

قبل لهم : ان كنت يثق الايمان . ان كنت قول بصيرت . وبيد . ان هو النبي الكاذب : لان من اثار الاعتراض به . كمن سلم به . وان شئت لكتاب عندما قال : من حفر بئراً او كسب ثوباً . ولا معها ثم . اور حاره فوقع فيها . انتم بالتعريض . وفانح البئر هو هذا الذي يجر الاعتراض في امور الايمان . وذاك البئر بلا غطاء هو هذا الذي لا يمل الاعتراض . بركات غله هو ليساً صافياً لا يسلط . لان غيره ، الذي ليس له صفاء عقله ، يسلط . ومن اثار الاعتراض التهم بالتدليس : لان الذي سقط في الخفرة ، انما سقط على يده . (١)

في هذا النص اوضح دليل على ما كان يحيط بالرشدين من شبهات . فبؤلا . « البعض الذين انصرفوا الى الفلسفة » ليسوا جماعة عاشوا في زمان مضى ، بل هم معاصرو توما وزملاؤه في « الجامعة » ، « والفيلسوف » الذي به يحتجون واقوا ، يرددون ، ان هو الا ارسطو « الفيلسوف » على الاطلاق . اما الاقوال التي يرددون فلا يهتم منها انها منافية للايمان ، حتى اذا ما سئلوا عنها ، تنصأوا منها . وهذا مسلك اقل ما يقال فيه انه لا يتصف بالصراحة . اما كيف بلغ بهم الامر الى الجمع بين « اقوال الفيلسوف » وعقيدة دينية ما زالوا يعلنون انهم لم يتخلوا عنها ، فسرته في موقف من دأهم على اقوال الفيلسوف وهداهم الى معانيها ، اي في موقف ابن رشد ، ناشر ارسطو وشارحه .

التوفيق بين الحكمه والشرع

معلوم ان ابن رشد قال ، في باب التوفيق بين الحكمه والشرع ، ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وانه قال بضرورة تأويل نص الشرع اذا احتلف ظاهره عما يقول به العقل ، وانه لم يكف باللجوء الى التأويل بل دعا الفلاسفة الى عدم البوح بتأويلاتهم . ومعلوم كذلك ان هذا النص جرح على ابن رشد شبهة الزندقة وما كان يترتب عليها من تشكيل ، لان خصومه لم يقتنعوا بما ادلى به من حجج تبرره لشرعه . فابن رشد صرح بانه لا خير للعامة في الوقوف على تأويلات الفلاسفة ، لان العامة لا يجنون من تأويلات الفلاسفة الا الاذى ، وهم لا يجنون منها الا الاذى ، لانهم لا قبل لهم بالحقيقة المجردة . اما خصومه فلم يقتنعوا بالحجة ، ورأوا ان التأويل ، لو لم يكن مخالفاً لتعليم الشرع ، لما كان ثمة داعر لكتابانه . والتشديد على الكتابان دليل كاف على عدم الاتفاق .

(١) آثار توما طيبة فرنه Fretté جزء ٣٢ ص ٦٧٦ .

ومهما كان من امر ابن رشد وما احاط بوقفه من غموض ، فالامر قد افترسح على يد اتباعه اللاتين ، فهم لم يتورعوا عن اعلان ما لم يعلن ، وفصل ما لم يفصل . وامام ما يمرض من تمارض بين اقوال الكتاب واقوال الفيلسوف ، لم يأنفوا من التمييز بين العقل والدين . وعندهم ان للعقل حقلاً ولالدين حقلاً . وحقل العقل هو حقل الاقتناع البصير ، اما حقل الدين فحقل الايمان الذي يخرج عن نطاق البصيرة . وعليه فالسبيل الاوحد الى الحقيقة هو سبيل العقل . اما ما يعلمه الوحي من آيات الله فخرج عن نطاق العقل ، وليس من الحكمة في شيء ان يقابل بما يقول به العقل ، او ان ينظر فيه على نور العقل ويحكم على محكمه . وهاك ، على سبيل المثال ، ما كتبه احدكم ، سيجر البرابانسي في هذا الباب : « ونحن انما نبحت هنا عن قصد الفلاسفة ولا سيما ارسطو ، وان اتفق ان رأى الفيلسوف غير ما نطق الله الحق ، وما يعلمه الوحي ، في النشر ، مما لا سبيل الى البلوغ اليه بالادلة الطبيعية ، لاننا هنا لا نبحت في آيات الله ، ما دنا نبحت بحثاً طبيعياً في امور طبيعية . » (١) ومن هذا النص يتضح ان الرشديين كانوا يفصلون فصلاً تاماً بين الفلسفة والدين . فمحور الدين آيات الله ، والبحث فيها لا يكون بادلة طبيعية . ومحور الفلسفة قصد الفلاسفة والبحث فيه يكون بادلة طبيعية . وان اتفق ان يرى الفيلسوف غير ما يعتقد المومن او يعلمه الوحي ، فلا حرج في ذلك . لان موضوع الدين اما ان يفوق ما يمكن البلوغ اليه بالادلة الطبيعية ، واما انه غير مقيد بما يقصده الفلاسفة .

والالتماس بين موقف هؤلاء الجماعة ، فيهم تارة يتحامون وراء التاريخ ، وتارة يعزلون تعليم الوحي خارج نطاق العقل . وفي الامرين غموض . فعندما يبحثون عن قصد الفلاسفة هل يتوخون تقرير الواقع فقط ام يتوخون البلوغ الى الحق ؟ وعندما يعزلون تعليم الوحي خارج نطاق العقل ، هل يقصدون ان الوحي غير مقصور على ما يثبت العقل ام انهم يقصدون ايضاً ان تعليم الوحي لا يسلم في غربال العقل ، وانهم يؤثرون عدم البحث فيه حساً لا لاجل ؟

نقد نوما لموقف الرشديين

مثل هذا الالتماس لم يخف على نوما ، وقد ردّ على المتحامين وراء التاريخ

يقوله : « إن غاية الفلسفة ليست معرفة ما هي الأشياء ، بل معرفة ما هي حقيقة الأشياء »^(١) وعليه فلا بد من تمييز بين الفلسفة ، وتاريخها ، وتاريخ الفلسفة ، وبينها ، ولكنها ليس الفلسفة . الفلسفة هي مقصود مداه ، عدته أدواء ، طمأ الإنسان إلى الحقيقة . وقد أوضح زوما الأديبين ، حين يواصل تاريخ الفلسفة ، للفلسفة ، وبين كذلك عقم كل فلسفة لا تمتحن التاريخ .

ففي تاريخ الفلسفة قال : « ينبغي الاطلاع على آراء الأقدمين ، لأن في ذلك فائدتين : الأولى هي الاستعانة بالرأي الصحيح ، والثانية هي انتقاء الرأي الخاطئ »^(٢) وينبغي أن التمييز بين الرأيين من صلاحية الفيلسوف . ولا يظن أحد أنه ما من فائدة تخفى من التاريخ نظراً لتراكم النظريات النواحية العقيمة وعليناها على الرأي السليم ، لأن الحقيقة هي ضالة الإنسان ، ولا بد له من السعي إليها ، والتفتيش عنها حتى يبين الضلالات . وتوما حين يعرفون قيمة الحقيقة ، ومن يقدسون كل جهد في سبيلها ، وهاك ما كتب في هذا الشأن ، وهو بليغ : « إن كان ما يستطيع رجل واحد يجده ، وذاك أنه إن يساعده فيه أو يزيده على معرفة الحقيقة شيئاً زهيداً بالنسبة إلى معرفة الحق الشاملة ، فمع ذلك إن ما يتجمع من كل هذه الجهود المختلفة ، المختارة ، المتراكمة ، أذا هو شيء عظيم . والامر واضح في كل العارم التي بلغت شأواً عجباً بفضل جهود وفطن مختلفة »^(٣) فلا يستكبرون تابعة نبوغه ، ولا يستصغرون جهود غيره ، « فمعقول البشر على ما يبدو ، قد تقدمت تدريجياً في البحث عن أصل الأشياء »^(٤) .

فتوما إذن يقدر التاريخ حق قدره ، ويؤمن بتدرج العقل البشري في سبيل الحق ، وينظر إلى تاريخ البشر نظرة تقدمية ، ترى ما في مجراه من تصعيد ، ولا يغوتها ما يعترض هذا التصعيد من تعريب وانخفاض وجعود^(٥) .

(١) في السماء والعالم في المرحع عنه ، حاشية ٥

(٢) في النفس : ١ ، ٢

(٣) ما بعد الطبيعة ١ : ٢

(٤) في الجواهر المارقة : ٧

(٥) مضت أجيال على نوما ، وظهرت نظرات أحر إلى التاريخ ، تقدمية أيضاً ، ولكنها تكبل بحرى الفكر في سير محتوم (سراد) كان الدافع حركة المادة أم منطلق العقل) وبكت ما زلنا نرى أن نظرة نوما هي أوفى بالواقع ، وأقرب إلى العلم ، وأحرص على كرامة الإنسان .

لكن تقدير التاريخ لا يصرف نظره عن حقيقة الفلسفة . والفلسفة تميز
وبناء ، لا جمع وعرض . وكل فلسفة لا تخلص الى ادراك الحق ، ولو بعضه ،
مضية للوقت ، ومجلبة لليأس ، وهو خلل من لذة اللهب . وليس اجبت من فلسفة تبث
في الانسان المتطلع صوب الحق نزاعاً لا يستقر ، بين ما ينشده ويؤمن به ، وما
يظن انه يراه ويأمن فيه . وهذه الفلسفة هي فلسفة الرشديين ، وعليها علقى توما بقوله :
« وافزع من ذلك قوله (سحر) : اخلاص بقوة العقل الى القول بان العقل واحد
عددًا ، وبغوة الايمان اؤكد المكسر تأكيداً . فهو اذن ينتقد ان الايمان ممكن في امور
يستطيع العقل اثبات عكسها . ولما كان لا يثبت بالعقل الا الحقيقي الضروري ، الذي عكسه
خطأ ومحال ، لذلك ينتج ، بحسب قوله ، ان الايمان يتم الخطأ والجهل . وافقه عينه
بمجرد عن ذلك . ١١٥ »

الى هذا بلغت الرشدية ، الى الفصل بين ما يثبت العقل وما يعلمه الوحي .
وقد يعلم الوحي ما ينكره العقل . وما يكون حال المؤمن يا ترى ؟ اثبت
على ايمانه ؟ وما قية تأكيد يبدو للعقل محالاً ؟ واي ثقة للمؤمن اذ ذاك في
ما يؤكد ايمانه ؟ ولا يسع الباحث ، بعدما آل اليه الامر مع الرشديين ، من
العودة الى ابن رشد ، والتنبه الى دواعي تكتمه وتحفظه ، وتشديده على عدم
البروح بالتأويل . تراه لو اجاز البروح بالتأويل ، اما كان بلغ الى حيث بلغ اتباعه .
ورب مترض يقول : او ليس الحق بجانب الرشديين ؟ او ليس من الثابت
ان الدين يدعي كشف اسرار لا قبل للعقل بها ، ولا سبيل له الى اثباتها ؟
ومن شاء . ان يفتي على ايمان بالحوادث دون ان يتخفى عن حكم العقل ، هل
من سبيل مقترح امامه ، غير السبيل الذي سلكه الرشديون ؟

ان هذا الاعتراض يدفعنا الى التوغل في البحث ، تبياناً للحقيقة :

من الحق ان الدين لا يقتصر على ما يتسنى للعقل اثباته بالدليل العقلي ،
ولو صح ان الدين لا يعلم البشر الا ما يستطيعون ان يدركوه بعقولهم ، لما شعر
البشر بحاجة اليه ، ولا استفنوا عنه . لو صح ذلك ، لما كان الدين غير ضرب
من ضروب تسهيل الفلسفة ، وجعلها في متناول عامة الناس^(٢) ، ولما كان واجباً
على جميع الناس ، حتى الفلاسفة .

(١) في وحدة العقل .

(٢) وابن رشد لم يكن يرى في الدين غير ذلك .

ولكن من أين أتى هذا القول ؟ من أين جاء هذا القول ؟ من أين جاء هذا القول ؟
محالاً ، ولو كان ذلك من طريق وحي ، وسببه ان المحال لا يورثه شيء
يأباه العقل . ولو صح ان الدين يعلم الشر المستحيلات ، وان الايمان يفرض على
المؤمن التخفي عن عقله ، لكان الدين ضرباً من الغرور والضلal .

على ان ثمة صراطاً ضيقاً بين الماوريتين . فبين ما هو ثابت بدليل عقلي قاطع ،
وما هو محال بحكم عقلي قاطع ، حد وسط ، يتسع ما لا يأبى العقل التسليم به ،
وان لم يثبت ثبوتاً إيجابياً بدليل عقلي . فليس كل معقول قابلاً للاثبات بجملة
عقلية ، وليس كل ما لم يثبت بجملة عقلية قاهراً لحكم العقل . وقد يرى العقل
من واجبه ان يسلم بامور لم تنجل له الخلاء واضحاً بيناً ، لان حقائق الوجود امد
من ان يسر غيرها عقل محدود . وحقائق الوحي ، هي مما لا يرى العقل عضاضة
بالسليم بها وان لم تنجل له بوضوح تلم . هي اشبه شيء . بالشمس . حدث اليها ،
تبهرك ، ومع ذلك فليس غيرها ينير سبيلك . لست تتبين فيها شيئاً واضحاً ، وعلى
نورها تسير ، لانك تأخذ منها ما تقوى على الاطالة به .

ولكن الرشدين لم يكتفوا النفس التوغل الى هذا المدى . اكتفوا بفعل
ما بين الفلسفة والوحي ، ولم ينظروا في ما يعلم الوحي على نور العقل . تصرفوا
كما لو كانت الحقيقة حقيقتين : حقيقة فلسفية ، ثبتة جلية ، وحقيقة دينية لا هي
بالثابتة ولا هي بالجلية . ولم يروا داعياً لنبذ هذه الحقيقة الدينية ، بل كانت كل
الدواعي الظرفية تدفعهم الى الابقاء عليها . وكأني بهم اصفوا الى الدواعي الخارجية
واشدها وطأة مراعاة البيئة والتقاليد ، ولم يحضروا الى الدواعي الباطنية التي كانت
حرية ان تدفعهم الى الخروج من المأزق الذي زجوا فيه نفوسهم ونفس كل مؤمن .

اما توما فلم يكن يطابق مثل هذا المملك المتلبس ، وعنده ان الوحي
والعقل ما دام كل منهما سبيلاً الى الحقيقة ، يجب ان يتفقا حقيقة . وليس من
الجازز ان يعلم الوحي ما يأباه العقل . وليس من الجازز كذلك ان ينكسر
العقل فيصد عن الوحي . ولذلك فمن حق العقل ان ينظر في كل ما يعلمه الوحي ،
وان ينبذ ما يبدو له مستحيل ، ومن حق الوحي ايضاً ان يفرض على العقل عربة
المقدمات التي يسلم بها تسليماً بديهياً . ومتى استقام القصد من الناحيتين ، اتى
للمؤمن ان لا يسلم بالمستحيلات ، وقسنى للعقل ان ينفي من مبادئه ما ليس ثابتاً .

الاغتراف على التفاصيل

ونظراً لما كان من اختلاف موقف الطرفين على الأساس ، فلا نعجب ان يختلفا في التفاصيل . وقد كان للرشديين ، في التفاصيل ، مواقف لم يسمع توما ولا غيره من المؤمنين ان يسلموا بها . وان كان المؤمنون نبذوها حرصاً على إيمانهم ، فقد شاركهم توما في هذا النبذ حرصاً على سلامة العقل ايضاً .

واقرب مرجع يفصل لنا الخلاف في التفاصيل هو مرسوم تحريم القضايا الرشدية ، الذي صدر عن اسقف باريس سنة ١٢٧٠^١ . وقد قبضن هذا المرسوم ثلاث عشرة قضية ، هي هذه :

- ١ - ان عقل جميع الناس واحد عدداً وهو هو للجميع .
- ٢ - الذول بان الانسان « يدرك » هو خطأ وعدم تدقيق .
- ٣ - ان ارادة الانسان تريد وتختار ضرورة .
- ٤ - ان كل ما يحدث في العالم الاسفل خاضع لحكم الاجرام السماوية .
- ٥ - ان العالم قديم .
- ٦ - ليس غمة انسان اول .
- ٧ - ان النفس التي هي صورة الانسان بما هو انسان تنفذ بنسب الجسد .
- ٨ - ان النفس المنفصلة بعد الموت لا تتألم بنار عادية .
- ٩ - ان الحرية قوة سلبية تندفع ضرورة الى ما يجذبها .
- ١٠ - ان الله لا يعلم الجزئيات .
- ١١ - ان الله لا يعلم ما سواه .
- ١٢ - ان اعمال البشر لا تديرها عقوبة الله .
- ١٣ - ان الله لا يستطيع ان ينجح الخلود وعدم الفساد كائناتاً قبلًا للفساد والموت .

هذه هي القضايا الثلاث عشرة ، وهي ليست مستقلة الواحدة عن الاخرى ، بل مرتبطة بعضها ببعض بحيث يمكن ردّها ، او ردّها ما كان منها فلسفياً ، الى اصول اربعة : قدم العالم ، علم الله الجزئيات وعنايته بها ، وحدة العقل ، حرية الانسان . ولما كانت هذه الاصول هي التي كانت ، الى حد بعيد ، موضوع الخلاف ، في الاسلام ، بين المتكلمين والفلاسفة ، فليس من النافل ان نتطلع توما رأيه في كل منها .

(١) Mandonnet ، المرجع عينه من ١١١ حاشية ١

١ - قدم العالم

شغلت هذه القضية مفكرى لاسلام - قبة طويلة ، وتضارست فيها جميع المتكلمين والفلاسفة من «تهافت الفلاسفة» الى «تهافت التهافت» مما لا مجال الى تفصيله . وبعد «تهافت التهافت» انتقل الجدل الى الغرب ، فشتت الرشديين على رأي ملهمهم ، وحاربهم عامة اللاهوتيين ، - واشهرهم برنانونتورا - بالحجج عينها التي رد بها الغزالي على الفلاسفة من قبل .

ومما لا شك فيه ان القضية تهب علماء الدين بتقدير ما تبهم الفلاسفة . فملاء الدين ، سواء بينهم المسلمون والنصارى ، بينهم منها ناحيتان : ناحية تقرير معنى «الخلق» الذي تعلمه الكتب المنزلة ، وهو معنى لا يستقيم ، في نظرهم ، ان لم يفترض «حدوث» العالم . وناحية «حرية» الخلق ، وهي لا تسلم في نظرية قدم العالم . وتزل توما الى الساحة ، والمراك قائم . فالى اي جهة يقف ؟ اذا صح ان العقل يفرض القول بقدم العالم ، فكيف يجب فيهم تعليم الوحي في الخلق ؟ واذا صح ان تعليم الوحي يفرض القول بحدوث العالم ، فكيف تدحض حجج الفلاسفة ؟ ومن الواضح ان دقة الموقف وتشتك الطرفين كل برأيه املى على توما الرجوع الى الاصول ، في تعليم الوحي وبراين الفلاسفة ، وعربة كل منها . وقد وفق توما في الوصول الى نتيجة حاسمة ، في هذا الجدل المزمع ، لم يكن احد الطرفين قد بلغ اليها من قبل . وسنلتخص فيما يلي اقواله .

١ - العقل لا يفرض القول بقدم العالم

سجج الرشديين

ان القائلين بقدم العالم استندوا الى رأي ارسطو ، وحاولوا اثبات رأيهم بأدلة عقلية . فلا بد من البحث اذن في رأي ارسطو وفي قيمة الاداة العقلية . فالاستناد الى رأي ارسطو ، ليس برهاناً قاطعاً . لان «الفيلسوف» ، وان اماماً ، ليس اماماً معصوماً . ثم ما قال الفيلسوف ؟ او لا يكون برا ، مما نسب اليه ؟ وبعد التدقيق تبين لتوما ان ارسطو قال باستحالة تولد «المادة الاولى» على نحو ما في العالم من تولد وفساد . او يعني ذلك انه نفى نفاً قاطعاً تولدها على نحو آخر ؟ هذا ما لا سبل الى البت فيه بقوة النصوص .

ويبدو ان حرص توما على ارسطو دفعه الى التفتيش عن هذا المخرج تبرئة

« للفيلسوف » وان كان ثمة شي. اكد فهو ان موقف المعلم الاول ، في هذا الباب ، لم يتصف بالوضوح الذي اتصف به موقف اتباعه وشرّاحه من العرب واللاتين ، ولا سبها موقف « الشارح » ابن رشد .

اما الادلة العقلية فمشهورة ، وسنجلها توطئة لعرض ردّ توما عليها .

العالم ، على زعمهم ، قديم ، سواء نظرت الى العلة ام الى المعلول .

- فبانظر الى السّنة :

كل قول بحدوث العالم يفرض تراخي المعلول عن العلة . وتراخي المعلول عن العلة لا يعبره الا نقص في العلة ، كان قبل حدوث المعلول فامتنع حدوثه ، ثم سُدّ فصدر . ولا يجوز ، في اي حال ، نسبة النقص الى العلة الاولى .

كذلك كل قول بالحدوث يفرض تميّزاً في الله بين الفعل والذات . ولا مجال للتمييز في الله بين الفعل والذات . اما ان يفرض القول بالحدوث تميّزاً بين الفعل والذات فواضح . لان الحدوث يفرض التراخي ، والتراخي ، ان جاز بالنسبة الى الذات ، فلا يجوز بالنسبة الى الفعل ، فالقول به يجرّ الى فعل الفعل عن الذات . ولكن العقل في الله ازلي غير متغيّر عن الذات . اذن . . . - وبالنظر الى المعلول :

في العالم - وهو المعلول - كائنات ، منها ما هو متغيّر قابل للفساد ، ومنها ما هو غير متغيّر وغير قابل للفساد . وفي كل الحالين ، ينبغي القول بتقديم العالم . ينبغي القول بتقديم استناداً الى الكائنات المتغيّرة .

التغيّر هو الحركة ، وكل متحرك حركته من غيره ، وغيره حركته من آخر متحرك بحركة سابقة . وهكذا دواليك ، دون ان يكون ثمة داعٍ للتوقف . وعليه فالحركة القائمة تفرض حركة قديمة . وبما انه لا حركة بلا متحرك ، فلا بد من ان يكون ثمة متحرك قديم .

وينبغي القول بتقديم كذلك استناداً الى الكائنات غير المتغيّرة .

المتغيّر هو ما كان قابلاً للفساد . وغير المتغيّر هو ما كان غير قابل للفساد . وما كان غير قابل للفساد هو ما لا نهاية له . وما لا نهاية له ليس له كذلك بداية ، لانه لو كان له بداية لكان متغيّراً . اذن ما من كائن غير قابل للفساد الا وهو قديم . هذه وغيرها من الحجج تدرّع بها الرشديون للقول بتقديم العالم ضرورة .

انعم توما بالنظر في جميع الرشدين ولم يفته ما دخلها من سفسطة . واليك
مجل ردوده .

لا يفرض العقل القول بقدم العالم لا بالنظر الى العلة ولا بالنظر الى المعلول .
- لا بالنظر ان العلة لانها تعمل رضا لا قسراً :

مع الرشدين نسلّم بان العلة الاولى لا يجوز ان يتطرق اليها النقص . وبانه
لا مجال الى التمييز فيها بين العقل والذات ، ولكننا ننكر عليهم القول بضرورة
تكافؤ المعلول والعلة او الفعل في القدم ، ولكن كان صحّ قولهم لو ان العلة الاولى تفعل
ما تفعل قسراً واضطراً ، ولكن العلة الاولى تجل عن هذا الاضطراب لانه نقص .
ثم أن يخلق الله العالم « لا منذ الازل » لا يعني ان ثمة زمناً سبق وجود
العالم ، لان الزمن لاحق للعالم لا سابق له . انما معناه ان الله حدّ زمن العالم كما
حدّ ابعاده ، وان العالم محدود في «القبل» كما انه محدود في «الفرق» و«اللاحق» ،
وعلة هذا الحد هي في الله لا في غيره . ولا تقاس علة وجود الكون جملة بجملة
وجود الكائنات الجزئية . فعلة الكائنات الجزئية هي في ما تصير اليه او في
ما يصير اليها ، اما علة وجود الكون جملة فلا يمكن ان تكون الا خارجة
عن الكون فلا يمكن ان تكون الا في الله . وعليه فعلة وجود الكون « لا
منذ الازل » ان هي الا في الله وحده . وان عاد المعترض الى اعتراضه قائلاً :
ولكن هذه العلة هي في الله منذ الازل ، لذلك اقتضي وجود المعلول منذ الازل ، اجاب
توما : لو صحّ ذلك ، لكان الله مجبراً على الخلق ، والله اعز من ان يجبر .
سرا بالنظر الى المعلول ، لان الموصوف سابق للصفة ، سواء كان قائلاً او غير قابل للفناء ؛
فقول الرشدين بان الحركة القائمة تقتضى حركة قديمة ، وانه لا حركة
بلا متحرك ، قول مردود في المعنى الذي يقصدون ، فوجود حركة قائمة يفرض
علة بحركة ، متحركة او غير متحركة ، لا فرق . ووجود الحركة يفرض
متحركاً ، بمعنى انه لا تقوم حركة بلا متحرك موجود ، لا يعني ان الحركة
تفرض وجود المتحرك ، اذا لم يكن موجوداً . فالحركة صفة لاحقة ، والمتحرك
موصوف سابق . ولا ينسب الموصوف السابق الى صفة لاحقة . ومن فعل ذلك
قال قولاً هراء . وكيف لا يكون هراء . نسبة وجود الشيء الى صفة تبعة

لوجوده ؟ اما العقل فيقول بنسبة الشيء . لا الى احدى صفاته بل الى عنة خارجة عنه . والفلاسفة قد اتبعوا العقل عندما برهنوا عن وجود الله ، فلم يقولونه في هذا الباب ، ما لا يقول ؟

وكذلك قولهم بان ما كان غير قابل للفساد قديماً . فظن الفلاسفة ان ما لا نهاية له ، بما هو غير قابل للفساد ، لا بداية له ايضاً . ولكن ذلك لا يصح الا تبعاً لوجود الشيء . لا قبل وجوده . ولو كان كل ما لا يفسد مفروضاً وجوده ، لكان كل ما لا يفسد واجب الوجود . وليس الا الله واجب الوجود . والفلاسفة سلموا بذلك وانكروا ان يكون غير الله واجب الوجود .

وعليه فليست الحجج المدلى بها لاثبات قدم العالم ضرورة خالية من كل سفسطة . وعليه فلا يمكن التسليم بان العقل يفرض القول بقدم العالم . اذن اتراه ، على العكس ، يفرض القول بحدوثه ؟

ب - العقل لا يفرض القول بحدوث العالم

جمع المتكلمين واللاهوتيين

وقف علماء الكلام في الاسلام ، وعلماء اللاهوت في النصرانية ، في وجه الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، وقالوا : من المحال ان يكون العالم قديماً ، بل حدوثه ضروري . وقد قالوا هذا القول غير منهم على سلامة تعليم الوحي ، ولكنهم ، امام الفلاسفة ، حاولوا قرع الحجة بالحجة . واشهر حججهم ما ورد في « تهاافت الفلاسفة » وتوّدّد في الترتيب على لسان برنانونتورا . وسنجل هذه الحجج توطئة لعرض ردود توما ايبيا .

ان القول بقدم العالم يفرض القول بعدد متناهي وغير متناهي في وقت واحد ، وهو التناقض بعينه .

فلو صحّ ان العالم قديم لكان عدد دورات الافلاك غير متناهي من ناحية اوله ، متناهياً قابلاً للمزيد من ناحية آخره ، وهو محال .

ولا يجازي الفلاسفة التهرب من الحجة بقولهم ان دورات الافلاك ليست غير متناهية بالفعل ، لانها ، ولو لم يكن لها ابتداء ، ليست موجودة معاً ، لان هذه الحيلة ، ان صحّت في عدد دورات الافلاك ، لا تصح في عدد النفوس . فنفس البشر خالدة ، وبما هي خالدة ، فهي موجودة جميعاً في وقت واحد ،

وعدده ، ورسالة عنه ، في سنة د ر ت د في وقت ب وهو ش ل
وكذلك و صبح ان العلم قديم ، شارك الله في مده ، ولما كان مبروقاً ،
وافقه لا شريك له ، على الاطلاق . وعليه لا يستقيم معنى الخلق الا بافتراض الحدوث .
ردود توما

كان من مصلحة توما ، وهو لاهوتي مكلف بالانحاز عن تعليم الوحي ، ان
يجاري لاهوتي زمانه في ردودهم على الفلاسفة . ولكن حرصه على الايمان له
يسوع له استتلال الحجة الهامة في سبيله ، وحرصه على الحق لم يسوغ له التسليم
بما لا يفرضه العقل . وقد رأى ، في هذا الباب ، غير رأي اهل زمانه من المؤمنين ،
وهو ان العقل لا يفرض القول بحدوث العالم ، ودحض حججهم بما لم يوفق اليه
الفلاسفة انفسهم .

فعلى قوهم بان قدم العالم يفرض وجود عدد متناه وغير متناه في وقت
واحد ، اجاب بانه قول لا يستقيم ، لا من ناحية الواقع ولا من ناحية المبدأ .
- لا من ناحية الواقع :

لان قدم العالم لا يعني قدم الانسان . والحجة المستندة الى عدد النفوس
تفرض قدم الانسان . فهي اذن حجة لا مجال الى الادلاء بها .
- ولا من ناحية المبدأ :

لان كل عدد ، مجرد كونه قابلاً للزيادة ، هو متناه ، واللامتناهي ، يحصر
المعنى ، هو ما كان من طبعه غير قابل للعد . ولا يصح فيه ما يصح في المعدود .
وعليه فالحجة فاسدة لانها تخلط بين ما هو قابل للعد وما هو غير قابل للعد .
والقول بعدد غير متناه هو قول ، ان فهم بالحصر ، فيه تناقض ، لأن كل
معدود متناه .

وعلى قوهم بان معنى الخلق لا يستقيم الا بافتراض الحدوث ، اجاب ، بان
الخلق انما يحد بالنسبة الى الامكان والوجوب لا بالنسبة الى القدم والحدوث .
وان يكون العالم قديماً لا يعني انه واجب الوجود بذاته . ومن الخط ان يفرض
القول بحدوث العالم لان العالم معلول .

وعليه فالحجج التي ادلى بها علماء الدين ليست كذلك متزهة عن السقطة .
وكل هذا الجدل حمل قوما في النهاية الى تحطئة الفلاسفة واللاهوتيين معاً ،

لان هؤلاء. واوذلك فرضوا على العقل ما لم يفرضه العقل عليهم ، فالفلاسفة
قولوا العقل ما لم يقبل لان القول بالقدم اكثر انسجاماً مع نظرياتهم ، واللاهوتيون
قولوا العقل ما لم يقبل لان نظرية الحدوث تبدو اقرب الى معتقداتهم .
ولكن العقل السليم ما كان يفرض على الفلاسفة ما ذهبوا اليه ولا المعتد
السليم كان يفرض على اللاهوتيين ما ذهبوا اليه .

وبعد ان نحسم توما القضية هذا السجيص تسنى له ان يخلص الى نتيجة
اليجابية . واليك زبدة هذه النتيجة :

- ان قضية اصل العالم قضية عريضة غامضة ، يعسر البحث فيها ، نظراً
لطيفان الخيال او الهوى على المنطق المستقيم .
- ينبغي التمييز في هذا القضية بين ما يقطع فيه العقل ، وما لا يقطع العقل فيه .
- فما يقطع العقل فيه :

- ضرورة اللجوء الى علة ينسب اليها الكون . فالكون ، قديماً
كان ام حديثاً ، معلول على كل حال ،

- وضرورة الامتناع عن نسبة الزمن الى غير الكون . فالزمن من
لواحق الكون ولا « قبل » ولا « بعد » الا بالنسبة الى
الكون ، « ولا قبل ولا بعد » بالنسبة الى الله .

- اما ما تبقى فلا يقطع العقل فيه . فامقل لا يقول بوجود القدم ولا
يقول بوجود الحدوث ، وكما ان القول بالحدوث لا ينافي قطع
الواجب كذلك لا ينافي القول بانقدم وحدانية الواجب .

وان كان العقل يقف عند هذا الحد ، فلا مانع من استطلاع رأي الكتاب .
اما الكتاب فقد جاء في رأسه : « في البد . خلق الله ... » وهي آية تتضمن
معنيين لا داعي الى الانحراف عنها : معنى خلق العالم ومعنى ملازمة الزمن للعالم .
فمعنى الخلق يفرض ان يكون الله علة الكون ، وان يكون حراً في ما
خلق . اما معنى ملازمة الزمن للعالم فيفرض ألا ينسب الزمن الى غير الكون ،
وان ينسب الى الكون مدى من الزمن محدود .

وهذه النقطة الاخيرة هي ما كان يتمسك به اللاهوتيون بشرع خاص ، وما
كان الفلاسفة يرفضونه ، حرصاً على طبع الواجب . ولكن اي خير في ان يحدد

الخالق لخلقهم مقدارا من المدى ، ما دام غير مستقر في خلقه يوجه من الوجود .
ولو شاء الفلاسفة ان يعتبروا عن حقيقة ما بلغ اليه العقل من امر الخلق ، هل
كانوا يقولون غير ما قال الكتاب : « في البدء خلق الله ... »
وغير ما يستخلص من هذه القضية ، نسبة الى العقل والوحي ، هو ان العقل ،
ان لم يتخط حدوده ، وبمقدار ما ينعم النظر في مقتضياته ، لا يأتي بما يتنافى
تعليم الوحي ، وان الوحي الاصيل ، ما لم يسأله ، لا يعلم ، في مسا يتناوله
العقل ، غير ما يتوقفه العقل ، ولا يعلم كذلك ، في ما لا يتناوله العقل ، غير ما
ينفي بتقتضيات العقل ويوسع مداه .

٢ — علم الله الجزئيات وغايتها بها

وهذه قضية اخرى ، قام عليها جدال ، في الاسلام ، بين المتكلمين والفلاسفة ،
وانتقل الجدل الى النصرانية . وانها قضية تبين الطرفين معا ، فمن حق الفلاسفة
ان يحرصوا على طبع الواجب فيثروه عن كل امكان ، ولو متأتيا عن عاين ،
ومن حق المتكلمين ان يحرصوا على كلمات الله ، فلا يخرجوا ممكنا عن تدبيره
ولو بداعي تنزيه طبعه عن الامكان .

موقف اترشدين

ان الفلاسفة ، المشاركة منهم قبل التوربيين ، قالوا بان الله يعلم الاشياء ،
واسكنه يعلمها في ذاته لا في ذاتها ، لانه اسما من ان يحدد علمه غير ذاته . ولا
ينهم من ذلك ان علم الله ناقص ، لان الجزئيات ليس لها من الوجود الا بتقدير
ما ترد من ذات الله ، وان بتوسط الدلائل الثانوية . فانه اذن يعلم الجزئيات
باسبابها ، وهذه الاسباب مردها اليه ..

والقول بان الله يعلم الجزئيات باسبابها ، وبالتالي في ذاته لا في ذاتها ،
مفروض بضرورة تنزيه معرفة الله عن التغير . ولا يتزعم معرفة الله عن التغير من
قال بان الله يعلم الجزئيات بذاتها ، لان التغير يعرض للذوات الجزئية ، ويعرض
بالتالي لمعرفة الله ، ومعرفة الله ، لا يجوز ان يتطرق اليها تنغير او امكان .
ولكن المتكلمين اخذوا على هذا الرأي نسبته النقص الى علم الله . فمعرفة
الاشياء باسبابها هي ، في رأيهم معرفة « كلية » والمعرفة « الكلية » ، في نظرهم ،

أعم من أن تستوعب الجزئيات بخصائصها ، ولا يستوعب خصائص الجزئيات إلا المعرفة الجزئية المباشرة . ولذلك أكد الفزالي ، في ردوده على الفلاسفة ، أن الله يعلم الجزئيات بذاتها ومباشرة .

أما ابن رشد فلم ير في اعتراض الفزالي داعياً إلى الرجوع عن المبدأ الأول وهو أن الله يعلم الجزئيات في ذاته ، تا هو سبب وجودها . على أنه أنكر أن توصف معرفة الله بأنها « جزئية » أو « كلية » . لأن هذا الوصف ينسب إلى معرفة الله صفات معرفة المخلوق ، ومعرفة الله اسمى من أن توصف بعنات معرفة المخلوق .

على أن هذا التحفظ من جانب ابن رشد ، وهو شكلي على ما يظهر ، لم يوقف أتباعه عن استخراج النتائج التي تتبع المبدأ الأول . ف هؤلاء ، أصروا على أن الله لا يعلم الجزئيات إلا في ذاته ، وعلى أن هذا العلم هو علم كلي ، وعلى أن العلم الكلي ، لا يتناول الجزئي الممكن بما هو ممكن .

ولكن هذه النتيجة تتعارض وما هو مسلم به في الدين من رعاية الله بجلالاته حتى أدناها . وهذا ما نبه إلى الخطر في موقف الرشدين . على أن هؤلاء ، لم يكونوا ليخفوا من حدة منطقهم أية كانت العاقبة . واليك ، أيضاً ، ما رفقهم ، ما كتبه زعيمهم سيجر :

« أعلم أنه لو علم عقل ما ، الممكن بما هو واقع قبل وقوعه ، وعلم هذا الممكن بذاته لا يتغيره ، عنفاً غير قابل للخطأ ، لأصبح هذا الممكن واجباً ، أي أنه لكانه المنع ، عقل بشر كان أو عقل الله . والاديان ، كما ذكر ابن سينا ، تقولون أن كل شيء مكتوب في اللوح ، إنما نعي أن كل شيء يحدث ضرورة . وما عناه ابن سينا « بالوح » بسببه غيره « سابق علم الله » ، وعنايته ، وسفر الحياة . ولذلك ينبغي التنبه إلى أنه ما من شيء ، حاضراً كان أم مستقبلاً معلوم عند الله بذاته هو (أي بذات الشيء) ، إنما هو معلوم بتغيره أي بالعلم المعلوم به ذات الله عنده . وهذا العلم ، المتردد عن الخطأ ، الصحيح ابداً ، لا يجوز أن يفرض المستقبلات قرناً ، لذلك ينبغي القول ، أن بعض هذه المستقبلات يحدث بدون سابق علم الله وتديره ، لأن علم الله وتديره محصور في ما يصح . والحال أن صح أن سرركة بجمرية كما قال أرسطو ، تحدث أو لا تحدث ، فمن الممكن ألا يصح إلا أحد الفرضين . ولو صح أن هذه الحركة تحدث لاصبحت هذه الحركة ضرورية . » (١)

ومن تبصر في هذا النص تبين أن الرشدين أنكروا على الله علم الجزئي

الممكن : الاسم لا يزول بخلافه . فالحادث في الحدوث ، إنما في العلم بالسبب إلى الموضوع عنه . فالممكن . هو ممكن لا يعلم بتأكيد ، وإن هو علم بتأكيد لم يعد ممكناً بل أصبح ضرورياً . وعلم الله بما هو مفرغ من الخطأ لا يتسع إلا لما هو .ؤكد . إذن فالممكن ، بما هو ممكن ، خارج عن علم الله .

ولا يفلن أحد أن الرشديين أخرجوا الممكن عن حكم علم الله ، حفاظاً على حرية الإنسان ، لا ، ليس هذا السبب . فالممكن عندهم موقوف على تناسق الأسباب المتوسطة وعلى استمداد المادة . وقد تتضارب الأسباب المتوسطة ، وقد لا تطاوع المادة الأسباب الفاعلة ، فيعرض الممكن ، مما لم يكن في الحسبان . فالممكن إذن مجرد عارض ، والعارض هو ما لا يدخل في نظام ، أما وقوعه فن لواقع هذا الكون المادي . وعليه فما يجري في الكون يسير على نظام ، وعلى نظام محتم ، بفعل الأسباب المتوسطة ، المرتبطة بعضها ببعض . وما دام يجري على نظام فهو داخل في حكم علم الله ، بوصفه القوة الأولى لكل الملل المتوسطة . أما ما تعدى النظام ، عرضاً ، وهو الممكن فلا سبيل إلى علمه .

موقف توما

إن نظرية الرشديين مبنية على الجبر ، والجبر تعبير عن الضرورات العقلية . ونغي عن البيان أن عالماً هذه سته لا يتسع لدين ولا لكرامة إنسان . وبما بدت هذه النظرية غرارة بجلالها وصراحة منطقها ، فإن الطبع يأبأها والحدس ينافيها ، ولا نعتقد أن ديناً ما يلزم بها . وبعد ، لا تنتظرن من توما أن يتدفع وراءها ، فتوما ، بين العقلانيين ، أحكم من سار على نور العقل وآخر من اغتر بجلاله .

عند توما إلى نظرية الرشديين فتفحص مبادئها ، ولفت نظره فيها أمران : صراية المبدأ الأساسي ، وخطأ النتيجة النهائية . فكان لا بد له من إعادة النظر في كل حلقة من الحلقات لاكتشاف الخلل في الاستنتاج . وعلى أثره شعيد النظر فيها :

الله عقل ، وعقل بالفعل ، فهو عالم ، وعالم لا إمكان فيه ولا تحول ، وليس

اقرب اليه ولا اجدر بعلمه من ذاته . وفي ذات الله لا تميز بين العالم والمعلوم . والله عنة كل موجود ، فما من كائن وُجد او يوجد الا بعلمه وعلمه ، فهو يعلم كل موجود بما هو سبب وجوده . ولكان يحيل ذاته لو فاته علم ما هو قادر على فعله . فالله اذن يعلم ذاته وكل ما يصدر عنه ، وان خارجاً عن ذاته . وبقدار ما يعلم الله بذاته ما ليس في ذاته ، يتفكره علمه عن ان يكون معلولاً . وعليه فالله يعلم بذاته كل شيء . ، حتى الجزئيات . -

اقرّ توما المبدأ الاساسي في نظرية الرشدين ، لانه مبدأ لا خلل فيه . فما تراه يفعل اذا تقدّمت به الخطي ؟ وكيف يحل الاعتراض المخرج : هل يعلم الله الجزئيات علماً جزئياً ام علماً كلياً ؟ وهل يعلم من الجزئيات الممكن عينه ، واذا علم الممكن علماً اكيداً ، هل يبقى الممكن ممكناً ؟ ان جواب توما واضح قاطع : ان الله يعلم الجزئيات علماً جزئياً ، ويعلم كل الجزئيات ، حتى المستقبلات الممكنة . وله على ذلك ادلة ، اليك بعضها :

- ان الله يعلم الجزئي بما هو سببه ، وهو سبب الجزئي بما هو جزئي ، فهو يعلمه اذن بـعلم جزئي . ويان ذلك ان الجزئي قائم بالصورة « بالهيئة » بالكيفية . والصورة وكيف كليهما ، بما لها من وجود ، صادران عن قدرة الله ، فما اذن ماثلان في علمه . واذا كانت الجزئيات هي جزئيات بما لكل منها من خواص مميزة ، فهذه الخواص المميزة لا نصيب لها من الوجود الا بقدر ما هي صادرة عن فعل الله . وعليه وبما انه ما من كائن يقوم بنزل عن الله ، فما من كائن يعزب عن علمه .

اما الاسباب المتوسطة التي قد يؤدي تضاربها الى ما ليس في الحسبان ، فهي تفعل بفعل الله ولن يؤدي تضاربها الى ما ليس في الحسبان .

- ان الله يعلم الممكن ايضاً ، بما هو سببه . فالممكن هو ما كان قابلاً للوجود ، وبجود كونه قابلاً للوجود ، يتميز عن المستحيل ، الذي لا يمكن ان يوجد . وعليه فالممكن ، ولو لم يبلغ الى الوجود بالعقل ، وبما هو مستقر عن المستحيل ، له حظ من الوجود ، وهذا الحظ من الوجود هو له من الله ، فهو بالتالي داخل في علم الله .

على ان هناك فرقاً ، في علم الله ، بين الممكن الذي سيحدث والممكن الذي لن يحدث . فما سيحدث يعلمه الله كأنه حادث ، لان علم الله لا يتغير بزمان ، وما لن يحدث يعلمه الله على انه ممكن فقط ، ايأ كان الخائل دون حدوثه .

وربّ قائل يقول : ولكن علم ما سيحدث على انه حادث ، هو اخراج الممكن من حيث الامكان الى حيث الوجود ، لان الممكن ، بما هو ممكن ، لا يصح ان يكون موضوع علم اكيد . اذن لا يعلم الممكن علماً اكيداً ما لم يصبح واجباً .

والجواب عليه هو ان عدم التأكد في تصور الممكن حادثاً او غير حادث انما يتأتى عن الزمان . فمن كان علمه لا يخترق حجاب الزمان لا يستطيع التأكد ممّا اذا كان الممكن سيحدث او لن يحدث . اما من لا يقف في وجه علمه حجاب ، لا من زمان ولا من مكان ، فليس ما يحول دون تأكده مما اذا كان الممكن سيحدث او لن يحدث . ولا يخلو احد ان التأكد في العلم يفرض الوجود في الوجود ، حتى اذا كان العلم علة الوجود ، لان علم الله الاشياء لا يغير طبيعتها ، وللكائنات من الطباع ما فطرها عليه الله . وعليه فالكائنات تفعل ، كل منها وفقاً لطبعه ، ولكن تبعاً لقدرة الله وعلمه ، لانها هي ما هي بقدره الله وعلمه لا يمزج عن هذا العلم وهذه القدرة .

ولعل اساس الخلاف بين النظريتين ، في هذا الباب ، هو اختلافها في النظر الى سببية الله . فالرشديون ، بعد ابن رشد وبعد ارسطو ، بتصورهم المادة ازلية ، قد اخرجوها الى حد ما عن حكم سببية الله المطلقة . هم يؤكدون ان المادة ليست واجبة بذاتها بل بالله ، ويصفون ما ينسبون اليها من احوال واعمال كأنه منها وحدها لا من الله . وقولهم بازلية المادة حال دون تقييدهم الكافي لفعل الله في خلقه . ولذلك بلغوا الى نتيجتين متطرفتين متطرفتين ، هما فرضهم سنة الجبر على الكائنات ، واخراجهم الممكن عن حكم علم الله ، حتى غدا كل مؤكد محتملاً وكل ممكن ناشئاً ، وغدا عالمهم آله غير محكمة الصنع .

اما توما فلا يسلّم بهذا الرأي . وعنده ان الواجب لا يفلت من فعله وعلمه كائن ، وان المادة ، مهما كان من قديمها او حديثها ، لا يستقيم لها كيان ولا فعل ، لا في ماضيها ولا في حاضرها ولا في مستقبلها ، الا بفعل الله . وفعل الله في خلقه ابد غوراً من ان يحول دونه تضارب الاسباب او عدم طوعية المادة ، حتى ولا استقلال الفاعل الحر . وعلم الله متكافي ، وفعله . ولذلك فالكلية بعلمه ومنه ، والجزئية بعلمه ومنه .

تست - مع - ٣٠٠ فكرة سود في - صويش - فهو - يتكرر في -
يعود - كل موجود ، حراً كان أو غير حر ، لا قيام له إلا به . والسرا ليس
في فعله - لأن الفعل تتبع للكيان - بل في كيانه ، وفي قيام هذا الكيان
بفعل أنه مع الحفاظ على سلامة الطبع .

٣ - وحدة العقل

وهذه قضية أخرى من القضايا التي قام الجدل عليها والتي كان للرشديين
فيها رأي غريب . من المسأله ان مبدأ الاعمال الحية في الإنسان هو النفس ،
وان مبدأ الإدراك او المعرفة العقلية بنوع خاص هو النفس العاقلة . ولكن فعل
العقل ليس مقصوراً على واحد من الناس دون غيره ، فهل يعقل كل منهم بنفس
عاقلة خاصة به ام انهم جميعاً يعقلون بنفس عاقلة واحدة للجميع ؟ هل النفس
العاقلة واحدة في جميع البشر ام ان لكل انسان نفساً عاقلة مستقلة عدداً عن
نفس الآخر ؟ ذلك كان السؤال الأهم في باب النفس . وكان للرشديين عليه
جواب وادلة مرتبطة بسائر نظرياتهم .

موقف الرشديين

ان النفس العاقلة واحدة في جميع البشر ، والعقل في الجميع واحد ، وهو
هو فيهم على تفرهم . وهو هو الذي يعقل ، وانه لمن الخطأ وعدم التدقيق ان
يقال بان فلان يدرك ، لأن الإدراك هو من فعل العقل ، والعقل ليس وفقاً على
احد ، بل انه للجميع وفي الجميع واحد . وهذا العقل الواحد هو المدرك ، وهو
الحال ، دون النفوس الفردية ، لأن النفس الفردية ، بما هي صورة البدن ، تغني
بالتحلل المركب الانساني ، والنفس الفردية الانسانية من هذا القبيل هي
ونفس الحيوان سواء .

اما الدواعي التي دفعت الرشديين الى اعتناق هذا الرأي فمديدة ، وقد
بسطها زعيمهم سيجر في كتاب وضعه « في وحدة العقل » ، ولا مجال الى
بسطها بالتفصيل ، ولكنه مجتزئ . بعضها ، وهي تدل على ارتباط آراء الرشديين
ببعضها ببعض .

— قال الرشديون بقدمة العالم . وقدم العالم ، عندهم ، يعني قدم الانسان .

واذا كان الانسان قديماً فمدد نفوس البشر غير متناهم . وهو غير متناهم بالفعل ، لان النفوس ليست كدورات الافلاك ، فدورات الافلاك تنقضي الواحدة فتفسح مجالاً للآخرى ، ولا يصبح عددها غير متناهم بالفعل . اما النفوس فتبقى ويصبح عددها غير متناهم بالفعل . وان يكون ثمة عدد غير متناهم بالفعل امر محال . وبما انه ما من رجعة عن قدم العالم ، فينبغي ان لا تتمدد النفوس الحادثة ، وينبغي ألا يخلد الا نفس واحدة ، هي النفس العاقلة . وبما ان شأن هذه النفس بعد الموت هو قبل الموت ، فلا بد من القول بوحدة النفس العاقلة حتى في هذه الحياة ، وبوحدة العقل على الاطلاق .

هذا دليل مستمد من نظرية قدم العالم . وهو دليل غير مباشر . وهناك دليل مباشر يؤخذ من تحليل المعرفة .

النفس العاقلة هي التي يدرك الانسان . والادراك غير الحس . فالمحسوس جزئي والمعتول كلي . والمحسوس يعرف بحس ، اما المعتول فلا يعرف بحس . اذن النفس العاقلة ، التي تدرك ، ليس لها حس به تدرك كما لها حواس بها ترى وتسمع ، وان كان ادراكها مرتبطاً ببعض الارتباط بالحواس . وبما ان العقل والوجود متكافئان ، فكل كائن متزه عن الحس في فعله ، هو متزه ايضاً عن الحس في وجوده . والنفس العاقلة ، التي تدرك بغير حس ، متزهة عن الحس في عملها . فهي اذن متزهة عنه ايضاً في وجودها ، فهي اذن نفس مفارقة . ولكن الجواهر المفارقة لا تتمدد في النوع الواحد ، لذلك اقتضى القول ان النفس العاقلة هي واحدة في النوع البشري .

هذا هو دليلهم الالهي وعنه تنتج سائر آرائهم في الموضوع .

وان سألت عن مدى اتحاد النفس بالبدن ، نيلراً الى اثنا واحدة ، اجابوك : ليست النفس العاقلة متحدة بالبدن اتحاد الصورة بالمادة ، والا لاقتضى ذلك ان تتحول بالتحلل المركب ، كما يزول البدن ، وفقاً لمبادئ ارسطو ، ولكنها متحدة به اتحاداً مقصوداً على فعل العقل ، يتكّن النفس من استغلال صور الحواس لتدرك ، ليس ألا . ومن ثم يتبين لك مقدار الخطأ في قولهم « ان الانسان يدرك » ، وهو قول لا يصح الا على سبيل التوسع ، ويتبين لك ايضاً لم قالوا « بان النفس التي هي صورة الانسان بما هو انسان تفقد بفساد الجسد » ، اذ هم

يقصد به - من حيث اللفظ - اني يست صورة الانسان ، بل نفس
حيوانية ، التي لا يتغير بالانسان عن الحيوان .

موقف ثانيا

ان ما وردنا من حجج الرشديين كافر لاظهار نظارف موقفهم وجسامه
تبعته في نظار الدين والوجدان . فار صبح ان العقل واحد وان النفس العاقلة
واحدة لجميع الناس ، لما قيمة الفرد ومسؤولية الفرد ومخير الفرد ؟ واي وزن
يبقى لتعاليم الاديان في خلود النفس ، والثواب والعقاب ، واختلاف المداير
باختلاف الاعمال ؟ مثل هذه النتائج اهابت بتوما الى التدقيق في الامر ، من
الناحية العقلية عنها ، وباسم ارسطو ، حتى لا يؤخذ عليه انه لا يرى في
الفلسفة الا ما يستمدّه من الدين .

واول ما استند اليه من اقوال ارسطو هو تحديد النفس . فالنفس ، وفقاً
لتحديد « الفيلسوف » ، هي كمال اول جسيم آلي ، من حيث ما يتولد ، ويحس
ويتحرك ويدرك . ولا بد من التشديد على امر وهو ان الشخص الذي يحس
ويتحرك هو الذي يدرك . ولذلك ينبغي القول ان هذا الشخص عينه انما
يدرك ، كما يحس ويتحرك ، بنفس واحدة ، وان النفس التي بها يحس ويتحرك
هي التي بها يدرك . اما بتجزئ الاعمال ، من حس الى ادراك ، فتأت عن تميز
القرى في النفس الواحدة ، لا عن تعدد النفوس ، ومثله ايضاً ارتباط هذه
الاعمال بالبدن . فالنفس بحس ترى وبحس تسمع ، ولكنها تدرك بغير حس ،
وايس هذا كافياً للقول بان النفس جوهر مفروق .

وتوجب مبادئ ارسطو ينبغي القول ان النفس - العاقلة - هي صورة
الانسان ، وانها ، في الانسان ، مبدأ كل حياة نباتية كانت او حيوانية او
عقلية . وان نحن حدثنا عن هذا القول ، جزأنا ما لا يتجزأ ، وهو الشخص ،
الذي يفرض الحلاس وحدته .

ولا بد هنا من التوقف على ما استقاء الرشديون من ارسطو من ان الصورة
تتلاشى بالتحلل المركب ، وهو قول يحول دون اثبات خلود النفس ، اذا ابقينا
على ان النفس هي صورة البدن . وقد تنبه توما الى الصعوبة ، فعاد الى نص

ارسطو ، ووجد ان المبدأ القائل بان الصورة تزول بالتحلل المركب قد ورد في كتاب « الطبيعة » ، ووجد كذلك ان ارسطو عينه . يذكر انه لا يتطرق في هذا الكتاب الى قضايا ما بعد الطبيعة ، وخلص من ذلك الى القول بانه لا يسرغ الاستناد الى ارسطو في الطبيعة للبث في قضايا ما بعد الطبيعة .

هذا في يتعق بالصعوبة المستندة الى قول الفيلسوف . اما في . ما يتناق بالصعوبة بمحد ذاتها ، فلا بد لحلها من التنبه الى ان النفس الماقلة هي في سلم الكائنات بين الصور المادية والجواهر المفارقة ، وانها ، في موقعها هذا ، تأخذ من هذه ومن هذه ، فليست صورة مادية تعرف بالحس وحده وتتلاشى بالتحلل المركب ، وليست جوهراً مفارقاً تعرف بمنزل عن الحس ولا تتعذر في النوع الواحد ، انا هي بين بين ، تعرف بحس وبغير حس ، وتتحد بالبدن دون ان تتلاشى بتلاشيه . هي صورة البدن ، متحدة به اتحاداً جوهرياً ، لا تسلم بدونه وحدة الشخص ، ولكنها لا تغني بفنائها لانها جوهر روحي .

اما حجبتهم المستندة من قدم العالم فقد انكرها لانه اثبت ان القتل لا يقتضي بتقدم العالم ضرورة .

هذا رأي توما في موقف الرشدين سواء من ناحية استناده الى ارسطو ام من ناحية تيمته المطلقة . ويلفت النظر فيه حرص توما على الفيلسوف ، وحرصه على الحق . حرصه على الفيلسوف اولاً فلا يرضى بالانفصال عنه ولا بان يقال باسمه ما لم يقل ، كما انه لا يأنف من تنعيم ما بدا له ناقصاً فيه . وحرصه على الحق كذلك ولو على السنة الخصوم ، فلا يبنذ كل اقوالهم ولا ينكسر عليهم ما استندوا اليه من مبادئ سليمة وان لم يجاريهم في الاستنتاج . ففهم سلم بان الجواهر المفارقة لا يتعذر في النوع ، ومعهم وباعتمى معنى اكثد ان النفس هي صورة البدن ولكنه رفض ان تكون النفس جوهراً مفارقاً كالارواح السماوية ، او ان يجري عليها ما يجري على الصور المادية .

ذلك ان توما ، اياً كان مضاً . منطقاً ، لا يضحي ، في سبيل منطق اعمى ، بمطيات الوجدان البديهية . فان قلت : ان الانسان يدرك ، تفهم انه يدرك حقاً ، وان قلت : « انا » تفهم انك تعني شخصاً واحداً حقاً ، سواء تحرك او ادرك ، وان هذا الشخص يتغير عن الحيوان بمقدار ما يقول : « انا » . ولن

يعمل من أجل تحقيق هذه الحقيقة الأساسية .

ومضى سميت هذه الحقائق الأساسية ، وسالت كذلك أمثالي من معطيات الوجدان الأدبي ، كشعور المرء بكرامته وتوقه الثواب والعقاب ، ساء كذلك أساس الدين ، ولم يعد توما ولا غيره من المؤمنين بحاجة إلى اللجوء إلى تخفيزات - هي الرندقة بعينها - من أمثال : « انا نحن نبشع هنا في ما قال الفيلسوف ، لا فيما هو الحق . . . » لأنه يعلم ان لا ثمرة من البحث في قول الفيلسوف ، ولا داعي إلى تكلف عنا البحث في قول الفيلسوف ، الا بقدر ما تلج ، على أثر الفيلسوف ، إلى اقداس الحق .

٤ - حرية الانسان

ان حرية الانسان من القضايا التي شغلت الفلاسفة والمفكرين منذ اقدم العصور وستشغلهم ابد الدهر . ذلك انها قضية دقيقة تنطرق اليها الفلسفة بسهولة وانها ، على دقتها ، تعرض لكل راشد ، فيلسوفاً كان أم غير فيلسوف ، لارتباطها ارتباطاً وثيقاً بقضية مصير الانسان ، وقضية مصير الانسان تفرض ذاتها على كل راشد . وقد كان للرشدیین في الحرية رأي منسجم مع سائر آرائهم ولكنه غير منسجم مع تعاليم الدين . ولكن لما كان لهذه القضية من الأهمية ما يتعدى الخلاف الظرفي الذي قام بين توما والرشدیین ، لذلك آثرنا نجشاً في فلسفة توما العامة ، على ان نذكر بان كان للرشدیین آراءها من موقف وعليها من حجج ما زال منكمرو الحرية يتذرعون بها .