك الصورة التي يقولون إنها النور. كذلك ليس لجسم الإنسان صورة جوهرية هو بها هذا المزاج المركب من العناصر. ولكن النفس الناطقة صورة الجسم، وصورته والحيدة.

(د) يلزم مما تقدم أن للنفس قوة متمايزة. هذه القوى متمايزة من ماهية النفس، ومتمايزة فيها بينها. أما القضية الأولى فواضحة مما قلناه من أن القوة والذات واحد في الله فحسب؛ فليست تفعل الخليقة بذاتها، بل بقوة زائدة على الذات، وإلا لأشبهت الخالق. وأما القضية الثانية فواضحة من أنه لو كانت قوة النفس عين ماهيتها لكانت النفس تفعل دائمًا جميع أفعالها، كما أنها دائمًا حية بالفعل، ولكن الواقع يشهد بأنها تفعل تارة كذا وطورًا كذا. تتمايز القوى بالأفعال، وتتمايز الأفعال بالموضوعات، فليس السمع كالبصر، وليس التعقل كالإرادة، وقس على ذلك سائر الأفعال. والقوى موجودة في النفس وجود الشيء في المحل، مع اعتبار أن من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمية وهي أفعال الحياتين النامية والحاسة، فمحل القوى المصدرة لها المركب من النفس والجسم، لا النفس وحدها. وجميع القوى النفسية صادرة عن ماهية النفس. وبعد الموت يبقى من القوى في النفس العقل والإرادة؛ وأما القوى الأخرى فلا تبقى بالفعل بل بالقوة من حيث إن النفس مبدؤها أو أصلها.

(هـ) يف تعقل النفس وهذه حالها؟ ذهب أفلاطون إلى أنها تجيء هذا العالم المحسوس وفيها صور المعقولات، وكلما عرض لها إحساس بشيء تذكرت الصورة المعقولة المقابلة له. وتأثر كثيرون بالأفلاطونية، فذهب بعض إلى أن في النفس معاني غريزية كالتي عرفناها للملائكة. ويذكر عن أوغسطين قوله: إننا ندرك الأشياء في الحقائق الأزلية. وارتأى ابن سينا أن ا لمعقولات تصدر إلى أنفسنا عن العقل المفارق الأخير الذي يسميه العقل الفعال، وإننا لا نحتاج إلى الحواس إلا لنتنبه بها فنتجه إلى هذا

العقل الفعال. وتابعه ابن رشد في وضع المعقولات في العقل الفعال المفارق، ثم جعل العقل المنفعل مفارقًا أيضًا. وجميع هذه الآراء تفترض أن الإحساس لا يعدو كونه فرصة أو مناسبة للتعقل، وأن المعقولات موجودة بالفعل سواء في أنفسها أو في عقل أعلى. ولكن الواقع يدلنا على أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم وفي مزاولته بعد تحصيله. فمن الناحية الأولى نرانا نجهل أن لنا معرفة غريزية، ونعلم أننا مضطرون إلى تحصيل المعرفة بالتجربة والاستدلال، ونرى الذي يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة. ومن الناحية الثانية نرى العقل لا يقدر أن يعقل بالمعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية؛ فمتى تعطل فعل المخيلة بداء السرسام، أو فعل الذاكرة بداء السبات، امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابق علم؛ ومتى حاولنا أن نتعقل شيئًا استحضرنا في ذهننا صورًا خيالية على سبيل أمثلة نتمثل فيها ما نحاول تعقله؛ ومتى أردنا إنسانًا على أن يتعقل شيئًا أوردنا له الأمثلة الخيالية ليستعين بها على التعقل. وبهذا الالتفات على الصور الخيالية يدرك العقل الجزئيات أيضًا، ولكن بالتبعية وبنوع من الانعكاس على ذاته، فيركب هذه القضية مثلًا: سقراط إنسان.

(و) فالحق المطابق لماهية الإنسان أن الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الإنساني، وإن كان داخلًا في جنس العقل بالإطلاق، ليس عقلًا ملائكيًا، ولكنه عقل معادل لماهية الإنسان يستفيد المعقولات المحسوسات. فمن حيث هو عقل إنساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس. فلابد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة في الصورة الخيالية الحاصلة على الإحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوى أخرى تتعقلها. القوى الأولى تسمى عقلًا فعالًا، وتسمى الثانية عقلًا منفعلًا؛ وقد قال أرسطو: «كما أن في كل طبيعة شيئًا به تنفعل، وشيئًا به تفعل، كذلك في النفس أيضًا» بحيث إن الطبيعية التي يعرض لها التجرد لا توجد إلا في الأفراد، وأما التجرد وما يلحقه من معنى الكلية فهما من العقل وفي العقل؛ وتلك هي نظرية الوجودية المعتدلة في أخصر الكلم.

(ز) ومن حيث هو عقل بالإطلاق فموضوعه هو الموضوع المشترك بين العقول جميعًا على تفاوت مراتبها، أي الوجود، وقد قال أرسطو إن أول ما يحصل في تصور العقل هو الوجود؛ لأن كل شيء إنما يكون معلومًا من حيث هو موجود بالفعل. إذن العقل الإنساني يدرك الوجود في كل ما يدرك؛ لأن كل مدرك بالفعل فهو موجود بالفعل وجودًا عينيًا أو ذهنيًا؛ ويدرك شرائط الوجود من أن كل موجود فهو ما هو، وأنه لا يمكن أن يكون كذا ولا كذا في نفس الوقت ومن نفس الجهة، وأنه إما موجود وإما غير موجود، ولا وسط بين النقيضين، وأن ما يظهر للوجود فلابد من علة لوجوده. هذه المبادئ الأولى للوجود وللمعرفة 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 في النفس قبل كل تجربة وكل تعقل. فيعتمد عليها العقل لتفهم الوجود وإقامة العلم بإطلاقه، العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي.

(ح) ولا وجه بعد ذلك لما ذهب إليه بعض المتصوفة والأوغسطينيين من أنا لنا قوة عقلية أخرى تدرك الروحانيات في أنفسها، بحجة أن ليس للروحانيات صور خيالية وأننا نعقلها مع ذلك. لو صح مذهبهم لما جهل كثير من الناس ماهية الله والنفس، ولما ضل كثيرون في معرفتهما. والحق أننا ندرك وجود الله بالاستدلال، وندرك ماهيته بالتنزيه والمماثلة، على ما بينا آنفًا. أما النفس فلسنا نعقلها مباشرة، بل بوساطة فعل التعقل: ذلك بأن الشيء إنما يدرك من حيث هو بالفعل، وليس العقل الإنساني عقلًا بالفعل كالملاك، ولكنه بالقوة، فلا يعقل إلا متى خرج إلى الفعل، وحينئذ نلاحظ طبيعية نفسنا من طريق تحليل فعل التعقل، على ما سبق بيانه. فدليل ابن سينا (الذي اصطنعه جيوم دوفرني) لا يطابق الواقع من أن النفس لا تدرك ذاتها خلوًا من كل فعل. فالعقل الإنساني مجرد ومستدل، وهاتان علامتا نقص تدلان على منزلته بين العقول. بيد أن أحكامه على الموجودات جميعًا صادقة؛ لأنها قائمة على المبادئ الأولى. هذه المبادئ بمثابة صورة من الحق الإلهي منعكسة على النفس، بحيث يصح القول مع الأوغسطينيين بأننا نرى الأشياء في الحقائق الأزلية، أو بإشراق إلهي، ولكن بمعنى أن العقل يرى ما يرى في ضوء

تلك المبادئ؛ فيكون الله «النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت على هذا العالم» باعتباره العلة الكلية التي تستمد النفس منها القوة على التعقل، ويكون عقلنا الفعال بمثابة الإشراق الإلهي أو المشاركة في النور الإلهي - وهكذا يقف القديس بمثابة الإشراق الإلهي أو المشاركة في النور الإلهي - وهكذا يقف القديس توما في مسالة المعرفة موقفًا متواضعًا، ولكنه موقف متين هو الوسط الصحيح بين الأفلاطونيين الذي يزعمون أننا ندرك الروحانيات إدراكًا معادلًا لها، والحسيين الذين يدعون أن لا سبيل لنا إلى العلم بها أصلًا، فيقول: بل نحن نعلمها علمًا يقينيًا، ولكن بالتجريد والاستدلال، على ما تطيق طبيعتنا المركبة من نفس وجسم.

(ط) إلى جانب العقل يوجد في الإنسان إرادة؛ إذ أن كل مدرّك فهو يحرك في المدرِك ميلا أو نزوعًا يخرج به من القوة إلى الفعل. والمدرَك بالعقل مجرد كل مغاير بالجنس للمشخص الجزئي المدرَك بالحواس. والإنسان يتجه إلى خيرات لا مادية كالعلم والفضيلة؛ بل إنه حين يتعلق بالماديات، فإنما يتعلق بها باعتبار مجرد كلي هو اعتبار الخير المغاير لاعتبار اللذة وإذن فهو حاصل على قوة مغايرة للنزوع الحسي تسمى إرادة. وهذا هو الأصل في الحرية، أي أن الإنسان حر لكونه عاقلًا: ذلك بأنه لا يتعلق طبعًا وضرورة إلا بالخير الكلي الذي يملأ نزوعه كله، والخيرات المعروضة في الحياة الراهنة، حتى الله باعتباره معلومًا بالتجريد والاستدلال، هي خيرات جزئية بينها وبين الخير الكلي مسافة جد واسعة، فتثير ميلًا ما ولا تحركه تحريكًا كافيًا، فيبقى حرًا بإزائها. ولا تبطل هذه الحرية بالنسبة على الله إلا برؤيته تعالى إذ يظهر حينئذ تمام الظهور أنه الخير الكلي الذي يملأ شهوته فيتحد به اتحادًا ضروريًا.

(ى) هل الإرادة أعلى من العقل؟ أو العقل أعلى من الإرادة؟ ليست هذه المسألة «مدرسية» وحسب كما قد يظن كثيرون، ولكن لها أهمية في ذاتها، وأهمية بالنسبة إلى معرفتنا بالله ومحبتنا إياه. قلنا لا يراد على المعلوم والعقل هو الذي يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل، لابد أن يكون قد سبق في العقل أن التعقل خير. وهكذا يكون العقل أعلى مطلقًا. ولكن قد

يكون موضوع الإرادة موجودًا أعلى من العقل، ففي هذه الحالة تكون الإرادة أعلى بالإضافة، من حيث إنها تميل إلى الموجود نفسه، وإن العقل حاصل على صورته فقط ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته، وكانت على العكس معرفة الماديات أفضل من محبتها.

(ك) هل تقتضي الحرية أن يصدر فعل الإرادة عنها أصلًا؟ لقد قيل هذا، ولكنه غير صحيح، فإن الله المحرك الأول الذي يحرك كل قوة إلى فعلها، فالله يحرك الإرادة بإمالته إياها باطنًا. وليس هذا التحريك قسرًا؛ لأن المقسور هو الذي 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. أجل إن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل، لكن ليس ضروريًا للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه، كما ليس يلزم لكون الشيء علة آخر أن يكون علته الأولى. فالله، كما أنه بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية، كذلك بتحريكه الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية، فإنها إنما يفعل في كل شيء بحسب طبيعة الشيء.

٨٢- الأخلاق:

(أ) النظر في الإنسان من حيث هو مريد مختار، موضوع الأخلاق. فلا تتناول الأخلاق سوى الأفعال الصادرة عن الإنسان بما هو إنسان، أي الصادرة عن الإرادة العامدة. وتلك الأفعال هي التي تسمى إنسانية بمعنى الكلمة؛ أما التي تصدر من غير روية وإرادة، فالأولى أن تسمى أفعال الإنسان، مثل تحريك اليد أو العبث باللحية مع انشغال الفكر بأمور أخرى. فحقيقة الفعل الإنساني أنه المتجه على غاية مدركة ومرادة، وهكذا تكون الغاية مبدأ الأفعال الإنسانية، ويلزم تعيين غاية الحياة.

(ب) لابد للحياة الإنسانية من غاية قصوى، وإلا لم يشته شيء، ومن ثمة لم يُفعل فعل، فإن التسلسل مستحيل في العلل الغائية استحالته في العلل الفاعلية. ومفهوم الغاية

القصوى أنها التي تملأ شهوة الإنسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهيه خارجًا عنها. وتسمى السعادة أي استيفاء الإنسان كماله. وكمال كل شيء على قدر وجوده بالفعل، فيجب أن تقوم السعادة بالفعل الأقصى. وليس فعلنا الأقصى فعل الجزء الحسي، فإن هذا الجزء مشترك بين الإنسان والحيوان. يبقى أنه فعل الجزء العقلي الخاص بالإنسان. ولكن هل هو فعل العقل أو فعل الإرادة؟ إن الإرادة تشتهي الغاية فإذا ما حصلت عليها سكنت عندها والتذت بها؛ فلابد من فعل غير فعل الإرادة به تحصل الغاية لدى الإرادة، وهذا الفعل هو فعل العقل. هل المقصود أن السعادة قائمة بمطالعة العلوم؟ إن أرسطو لما رأى أن ليس لنا من معرفة في هذه الحياة سوى العلوم النظرية، قال: إن الإنسان ليس يسعى إلى السعادة الكاملة بل إلى السعادة التي تلائم حاله. ولكنا نقول: إن المبادئ الأولى للعلوم النظرية تكتسب حدودها بالحس، فلا تعدو مطالعة هذه العلوم ما يؤدي إليه إدراك المحسوسات، أي ما يكتسب بالتجريد والمماثلة؛ فلابد أن يكون كمال الإنسان من جهة الموضوع المشترك للعقول جميعًا، وهو الوجود، وذلك بمعرفة موجود أعلى معرفة مباشرة. هل يكون هذا الوجود الأعلى عالم الملائكة؟ بذلك قال الذين جعلوا النفوس البشرية صادرة عن الملائكة أو عن العقل الفعال المفارق، كابن سينا وابن رشد، وهم الذين رأوا مع الأفلاطونية الجديدة أن كل مرتبة من مراتب العالم متعلقة بالتي فوقها مباشرة، فرأوا السعادة في اتصال النفس بمبدئها. ولكن الملائكة موجودون بالمشاركة، فهم حق بالمشاركة، وما كان كذلك فهو لا يوفر للعقل كماله الأقصى، فالحقيقة أن موضوع الإرادة هو الخير الكلي، كما أن موضوع العقل هو الحق الكلي، ولي يوجد الخير الكلي في الخليقة، بل في الله وحده، فالله غايتنا القصوى، يدفعنا إليه دفعًا طلب السعادة، فإن العقل الذي يدرك ماهية معلول ولا يستطيع أن يرك بها ماهية العلة، يظل متشوقًا طبعًا إليها، فلا يكون سعيدًا حتى يدركها.

(ج) تلك ماهية السعادة الكاملة القائمة كلها برؤية الله. وهي لا تتحقق إلا في الحياة الآجلة. أما في الحياة العاجلة فالسعادة الميسورة لنا سعادة ناقصة تقوم أو لا وأصالة بمعرفة الله ومحبته، وثانيًا بمزاولة الفضائل، وأخيرًا بصحة الجسم وبالخيرات

الخارجية إن أمكن، من مال وكرامة، تستخدم كوسائل للحياة الفاضلة، فإن السقم والفاقة قد يعوقان عن أفعال فاضلة كثيرة.

(د) ما دامت الإرادة تابعة للعقل تميل إلى الخير الذي يعرضه عليها، فإن العقل قاعدتها التي يتقدر بها صلاحها؛ فإذا كان الفعل موافقًا لحكم العقل كان خيرًا، وإذا كان منافيًا لحكم العقل كان شريرًا. وفي الفعل الإنساني يعتبر الخير والشر من ثلاثة أوجه: الأول الموضوع إن كان موافقًا للعقل أو مخالفًا له، كاستعمال الإنسان ماله، أو أخذه ما لغيره. الثاني الظروف من حيث هي أعراض للفعل، مثل الكمية الملائمة أو المكان اللائق، فإن خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان شريرًا. والثالث الغاية التي يتوقف عليها، أي نسبته إلى علة الخير؛ ولما كان الفعل الإرادي يشتمل على فعلين، الفعل الباطن والفعل الظاهر وكان لكل منهما موضوع يستفيد منه حقيقته النوعية، كانت الغاية إما طبيعية وهي ما ينتهى غليها الفعل في الواقع، مثل قتل الإنسان، أو خلقية وهي ما يقصد من الفعل، كقتل الإنسان للقصاص العادل أو للانتقام؛ والغاية الخلقية هي التي تفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية؛ لأنها في حكم الصورة لما هو من جهة الفعل الظاهر؛ فقد يقصد بفعل خيّر في نوعه أو في ظروفه غاية شريرة، كما لو تصدق إنسان لأجل المجد الباطل، وقد يقصد بفعل شرير غاية خيّرة، كما لو سرق إنسان ليتصدق على فقير. فلا يكون الفعل خيرًا مطلقًا إلا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلها؛ لأن كل نقص فهو شر. وقد يعرض أن يكون بعض الأفعال لا خيرًا ولا شريرًا بحسب النوعية، كالذهاب إلى الحقل، ولكنه خير أو شرير بحسب حقيقته الشخصية أي من جهة قصد الغاية، فإنه لابد أن يكون متوجهًا إلى غاية لائقة أو غير لائقة. أما الانفعالات النفسية، والرواقيون يعتبرونها شرًا في أنفسها، فتتصف هي أيضًا تبعًا لحكم العقل وللغاية المتوخاة؛ فالغضب للحق خير، والغضب لمنفعة ذاتية شر. على أن بعض الانفعالات خيّر أو شرير بنوعه، من حيث يعتبر موضوعه شيئًا موافقًا في نفسه للعقل أو مخالفًا له؛ فالرحمة ترجع إلى الفضيلة، والحياة كذلك، فإنه تخوف أمر قبيح، والحسد يرجع إلى الرذيلة؛ فإنه اغتمام بنعمة الغير.

(هـ) كل هذا يقره العقل الطبيعي بالنظر في الإنسان وما يليق أن يكون عليه، وفي الأشياء المحيطة به وأثرها فيه؛ لذلك يسمى مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي، فإن لكل قانونًا منطبعًا في ماهيته: الموجود غير العاقل يتبع قانونه حتمًا، والموجود العاقل يدرك قانونه ويملك أن يتبعه أو يخالفه. فالقانون الخلقي خاص بالعاقل. والمبدأ الأول البين بذاته لهذا القانون قائم على المعنى الأول من معاني العقل العملي، وهو معنى الخير، وصيغته «يجب اتباع الخير واجتناب الشر»؛ فإن كل موجود إنما يعمل لغاية أي لخير. والخير مطلوب والشر مهروب منه بالضرورة، وكل المسألة ترجع إلى تمييز الخير الحقيقي من الخير المظنون. وسائر المبادئ تنطوي تحت هذا المبدأ الأول، بمعنى أن موضوعاتها هي الخيرات التي يدرك العقل أنها خيرات إنسانية. غير أن من هذه المبادئ أو القواعد ما هو بين بذاته، مثل قولنا: يجب ألا تضر أحدًا؛ ومنها ما هو نتيجة لمبدأ بين بذاته، مثل قولنا: لا تمسك الأمانة عن صاحبها؛ لأنه يجب ألا تسرق، لأنه يجب ألا تضر أحدًا؛ لذا تنقسم قواعد القانون الطبيعي إلى أولية وثانوية: أما الأولية فثابتة لا تتغير يشترك فيها الناس جميعًا اشتراكهم في المبادئ الأولى النظرية، وأما الثانوية فقد يعرض لها التغير بتغير ظروف الزمان والمكان، أو من جراء الجهل والخطأ والهوى تحجب عن الناس وجه الحق وتميل بهم إلى تقرير الباطل.

(و) على أن العقل الإنساني ما هو إلا القاعدة القريبة للقانون الطبيعي. أما القاعدة البعيدة والأولى فهي القانون الأزلي، أي العقل الإلهي الذي يرى في الذات الإلهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها، والإرادة الإلهية التي حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام. إن ما لدينا من نور العقل إشراق القانون الأزلي في الخليقة الناطقة. فللقواعد القويمة فقوة الإلزام في الضمير بموجب القانون الأزلي الصادرة عنه. وطاعة هذه القواعد تحقيق للنظام وتكريم لواضعه، فهي تستحق للمطيع ثوابًا، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتًا مقام الغاية القصوى ويؤدي إليها. والمعصية إخلال بالنظام وإهانة لواضعة، فهي تستحق للعاصي عقابًا. وهكذا يلزم عن القانون الجزاء، وتُكفل لنا المبادئ الأساسية للأخلاق.

٨٣- السياسة:

(أ) الدولة هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها مثل الجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به. توجد وحدة النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل، ولكنها تصدر فيها عن الغريزة. أما في الجماعات الإنسانية فهي راجعة إلى العقل والإرادة، وبهذا المعنى تقوم على ضرب من التعاقد. وقد عرّف شيشرون الجماعة بأنها «كثرة منظمة خاضعة لقانون عادل يرتضيه الفرد ابتغاء منفعة مشتركة» (الجمهورية م١ف٢٥). وكان أوغسطين فقد نقد هذا التعريف، لأنه لم يكن يرى أن العدالة الكاملة يمكن أن توجد خارج المسيحية، وعرف الجماعة بأنها «اتحاد أفراد عاقلين لأجل الاستمتاع معًا بما يحبون» (مدينة الله م١٩ف٢١) وقد يكون ما يحبون المال والتجارة واللذة والحرب. ولكن القديس توما يصطنع تعريف شيشرون لأنه يعتقد بالقانون الطبيعي ويجعل منه الأساس القريب للاجتماع يستند على الأساس البعيد والأول الذي هو القانون الأزلي، وقد أوجد الله الإنسان مدنيًا بالطبع وحالًا بداهة على المبادئ الأولى للحق والخير. وتبعًا لهذا الموقف يقرر من جهة واحدة أن كل سلطان فهو آت من الله حسب قول القديس بولس، بمعنى أن الترتيب الطبيعي يقتضي الاجتماع فيقتضي السلطان، ويقرر من جهة أخرى أن غاية الاجتماع ليست الاستمتاع بل استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما هو إنسا. فمهمة الدولة معاونته على ذلك فيما تستطيعه ويفوق طاقته الخاصة. أما الناحية الخلقية والدينية، فمهمة الكنيسة أولا وبالذات، فتكون الدولة خاضعة للكنيسة بقدر خضوع الغاية الزمنية للغاية الأبدية.

(ب) كيف يكون نظام الحكم؟ الأرستقراطية أو حكومة الأفاضل أكثر حكمة من الديموقراطية (التي يسميها «بوليتنيا» ويعرفها بأنها حكومة الشعب العادل)؛ والموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية وأكثر مطابقة للطبيعة حيث كل شيء يدبره مبدأ واحد: الجسم تدبره النفس، والأسرة يدبرها الأب، والعالم يدبره الله. ويجب أن تكون الموناركية انتخابية؛ إذ ليس يكفي الحسب، بل تجب الفضيلة. ولكن ليس يوجد في الواقع نظام كامل أو نظام دائم: كل نظام فهو ينطوي على جرثومة فساد،

فقد تنقلب السلطة الملكية إلى طغيان، والأرستقراطية إلى أوليغركية أو حكومة الأغنياء، والديموقراطية (بوليتيا) إلى ديماغوغية (ويسميها ديموقراطية). والأنظمة متداولة باستمرار. فمن الوجهة العملية خير الأنظمة وأثبتها النظام الوسط، وهو موناركية معدلة بأرستقراطية وديموقراطية، أي بمجلس أرستقراطي ينتخبه الشعب. وذلك هو النظام الذي سنه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكون بمعاونة اثنين وسبعين رجلًا حكيمًا يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك.

(جـ) أهم وظائف الدولة تأمين الجماعة من الخطر الداخلي والخطر الخارجي فمن الوجهة الأولى تضطلع الدولة بالتشريع أي بإقامة العدالة بين الأفراد. فلا قيمة للقانون الوضعي إلا إذا صدر طبقًا للعقل ولأجل الخير العام، أي طبقًا للقانون الطبيعي، ومن ثمة طبقًا للقانون الأزلي؛ إذ ليس لإنسان حق التشريع لإنسان إلا باسم الله، ولكي يوجهه وفق العقل والطبيعة. فإذا انعدم هذا الشرط لم يعد القانون الوضعي قانونًا، بل كان فساد القانون. والتشريع يستتبع القضاء، فإن القانون يظل لغوًا بغير جزاء. على القاضي تطبيق العدالة، ومراعاة الإنصاف دون التقيد بحرف القانون عند الاقتضاء، وتبرئة المتهم حين لا تقوم البيئة على الذنب، فلأن يخطئ في حسن الظن بمجرم خير من أن يظلم بريئًا. ولا يدين القاضي بحسب اعتقاده الشخصي، بل بحسب ما يتبين له باعتباره شخصيًا عموميًا، وهذا لا يمنعه من استخدام معارفه الخاصة لجلاء الحقيقة؛ فإن لم تنجل على النحو الذي يعلم كان عليه أن يحكم بما ظهر أمامه فقط. أما العقاب فهو على العموم تعويض عن الذنب، ولكنه في هذه الحياة تأديب أيضًا، فهو رادع ومصلح، ومن ثمة عامل من عوامل السلام في المجتمع. وعقوبة الإعداد مشروعة، فإن الجاني يخل بنظام العقل فينزل عن الكرامة الإنسانية إلى دركة الحيوان، فيستحق أن يُقتل كحيوان. وللسلطة الحق من باب أولى في أن تبتر عضوًا أو تمنع الحرية بالحبس.

(د) والجماعة عرضة للخطر الخارجي، فالاستعداد للحرب وظيفة جوهرية. ويجب أن تكون الحرب عادلة، ولذلك ثلاثة شروط ذكرها أوغسطين الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها، الثاني أن تعلنا لسبب عادل أي لدفع ظلم، والثالث أن نمضي

فيها بنية مستقيمة أي مجهة إلى إرغام العدو على قبول السلم، لا إلى الإيذاء وحب التسلط والانتقام. هل يجوز الخداع في الحرب؟ الخداع إما بالكذب أو بكتمان المقاصد؛ فأما الكذب فغير جائز بحال حتى مع الأعداء، والحرب لا تحل من القانون الطبيعي؛ وأما كتمان المقاصد وإخفاء التدابير فجائز لضرورة المضي في الحرب وإحراز النصر. هل تجوز الحرب أيام الأعياد؟ تجوز إذا اقتضت الظروف: كان المسيح يشفي المرضى يوم السبت، وللأطباء أن يعالجوا مرضاهم يوم الأحد، والأمر في الحرب أمر خلاص الأمة. هي يجوز للإكليريكيين أن يحاربوا؟ لا يجوز. إن توزيع العمل ضروري في الدولة لخير الدولة، ومهمة الإكليريكيين مهمة روحية لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا ومن باب أولى مع الحرب وسفك الدم؛ بل اللائق بهم والواجب عليهم أن يكونوا دائمًا على استعداد للتضحية بأنفسهم في سبيل الحق: فمهمتهم في الحرب استخدام الأسلحة الروحية، من صلاة ووعظ وتشجيع وإقامة شعائر الدين.

(هـ) وعلى المواطنين واجب احترام أولى الأمر والطاعة لهم ما داموا يتوخون العدالة. إن طاعة القانون العادل واجبة إلا تقوض المجتمع. أما القانون الجائر المعارض للقانون الطبيعي وللقانون الإلهي فلا تجوز الطاعة له بحال، وإذا كان معارضًا لحق ثانوي فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطرًا على المجتمع. خير للشعب أن يطاول الملك الظالم، إذ قد تفشل الثورة فينتقم الملك، وإذا أفلحت فما أكثر الخلاف والاضطراب بين الشعب أثناء الثروة وبعدها! فضلًا عن إمكان قيام طاغية آخر أو نشوب ثورة معارضة. ولا طاعة لملك غاصب، فإن السلطة لا تعتبر شرعية إلا إذا آلت على صاحبها طبقًا للعدالة. فليس الغاصب ملكًا حقًا، إلا إذا رضيه الشعب ولو رضى ضمنيًا، أو أقرته سلطة عليا من شأنها التعيين والعزل. فإذا لم يتوفر أحد هذين الشرطين كان الانتقاض عليه واجبًا، إلا إذا خيف من الانتقاض شر أعظم. أما قتل الطاغية أو الغاصب فغير جائز لفرد يقوم به من تلقاء نفسه، ولكن للشعب بأجمعه أو ممثلًا في مجلس مشروع أن يستعمل هذا الحق، كما حدث بروما إذ قضى مجلس الشيوخ بإعداد أحد الأباطرة ونقض قوانينه الظالمة. ذلك لأن حق اختيار الملك بيد الشعب، فللشعب حق عزله أو

الحد من سلطانه، والملك الذي ينكث عهده يحل الشعب من عهده. وإذا كان اختيار الحاكم يرجع لسلطة عليا فيجب رفع أمره غليها، كما فعل اليهود حين شكوا الملك أرخيلاوس إلى القيصر أوغسطس فأنصفهم. وإذا عدم الشعب كل وسيلة فليتوجه إلى الله صادقًا فيغير الله قلب الملك أو يذله أو يسقطه، فما يسمح الله بالطغيان إلا عقابًا على الخطيئة.

(و) وثمة أصل من أصول التدبير الاجتماعي هو توزيع الثروة والأرض. لقد أخطأ أفلاطون في قوله بالشيوعية، كما بين أرسطو في كتاب السياسة. إن 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 في العمل والزيادة في الخير العام. ويذهب حق الملكية من الضروري إلى الرخاء. بيد أن هذه الاعتبارات، على وجاهتها، ليست ضرورية ضرورة مطلقة، فإن القانون الطبيعي لا يقضي بشيء لمصلحة الملكية الفردية أو ضدها، لجواز أن يحقق الإنسان غاياته في نظام الملكية المشتركة، كما يحدث في الرهبنات؛ ولو دامت حالة البرارة الأولى لكان الناس يفيدون من خيرات الأرض بالاشتراك ولا ينشب بينهم خلاف. فحق الملكية اصطلاح اجتماعي نافع، ومن هذه الوجهة فقط، أي من حيث هو وضع عام لأجل الخير العام، فهو يندرج في القانون الطبيعي. إن النزول عن الخيرات الدنيوية وسيلة للفضيلة، ولكن من الممكن أن تجتمع الفضيلة وهذه الخيرات. إنما ينصح الإنجيل بالفقر الإرادي لأن هاته الخيرات تولد في الغالب الطمع والبخل والحسد والكبرياء والتعلق بالدنيا، ولكنه لا يلزم به، وكل ما يلزم به ألا يتعلق الغنى بالمال وأن يعطى الفقير مما يفيض عنه، وقد قال بولس الرسول لتلميذه تيموتاوس: «مر الأغنياء أن يجزلوا العطاء». فليس الشر في الملكية مهما عظمت بل في الاستئثار بغلتها وسوء التصرف بها. وللفقير المعدم حق أخذ ما يسد به الرمق إن لم يتيسر له العون. في حالة الفقر المدقع تعتبر الأشياء مشتركة، وينزل القانون الوضعي عن نصوصه للقانون الطبيعي الذي يقضي بأن يسد فائق الواحد عوز الآخر. وفيما عدا هذه الحالة ليس للفقير حق شخصي يطالب به شخصًا معينًا، بل يظل

للغني حق التصرف بفائضه، فيمنح هذا ويحرم ذاك على ما يراه معقولًا. ولأجل تعيين الفائض يجب اعتبار تكاليف الأسرة ومركزها الاجتماعي، فليست المسألة مسالة حسابية بل اعتبارية.

٨٤- مصير التوماوية:

(أ) ذلك مجمل مواقف القديس توما؛ يتبين منه أنه عارض المواقف المأثورة من أوغسطين إلى بونافنتورا تبعًا لنظرة أخرى إلى العقل الإنساني والوجود أدت به إلى الفصل بين الفلسفة واللاهوت مع استبقاء الصلة بينهما، فأعاد إلى الفلسفة استقلالها بمبادئها ومناهجها، تبدو خالصة لذاتها في الشروح على أرسطو، ومحتفظة بكيانها في سائر المؤلفات حيث نراها آلة للاهوت. وهي لا تنزل عن شيء من خصائصها ومقتضياتها، بل توجه اللاهوت وجهة جديدة وتوحي فيه بحلول معينة. ولقد ثار معاصروه لهذه الجرأة في التمرد على السلف وتحدى أوغسطين. تألب عليه في باريس وأكسفورد الفرنسيسكيين أنصار التقاليد، وغيرهم من أساتذة اللاهوت، وبعض المتصوفة الذين كانوا يتبرمون بالصبغة العقلية البارزة عنده، وفريق من أعضاء رهبنته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور مذهبه.

(ب) على أن السلطة الكنسية العليا وقفت موقفًا آخر ما كان أحكمه وأنفذه إلى الحق! فقد أيد جميع البابويات تعاليم القديس توما من وقته إلى وقتنا. وفي ١٣١٨ أعلن الباب أن مذهبه معجزة من المعجزات، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة من النور أكثر من سائر الأساتذة مجتمعين. وفي ١٣٢٣ أعلنه قديسًا. وتعاقبت الرسائل البابوية في امتداح مهبه والحض على الاستمساك به. وكان الكاثوليك في اشد الحاجة إلى هذا التوجيه، والفلسفة الحديثة تغمرهم من كل جانب، وهي في جملتها إلحادية أو لا أدرية. فوجدوا عند توما الأكويني أسلحة فلسفية يحاربونها بها لم يكونوا ليجدوها عند غيره من السلف، والسلف لم يعن بالفلسفة لذاتها، وكان أفلاطونيًا، ولاشك أن الأفلاطونية أقل توفيقًا على الحق من الأرسطوطالية في تفسير المعرفة والوجود. والتوماوية الآن فلسفة حية تقيم الحجة على سائر الفلسفات.

الفصل العاشر
سيجر دي برابان
(١٢٨٢ - ١٣٣٥)

٨٥- حياته ومصنفاته:

(أ) بينما كان توما الأكويني يعمل على تحقيق ألبرت الأكبر وينشئ الأرسطوطالية المسيحية، وكان معظم أساتذة كلية الفنون بباريس يراعون العقيدة في عرضهم للفلسفة، كان بعض زملائهم يرون في فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد علمًا قائمًا برأسه أصلًا والمثل الأعلى للعقل الإنساني، ويعلمونها لذاتها غير عابئين بما بينها وبين الدين من خلاف. كانت كلية الفنون مرحلة مهيئة لدراسة اللاهوت، ولم يكن أساتذتها كهنة، وإنما كانوا إكليريكيين مرشحين للكهنوت، فكان من الممكن أن يتجاهل بعضهم تعاليم الدين، ويدعى أنه إنما يشتغل بالفلسفة ليس غير، وأن ليس من شأنه التوفيق بين الطرفين. وهذا ما كان من أقلية ظهرت ابتداء من ١٢٥٠ وبلبلت الجامعة ربع قرن بالتمام، وسميت حركتها بالرشدية اللاتينية. وقد مر بنا أن كلًا من ألبرت الأكبر وتوما الأكويني وضع رسالة «في وحدة العقل ردًا على الرشديين» وكانا يقصدان الآخذين بهذا القول المعروف عن ابن رشد. على أن هؤلاء الرشديين، مع تعويلهم على شروح ابن رشد واعتبارها المرآة الصادقة لفكر أرسطو، لم يكونوا يمتنعون من الانحراف عنه في بعض المسائل إلى أبروقلوس وابن سينا، بحيث لو أردنا أن نطلق على هذه الحركة اسمًا شاملًا سميناها بالأرسطوطالية الضاربة إلى الأفلاطونية الجديدة. غير أنه لما كان القول بوحدة العقل يستتبع إنكار الخلود الشخصي، وتقويض أسس الأخلاق برفع الجزاء الحق على الأفعال الإنسانية، فقد بدا كأنه الطامة الكبرى في الكفر وبدا اسم «الرشدية» أدعى الأسماء إلى تمييز الفرقة.

(ب) أشهر هؤلاء الرشديين سيجردي برابان. أخذ يعلم بكلية الفنون حوالي

١٢٦٥، فكانت حياته بها سلسلة اضطرابات عنيفة وضم إليه فريقًا هامًا من أساتذة الكلية وطلابها ذهبوا إلى حد انتخاب عميد لهم، والغالبية تقاومهم، حتى أنكر الأسقف عددًا من القضايا الرشدية، فكف عن التعليم لكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه. ويلوح أن سيجر رده واحتكم إلى روما، أو أنه تمكن من الهرب، فإنه في تلك السنة تقدم إلى محكمة روما، فحسبته وأصدرت ضده حرمًا كان القضاء المبرم على التعليم الرشدي بباريس. وهو في مدينة أورفيتو Orvietto جن كاتبه واغتاله.

(جـ) وقد ظل اسمه مغمورًا، وظلت كتبه مطمورة زمنًا طويلًا، إلى أن استكشفت بالتدريج ابتداءً من ١٨٤٧، ولم يُعثر بعد على كتب أحال إليها في المخطوطات المستكشفة، أو ذكرها معاصروه، مثل شرحه على سياسة أرسطو. ومن الكتب ما نشر باسمه ولم تثبت نسبته إليه. وتتوزع كتبه إلى ثلاث طوائف. طائفة شروحه على كتب أرسطو، لا يلتزم فيها الشرح الحرفي بل يجاوزه على البحث الشخصي، ويفترق عن تأويل ابن رشد في غير ما موضع. وطائفة تنتظم «مسائل» على كتب أرسطو، البحث الشخصي فيها أكثر ظهورًا. وطائفة تضم رسائل في موضوعات خاصة، أهمها رسالة في النفس الناطقة، يتحدث فيها كزعيم مدرسة، ويتهم ألبرت الأكبر وتوما الأكويني بتشويه فكر أرسطو، ولو أنه يبدو فيها أقل تشددًا بصدد وحدة العقل.

٨٦- مذهبه:

(أ) يبرهن سيجر على وجود الله بالحركة جريًا مع أرسطو، وبتفاوت الموجودات في الكمال جريًا مع الأوغسطينيين والتوماويين. ويقول بالخلق، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول، متابعًا ابن سينا في مبدئه «أن عن الواحد لا يصدر إلا واحد» وفي القول بأن خلق هذا الواحد ضروري. ويذهب إلى أنه لما كان المحرك الأول بالفعل دائمًا كان العالم أزليًا، بما فيه النوع الإنساني، فلم يكن هناك إنسان أول ولن يكون هناك إنسان أخير. ويستنتج من أزلية العالم أن كل ماهية فهي متحققة دائمًا، وأن ليس بين الماهية والوجود تمايز حقيقي، ويلح في هذه النتيجة معارضًا ألبرت وتوما. ويعتقد أن ظواهر

العالم السفلي حادثة عن دوران الأجرام السماوية، وأن هذا الدوران يعيد نفس الظواهر، بما فيها «نفس الآراء والقوانين والديانات». فالعالم خاضع للجبرية بما في ذلك أفعالنا الإرادية، خارج عن العناية الإلهية من حيث إنه غير صادر عن الله مباشرة، والله بالإضافة إليه علة غائبة فحسب كما يقول أرسطو.

(ب) أما الإنسان فنفسه نامية حاسة تفنى بموته. أجل إن التعقل يدل على روحانية مصدره، ولكن هذا المصدر عقل مفارق، لا نفس ناطقة هي صورة الجسم، فإن اتصال الروح بالمادة يدنسها ويقضي على روحانيتها. وهذا العقل المفارق واحد لن الصورة المادية هي التي تتكثر بتكثر المواد، أما الصورة الروحية ففريدة في نوعها. فالعقل واحد بالإضافة إلى النوع الإنساني بأجمعه، يتصل بالأفراد بفعله لا بجوهره؛ ولما كان هذا الفعل يتم داخل الجسم فتمكن إضافته للإنسان أيضًا، بحيث يصح القول إن سقراط يعقل. والعقل الفعال هو الخالد، وهو الممثل الدائم للنوع الإنساني، أما الأفراد ففانون. وأما الأخلاق فتلقى جزاءها في هذا العالم.

(جـ) يقول سيجر إن هذه الآراء، وعلى العموم فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد، تمثل حكم العقل الطبيعي يؤدي إلى النظر ضرورة. غير أن الإيمان يكشف لنا عن نظام فائق للطبيعة أراده الله وأعلنه إلينا، فنحن نقبله إلى جانب ما يعقله العقل. ليس يعلم العقل الطبيعي سوى النظام الطبيعي، وكان يكون هذا النظام حقًا لو لم يستبدل به الله النظام الفائق للطبيعة. فليست الفلسفة تقرير الحق، ولكنها «مجرد الفحص عن مقصد الفلاسفة، وبخاصة أرسطو، حتى ولو كان الفيلسوف قد ذهب إلى غير الحق، وكان الوحي قد أعلن أمورًا لا تستنبط بالأدلة الطبيعية. لسنا نعرض للمعجزات في الفلسفة، بل للطبيعيات نبحثها بحثًا طبيعيًا». وفي الواقع لم ينقطع سيجر عن التنبيه في كل مسألة على أنه إنما يقول ما يقول «وفقًا لرأي الفيلسوف دون أن يثبت أنه حق».

(د) يتبين من هذا أنه كان يتصور العلاقة بين العقل والإيمان تصورًا خاصًا لم يسبق إليه: لم يكن يضع العقل والإيمان في مستوى واحد حتى يضطر إلى الاختيار بينهما كما

يختار المرء بين الحق والباطل؛ ولكنه حوَّل التعارض بين العقل والإيمان إلى تمايز بين نظام طبيعي منسوخ ونظام فائق للطبيعة ناسخ؛ في حين أن المسيحية تعلم أن القضايا العقلية الضرورية صادقة بالضرورة، وأن الله لم ينسخ الطبيعة بل زاد عليها وكمَّلها. وابن رشد يذهب إلى أن الفلسفة هي الحق الخالص البرهاني يتقلده الخاصة، وأن الشرع حق خطابي موضوع للجمهور، فهو أدنى مرتبة، فكلما نجم خلاف بينهما وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة، مع ترك الجمهور على اعتقاده. أما سيجر فيقتصر على عرض نتائج الفلسفة؛ ويصرح بأن الوحي هو الحق، وأن الحكم يرجع إليه كملا ثار خلاف.

(هـ) وهذا وضع غاية في الخطورة يجعل من العقل يقينًا بلا اعتقاد، ومن الإيمان اعتقادًا بلا يقين، ويجمع بينهما في نفس واحدة! وللنفس التي تأبى هذا الجمع الغريب أن تختار إحدى نتيجتين بحسب استعدادها: إما أن موضوع الإيمان باطل من حيث إن العقل يبرهن على ضده، وإما أن موضوع الإيمان حق وأن العقل لا يؤدي بذاته إلا أن الباطل. وفي كلا الحالين إنكار وتبديد للجهود التي بذلها المدرسيون بغية إقرار العقل والدين جميعًا ومحاولة التوفيق بينهما، وبخاصة جهود ألبرت الأكبر وتوما الأكويني. وليس يهمنا أن يكون سيجر عدل عن آرائه أو لطفها، على ما يرى بعض الباحثين المعاصرين في مخطوطات استكشفوها، فإن موقفه هذا هو الذي يميز شخصيته، ويجعل له مكانًا في تاريخ الفلسفة.

الفصل الحادي عشر
ريمون لول
(١٢٣٥ - ١٣١٥)

٨٧- حياته ومصنفاته:

(أ) شخصية عجيبة تلاقت فيها خصائص العصر. ولكنه على كل حال فيلسوف متواضع؛ ولعله لولا محاولة منطقة سبق بها ليبنتز لم يكن اسمه ليذكر في تاريخ الفلسفة. ولد بجزيرة ميورقة في أسرة غنية. ولما أتم دراسة الفنون الحرة، حوالي الرابع عشرة، انتظم في سلك الغلمان بالبلاط الإسباني وعاش عيشة لهو وقصف. وهو في الثلاثين وقع له حادث خارق صرفه عن الدنيا إلى الدين: ذلك أن المسيح تراءى له ذات ليلة. فاضطرب ثم لم يحفل بالأمر؛ ولكن الرؤيا تكررت أربع مرات في الظروف عينها، فأردك أن المسيح يريده على أن يتوفر على خدمته، أي على الدفاع عن الدين والعمل على نشره. فمهد لمهمته بدراسة العربية، وكان سواد أهل ميورقة يتكلمونها، ولكنه هو كان يجهلها؛ وأقبل أيضًا على اللاتينية يجودها، وعلى المنطق. وصرف في ذلك تسع سنين وضع بعدها مؤلفه الأول والأشهر «الفن الأكبر» أو «الفن الكلي». ثم أعقبه بمؤلفات كثيرة في المنطق وفي الرد على ابن رشد والرشديين. واخذ يطوف في أنحار أوربا وشمال أفريقيا ومصر وفلسطين والهند، ويعود إلى وطنه ويعود إلى الترحال. وكان حيثما حل نشره أراءه: فعلم بباريس «الفن الأكبر» وجادل الرشديين؛ وفي البلاد الإسلامية غلا في النقاش والاستفزاز حتى سجن مرة بتونس وأخرى بالجزائر؛ وفي الجزائر أيضًا رجمه الجمهور بالحجارة فأخذه بعض أهل جنوى في عودتهم إلى أوربا، ولكنه قضى قبالة شاطئ ميورقة.

(ب) كان لاهوتيًا فيلسوفًا متصوفًا. وله في ذلك كتب باللاتينية وكان أديبًا دوّن القصص ونظم الشعر، خاصة بلغته القطالونية؛ ومما نظمه بها كتاب في منطق الغزالي، وآخر في العرض والجوهر. وكان متضلعًا من العربية حتى نقل عنها وصنّف بها، ولكن

لم يُعثر بعد على كتبه العربية. فكان الأول بين الغربيين الذين كتبوا بالعربية، ومن الأوائل القلائل الذين كتبوا بلغتهم الدراسة للإعراب عن أفكار فلسفية ولاهوتية. ويذهب أسين بلاسيوس المستشرق المعروف إلى أن أصول مذهبه عربية، ويخالفه كثيرون. أجل لقد كان واسع الإطلاع على العلم الإسلامي وأفاد من العربية أشياء كثيرة في الفلك والكيمياء والطب؛ أما في الفلسفة واللاهوت والتصوف، فهو تلميذ أوغسطين وأنسلم وبونافنتورا وروجر بيكون، يريد مثلهم أن يجاوز العقل إلى إشراق الإيمان وضياء الجذب، ويقول بتركيب الجواهر المفارقة من هيولي وصورة، وبالأصول البذرية، وبنظرية النور، ولا يقبل تمايزًا حقيقيًا بين النفس وقواها. وليس يكفي لرد بعض أقواله إلى العرب أن تكون واردة عندهم بل يجدر بالباحث أن يرجع إلى المسيحيين السابقين على العرب لعله يجد مثلها في كتبهم، فتكون هذه الكتب مصدره الطبيعي. وكان لول يلح في ضرورة تعليم المبشرين اللغات الشرقة، ويطلب إلى الأمراء والجامعات إنشاء المدارس لهذا الغرض، فقرر أحد المجامع الكنسية إنشاء كراسي لتعليم العربية واليونانية والعبرية والكلدانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وسلامنكا. وقد قيل إنه اشتغل بالكيمياء وبالسحر، ولكن هذا القول لا يلقى أقل تأييد من دراسة حياته ومصنفاته.

٨٨- الفن الأكبر:

(أ) يزعم هذا الكتاب أنه يكشف عن طريقة منطقة فعالة للدفاع عن الدين والإقناع به. وهذا الغرض هو الحافز على ابتكار هذه الطريقة، إن لم نقل مع المؤلف إن تلقاها بالوحي. هي على كل حال أخص ما يؤثر عنه. ترمي إلى بيان أن بين العقل والدين توافقًا أساسيًا، خلافًا لما يدعيه الرشديون. ولبيان هذا التوافق الأساسي يجب البدء بالأصول المسلمة من الجميع، المبادئ الكلية البينة بذاتها المشتركة بين العلوم؛ بذلك نحصل على «علم كل تتضمن مبادؤه العامة مبادئ جميع العلوم الجزئية، كما يتضمن الكلي الجزئي». فالفن الأكبر هو العلم الأعلى؛ وهو يختلف عن المنطق وعن الميتافيزيقا: فإن المنطق ينظر في الوجود الذهني، وتنظر الميتافيزيقا في الوجود العيني، في حين أن الفن الأكبر ينظر في الوجود على النحويين جميعًا.

(ب) مبادئ هذا الفن نوعان: مطلقة ونسبية. المبادئ المطلقة هي الصفات الإلهية التي نصعد غليها بتأمل صفات المحسوسات، وهي تسعة: الخيرية، العظمة، السرمدية، القدرة، الحكمة، الإرادة، الفضيلة، الحق، المجد. والمبادئ النسبية تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات، أو المحمولات الإضافية للكائنات الحادثة، وهي تسعة كذلك: الاختلاف، الاتفاق، التضاد، المبدأ، الوسيلة، الغاية، الأكبر، المساوي، الأصغر. يلي ذلك تسع مسائل، وتسعة موضوعات، وتسع فضائل، وتسع رذائل. ويضيف لول إلى الثبت المتقدم، وهذا هو سر الفن الأكبر، قواعد تأليف أجوائه بعضها مع بعض، فتخرج لنا الحقائق والأسرار الطبيعية التي يستطيع العقل إدراكها في هذه الحياة. تلك القواعد هي عشر مسائل غاية في العموم تطبق على سائل المسائل، وهي: هل الموضوع موجود؟ ما هو؟ ممّ هو مركب؟ لمَ هو موجود؟ ما كميته؟ ما كيفيته؟ متى هو موجود؟ أين هو موجود؟ مع أي شيء هو؟ واخترع لول أشكالًا ودوائر تدور فتؤلف بطريقة آلية بين المعاني الأساسية الموضوعة في جداول. وبعبارة أخرى إذا ألفنا بين مختلف الأوضاع الممكنة لهذه الجداول، حصلنا آلياً على جميع الحقائق الجوهرية. ففي 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 شكلًا بطرق معقدة. مثال ذلك أن القول بأزلية العالم يؤدي إلى الخلف، فإن الصفات الإلهية تتحد في ذات الله، ومن ثمة تشارك جميعًا في فعل الله، والمخلوقات لا تشارك في الصفات الإلهية إلا على نحو متناه، فإذا افترضنا العالم أزليًا كان معنى ذلك أن القدرة الإلهية أوسع من سائر الصفات، وهذا محال.

(جـ) هل كان لول يرى هذا التأليف كفيلًا بتوليد قضايا ضرورية؟ إنه إذن كان بعيدًا جدًا عن تصور القرن الثالث عشر للمنطق، فإن هذا العلم لم يصر آليًا إلا في القرنين التاليين، ويعد لول طليعة هذا التحول الذي جر على الفلسفة المدرسية من الهزء والسخرية مقدارًا كبيرًا. ولكنه كان يرمي في أغلب الظن إلى تنظيم المعارف وربطها بعضها ببعض، فوضع جداوله كوسيلة عرض لا كوسيلة برهان أو استكشاف واختراع.

ولاشك أنه متعسف في اختيار المعاني الأساسية، تلك التساعيات من الصفات والإضافات والمسائل والموضوعات والفضائل والرذائل؛ ولكنه مفتن في هذا الضرب من الجبر المنطقي. غير أنه يستخدمه كتمثيل محسوس ووسيلة لمعاونة الذاكرة، فإذا خلصنا الفن الأكبر من هذا التمثيل، وغضضنا النظر في هذه الآلية الظاهرية فربما بدا منهجًا قياسيًا لإقامة العلم الكلي.