

الله
في فلسفة القديس
توما الأكويني

تأليف

دكتور / ميلاد ذكي غالي
كلية الآداب بدمنهور – قسم الفلسفة
جامعة الإسكندرية

الفصل الأول

اتجاهات القرن الثالث عشر

الفيلسوف هو دائماً ابن العصر. وقد يأتي بالجديد وقد يناقض العصر، ولكنه مع ذلك وعلى أي الأحوال يظل ابن العصر. لذلك فإن دراسة الفيلسوف تقتضي دراسة العصر الذي عاش فيه. وقد ولد الأكويني وعاش ومات في القرن الثالث عشر الميلادي. لذا ينبغي دراسة هذا القرن لاسيما وأنه يعد أبهى عهود العصر الوسيط، وأنه يتميز بالنزاع حول أرسطو، ما أدى الى وجود اتجاهات متعددة في أوروبا وبلوغ الفلسفة المدرسية أوج ازدهارها. والواقع أن ما إنتهى إليه هذا القرن من تعدد الإتجاهات وتنازعها، قد جاء على العكس تماماً مما أرادت الكنيسة والسلطة الكنسية في أوائل هذه القرن. لقد بدأ هذا القرن وأوروبا تتجه إلى الوحدة الروحية أو الكاثوليكية، وتكاد تتخذ من باريس عاصمة فرنسا عاصمة علمية لكل أوروبا. كانت جامعة باريس، التي إعترف بإستقلالها عن السلطة الأسقفية فيليب أوجست Philippe Auguste (1165 - 1223) ملك فرنسا¹ ثم البابا أنوسنت الثالث Innocent III (1160 - 1216) (بابا من 1198 إلى 1216)، بمثابة جامعة لكل أمم العالم المسيحي الغربي، وتخلو من أي نزعة قومية في تعليمها. لغتها مشتركة بين جميع دول أوروبا اللاتينية، والمعلمون بها من بلاد مختلفة: منهم الإنجليز مثل ألكسندر أوف هاليس، والإيطاليون مثل

¹ وذلك عندما أصدر عام 1200 قراراً بضم المدارس الموجودة حينئذ في جامعة واحدة. وهذا هو من مدلول لفظ الجامعة Universitas في العصر الوسيط. وكان ذلك على أثر إعلان الطلبة والأساتذة من جانبهم باستقلالهم عن السلطة الأسقفية.

القديس بونافنتورا والقديس توما الأكويني، والألمان مثل البرتوس الأكبر.
وما كان يحدث في جامعة باريس وأوساطها العلمية كان ينعكس على كل
المراكز الفكرية في دول أوروبا المسيحية.
وكان بابا روما بمثابة رئيس لهذا العالم. وقد نظم الجامعة ووضع دستورها
طمعاً منه في أن يجعل منها مركز الحياة المسيحية بالذات. والواقع أن البابا
انوسنت الثالث قد قام بمبادرات ثلاثة كانت تهدف عنده الى غاية واحدة. هذه
المبادرات هي تأسيس ديوان التفتيش، وتثبيت رهبانيات الصدقة الفرنسيسكانية¹
والدومينيكانية²، وتشجيع جامعة باريس.

¹ الفرنسيسكانية Franciscains نظام رهباني أسسه عام 1209 القديس فرنسيس الأسيزي St. Francis d'assise (1182 - 1226) الذي ولد بأقليم بيروجيا Perugia بوسط إيطاليا لتاجر ثري وانقطع الى الرهينة عام 1206 حيث التف حوله التلاميذ. وقد عدل هذا النظام الرهباني عام 1221 ثم عاد 1223. وينقسم الى ثلاثة فروع: الأخوة الصغار للرهبانية Frères mineurs de l'observance ويسمون عادةً بالفرنسيسكان، والكابوتشيون Capucins (لارتدائهم على الرأس تلتسوة)، والأخوة الصغار للدير Frères mineurs conventuels.

² الدومينيكان Dominicains أو الأخوة الوعاظ Frères pécheurs نظام ديني أسسه أول الأمر عام 1206 القديس دومينيك Saint Dominique، وهو من منطقة كاستيا Castilla بأسبانيا ولد في Caleruega (1170 - 1221). وكان النظام عند نشأته قاصراً على حياة التأمل الروحي، ثم أصبح نظاماً دينياً في مدينة تولوز عام 1215.
وقد أيد هذا النظام البابا هونوريوس الثالث Honorius III عام 1216، كما قام البابا أنوسنت الثالث Innocent III بإرسال القديس دومينيك لمحاربة الألبينيين، وهم إحدى طوائف المانوية التي انتشرت في القرن الثاني عشر وسط فرنسا وجنوبها. وقد أبطل هذا النظام أثناء الثورة الفرنسية، وأعاد تأسيسه لاكوردير Lacordaire عام 1839. وعلى الرغم من أن كلتا الطريقتين: الفرنسيسكانية والدومينيكانية كانت في البداية زاهدة إلا أن التزام الفقر لم يقدهما طويلاً، وأصبح الفرنسيسكان والدومينيكية معاً يشتهران بتولي شئون محاكم التفتيش.

كانت الغاية من هذه المبادرات تقوية الوحدة المسيحية وتعزيدها. فقد أريد من ديوان التفتيش أن يكون وسيلة لتطهير الدين من البدع والهرطقات، وأريد من رهبانيات الصدقة خدمة الفكر المسيحي، إذ أن رجالها قطعوا صلّتهم بالاهتمامات الدنيوية وكذلك بأوطانهم.

أما جامعة باريس التي جمعت تحت اسم كليات الفنون والقانون والطب واللاهوت مدارس كانت مزدهرة من قبل ومشتته، فقد أريد بها أن تكن وسيلة لتوجيه كل حياة العصر العقلية نحو تعليم العقيدة المقدسة.

لقد كان البابا هو المتحكم في تنظيم التعليم بالجامعة، وقد أراد أن يتلاقى الخطر الذي يمكن أن يتعرض له اللاهوت من جراء التطور المسرف للجدل.

فالمنطق ينبغي أن يبقى مجرد آلة. ففي عام 1219 قال البابا أينوسنت الثالث إنه لا بد من العمل على منع الأساتذة المحدثين في الفنون الحرة من الاشتغال بالموضوعات اللاهوتية. وفي عام 1228 قال البابا جريجوريوس التاسع "لزام على العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على كل ملكة، مثلما يمارس الروح سلطانه على الجسد، وأن يواجهها في الصراط المستقيم حتى لا تضل".¹

أما اللاهوت المطلوب فينبغي أن يعلم "وفق سنن القديسين المختبرة"، وألا يستخدم "أسلحة جسدية" وفي عام 1231 أطلق الشاعر المعروف "ليحاذر معلمو اللاهوت من التفاخر بالفلسفة" ومن هنا أصبحت الفلسفة مجرد فن في الجدل، وفي استخلاص النتائج بدءاً من المقدمات الموضوعية من قبل السلطة الإلهية.

¹ Emile Bréhier : Histoire de la Philosophie, Tome I, Fascicule 3, Moyen Age et Renaissance, P. U. F., 1967, ch. V.

ومن هنا كان الشكل الأدبي لكتابات ذلك العصر، وهو شكل مشتق من الأسلوب الذي اعتمده بيير أبيلار P. Abélard وهو منهج "نعم ولا Sic et Non"، ومن بعده اعتمده أساتذة "الأحكام" Sentences في القرن الثاني عشر. فالجدال في كل موضوع يستند إلى قول من أقوال الثقب أو إلى حجج مستنبطة من أقوالهم. وبعد بيان وجوه الإيجاب والسلب يُعطي الحل. وقد أدى ذلك المنهج إلى تحاشي أي نظرة تركيبية تربط مختلف الأقوال اللاهوتية في مذهب جامع، ويمكن أن تؤدي إلى صبغ المسيحية بصبغة عقلانية مسرفة.

وقد كان هناك بغير شك ترتيب ملازم لعرض حقائق المذهب المسيحي. وكان هذا الترتيب التقليدي يمضي من الله إلى الخلق إلى السقوط إلى الفداء إلى الخلاص.

تقيد بهذا الترتيب بطرس اللومباردي أشهر مؤلفي كتب "الأحكام" ويمكن كذلك أن نجده عند القديس توما الأكويني في الخلاصتين. ومن الجدير بالملاحظة أنه ترتيب لا يعتمد على الارتباط المنطقي. ولكنه ترتيب لحقائق منزلة على هذا النحو.

هكذا بدأ القرن الثالث عشر، وهكذا أراد له البابوات أن يستمر ضمن هذه الأطر الثابتة والجامدة. لكن إرادة السلطة شيء ومنطق التاريخ شيء آخر¹. فعلى الرغم من محاولات السلطة العقائدية قامت

1 ينبغي أن نؤكد هنا أن منطق التاريخ في حتميته وصرامته يتخذ دائماً مسارة الجدلي في دوائر حلزونية، بحيث أن ما كان يبدو للسلطة الدينية الكنسية في بعض حالات انتصارها أنه استرداد لسيطرة هذه السلطة، لم يكن سوى الجانب الارتدادى الرجعي في كل حلقة، ويعقبه بالضرورة تقدم في مسار هذا الجدل. ولعل هذا ينطبق بالمثل في كل عصر على ما يسميه البعض بالصحة الدينية.

المنازعات¹، وكان قيامها راجعاً بصفة خاصة إلى تثبيت السلطة بأختزال التعليم العقلي العالي إلى اللاهوت وإلى العلوم التي تعد للاهوت. فما كان يمكن للفلسفة، لاسيما حين يكون موضوعها الأساسي هو الإنسان. أن تظل في نطاق اللاهوت، لأنه لا يمكن أن يقوم في نطاق واحد، هو نطاق اللاهوت، مذهب شامل يستعمل منهجين متباينين هما منهج النقل الذي يصطنعه اللاهوت ومنهج العقل الذي تصطنعه الفلسفة. فسواء أبقيت الفلسفة داخل اللاهوت، أم خرجت منه، فإن الوحدة الروحية التي أراد لها البابوات أن تظل وأن تتوطد لا بد لها أن تتحطم. وقد تحطمت هذه الوحدة بالفعل، وكان تاريخ الفلسفة في القرن الثالث عشر خير شاهد على ذلك بما ملأه من منازعات وتيارات فكرية متباينة، وكان مما زاد في حدة تلك المنازعات المعرفة التامة بمؤلفات أرسطو التي نقلت إلى اللاتينية. إما من العربية وإما من اليونانية. فقد كشفت هذه المؤلفات عن فكر وثني خالص تماماً من أي أثر للفكر المسيحي، ففتحت أمام الفكر الفلسفي مجالاً كان شبه مجهول إلى ذلك الحين. وبدأ من ثمة نزاع متصل حول فلسفة أرسطو لما تتضمنه كتبه من قضايا معارضة للدين.

وكانت جامعة باريس بالذات الحلبة التي نشب فيها هذا النزاع، وتمثل أول الأمر في حظر تدريس كتب أرسطو، وإن كانت قد انتشرت هذه الكتب رغم هذا الحظر ويمكن القول بأن فلسفة القرن الثالث عشر قد انحصرت في معظمها في موقف الفلاسفة من فلسفة أرسطو وكذلك من شروح ابن سينا وابن رشد عليها وتأويلاتها لها.

ويمكن حصر الاتجاهات المتباينة خلال القرن الثالث عشر في أوروبا في

1 راجع تاريخ هذه المنازعات ومراحلها المختلفة في كتاب زينب محمود الخضيرى : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (بيروت 1985) الفصل الثاني : الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية ، ص 45 – 86.

ثلاثة اتجاهات رئيسية : الاتجاه الأول وهو ما يطلق عليه الأوغسطينية
السينوية.

وفلسفة هذا الاتجاه يأخذون عن ابن سينا فكرة إشراق العقل الفعال، إلا أنهم
يضيفون لله المعاني التي يضيفها ابن سينا لعقل ذلك القمر. كذلك 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 وصورة شاملاً للنفوس الإنسانية والملائكية
أيضاً، ويكثررون الصور في الأجسام المركبة، ومنها الإنسان، على ما ذهب
إليه أفلاطون في محاوره "طيماوس"، حيث جعل للإنسان ثلاث نفوس.

كذلك يبنذون فكرة صدور الموجودات عن الله صدوراً ضرورياً قديماً كما
عرضها ابن سينا¹. والممثلون لهذا الاتجاه هم أتباع القديس فرنسيس الأسيزي
المتأثرون بالقديس أوغسطين. وأهم أقطاب هذا الاتجاه هم جيوم دوفروني
A. of Guillaume déAuvergne (? - 1249)، وألكسندر أوف هاليس (1221 St. Bonaventura
Hales (1175 - 1245)، والقديس بوناڤنتورا (1274 -

الاتجاه الثاني هو ما يطلق عليه الأرسطوطالية المسيحية. وأظهر مميزات هذا
الاتجاه الفصل بين الفلسفة واللاهوت، وتصحيح أرسطو بالاستناد الى ذات
مبادئه، وتكميله بالأفلاطونية الجديدة. والممثلون لهذا الاتجاه هم أتباع القديس
دومنيك المتأثرون بفلسفة أرسطو. وأهم أقطاب هذا الاتجاه هم القديس
البرتوس الأكبر (1206 - 1280) Albert le Grand، والقديس توما
الأكويني.

1 راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، فقرة 57.

اما الإتجاه الثالث فهو تميز يطلق عليه الأرسطوطالية الرشدية أو الرشدية اللاتينية، وربما كان أهم ما تتميز به هذا الإتجاه عن الإتجاهين السابقين هو عدم اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وابتعاده عن المسيحية الى الحد الذي جعل البعض يعده اتجاهاً مبتدعاً خارجاً عن الدين، وكذلك إعلان أصحابه أنهم أرسطوطاليون خلص، واعتبارهم تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأهم أقطاب هذا الإتجاه سيجر دي برابان Siger de Brabant (1235 - 1282)، الذي كان يدرس في باريس وينكر العناية الإلهية والخلود وحرية الإرادة، ويقول بقدّم العالم وبعقل واحد للجنس البشري¹. وهذه كما هو معروف قضية رشدية، دار حولها نزاع متصل.

وألف فيها الأكويني عام 1270 كتاباً يرد فيه على ابن رشد، هو كتاب "في وحدة العقل" De Unitate Intellectus.

وسط هذه الإتجاهات المختلفة ولد وعاش القديس توما الأكويني.

ولد القديس توما الأكويني أوائل عام 1225 في قصر روكاسيكا Roccasecca بالقرب من أكوينو Aquina بإيطاليا الجنوبية. وكان أبوه كونت دي أكوينو نبيلاً عليها. تلقى العلم أولاً في دير للبندكتين في مونتي كاسينو Monte Cassino من عام 1231 إلى عام 1239 حيث أرسله أبوه منذوراً للخدمة الدينية في هذا الدير من غير أن ينتظم في سلك الرهبنة. وعندما طرد الإمبراطور فردريك الثاني الرهبان من الدير عاد الأكويني الى عائلته بعض الوقت. وفي عام 1239 التحق بكلية الفنون بجامعة نابولي التي كانت قد أنشئت حديثاً.

1 راجع زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (بيروت 1985)، الفصل الرابع.

ولما توفي أبوه عام 1243 أصبح حراً في اختيار طريقه، فقرر وهو في هذه المدينة عام 1244، وأن يدخل الرهبنة الدوماتيكية، وكان عمره وقتئذٍ عشرون عاماً. وبينما كان في طريقه إلى فرنسا مع رئيس الجماعة اختطفه اخوته وبعض أقاربه بالقرب من اكوابندنت Aquapendente لمنعه من دخول نظام الرهبنة، وأعادوه إلى مسقط رأسه، حيث حبسوه لعدة شهور في برج قصر الأسرة. وفي السنة التالية استعاد حريته ورحل إلى باريس حيث كان ألبرت الأكبر يعلم بجامعة على أساس كتب أرسطو. وليس معروفاً على وجه الدقة هل بقي الأكوييني في باريس أم بارحها إلى كولونيا. ولكن الأكيد هو أنه عندما أرسل ألبرت الأكبر إلى كولونيا عام 1248 لإنشاء معهد دومينيكاني بها كان الأكوييني أحد تلاميذه بها، وبقي معه في كولونيا حتى عام 1252، وفي هذا العام عاد إلى دير القديس جيمس St. James الدومينيكاني بباريس، حيث أخذ يعلم بصفته حاصلاً على البكالوريا¹، فشرح الكتاب المقدس سنتين (1252 - 1254)، وكتاب "الأحكام" Sentences لبطرس اللومباردي سنتين (1254 - 1256). وبعد حصوله على الليسانس من جامعة باريس عام 1256 صار أستاذاً للاهوت وهو في الحادية والثلاثون، أي أربع سنين قبل السن المقررة بقانون الجامعة، وقد أعفاه البابا من هذا القيد، فاحتل أحد كرسيين مخصصين لرهبنته بالجامعة، وعلم بهذه الصفة ثلاث سنين (1256 - 1259)، محققاً رغبته التي عبر عنها في بداية كتابته "الخلاصة ضد الأمم" من أن يكون مدرساً للحكمة الإلهية. وفي عام 1259 عاد القديس توما الأكوييني إلى إيطاليا،

1 كانت الدرجات العلمية ثلاثاً: البكالوريا والليسانس والأستاذية. وبعد الأستاذية في الفنون يمكن لمن يشاء أن يتفرغ للدراسات اللاهوتية أو الفقهية أو الطبية. وكان الحد الأدنى لسن الأستاذ العشرين في الفنون، والرابعة والثلاثون للاهوت.

حيث علم في معاهد البلاط البابوي في أنابني Anagni (1259 - 1261)، ثم في أورفييتو Orvieto (1261 - 1265)، ثم في روما (1265 - 1227)، ثم في فيتربو Viterbo (1267 - 1268). وقد كان لقاء الأكويني مع زميله في الرهبنة الدومينيكية جيوم موربكي Guillaume de Moerbeke حافظاً لهذا الأخير على أن يقوم بترجمة مؤلفات أرسطو عن اليونانية. وعند عودة الأكويني من باريس عام 1268 عن طريق بولونيا وميلانو دخل في معارك ضد الرشدين اللاتين، وقد تكاثروا في كلية الفنون يحملون عليه تأويله لأرسطو، وضد العلمانيين المعارضين للأنظمة الدينية. ومن ناحية ثانية تعرض لهجوم الأوغسطينيين الذين كانوا في كلية اللاهوت وحصلوا عليه أرسطوطاليتيه. وإزاء هذه الحملات أعفى من التدريس عام 1272، وأوكلت إليه رهبانيته مهمة إنشاء معهد عال جديد في نابولي عام 1273، فاستقر بها وأستأنف التعليم، وفي 6 ديسمبر 1273 عرض له أثناء القداس تغيير بالغ، فانقطع عن التعليم وعن الكتابة والإملاء وتفرغ للعبادة. وفي العام التالي داه البابا جريجوار العاشر Grégoire X لحضور المجمع المسكوني الثاني في مدينة ليون Concile de Lyon وبينما هو في الطريق إليها ألم به مرض بين ليون وروما، فلجأ إلى دير بندكتي في فوسانوفو Fossanova، ومات بعد شهر في 7 مارس سنة 1274، وعمره تسعة وأربعون عاماً. وسرعان ما اكتسب مذهبه الفلسفي اعترافاً واسعاً. ففي عام 1309 أعلن أنه هو المذهب الرسمي للطريقة الدومينيكانية.

وفي عام 1318 أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون أن مذهبه معجزة من المعجزات، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة من النور أكثر من سائر الأساتذة مجتمعين. وبعد وقت قصير، أي في عام 1323، رسم توما قديساً، وقد كان

معاصروه يسمونه "العالم الملائكي" Le Docteur Angelique. وبالفعل كان القديس توما الأكويني، بالنسبة إلى كنيسة روما، رسولاً ومعلماً.

أما مؤلفات الأكويني فوفيرة للغاية، وتغطي مجالات متعددة، وتكشف عن مشاركته في مختلف أوجه الحياة الدينية والعقلية في عصره. ويمكن جعل معظمها في مجموعات تخص كل مجموعة معيناً.

المجموعة الأولى هي الكتابات اللاهوتية، وتعد من المعالم الهامة في تاريخ اللاهوت. من هذه المجموعة التعليق على "كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردي" Scriptum in IV Librod Senteniarom. وقد حررها فيما بين 1254 و 1256، ثم الكتاب الذي أخذ شهرة عالمية وعنوانه "الخلاصة ضد الأمم" Summa Contra Gentiles. وكان تحريره ابتداء من عام 1260.

أما الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica، التي تركها الأكويني ناقصة، فتعد أكبر وأروع كتب الأكويني، وقد حررها ما بين عامي 1266 و 1272.

ورغم أن هذا الكتاب اشتهر عالمياً بالعنوان Summa Theologica إلا أن اسمه الصحيح هو Summa Theologiae. وقد أكمل هذا الكتاب تلميذ الأكويني ويجنالد من بييرنو Reginald de Piperno. وفي نفس هذه المجموعة اللاهوتية ينبغي وضع كتابه "المختصر اللاهوتي" Compendium Theologiae الذي يرجح أن الأكويني حرره عام 1273.

المجموعة الثانية هي الشروح، ومنها شروح كتب بويس "في التثليث" De Trinitate، وفي "الأيام السبعة" De Hebdomadibus بين عامي 1257 و 1258، وشروح كتاب ديونيسيوس الأربوياغي "في الأسماء الإلهية" De Divinis Nominibus، حرره حوالى عام 1261. وشرح كتاب مجهول

المؤلف لكنه بالغ التأثير هو "كتاب العلل" Liber de Causis حرره عام 1268. أما شروح الأكويني على مؤلفات أرسطو، والتي حررها ما بين عامي 1261 - 1272، فتشمل تقريباً كل مؤلفات أرسطو: الطبيعيات، والميتافيزيقيا، والأخلاق النيقوماخية، والسياسة، وفي النفس، والتحليلات الأولى، وفي السماوات، وفي الكون والفساد.

المجموعة الثالثة هي المسائل الأخلاقية أي المتنازع عليها، وتتناول عدة موضوعات، ومن أهمها "في الحقيقة" De Veritate. حرره بين عامي 1256 - 1259، وفي "قدرة الله" De Potentia Dei، حرره بين عامي 1259 - 1263، وفي "الشر" De Malo، حرره بين عامي 1263 و 1268. وفي "وحدة الكلمة والجسد" De Unione Verbe Incarnati، حرره عام 1268، وفي "المخلوقات الروحية" De Spiritualibus Creaturis، حرره عام 1269، و"في النفس" De Anima، حرره بين عامي 1269 و 1270، وفي "الفضائل" De Virtutibus، حرره ما بين عامي 1271 و 1272.

المجموعة الرابعة هي الأبحاث أو الرسائل، وأهمها:

"الوجود والماهية" De Ente et Essentia حرره عام 1256. "وفي دوام العالم" De Aeternitate Mundi حرره عام 1270. وفي "وحدة العقل" De Unitate Intellectus حرره عام 1270. وفي "الجواهر المنفصلة" De Substantis Separatis حرره عام 1272.

ولسنا نقوم بحصر شامل لكل مل كتب الأكويني، فإن له العديد أيضاً من الكتابات مألئلة والأجوبة، والردود على غيره من المفكرين، والكتابات الفلسفية. ولكن ما يهمنا هنا هو ثلاثة كتب على التحديد: وهي "الخلاصة

اللاهوتية" و"الخلاصة ضد الأمم" و " الوجود والماهية"

1، لأن موضوعنا، وهو الله عند الأكويني، قد جاء مفصلاً في هذه الكتب، لاسيما الأول والثاني. ونحن نعتمد في دراستنا هذه أساساً على هذين الكتابين، وتفيد في الوقت نفسه من الكتاب الثالث. وقد قام بترجمته ترجمة دقيقة ممتازة والتقديم له الأستاذ الدكتور حسن حنفي

1 ذلك ان كتاب "الوجو والماهية" يقدم لنا كما يقول حسن حنفي دليلاً على وجود الله لتشبيده صرحاً عقلياً من أدوار عدة : تسكن في الأولى منها الأشياء لأنها جواهر مركبة من مادة وصورة، وتسكن في الثانية منها الملائكة والنفوس، لأنها جواهر روحية بسيطة وإن شابتها المادة، ويقوم الله في الدور الأخير منها، لأنه جوهر بسيطة وعلّة أولى وصورة محضة. (راجع حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية) دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1969 ص 209 – 210.

الفصل الثاني

وجود الله

يرى الأكوييني أن مسألة الله من حيث هو مبدأ الأشياء جميعاً وغايتها أيضاً، لاسيما المخلوقات العاقلة، هي أولى المسائل وأهمها. ومسألة الله تقتضي النظر في موضوعات رئيسية ثلاثة، هي: وجود الله، ثم صفاته السلبية التي □ قول ما ليس هو، ثم صفاته الثبوتية التي □ قول ما هو، أي أعماله كالمعرفة والإرادة والعناية، والقدرة، الموضوع الأول وهو وجود الله¹ يستلزم كذلك الإجابة على أسئلة ثلاثة: الأول: هل وجود الله بين ذلك، والثاني هل يمكن إثبات وجود الله، والثالث هل الله موجود.

في الإجابة عن السؤال الأول يبدأ الأكوييني بعرض الرأي الذي كان سائداً من أن وجود الله بين ذلك، وذلك ليرد على الحجج التي يسوقها أصحاب هذا الرأي، ويقدم إجابته الخاصة عن هذا السؤال. هذه الحجج هي ثلاث □ قول الحجة الأولى وهي حجة يوحنا الدمشقي بأن معرفة الله بينة بذلك، لأنها فطرية لدى الإنسان كالمبادئ الأولى. □ قول الحجة الثانية وهي حجة القديس أنسلم² أن من يصرف معنى اسم الله يعرف في الحال أن الله موجود، لأن معنى اسم الله هو ما لا يمكن أن نتصور أعظم منه. وما هو موجود

¹ Summa Theologica, Part I, Question II, Article I.

² راجع تفصيل حجة القديس أنسلم واعتراض الراهب جونيلون Gaunilon عليها: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (القاهرة 1946)، عدد فقرات د، ه، و. وكذلك ترجمة حسن حنفي "الرد القديس أنسلم على جونيلون في دفاعه عن الأحمق" في

كتابه "نماذج من الفلسفة المسيحية" (دار الكتب الجامعية - الإسكندرية 1969، ص 185 - 205).

بالفعل وفي الذهن أعظم مما هو موجود في الذهن فقط. وبما أن معرفة اسم الله تعنى أنه موجود في الذهن، فيترتب على ذلك أن الله موجود بالفعل. الحجة الثالثة تقول أن وجود الحق بيّن بذاته، ومن ينكر وجود الحق يسلم بأن الحق معدوم وإذا كان الحق معدوماً أصبحت القضية القائلة بأن الحق معدوم. قضية حقيقية. وإذا كان ثمة شيء حقيقي فهو حق. ولكن الله هو الحق ذاته.

فوجود الله يبيّن بذاته.

ويضيف الأكويني في " الخلاصة ضد الأمم " حجتين أخريين يتعلل بهما القائلون بأن الله يبيّن ذاته : أولى هاتين الحجتين تقول إن المحمول في قضية "الله موجود" هو عين الموضوع، كقولنا الإنسان هو إنسان. وثاني هاتين الحجتين تقول بأن ما تعرف به جميع الأشياء الأخرى يكون معلوماً بذاته، والله كذلك لأنه مثل الشمس، نور إلهي هو مبدأ لكل معرفة¹.

ويرى الأكويني على العكس من هذه الحجج بأن الله ليس بينا بذاته.

ولتوضيح ذلك يفرق بين أن يكون الشيء بيناً بذاته في نفسه، وأن يكون بيناً بذاته في نفسه ولنا. فكل قضية تكون بينه بذاتها، إذا كان المحمول متضمناً في الموضوع. وهذه القضية ذاتها لا تكون بينة لنا إذا كنا نجهل ماهية الموضوع وماهية المحمول. وقضية الله موجود بينة بذاتها لأن المحمول هو عين الموضوع، فالله هو عين وجوده. لكن بما أننا لا نعرف ماهية الله، فالقضية ليست بينة لنا. ولا بد من البرهنة عليها بما هو معلوم لدينا.

لذلك يرد الأكويني على الحجة الأولى بأن المعرفة الفطرية فينا عن الله هي معرفة عامة ومختلطة وتقتصر على أن الله هو سعادة الإنسان. فالإنسان

يرغب السعادة بالطبع، وما هو مرغوب بالطبع معروف بالطبع. ولكن هذا لا يعني معرفة ان الله موجود، فإن كثيرين يتصورون سعادة الإنسان في الغنى،

¹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 10.

وآخرين يعتبرونها في اللذة، وغيرهم في غير ذلك. ويرد الأكويني على الحجة الثانية بأن كثيرين لا يفهمون من اسم الله ما لا يمكن التفكير في أعظم منه. ثم أن عدم تصور ما هو أعظم من الله أمر مقضى يقتصر على الوجود الذهني، ولا يستتبع أن يكون الله موجوداً بالفعل. وأخيراً إذا كان وجود الحق بالإجمال بيتاً بذاته كما تقول الحجة الثالثة، فإن وجود الحق الأول وهو الله ليس كذلك.

أما صحة أن المحمول هو عين الموضوع في قضية "الله موجود" فيرى الأكويني بأننا لا نرى ذات الله، فلا يمكن أن نعرف وجوده من معرفة ذاته.

ولذلك يقول الأكويني: "لا سبيل لإثبات وجود الله إذا ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته"². أما حجة أن الله معلوم بذاته، لأنه النور الذي تعرف به ما عداه فيرى الأكويني أن معرفتنا للأشياء هي من فيض الله ويسببه وليس بسبب معرفتنا به³.

واضح إذن أن الأكويني ينقض هذه الحجج، لأنها تعتمد اعتماداً كلياً على الإيمان لا العقل. لذلك يمضي الأكويني إلى الإجابة عن السؤال الثاني، وهو هل يمكن إثبات وجود الله⁴. وهو يبدأ كعادته ببيان الاعتراضات التي كانت ترى أنه لا يمكن إثبات وجود الله بالبرهان العقلي، أولاً لأن وجود الله هو

¹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 12.

² Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 11.

³ Summa Theologica, P. 1, Q II, A 2.

موضوع إيمان بالغيبيات، بينما البرهان العقلي ينصب على المعرفة العلمية.

وثانياً لأن البرهان على وجود الله عند أصحاب الاعتراضات يعتمد على إدراك ماهية الله، والمضي منها كحد أوسط إلى القول بوجود الله. لكننا لا نعرف ماهية الله، وإنما نعرف فقط ما ليس هو. وثالثاً لأن البرهان على وجود الله لا يكون إلا إستناداً إلى آثاره أي الموجودات الطبيعية. لكن هذه الموجودات متناهية والله غير متناه، فلا نسبة بينهما، ولا يمكن بالتالي البرهنة على العلة ابتداء من المعلول مع انعدام النسبة بينهما.

ولنقض هذه الحجج ببيان لنا الأكويني أول الأمر أن هناك نوعين من البرهان الأول هو البرهان اللمي Propter Quid الذي يمضي من العلة المتقدمة بالإطلاق ليبلغ إلى معلولها. والثاني هو البرهان الإني Quia الذي يمضي من المعلول أي من الموجودات الطبيعية التي هي متقدمة في معرفتنا ليبلغ إلى علتها فإذا كان كل معلول يعتمد على علته، وكان المعلول موجوداً، كانت العلة بالضرورة موجودة من قبل. إذن فالبرهان على وجود الله ممكن ابتداء من آثاره التي نعرفها.

ويمضي الأكويني ليدحض الاعتراضات بقوله إن وجود الله الذي نعرفه بالفطرة هو بمثابة تمهيد لعقائد الإيمان، لأن الإيمان يتوقف على المعرفة العلمية.

وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن من بعد بوحى الله. ومع ذلك فليس هناك ما يمنع من أن نؤمن بما يمكن معرفته علمياً والبرهنة عليه وحين نمضي من المعلول إلى العلة في البرهنة على وجود الله لا ينبغي أن نتخذ الماهية حداً أوسط، فإن معرفة ماهية الله تأتي تالية على معرفة وجوده، بل تجعل الحد الأوسط هو مدلول الأسماء التي نستمدّها من آثار الله ونخلعها. عليه وأخيراً فإن البرهان على وجود الله ابتداء من آثار المحسوسة لا يقصد إلى تعريفنا بماهية الله على نحو كامل، وإنما يقتصر على إثبات وجود الله.

ومتى تأكدنا من إمكان إثبات وجود الله وجب الانتقال إلى الإجابة على السؤال الثالث وهو الخاص بوجود الله⁸. وتنحصر الاعتراضات على وجود الله في اعتراضين : الأول يعتمد على وجود الشر في العالم مما تنافي مع وجود الله الذي يعني الصلاح اللامتناهي. والثاني يعتمد على أنه يمكن تفسير الموجودات الطبيعية بردها إلى الطبيعة وتفسير الأشياء الإرادية بردها إلى العقل أو الإرادة، فلا حاجة إذن، كما يقضي مبدأ الإقتصاد في العلل، لافتراض وجود الله كعلة.

يرد الأكويني على الاعتراض الأول مستشهداً بقول القديس أوغسطين من أن صلاح الله كلي والكامل يسمح للشر بأن يوجد، ولكنه في الوقت نفسه يستخرج الصالح مما هو شر. ويرد على الاعتراض الثاني بأن الطبيعة والعقل والإرادة أمور متغيرة، وقد يعترها النقص أو الفشل، فلا بد إذن من الرجوع إلى علة أولى أسبق هي الله.

أما أدلة الأكويني التي تبدأ من المحسوس، أي من الآثار الطبيعية، لكي تصعد إلى الله، فيحصرها الأكويني في خمسة. وقد أورد الأكويني هذه الأدلة في "الخلاصة اللاهوتية" وكذلك في "الخلاصة ضد الأمم". وقد جاءت في الثانية مفصلة دقيقة، لأن هذه الخلاصة موجهة أصلاً لمرسلي رهبنته في الأندلس والمغرب، وهؤلاء متخصصون. كذلك اختلفت الثانية عن الأولى من حيث إن الأولى كانت تقصد توجيه الكلام إلى مسيحيين فكانت تؤيد أدلتها مستشهدة باستمرار بآيات الكتاب المقدس، بينما الثانية كانت تقصد توجيه الكلام إلى الأمم أي غير المسيحيين، فكانت تعتمد أساساً على المنطق. وهذا ما قاله

⁸ Summa Theologica, P. I, Q2, A. 3.

صراحة الأكويني في "الخلاصة" "ضد الأمم"⁹. ولكن من ناحية أخرى يجب التأكد على أن "الخلاصة ضد الأمم" لم يكن كتاباً تبشيرية¹⁰. وهذه الأدلة لها جميعها أصول عند أرسطو، وإن كانت الغاية مختلفة عند الفيلسوفين. فرغم عودة الأصول إلى أرسطو إلا أن التوجه في هذه الأدلة وأسلوب عرضها يتضح فيه التأثير المباشر بفلاسفة الإسلام. فقد كان تأثير الفكر السينوي الفكر الرشدي على الفكر المسيحي إبان القرن الثالث عشر واضحاً قوياً لاسيما على الفلسفة الإلهية. وفي ضوء هذه الفلسفة أصبح اللاهوت المسيحي علماً متميزاً. فنحن نعرف أن من أهم مستحدثات القديس توما الأكويني أنه فلسف اللاهوت على نحو ما فلسف ابن سينا علم الكلام، وأصبحت من قضاياها الكبرى البرهنة على وجود الله وتحديد مدلول صفاته.

وموقف المسيحيين من هذه البرهنة اتخذ أحد إتجاهين : إتجاه المدرسة الفرنسيسكانية وقد مالت إلى الدليل الأنطولوجي الذي قال به ابن سينا، لاسيما وهو شبيه بما قال به القديس أنسلم St. Anselme، ورأت أنه ألصق باللاهوت أي بالميتافيزيقيا منه بالطبيعة. الإتجاه الثاني هو إتجاه القديس توما الأكويني، وقد نحا منحى ابن رشد، وأثر برهان الحركة والعلّة الفاعلية، كما استعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله¹¹. وإن كان هذا لا يعني أن

⁹ Summa contra Gentiles, Book Im Chapter 2.

يلاحظ أن كلمة الأمم التي كانت يقصد بها في العهد القديم غير اليهود، ثم استعملها المسيحيون بمعنى Gentiles غير المسيحيين، قد قصد بها الأكويني هنا جميع الفلاسفة غير المسيحية ابتداء من طاليس والطبيعيين الأوائل حتى ابن رشد الذي يلخصهم كلهم.

(راجع الفصل بعنوان "الأساطير Les Légendes في المقدمة التاريخية لطبعة P. Lethielleux ص 70 – 71).

¹⁰ راجع تفصيل هذا الموضوع في المقدمة التاريخية لطبعة P. Lethielleux الفصل بعنوان القصد

L'Intention" ص 60 – 99 حيث يفند المؤلف دعوى أن الكتاب تبشيري.

¹¹ راجع ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) الجزء الثاني (دار المعارف بمصر 1976) ص

87، 82.

فلسفته خلت من التأثير السينوي كما لا يعني أنه لم يعارض ابن رشد في غير موضوع.

الدليل الأول : وهو أهمها وأوضحها من جهة الحركة. ويمكن إيجاز هذا الدليل كما جاء في "الخلاصة اللاهوتية" على النحو التالي : الحركة في الكون أمر أكيد وبيّن لحواسنا. وكل متحرك فهو متحرك من آخر. لأنه لا يمكن لشيء أن يتحرك إلا أن تكون فيه القوة التي تدفعه للحركة، أو أن يكون متحركاً بالفعل. وليست الحركة سوى الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل ولكن لا يمكن أن ينتقل شيء من حال القوة إلى حال الفعل بغير وجود شيء آخر ينقله من تلك إلى هذه، فالنار مثلاً التي هي حارة بالفعل تجعل الخشب الذي هو حار بالقوة - تجعله حاراً بالفعل، أي أنها تحركه وتغيره. ولا يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة و بالفعل معاً باعتبار واحد فما هو حار بالفعل لا يمكن في الوقت عينه حاراً بالقوة، ولكنه يكون في الوقت عينه بارداً بالقوة وعلى هذا يستحيل أن يكون شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. وعلى نفس النحو أي أنه يحرك نفسه. وإن فكل متحرك هو متحرك بشيء آخر. وإذا كان هذا الشيء الآخر هو نفسه متحركاً فلا بد إذن أن يكون أيضاً متحركاً بشيء آخر، هذا بأخر كذلك. ولكن لا يمكن المضي هكذا إلى مالا نهاية، لأنه عندئذ لن يكون هناك محرك أول، ولن يكون هناك بالتالي محرك آخر، أن المحركين المتتاليين يتحركون فقط من حيث أن محركاً أول يحركهم. وعلى هذا فمن الضروري أن نصل إلى محرك أول لا يتحرك.

هذا الدليل كما يجئ في "الخلاصة اللاهوتية" ورد عند أرسطو في "السماع الطبيعي" المقالة الثامنة وفي "ما بعد الطبيعة". ولكنه يقتصر عند أرسطو على تحريك الفلك. المحيط أما عند القديس توما الأكويني فينسحب على كل

تغير أو خروج من القوة إلى الفعل، فيصل إلى محرك أول كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بالواسطة. ويبطل تعدد الآلهة، كما سنرى في دراستنا عن الصفات السلبية لله.

وهذا الدليل يعتمد على قضيتين أساسيتين : الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر. والثانية أنه لا يمكن المضي في سلسلة المحركات إلى مالانهاية، بل يجب الوقوف عند محرك أول لا يتحرك. هاتان القضيتان يحتاجان إلى إثبات. لذلك نجد القديس توما الأكويني في عرضه لهذا الدليل في "الخلاصة ضد الأمم"¹ يبرهن على القضية الأولى بثلاثة حجج، وعلى القضية الثانية بثلاثة حجج كذلك.

في القضية الأولى يتابع الأكويني أرسطو متابعة حرفية. ومع كل حجة يوردها يذكر موضعها في طبيعيات أرسطو. والحجة الأولى تضع ثلاثة فروض، فتقول أولاً إذا كان الشيء يتحرك هو نفسه فيلزم أن يكون له في نفسه مبدأ حركته، وإلا فمن الواضح أنه متحرك من آخر. كذلك يلزم أن يتحرك مباشرة²، أعني أن يتحرك بموجب نفسه وليس بموجب جزء منه كما تحرك الحيوان مثلاً حركة رجله. ففي هذه الحالة لا يكون الموجود برمته هو الذي يتحرك من نفسه، وإنما الذي يتحرك هو جزء منه، وهذا الجزء يتحرك من جزء آخر. ويلزم أخيراً أن يكون الشيء منقسماً وله أجزاء متباينة، وذلك لأن

¹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 13.

² في الأصل اللاتيني بغير واسطة Primo، وفي الترجمة الفرنسية "مباشرة" Immédiatement، وهي الكلمة التي استخدمها عبد الرحمن بدوي في كتابه فلسفة العصور الوسطى (القاهرة 1969) وفي الترجمة الإنجليزية Primarily والمعنى المقصود هو أنه يتحرك كله بموجب نفسه وليس بموجب جزء منه.

كل متحرك منقسم كما بين ذلك أرسطو في المقالة السادسة من "السماع الطبيعي".

بعد هذه الفروض الثلاثة تقول الحجة الأولى إذا سكن جزء من الشيء الذي فرضنا أنه إذا تحرك هو نفسه تحرك كله، فإن سكن هذا الجزء يستتبع ضرورة سكن الكل. لأنه إذا كان جزء منه ساكناً وجزء آخر مستمراً في الحركة، فحينئذ لا يكون المتحرك متحركاً كله، بل يكون جزء منه متحركاً، بينما الجزء الآخر ساكناً. ولا شيء يكون سكونه متوقفاً على سكن غيره يتحرك من نفسه. لأن الشيء الذي يلزم سكونه عن سكن غيره تكون حركته لازمة ضرورة عن حركة غيره. وهكذا لا يكون متحركاً بذاته. فالشيء الذي افترضنا أنه يتحرك بذاته لا يتحرك بذاته، وإنما يتحرك عن غيره.

ولا ينبغي الاعتراض على هذه الحجة بأن الشيء الذي يتحرك بذاته ليست له أجزاء يمكن أن تسكن أو كذلك أن هذا السكون أو هذه الحركة لجزء منه لا تكون إلا بالعرض، كما اعتقد خطأ ابن سينا. فقيمة هذه الحجة تكمن في الواقع في أنه إذا تحرك شيء عن ذاته مباشرة وبذاته، وليس لحركة أجزائه المختلفة، فإن حركته لا ينبغي أن تتوقف على حركة أخرى. وبما أن حركة الشيء المنقسم، مثل وجوده تماماً، تتوقف على أجزائه، فهو لن يستيع الحركة بذاته مباشرة، وعن ذاته. فصدق النتيجة التي حصلنا عليها لا يتطلب أن نفترض أن جزءاً من الشيء الذي يتحرك عن ذاته يسكن، كما لو كان ذلك صادقاً بالإطلاق، ولكن يلزم أن تكون القضية الشرطية القائلة "إذا سكن جزء من الشيء، فإن الكل يسكن" صادقة. فهذه القضية يمكن أن تكون صادقة حتى إذا استحال المقدم، كما تصدق الشرطية القائلة "لو كان الإنسان حماراً فإنه يكون عاطلاً من المنطق".

أما الحجة الثانية فهي برهان استقرائي يأخذه أيضاً الأكويني من المقالة الثامنة من طبيعيات أرسطو "السمع الطبيعي"، حيث يحصر أرسطو المحركات والمتحركات في ثلاثة أنواع : الأول منه ما يحرك ويتحرك بالعرض، ومنه ما يحرك ويتحرك بالذات، والثاني هو ما يتحرك عن ذاته، كالحوانات بالذات ومنه ما يتحرك عن ذاته كالحوانات، ومنه ما يتحرك من غيره كالجماد، أي كالثقل والخفيف. والثالث منه ما يتحرك بالطبع حركة طبيعية، ومنه ما يتحرك بخلاف الطبع قسراً¹⁴. وبموجب هذا الإحصاء يقول الأكويني إن كل ما يتحرك بالعرض لا يتحرك من ذاته، فحركته تتوقف على حركة شيء آخر.

وما يتحرك قسراً من المبين أنه ليس كذلك متحركاً من ذاته ولا كذلك الأشياء التي تتحرك بالطبيعة، كأنها متحركة من ذاتها، كالحوانات التي من البين أن النفس تحركها. ولا يتحرك كذلك من ذاته. وما تحركه الطبيعة، مثل الأجسام الثقيلة والأجسام الخفيفة، لأن هذه الأجسام تتحرك عن المولد والرافع للعائق.

وكل متحرك إما يتحرك من ذاته وإما بالعرض. فإذا تحرك من ذاته فإما يكون ذلك قسراً وإما بفعل الطبيعة. وفي هذه الحالة إما يتحرك الشيء من ذاته مثل شأن الحيوان. وإما لا يتحرك من ذاته مثل الجسم الثقيل أو الجسم الخفيف.

وإذن فكل متحرك إنما هو متحرك من غيره.

الحجة الثالثة تقول بأن الشيء الواحد بعينه لا يمكن أن يكون معاً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد، أي أن واحد وفي مكان واحد ومن جهة واحدة. ولكن كل ما يتحرك بغيره (أي من حيث هو متحرك) فإنما هو بالقوة، لأن الحركة هي فعل ما هو موجود بالقوة من حيث هو بالقوة، حسب قول أرسطو في

¹⁴ أرسطو : السماع الطبيعي : مقالة 8 فقرة 4.

المقال الثالث من الطبيعيات. وأما ما يحرك نفسه (أي من حيث هو محرك) فإنما هو بالفعل، إذ لا شيء يفعل الأمن حيث هو بالفعل فلا شيء إذن يمكن أن يكون معاً محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. إذن فلا شيء يتحرك من ذاته، وإنما لا بد له أن يتحرك بغيره.

وهنا يقارن الأكويني بين قول أفلاطون بأن كل محرك يتحرك، وبين رأي أرسطو من أن المحرك الأول غير متحرك، ليرفع ما يبدو من تناقض بين القولين. فهو يرى أن أفلاطون استعمل لفظ الحركة بمعنى أعم من المعنى الذي أراده أرسطو، إذ تدل الحركة عند أفلاطون على كل فعل أياً كان مثل التعقل. فالمحرك عند أفلاطون ليس جسماً. أما أرسطو فيستعمل لفظ الحركة بمعناها الخاص، أي باعتبار أنها فعل الموجود بالقوة من حيث هو بالقوة، وهذه هي حركة الأجسام ويرى الأكويني أن لا فرق بين أن تنتهي إلى شيء أول يحرك ذاته تبعاً لرأي أفلاطون، وبين أن تنتهي إلى الأول الذي هو غير متحرك كما هو رأي أرسطو.

أما القضية الثانية وهي أنه يمتنع التداعي في سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية فيبرهن عليها الأكويني بثلاث حجج كذلك:

تقول الحجة الأولى أنه إذا صح تداعي سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية لزم أن تكون هذه جميعها أجساماً غير متناهية، لأن كل ما يتحرك إنما هو منقسم وجسم، كما أثبت ذلك أرسطو في الطبيعيات (السماع الطبيعي – المقالة السادسة). وبما أن كل جسم يتحرك جسماً آخر فهو نفسه يتحرك، فإن كل هذه المتحركات اللامتناهية تتحرك معاً عندما يتحرك واحد منها. ولكن الواحد منها هو موجود متناه، وهو من ثمة يتحرك في زمان متناه. وهذا

يعني أن كل هذه الموجودات اللامتناهية تتحرك في زمان متناه، الأمر الذي هو محال. وإذن يستحيل أن نصعد في المحركات والمتحركات إلى مالانهاية بل يجب الوقوف عند حد أول للحركة.

وكي يستكمل الأكويني إحكام هذه الحجة يمضي ليبرهن على استحالة تحرك الموجودات اللامتناهية في زمان متناه. إن استقراء كل أنواع الحركة يثبت أن المحرك والمتحرك يجب أن يكونا معاً. ولكن هذه الأجسام يستحيل أن توجد معاً، إلا على سبيل الاتصال أو التماس. وبما أن هذه المحركات والمتحركات أجسام، فيلزم إذن أن تكون جميعها بموجب الاتصال أو التماس بمثابة محرك واحد. وهكذا يتحرك موجود لامتناه في زمن متناه. الأمر الذي هو محال كما بين ذلك أرسطو في الطبيعيات (السماع الطبيعي – المقالة السادسة).

أما الحجة الثانية فنقول في المحركات والمتحركات التي تنتظم في تسلسلها، أي التي يتحرك الواحد منها عن الآخر على نحو منتظم التداعي، إذا ارتفع المحرك الأول أو كف عن التحريك، فإنه يستتبع ذلك حتماً أن لا واحد منها يحرك أو يتحرك. وذلك لأن الأول فيها هو علة الحركة في جميع ما سواه.

ولكن لو وجدت محركات ومتحركات منتظمة في تسلسلها إلى مالانهاية، لما كان فيها محرك أول، وإنما تصبح جميعها محركات متوسطة. وإذن فلا واحد منها يمكن أن يتحرك. وهكذا تنتفي الحركة من العالم. ولكن الحركة بيّنة في العالم. فالفرض من ثمة ساقط، ولا بد من القول بمحرك أول.

أما الحجة لثالثة فهي نفس الحجة السابقة ولكن بطريقة معكوسة. إذ تبدأ من الحركة الأولى، بينما كانت الحجة السابقة تبدأ من الحركة الأخيرة. نقول

هذه الحجة بأن يحرك على نحو آلي يستحيل عليه أن ما يحرك مالم يوجد شيء آخر يحرك بصفة أصلية. أي أن كل علة آلية متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة. فإذا سعدنا في سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالا نهائية، فإن هذه جميعها ستكون عندئذٍ عللاً فاعلية آلية، ولن ننتهي بالتالي إلى علة فاعلية أصلية. وهذا يعني انتفاء الحركة. لكن الحركة بيّنة فلا بد من القول إذن بعلة أصلية.

هكذا يثبت الأكويني بهذه الحجج الثلاث امتناع التداعي في سلسلة المحركات والمتحركات إلى غير نهاية. وهذه الحجج جميعها لها أصول عند أرسطو أشار إليها الأكويني نفسه كما بينا. ومع إثبات القضيتين الرئيسيتين – وهما لكل متحرك محرك، وامتناع التسلسل إلى غير نهاية – يكون الأكويني قد أحكم جميع جوانب الدليل الأول على وجود المحرك الأول الذي هو الله. ونحن قد أسهينا في تفصيل هذا الدليل، لأنه أهم الأدلة، ولأن الأدلة الأربعة الأخرى ليست في واقع الأمر سوى تكرار لهذا الدليل الأول، يجيء بصدد وجهات مختلفة، بحيث تكون هذه الوجهات تدعياً للدليل الأول، وبحيث تعطينا في الوقت عينه صورة شاملة عن الله. وهذا ما سنبينه عند عرض هذه الأدلة.

الدليل الثاني: على وجود الله هو من جهة طبيعة العلة الفاعلية¹⁵.

ففي عالم الأشياء المحسوسة نجد أن هناك نظاماً من العلل الفاعلية. إذ ليس يمكن أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه، وإلا لزم أن يكون وجود الشيء سابقاً على نفسه، وهذا محال. ولا يمكن أيضاً التداعي في سلسلة العلل الفاعلية إلى غير نهاية، لأن في جميع العلل الفاعلية المتداعية

¹⁵ Summa Theologica, P. I, Q. 2, A. 3.

في تسلسل، تكون العلة الأولى هي علة الوسائط، وتكون الوسائط هي علة الأخيرة منها، سواء أكانت العلة الوسائط متعددة أم واحدة. وإذا بطلت العلة بطلت النتيجة. فإذا لم توجد علة أولى بين العلة الفاعلية، لن توجد علة أخيرة، ولن توجد وسائط. ولكن إذا كان من الممكن أن نمضي في العلة الفاعلية إلى غير نهاية، لن تكون هناك علة فاعلية أولى، ولكن تكون هناك نتيجة أخيرة، كما لن تكون هناك علة فاعلية وسيطة. ومن البين أن هذه جميعاً محالة. وإذن فيلزم الاعتراف بعلة فاعلية أولى، وهي ما يطلق عليها الناس جميعاً اسم الله.

هذا الدليل يعود أصلاً إلى أرسطو حيث أشار إليه في المقالة الثانية فقرة 2 من كتاب "ما بعد الطبيعة". واستخدمه لبيان استحالة التداعي في سلسلة العلة إلى غير نهاية، وضرورة الوقوف عند علة أولى، سواء أكانا بصدد العلة الفاعلية، أم بصدد العلة الأخرى، كالعلة المادية. وعن أرسطو أخذ نفس الدليل ابن سينا وفصله في كتاب "النجاة". ونحن نجد نفس الدليل عند القديس البرتوس الأكبر وقد قال به بعد أن تحول عن مذهب القديس أوغسطين إلى أرسطو.

وينبغي أن نلاحظ بصدد هذا الدليل أنه يجيء عند الأكويني بمعنى العلية الدينية وهي العلة الخالقة. وليس المقصود هنا الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها عليّة الله، بل المقصود الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن إلى علة أولى بغض النظر عن قدم العالم وحدثه. فالتسلسل هنا تصاعدي من حيث إنه لا بد من الوقوف عند حد أول. أما التسلسل الزماني فلا يمنع من أن يتولد إنسان من إنسان إلى غير نهاية إذا افترضنا قدم العالم. وهنا نقطة هامة وهي أن القول باستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، حتى إذا نظرنا إلى التسلسل

تصاعدياً، إنما ينطوي على هدم المقدمة التي تركز عليها الحجة، وهي أن لكل علة علة أخرى. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى قد أثبت العلم الحديث أن التسلسل إلى ما لا نهاية أمر ممكن وواقع بصدد الحركة بالذات، فالجرمان المتجاذبان في الفضاء الخارجي يدوران حول بعضهما إلى ما نهاية.

كذلك ينبغي أن نلاحظ التشابه بين هذا الدليل ودليل الحركة. فكما أن دليل الحركة يبدأ من الحركة البادية للعيان ليجت من علة هذا الوجود.

أما الدليل الثالث : فهو من جهة الممكن والواجب¹⁶. وذلك أننا نجد في الطبيعة موجودات ممكن وجودها وممكن عدمها من حيث أنها تتكون وتفسد.

وكل ما هو ممكن نقول عنه إنه يكون وممكن ألا يكون. ولكن هذه الممكنات يتمتع وجودها بصفة دائمة، لأن ما يمكن ألا يوجد في وقت ما لا يوجد الآن. وبالتالي إذا كان عدم الوجود ممكناً في كل الأشياء، لزم عن ذلك أنه لم يكن في وقت ما شيء موجوداً. ولو صح ذلك لما كان الآن شيء موجوداً، لأن ما لا يوجد يبدأ في الوجود من شيء موجود من قبل. وعلى ذلك إذا لم يكن شيء موجوداً في وقت ما لاستحال على أي شيء أن يبدأ في الوجود، ولما وجد من ثمة شيء إطلاقاً. وهذا محال. وإذن فليست كل الموجودات ممكنة فحسب، ولكن لأبد من وجود شيء يكون وجوده واجباً. وكل موجود واجب الوجود إما يستمد وجوده من شيء آخر أو لا. ويمتنع أن يمضي التداعي في سلسلة الأشياء الواجبة الوجود إلى غير نهاية كما تبين بصدد العلل الفاعلية. وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود يكون وجوده واجباً لذاته وليس من غيره،

¹⁶ Summa Theologica, P. I. Q. II, A. 3.

ويكون هو علة الوجوب في غيره. وهذا هو الله.

واضح أن هذا الدليل هو صيغة أخرى للدليل السابق. وهو يعود مثل الدليل السابق إلى أرسطو حيث أشار إليه في المقالة الثانية عشرة فقرة 6 من كتاب "ما بعد الطبيعة". وعن أرسطو أخذ نفس الدليل ابن سينا (قسم 2 مقالة 2 ف 1 من الألهيات في "النجاة"). كما أخذه عن ابن سينا موسى ابن ميمون. وهنا يجب أن نلاحظ أمرين هاميين : الأول أن إحالات الأكويني الصريحة والمتكررة إلى مؤلفات أرسطو والذي يقتصر على تسميته بالفيلسوف، لا تدع مجالاً للقول بأن الأكويني قد أخذ هذا الدليل أو غيره عن ابن سينا أو عن موسى بن ميمون، فقد كان لديه الأصل الأرسطي سواء في ترجمة جيوم دي موريكى Guillaume de Moerbeke أم في غيره من الترجمات. الأمر الثاني هو أن أرسطو يجعل وجوب الأشياء الواجبة الوجود أمراً مترتباً على قدم العالم والحركة. أما القديس توما الأكويني فيأتي الدليل لديه خالصاً من هذه الصلة، وهو يرى أن نظرية القوة والفعل تحتم اثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذي بالقوة.

الدليل الرابع : من جهة تفاوت الموجودات ومراتبها في الكمال. فمن بين الموجودات ما هو أكثر أو أقل خيرية أو حقية أو نبلا وما إلى ذلك. ولكن قولنا أكثر أو أقل إنما يكون بالقياس إلى خير أقصى أو حق أقصى أو نبل أقصى. فلا بد إذن من وجود هذا الحد الأقصى. وما هو حق أقصى يقتضى وجوداً أقصى، أي يقتضى موجوداً هو غاية في تلك الصفات. كما بين ذلك أرسطو في "ما بعد الطبيعة" وبما أن الحد الأقصى في كل جنس هو علة كل ما يندرج في هذا الجنس، كما أن النار التي هي حد أقصى في الحرارة هي علة

الحرارة في كل الأشياء، فلا بد إذن من وجود شيء هو علة وجود كل الموجودات وعلّة خيريتها وكمالها. وهذا هو الله.

هكذا يجيء الدليل الرابع في "الخلاصة اللاهوتية"¹⁷. أما في "الخلاصة ضد الأمم"¹ فيصوغ الأكويني هذا الدليل الذي يقتطفه كما يقول من نصوص أرسطو على النحو التالي: ففي المقالة الثانية من كتاب "ما بعد الطبيعة" أثبت أرسطو أن ما هو غاية الحق هو أيضاً غاية الوجود. ثم في المقالة الرابعة من نفس الكتاب أثبت أرسطو وجود غاية قصوى من الحق، بدليل أن الشيين الباطلين يكون الواحد منهما أشد بطلاناً من الآخر الذي يكون أقرب إلى الحق.

ومن هذا يستنتج الأكويني، أنه يوجد موجود يبلغ غاية الوجود، وهو ما نسميه الله.

الدليل الخامس: هو من جهة نظام العالم. فنحن نرى أن الموجودات العاطلة من المعرفة، مثل الأجسام الطبيعية، تعمل من أجل غاية. وهذا بيّن من أنها تعمل دائماً أو في الأكثر على نهج واحد لكي تحصل على أفضل نتيجة. وهذا يدل على أنها لا تحقق غايتها اتفاقاً بل قصداً. وما هو عاطل من المعرفة لا يمكن أن يتجه نحو غاية، مل لم يوجه إليها من موجود حاصل على المعرفة وعلى العقل، كما يوجه السهم من الرامي. فإذاً يوجد موجود عاقل يوجه كل الأشياء الطبيعية كلاً إلى غايته. وهذا الموجود هو الله.

هكذا يجيء الدليل الخامس في "الخلاصة اللاهوتية"¹⁸ وقد أورده الأكويني بالمثل في "الخلاصة ضد الأمم"¹⁹، حيث بيّن أن ما يسود العالم من نظام دائم وتآلف بين أشياء مختلفة، إنما يقتضي بالضرورة موجوداً يدبر العالم بعنايته.

¹⁷ Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 13.

¹⁸ Summa Theologica, Part 1, Question II, Article 3.

¹⁹ Summa CAONTRA Gentiles, Book I, Ch. 13.

وهذا الموجود هو ما نسميه الله. وقد ذكر الأكويني أن هذا الدليل قد ورد عن كل من يوحنا الدمشقي في كتابه "الإيمان الحق - المقالة الأولى"، وابن رشد في كتابه "الطبيعيات، المقالة الثانية"²⁰.

مما تقدم يتضح أن أدلة القديس توما الأكويني تتميز بخصائص معينة تجعله يفترق تماماً عن الفلاسفة المسيحيين الذين سبقوه. فقد ساد عند الفلاسفة المسيحيين ابتداء من القديس أنسلم (1033 - 1109) الدليل الوجودي الذي عرضه هذا الفيلسوف في كتابه "بروسلوجيوم Proslogium" (رأى مقال أو عظة) وهو الدليل الذي يثبت وجود الله ابتداءً من ماهية الله التي نتصورها.

بيد أن الأكويني قد أدرك أن العلم يقتضي أن نبتدئ من المحسوس والمنظور لنتقي منه إلى غير المنظور. وهذا هو العلم الإلاني كما ذكرنا، والذي عرف الأكويني ماهيته من "التحليلات الثانية" لأرسطو. فالمحسوس هو نقطة البداية في كل معرفة حقة. والواقع أن هذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين أتباع القديس فرنسيس وأتباع القديس دومينيك، كما بينا في أول هذا الفصل.

فبينما يأخذ الفرنسيكان بالتجربة الوجدانية الصوفية في دليلهم على وجود الله، نجد أن الدومينيكان يعتمدون على العيان الحسي ويبدأون من المعرفة الطبيعية. أما المعرفة الإيمانية فلا يصح البدء بها لأنها فائقة للطبيعة وقاصرة على أصحابها. وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إن المنهج عند الفرنسيكان لاهوتي وعند الدومينيكان فلسفي.

أما السمة الثانية التي تميز أدلة الأكويني فهي أنها تفترض جميعها العلية. فإذا سقطت مصادرة العلية سقطت الأدلة كلها وتاريخ الفلسفة يشهد بوجود من أنكر

²⁰ يقصد جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات. وهذا الكتاب وكذلك معظم شروح ابن رشد قد فقدت أصولها العربية، وتوجد في ترجمات لاتينية في أوروبا، وهي التي رجع إليها الأكويني.

مبدأ العلية. فهيوم يرى أن هذا المبدأ لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، وأن لا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة. فإن معنى العلة غير معنى البداية وليس متضمناً فيها. وقبل هيوم لدينا نقولاً دوتركور N. (من الأساتذة الأسميين بكلية الفنون بجامعة باريس في القرن الرابع عشر) الذي رأى أن كل دليل يذهب من معلول منظور إلى علة غير منظورة هو دليل غير بيّن، والذي أن أخذ عن أوكام (Ockham) (1295 - 1349)، أن المعرفة اليقينية تستفاد من مصدرين فقط هما التجربة التي تظهرنا على الواقع، والقياس اللمي المستند إلى مبدأ عدم التناقض. كما أن لدينا كذلك من الفلاسفة الإسلاميين الباقلاني والغزالي اللذان يريان أن مبدأ العلية ليس مبدأ عقلياً أو منطقياً، وإنما هو حادث، وإن كان السياق عندهما مختلف، إذ فُصِدَ به إيجاد تفسير عقلاني للمعجزات، بينما السياق عند الغربيين كان معرفياً.

السمة الثالثة هي أن هذه البراهين جميعها، لاسيما البرهان الأول والبرهان الثاني، تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً ومتوقفة بعضها على بعض، بحيث أن الابتداء من أدها لا بد أن يؤدي بنا في نهاية المطاف إلى مبدأ أول هو الله.

السمة الرابعة والأخيرة هي أن اجتماع هذه الأدلة معاً يعطينا كما يقول يوسف كرم²¹ فكرة شاملة عن الله من حيث هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، والعلة الفاعلية الأولى، والموجود الواجب لذاته، والكامل مصدر كل كمال، ومنظم العالم.

²¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، فقرة 80 ج.

الفصل الثالث

صفات الله السلبية

بعد أن اثبتنا وجود الله يلزم أن تسعى لمعرفة ماهية الله. لكن معرفة ماهية الله أمر ممتنع على عقلنا البشري كما يرى الأكويني. فلا سبيل إذن إلا أن نسعى لمعرفة ما ليس الله، وذلك حتى تميز الله عن سائر الموجودات.

ومعرفة ما ليس الله تتحقق بمعرفة الصفات السلبية التي تقول ما ليس هو، أي التي تنزه الله عن كل ما لا يليق به، فتؤدي بنا إلى معرفة أن الله بسيط غاية البساطة.

ولبيان أن الله منزّه عما لا يليق به يجب أن ننفي عنه كل تركيب أو نقص أو حركة. وأول ما يلزم أن نبدأ به هو نفي الجسمية عن الله، لاسيما وأن هناك آيات كثيرة وردت في الكتاب المقدس ويلوح أنها توحى بجسمية الله. لذلك يبدأ الأكويني بنفي الجسمية عن الله. وهو يفعل ذلك في الخلاصة اللاهوتية²² من أوجه ثلاثة : من حيث إن الله هو المحرك الأول، ومن حيث أنه الموجود الأول، ومن حيث إنه أشرف الموجودات.

إن المحرك الأول غير متحرك كما تبيننا من قبل. والمحرك الأول الغير المتحرك بالضرورة ليس جسماً، لأن الجسم الذي يحرك غيره يتحرك هو أيضاً.

والموجود الأول هو بالضرورة موجود بالفعل وليس بالقوة. وبما أن كل جسم هو موجود بالقوة لقبوله القسمة لغير نهاية، استحال أن يكون الله جسماً.

كما أن الجسمية تفترض أيضاً أن يكون الجسم حياً أو غير حي، لأن طبيعة

¹ Summa Theologica, B. I, Q.3, A.1.

الجسم هي الحياة والفناء، وهذا لا يمكن أن ينطبق على الله، لأن الله هو أشرف الموجودات. ومن ثمة يستحيل أن يكون الله جسماً.

وإذا كان الأكوييني قد اقتصر في "الخلاصة اللاهوتية" على نفي الجسمية من هذه الأوجه الثلاثة، فإنه كان قد فصل من قبل في "الخلاصة ضد الأمم" نفي الجسمية وذلك بأدلة متعددة.

ولعل أهم هذه الأدلة تمييزه بين الجسم من حيث هو بالضرورة متناه وبين الله من حيث هو لا متناه، يقول الأكوييني إن الجسمية تعني التناهي، وهذا لا يتفق مع اللامتناهي، فالجسم لا بد أن يكون متناهياً بأي شكل من الأشكال، ولما كان الجسم متناهياً، فإنه يمكن أن نتصور عقلياً جسماً آخر أعظم منه حجماً، وهذا أمر محال في حق الله، فالله إذن ليس بجسم²³.

كذلك إن القول بلاتناهي القدرة الإلهية يتنافى مع تصور الجسمية، لأنه لما كان الجسم بالضرورة متناهياً، فإن قدرته أيضاً لا بد أن تكون متناهية.

أما نفي الجسمية عن الله من حيث هو محرك أول فيعرضه الأكوييني في "الخلاصة ضد الأمم" من أوجه متعددة :

الوجه الأول : أن ما يحرك الحركة الأولى لا يجوز أن يكون منقسماً، ولما كان الجسم يقبل الانقسام، فإن تصور المحرك الأول يتنافى مع تصور الجسمية، ومن ثمة لا يمكن أن يكون الله جسماً.

الوجه الثاني : أن ما يحرك في زمان غير متناه فمن الضروري أن تكون له قوة غير متناهية. وإذا كان المحرك لا تتغير قوته، ولا تنتقص الحركة منها

²³ Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 20.

شياً مهماً طالبت، فإن ذلك إنما يبين أنه ليس بجسم، لأن الأجسام لا بد أن تنتهى قوتها مع الحركة. ففوة الشمس مثلاً متناهية. وبهذا فالمحرك الأول الدائم لا يمكن أن يكون جسماً.

الوجه الثالث : أن الحركة الصادرة عن الجسم لا يمكن أن تكون حركة متواصلة وعلى نحو واحد مطرد، وذلك لأن المحرك الجسماني إنما يحرك بال جذب أو بالدفع، وكل ما يجذب أو يدفع لا تكون نسبته إلى محرّكة واحدة من بداية الحركة إلى نهايتها، لأنه قد يكون تارة أبعد وأخرى أقرب إليه، وبهذا لا يمكن لجسم ما أن يحرك حركة متواصلة وعلى نمط واحد مطرد. وبما أن المحرك الأول حرّكته متواصلة ومطرّدة فهو إذن ليس بجسم.

الوجه الرابع : أن الحركة السرمدية لا تصدر إلا عن محرك غير متحرك لا بذاته ولا بالعرض. وإذا كان جرم السماء متحركاً على الاستدارة بحركة سرمدية، فإن محرّكة الأول لا يمكن أن يكون متحركاً لا بذاته ولا بالعرض. ولما كان الجسم لا يحرك إلا إذا تحرك، فإن المحرك الثابت لا يكون جسماً. فالله إذن ليس بجسم²⁴.

وهكذا يثبت القديس توما الأكويني قول الكتاب المقدس بأن "الله روح" (يوحنا 4 : 24)، أما الآيات التي تدل على الجسمية، كالأيات التي تشير إلى أبعاد الله، أو إلى صورته، أو إلى وجوده في جهة مكانية، فإن الأكويني يؤولها إلى معانيها الروحانية، كأن يعتبر العمق مثلاً قدرة الله على معرفة الخفايا، ويؤول الطول بدوام الوجود، وهكذا في سائر الصفات المشابهة.

بعد نفي الجسمية عن الله، يبين الأكويني أنه من المستحيل أن نتصور وجوداً

²⁴ Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 20.

مادياً في الذات الإلهية، إذ أن الله هو فعل محض، وهذا الفعل المحض يتنافى مع وجود أي تصور مادي فيه، لأن المادة تقتضي الوجود بالقوة أولاً، ثم الانتقال من القوة إلى الفعل، وهو أمر يتنافى مع الكمال الإلهي، ولما كان الله هو صورة قائمة بذاتها بالفعل، بدون أن تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل، فإنه ينتفى تصور وجود أي نوع من أنواع المادة في الذات الإلهية²⁵.

كذلك يستحيل أن يكون الوجود الإلهي صورة لماهية أخرى غير الماهية الإلهية، ومن ثمة ينتفي الجسمية عن الذات الإلهية، وتبقى تلك الذات صورة محضة لا تقبل الانقسام ولا التجزؤ. وهي تستمد وجودها من ذاتها، فالوجود في الله هو عين الماهية، وهو فعل محض، ويفترق بهذا المعنى عن الأشياء التي تستمد وجودها من خارجها، وتظل في نفسها مفتقرة إلى قوة الوجود الممنوحة لها. أما الذات الإلهية فإن وجودها هو عين ذاتها، لا تستمد من شيء آخر خارج الذات. فالله لا يفتقر إلى ما سواه، وبالتالي فسورته لا تتحد بشيء من الأشياء.

ويستخدم القديس توما الأكويني دليل الحركة للبرهنة على مفارقة الصورة الإلهية لصورة الموجودات، لأنه لو كانت الصورة الإلهية مشتركة بين ذات الله وبين المخلوقات التي تتحرك، لكانت تلك الأشياء المتحركة تستمد حركتها من ذاتها، كما تستمد سكونها أيضاً من ذاتها، لأن ما يستمد الحركة من ذاته يستمد سكونه أيضاً من ذاتها، لأن ما يستمد الحركة من ذاته يستمد سكونه أيضاً من ذاته. وبالتالي فإن الحركة هنا لا توجد بالفعل على الدوام، بل تنتقل بين الفعل والقوة، كما أن ما يسكن لا تكون له القدرة على مواصلة الحركة من

²⁵ Summa Theologica, B, I., Q.3, A.2..

ذاته. ومن ثمة فلا بد من وجود محرك أول يضمن للحركة استمرارها ثباتها، ويلزم بالتالي أن تكون صورته مفارقة لصور الموجودات التي تتأرجح بين الحركة والسكون. وإذن فالله أو المحرك الأول لابد أن تكون صورته مفارقة للصور ماعده من الموجودات²⁶.

ونفي التركيب يقضي بالقول بأن الله هو عين ذاته. ولإثبات ذلك يلجأ الأكويني إلى وسائل متعددة، فهو يبدأ أولاً بإيراد الدليل النقلي فيورد من الكتاب المقدس بعض الآيات التي تقرر أن الله ليس حياً فقط، بل إنه الحياة ذاتها، كما تنص الآية "أنا هو الطريق والحق والحياة" (إنجيل يوحنا إصحاح 4 عدد 6). فنسبة الألوهية إلى الله كنيسة الحياة إلى الحي. فالله إذن هو ذات الألوهية²⁷ بدون وجود أي نسبة للإضافة أو التلازم بين المعنيين لأنهما مجرد اسمين مترادفين لمسمى واحد.

وبعد إيراد الدليل النقلي يلجأ الأكويني إلى برهان الخلف، فيرى أن الشيء إذا لم يكن هو عين ذاته أو ماهيته، فلا بد أن يحتوي على ضرب ما من التركيب، ومن ثمة يقبل القسمة، كما يقبل الإضافة، فتكون فيه معانٍ خارجة عن الذات، بمعنى أن يقبل بطريقة جزئية بعض الصفات الكلية والعامّة التي يشاركه فيها غيره من الموجودات، وذلك كمعنى الإنسانية في الإنسان.

ولكن لما كانت الذات الإلهية ذاتاً متفردة بنوع من الوجود الحقيقي الشامل، وتتسم بالبساطة المطلقة، فهي إذن لا تقبل التركيب، ومن ثمة تكون الصفات هي عين الذات بلا أي نوع من التركيب أو الإضافة أو الإنقسام²⁸.

²⁶ Summa Contra Gentiles, B, I, Ch. 27.

²⁷ Summa Theologica, B. I., Q.3., A. 3.

²⁸ Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 21.

ولما كانت الذات الإلهية واحدة لا تقبل الانقسام، فإنه لا يوجد أي نوع من التغيرات أو الافتراق والاختلاف بين الذات وصفاتها، لأن الماهية الإلهية تطوي تحتها كل ما يدل عليها من معانٍ، وذلك كإنطواء معنى الإنسانية على كل ما يدخل في حد تعريف الإنسان. فالعلاقة إذن بين الذات والصفات هي كالعلاقة بين التعريف والمعرف. والقياس هنا مع الفارق، إذ أن الإنسانية إنما تضيف على الإنسان معانٍ سامية لا تنطوي عليها هيولي الإنسان، فحد الإنسانية لا ينطوي على المركبات المادية للإنسان كاللحم والعظم، بل إنه يعني الصورة الإنسانية التي تميزه عن غيره من الكائنات، فالإنسانية لا تنطوي على كل ما ينطوي عليه الإنسان، بل إنها تمثل فقط الجانب الصوري من الإنسان، وهو الجانب القائم على الصفات المميزة له مما عداه من الموجودات. ولما كان الله تعالى لا يتألف أو يتركب من صورة ومادة كالإنسان، إذ أنه تعالى صورة محضة لا تقبل التركيب والانقسام كما بيننا سابقاً، فإنه ينتج عن ذلك أن صفاته هي عين ذاته، فألوهيته هي عين وجوده وعين ماهيته بلا إضافة أو تركيب²⁹.

وبعد أن يستخدم توما الأكويني برهان الخلف للدلالة على وحدة الذات والصفات يعود ليعتمد مرة أخرى على البرهان المباشر لنفس المسألة فيبين أن الذات الإلهية لا تتألف من جوهر وأعرض، ومن ثمة فصفاته هي عين ذاته وليست خارجة عن الذات. إن الصور التي تحمل على أشياء قائمة بذاتها كلية كانت أو جزئية هي صور لا يمكن أن تقوم منفردة بذاتها أو مشخصة في ذاتها.

كذلك الصور الطبيعية لا توجد منفردة مشاراً إليها بذاتها، بل إنها تتشخص أو تتعين من خلال المواد أو المعاني المؤلفة لها، فلا يقال مثلاً "إن الحرارة هي

²⁹ Summa Theologica, B. I., G. 3, A. 3.

عين صورة النار "أو أن" الإنسانية هي عين سقراط". فهذه إذن صفات أو صور لا توجد إلا كأعراض قائمة أو محملة على جواهر. أما الذات الإلهية فإنها تدل على ذات الله فعلاً لا عرضاً، ومن ثمة يقال بأن صفات الله هي عين ذاته³⁰.

كذلك فإن ذات الشيء إما أن تكون هي نفس الشيء، وإما أن تكون نسبتها إلى الشيء كنسبة العلة إلى المعلول. وهذا يجوز في المخلوقات والظواهر المعلولة لغيرها. إما الذات الإلهية فهي ليست معلولة لشيء آخر وإلا قام التسلسل إلى مالا نهاية، فالله إذن عين ذاته³¹.

وينتهي القديس توما الأكويني من خلال برهنته وتأكيديه على المطابقة التامة بين الذات والصفات إلى بيان أنه لما كانت الصفات الإلهية لا يمكن اعتبار أي منها قائمة بالقوة، بل إنها جميعاً قائمة بالفعل، فهي إنما تدل على الذات الإلهية القائمة بالفعل أيضاً. ومن ثمة فإنها تعني الألوهية فعلاً. فالله إذن هو عين ذاته.

عرفنا أن الله عين ماهيته. وهو كذلك عين وجوده. ويتبين ذلك على أنحاء متعددة³².

يتبين أولاً إذا عرفنا أن لكل شيء ماهيته. وما يكون الشيء حاصلًا عليه بالإضافة إلى ماهيته لابد أن يكون معلولاً لواحد من اثنين : إما أن يكون معلولاً للمبادئ المكونة لهذه الماهية، كما يكون العرض الخاص ملازماً ضرورة للنوع، مثل الضحك بالنسبة للإنسان، وإما أن يكون معلولاً لعلة خارجية، كما تكون الحرارة في الماء معلولة للنار، فإذا كان وجود الشيء يختلف عن ماهيته،

³⁰ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 21.

³¹ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 21.

³² Summa Theologica, B. I., Q. 3, A. 3.

فإن هذا الوجود لا بد أن يكون معلولاً إما لعلّة خارجية وإما للمبادئ الأساسية للشيء ذاته. ولما كان يستحيل أن يكون وجود الشيء معلولاً فقط للمبادئ الأساسية المكونة له، لأن لا شيء يمكن أن يقال على الله لأننا نسمي الله العلة الفاعلة الأولى. ومن ثمة يستحيل أن يكون الوجود في الله مبايناً لماهيته.

ويتبين ثانياً إذا تذكرنا أن الوجود والماهية متى كانا متمايزين في الشيء، كان الوجود بمثابة الفعل وكانت الماهية بمثابة القوة. ولما كان الله فعلاً خالصاً وليس فيه شيء بالقوة ترتب على ذلك أن ماهية الله لا تختلف عن وجوده. وإذن فماهية الله هي عين وجوده.

ويتبين ثالثاً إذا عرفنا أن ما يكون حاصلًا على شيء دون أن يكون هو نفسه هذا الشيء فإنه يكون حاصلًا عليه بالمشاركة. مثال ذلك أن ما يكون حاصلًا على النار، أي ما يحترق، ولكنه هو نفسه ليس ناراً، فإنما يحترق بالمشاركة.

وهكذا بما أن الله هو عين ماهيته كما رأينا من قبل، فإنه، إذا لم يكن عين وجوده، لما كان وجوده وجوداً جوهرياً وإنما يصبح وجوداً بالمشاركة. وعندئذ لن يكون الوجود الأول – الأمر الذي هو محال. ومن ثمة فإن الله هو عين وجوده، وليس فحسب عين ماهيته.

هكذا يبين لنا الأكويني في "الخلاصة اللاهوتية" أن الوجود والماهية في الله هما شيء واحد بعينه. إلا أنه قد أورد من قبل في "الخلاصة ضد الأمم"³³

³³ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 22.

بعض أدلة أخرى نوجزها هنا فيما يلي :

إن الله واجب الوجود بذاته. ومن ثمة فإنه لو كانت ماهيته مباينة لوجوده لنتج عن ذلك أحد احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الأول : أن يختلف الوجود من الماهية، كما يختلف الوجود بالذات عن ماهية البياض. بيد أنه في المحال أن نعثر على ماهية مستقلة عن وجودها كما أنه من المستحيل أن نعثر على البياض في ذاته بدون أن يقوم في مادة ما، لأن تحقق الوجود العيني في طبيعة الأشياء ينافي طبيعة البياض، لأن طبيعة الوجود شيء، وطبيعة البياض شيء آخر. وما ينافي الشيء لا يؤلف ذلك الشيء.

الاحتمال الثاني : أن يوافق الوجود الماهية ويلازمها كما يلزم البياض الوجود في الأشياء البيضاء. وبناء على ذلك الفرض القائم على معنى الملازمة والملاءمة، ينتج إما توقف الوجود على الماهية، وإما توقف الماهية على الوجود، وإما توقفهما معاً على علة أخرى مباينة لهما. وهذه الاحتمالات جميعاً لا تتفق مع ذات الله البسيطة، والخالية من التركيب.

الاحتمال الثالث : أن تتوقف الماهية على الوجود وتكون عرضاً له.

والعرض هو أمر طارئ على الوجود بينما الذات الإلهية ثابتة، فلا يمكن أن يطرأ عليها شيء ولا يمكن أن تكون محلاً للأعراض.

وهكذا نرى أن الوجود والماهية هي معانٍ ذاتية للذات الإلهية، لا يمكن الفصل بينهما أو تقدم أي صفة فيها على الصفة الأخرى، لأن الصفات هي عين ذات الله لا تتأخر عن الذات ولا تتقدم، ومن ثمة تكون الذات هي عين الوجود والوجود هو عين الذات بدون زيادة أو قبول ذلك الوجود من شيء آخر

خارج عن الذات. "فإن وجود الله هو عين ماهيته".

لهذا يوافق الأكويني على قول الفلاسفة، وبصفة خاصة ابن سينا¹ إن الله ليس له هوية أو ماهية أي أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده. ومن ثم فالله لا يندرج تحت جنس ما لأن كل ماله جنس تكون له هوية زائدة على وجوده، والسبب في ذلك أن هوية الجنس أو طبيعة النوع لا تحتوى بطبيعتها على اختلاف بين أفرادها الذين يندرجون تحت هذا الجنس أو تحت هذا النوع في حين أن وجودها مختلف في الأشياء المتعددة. فعندما نقول إن الله وجود محض يجب ألا نقع في خطأ الذين يدعون أنه الوجود الكلي الذي يوجد كل شيء بصورته كما هو الأمر في مذهب الحلول الصوري. فالحقيقة إن هذا الوجود الذي هو الله يشترط ألا يضاف إليه شيء، ولهذا فهو وجود متمايز بصفاته عن أي وجود. ومع أن هذا الوجود المحض هو وجود فحسب إلا أنه لا يلزم أن يكون عاطلاً من جميع الكمالات وصفات الشرف الأخرى. لذا يسمى الكامل المطلق.

بعد أن نفي القديس توما الأكويني التركيب في الله من ماهية ووجود، وأثبت أن "الله هو عين ماهيته" وهو عين وجوده، ينفي أيضاً أن يكون الله مركباً من جنس وفصل²، فإن الله لا يمكن أن يندرج تحت جنس، لأن ما يندرج في جنس جنس ما، فإنه يحتاج إلى ما يتعين به طبيعة هذا الجنس، ومن ثمة لا يكون وجوده من ذاته بل من الخصائص أو الفصول التي تندرج تحت هذا الجنس وتميز الأنواع التي يشتمل عليها، وهذا محال على الله، فيستحيل بالتالي أن يكون الله من جنس ما³. كذلك لو كان الله مندرجاً تحت جنس من الأجناس، لكان يندرج

¹ حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 273 – 274.

² Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 24.

³ Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 25.

إما في جنس العرض المميز للأنواع المندرجة تحت هذا الجنس، وإما أن يندرج في جوهر هذا الجنس وهذا يستحيل من ناحيتين.

1 – فمن ناحية العرض يستحيل اندراجه تعالى تحت جنس ما من ناحية الأعراض، لأن الأعراض لا تلحق بذات الله، كما أنه يستحيل أن يكون العرض هو الموجود الأول أو العلة الأولى.

2 – ومن ناحية الجوهر فإنه أمر يستحيل أيضاً على الله، لأن الجوهر إذا اندرج تحت جنس ما. فإنه يستحيل أن يكون وجوداً مستقلاً بذاته، لأنه بذلك إنما ينتمي إلى ما هو أعلى منه ليستمد منه جوهريته، وبالتالي لا يكون وجوده مستمداً من ذاته بل إنه يكون معلولاً لجنس من الأجناس، وهذا أمر محال في ذات الله لأن وجود الله هو عين ذاته – كما سبق بيانه – ومن ثمة فالله لا يندرج من ناحية الجوهر أيضاً تحت أي جنس من الأجناس¹.

وعلى هذا النحو يتبين أن الذات الإلهية تتفرد بوجود من نوع آخر غير وجود الأجناس أو الأنواع ويستحيل أن يندرج تحت جنس ما. أو يشترك مع نوع من الأنواع في خاصية ما، فالذات الإلهية هي عين وجودها ووجودها مستقل ومتفرد عن كافة أنواع الوجود.

ويزيد القديس توما الأكويني الأمر تأكيداً فيقول لو كان الوجود الإلهي مندرجاً تحت جنس ما. لم يكن جنسه إلا الموجود، فالجنس يدل على ماهية الشيء، ولكنه لا يدل على وجوده بالفعل، ولهذا فقد قرر أرسطو أن الموجود يمتنع أن يكون جنساً لشيء ما. لأن كل جنس له فصول خارجة عن ماهيته، ويستحيل وجود فصل عن الوجود، لأن اللاوجود لا يمكن أن يكون فصلاً.

¹ Ibid., B. I. Ch. 25.

فينتج إذن أن الله ليس مندرجاً تحت جنس¹.

كذلك لا يمكن أن يتعين الله بفصل، لأن الله لا يمكن أ، يزداد عليه شيء يعينه تعيناً ذاتياً، كما يتعين الجنس بالفصل، وذلك لأنه من المحال أن يوجد شيء بالفعل ما لم يوجد له جميع ما يتعين به الوجود الجوهرى. إن الله واجب الوجود بذاته فلا يمكن أن يتوقف وجوده على فصل يميزه أو يحده.

هكذا نجد أن الوجود الإلهي إنما يعني الذات عينها، ولا ينتمي إلى أي جنس أو نوع أو فصل.

وإذا كان الجنس يشير إلى السمات الجوهرية والفصل إلى الأعراض المميزة لنوع من الأنواع، فإنه يترتب على نفي التركيب من جنس وفصل ضرورة نفي التركيب أيضاً من جوهر وعرض. إن الصفات الإلهية ليست أشياء مستقلة أو خارجة عن الذات، لأنه يستحيل أن يطرأ على الله شيء أو يحل فيه عرض، إذ أن مفهوم الإضافة أو التركيب يتنافى مع مفهوم البساطة التي هي من صفات الله. ولما كانت ذات الله هي عين وجوده، فإنه يستحيل أن يطرأ عليه شيء من الأعراض، لأن ذلك إنما يعني إضافة وجود آخر خارج عن الذات، وهو محال على الله، لأن وجوده هو عين ذاته².

ومن ناحية أخرى فإن تصور حلول عرض في ذات الله، يستوجب أن تكون هناك علة لحلول ذلك العرض، وهذه العلة إما تكون خارجة عن ذات الله، أو تكون هي الذات الإلهية عينها، ويمكن دحض هذين الفرضين كالتالي :

¹ Summa Contra Gntiles. B. I. Ch. 25 and Summa Theologica, B. I., Q. 3, A. 5.

² Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 23.

1 – إن الافتراض الأول والذي يقوم على وجود علة خارجية، إنما يعني وجود فاعل آخر يؤثر في ذات الله أو جوهره، وتكون الذات الإلهية قابلة أو منفعة، وهذا محال، لأنه يتنافى مع معنى الربوبية وكمال الذات الإلهية، لأن ذلك

المؤثر يكون حينئذٍ هو الأحق بالربوبية ومن ثمة نقع في الدور، إذ أن الله فعل محض لا يمكن أن تلحقه أعراض أو تؤثر فيه أمور خارجة عن ذاته.

2 – وفيما يختص بالافتراض الثاني، والذي يذهب إلى كون الجوهر الإلهي هو علة العرض الحال فيه، فإنه يستحيل أيضاً حيث تكون الذات الإلهية فاعلة، وقابلة في نفس الوقت، أو علة للتأثير ومحلاً لقبول الأثر في آن واحد. وهذا يفيد التركيب ويتنافى مع بساطة الذات، وقد سبق إثبات استحالة التركيب في ذات الله، فيستحيل بالتالي أن يكون فيها جزء فاعل وآخر منفعل.

وهناك تصور آخر يستخدمه توما الأكويني لبيان استحالة تركيب الذات الإلهية من جوهر وأعراض، وهو يقوم على بيان أن ما هو قابل لأن يكون محلاً للأعراض فإنما ينسب إلى العرض نسبة القوة إلى الفعل، وذلك لأن العرض إنما هو صورة ما تجعل الشيء العرضي موجوداً بالفعل بعد أن كان موجوداً بالقوة. ولكن لما كانت الذات الإلهية هي فعل محض ليس به شيء بالقوة، فإنه يستحيل بناء على ذلك أن يكون في الله عرض من الأعراض، أو تكون الذات الإلهية محلاً للأعراض¹.

كذلك إن حلول الأعراض في جوهر ما إنما يقتضي تغير ذلك الجوهر القابل للأعراض كلما حل فيها عرض ما، وهو أمر يتنافى مع ثبات الذات الإلهية وعدم قبولها للتغير.

¹ Ibid., B. I., Ch. 23 and Summa Theologica, B. I., Q. 3, A. 6.

وإذا كان تعريف الجوهر يقوم على أنه القابل أو الحامل للأعراض، فإنه من ثمة يتوقف وجوده على وجود تلك الأعراض، ومن ثمة لا يكون له وجود ذاتي.

وهذا أمر محال في حق الله، فالجوهر الإلهي موجود بذاته، ولا يتوقف على ما سواه. بل بالعكس هو العلة الفاعلة المؤثرة في كل ما عداه. ومن ثمة يستحيل أن تقبل الذات الإلهية أي عرض من الأعراض¹.

نتتهي إن إلى تقرير بساطة الله المطلقة². فهذه البساطة أمر بيّن مما قلناه عن تنزيه الله عن كل تركيب. لقد بيّنا أن الله ليس جسماً. فهو إذن ليس مركباً من أجزاء مادية، ولا من صورة ومادة. كما بيّنا أن طبيعته أو ماهيته لا تختلف عن ذاته ولا عن وجوده، وأنه ليس مركباً من جنس وفصل ولا من ذات وعرض. فمن البيّن إذن أن الله بسيط بساطة مطلقة.

إن كل مركب لاحق على الأجزاء المكونة له، وبالتالي يقوم بها ويعتمد عليها. لكن الله هو الموجود الأول كما بيّنا من قبل.

كذلك لكل مركب علة لأن الأشياء المتباينة بذاتها لا يمكن أن تتحد ما لم تكن هناك علة توحيدها وتجمع بينها. ولكن ليس لله علة كما عرفنا من قبل، بما أنه العلة الأولى.

وفي كل مركب لابد من وجود القوة والفعل، لأنه إما أن يخرج أحد الأجزاء غيره من القوة إلى الفعل، وإما أن تكون كل الأجزاء، إذا جاز القول، بالقوة بالنسبة إلى الكل. وهذا محال بالنسبة لله لأن الله فعل خالص.

¹ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 24.

² Summa Theologica, B. I., Q. 3, A. 7.

كذلك لا يمكن أن نحمل ما هو مركب على أي من أجزائه. وهذا بيّن في الكل المكون من أجزاء متباينة. فلا يقال على جزء من الإنسان إنه إنسان ولا على جزء من القدم إنه قدم. أما في الكل المكون من أجزاء متماثلة فإذا صح أن ما

يطلق على على الكل يمكن إطلاقه على الجزء – كما نقول عن جزء من الهواء إنه هواء، وعن جزء من الماء أنه ماء – فإنه رغم ذلك ثمة أشياء تطلق على الكل ولا يمكن إطلاقها على أي من أجزائه. مثال ذلك إذا كان مقدار الماء مترين لا يمكن أن نقول عن جزء منه أنه متران. وهكذا في كل مركب هناك شيء ليس هو ذاته. ولكن حتى إذا أمكن أن نقول ذلك على كل ما له صورة، أعني أن يكون فيها شيء ليس هو ذاته، كما يكون في الموضوع الأبيض شيء لا يخص ماهية الأبيض، فإن في الصورة ذاتها لا يكون مع ذلك هناك شيء بالإضافة إليها. وبما أن الله صورة مطلقة أو وجود مطلق فلا يمكن أن يكون بأي حال مركباً. فالله إذن بسيط غاية البساطة.

كذلك إذا كان الشيء مركباً من أجزاء، فإنه لا يعدم أن يكون فيه جزء أكثر شرفاً من جزء آخر ويكون من بين تلك الأجزاء أيضاً جزء أشد بساطة من باقي الأجزاء. فمثلاً إذ وُجد شيء مركب من العناصر الأربعة الماء والهواء والتراب والنار سوف نجد أن عنصر النار هو أبسطها من حيث أن الحار لا يداخله مزيج من البرودة، ومن ثمة يكون الجزء الأشرف هو الأحق بالألوهية. ولهذا فإن الذات الإلهية لا يمكن أن تقبل التركيب لكون الله هو أشرف الموجودات والعلة الفاعلة الأولى للكون بأسره، ولهذا فإنه يتصف بالبساطة التامة¹.

¹ Summa Contra Gehtiles, B. I, Ch. 28.

ومن المسلم به أيضاً أن معنى الألوهية لا ينطبق على جزء من الله دون جزء آخر، فالله هو الله بذاته، وذلك كما أن الإنسان هو معنى جامع لكل أجزاء الإنسان وليس لجزء مجدد منه، بل إن كل جزء من أجزاء الإنسان لا يحمل على حدة معنى الإنسانية – والقياس مع الفارق – ولكن إذا كان

الإنسان مركبا من أجزاء يعتمد كل جزء منها على الآخر، فإن الذات الإلهية لا تتركب من أجزاء، لأنها لا تنتقل من القوة إلى الفعل كالإنسان، ومن ثمة فالذات الإلهية بسيطة بساطة تامة منافية للتركيب أو الانتقال من القوة إلى الفعل أو الاتحاد بين أجزاء مختلفة.

الفصل الرابع

صفات الله الثبوتية

بيّنّا في الفصل السابق ضرورة نفي التركيب والنقص عن الله. ونريد أن ننتقل في هذا الفصل إلى دراسة الصفات الثبوتية لله. وأول هذه الصفات هي الكمال الإلهي.

إن لفظ الكمال بمعناه اللغوي البحت لا يقال في الواقع إلا على ما هو مصنوع، لأن كونه مصنوعاً بمعنى أنه أخرج من القوة إلى الفعل ومن اللاوجود إلى الوجود. ومتى تم صنعه يقال عنه إنه تام أو كامل. وبالتالي فإن ما ليس مصنوعاً لا يصلح أن يقال عنه إنه تام أو كامل. والله ليس مصنوعاً ولا يليق به أن يكون مصنوعاً، ولكنه موجود بالفعل منذ الأزل وإلى الأبد، فلا يقال عنه إذن إنه كامل أو تام.

ومع ذلك فقد جاء في إنجيل متى (5 : 48) وصف الله بأنه كامل. وإذن فنحن حين نطلق صفة الكمال على الله ينبغي أن يكون ذلك من قبيل التوسع في معنى الكمال بحيث يفهم منه أنه كامل بالفعل كمالاً يختلف عن كمال الأشياء المصنوعة التي تصير من النقص إلى الكمال¹.

¹ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 28.

ولبيان أن الله كامل كمالاً تاماً يبدأ الأكوييني بانتقاد تصورات الفلاسفة القدماء. وبخاصة الفيثاغوريين، للمبدأ الأول، إذ يقتصر المبدأ الأول لدى هؤلاء على العنصر المادي الذي منه تتألف الأشياء. هذا المبدأ الأول المادي هو بالضرورة ناقص، لأن المادة موجودة بالقوة. أما الله فهو مبدأ أول لا مادي. وبما أن هذا المبدأ الأول اللامادي هو علة فاعلة فهو موجود بالفعل، بل هو في

غاية الفعل. وما هو موجود بالفعل هو كامل. فالله كامل، بل في غاية الكمال¹. وبيّن من ذلك أن إطلاقنا صفة الكمال على الله تعني أن الله كامل أولاً وابتداءً، وليس أنه يكتسب الكمال كالأشياء المصنوعة. كذلك بيّن أن الكمال مترتب ضرورة على الوجود، فإن كان الشيء يكون كاملاً بمقدار ما يكون له من الوجود. فإن الله الذي هو عين وجوده والذي له بالتالي كل ما في الوجود من قوة، أي الذي له الوجود على أفضل وجه، هو إذن برئ من كل نقص. وهذا يعني أنه كامل بكل نوع من أنواع الكمال².

وكمال الله بيّن كذلك من كونه الموجود الأول. فالموجود الأول الذي هو علة لكل شيء لأبد، لكي يكون كذلك، أن يكون في غاية الكمال. إنه علة كل ما في الأشياء من كمالات فلا بد أن يكون الكمال فيه على وجه أفضل وأشرف مما هو في الأشياء. وليس العكس صحيحاً. فالله هو في منتهى الكمال، وإلى الكمال الإلهي يقاس كل كمال آخر لكافة الموجودات.

وكما يدل تمام الوجود على تمام الكمال في الذات الإلهية فإنه يدل بالمثل على تمام الخيرية في الله. وذلك لأن ما يكون خيراً يكون كذلك بموجب فضيلته. والفضيلة كمال من الكمالات فما هو في غاية الكمال هو في غاية الخيرية³.

¹ Summa Theologica, B. I., Q. 4, A. I.

² Summ Contra Gentiles, B. I, Ch. 28.

³ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 37.

وإذا كان الخير والموجود متحدين بالذات في الله إلا أنهما يختلفان من حيث إن الخير هو موضوع اشتهاء، وليس الموجود كذلك. والخير موضوع اشتهاء، لأنه يدل على حقيقة الكامل، وكل شيء يشتهي الكمال¹.

ويتضح كذلك أن الله هو المشتهى الأول مما قلناه في أدلة وجود الله من أنه المحرك الأول الذي لا يتحرك. فهو يحرك من حيث هو موضوع شوق واشتهاء.

والمشتهى الأول لا بد أن يكون خيراً حقيقياً حتى يحرك بذاته. فالله خير حقاً.

وإذا كانت الذاتا لإلهية هي الخير ذاته، فهي إذن بطبيعتها مصدر الخير في الوجود، ومنها يفيض الخير على ماسواه من الموجودات، فالخير الكائن في الموجودات إنما هو قبس من الخير الإلهي المطلق، ولهذا فوجود ذلك الخير في المخلوقات ليس من جوهر طبيعتها، ولكنه عرض لها. وهذا العرض فائض على الأشياء بمقتضى الجود الإلهي الذي هو من طبيعة الخير ذاته. وبهذا فالله خير بذاته وخيرية الله تقتضي جودة، ويفضل الجود الإلهي يفيض الخير على سائر الموجودات² أو كما يعبر عن ذلك آتين جلسون بقوله لأن الله هو الخيرية Goodness والوجود أتى من الله، إذن الوجود خير³.

وجميع الكمالات التي تشتاق إليها الموجودات لا تصدر من حيث كونها كمال أو خير إلا عن ذات الله كلمة أولى للخير الفائض من طبيعة الذات الإلهية. ومعنى ذلك أن الله لا يفعل الخير بنوع من التكلف، بل أن خيريته نابعة من ذاته الكاملة. فمعنى الخير يشتق إذن من معنى الذات.

¹ Summa Theologica, B. I., Q. 5, A. I.

² Ibid., B. I. Ch. 37.

³ آتين جلسون : روح الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح طبعة ثانية، دار الثقافة بالقاهرة، 1982، ص 186.

فالوجود والكمال والخير هي معانٍ مشتركة بالتواطؤ، ومن ثمة يكون الخير الإلهي هو تمام الكمال، ولهذا يقال له الخير الأعظم¹.

والخير الإلهي الأعظم هو خير كلي يفوق جميع صور أو أجناس الخيرات الجزئية بأي وجه من الوجوه. كذلك فلما كانت الموجودات تستمد حقيقة خيريتها من الله، فإنه لا يطلق عليها صفة الخير إلا على سبيل المماثلة أو الاشتقاق من الخير الأعظم².

والخير في الله يمتاز عما سواه بأنه وحدة خير بالماهية الإلهية بينما جميع ما سواه خير بالمشاركة وليس بالماهية. ويتضح ذلك من حيث إن الله حاصل وحده على كل ضرب من الكمال بحسب ماهيته. هذه الأضرب ثلاثة :

الضرب الأول : وفيه يبين أن قوام وجود الخير في الذات الإلهية هو أمر جوهري من حيث إن اللذات الإلهية حاصلة على الخير بصورتها الجوهرية.

فالخير هو عين الكمال وعين الذات في نفس الوقت.

الضرب الثاني : وهو يختص ببيان بعض الصفات الضرورية التي يقتضيها معنى الخير. والمقصود به الجود الذي به يفيض الخير على سائر الموجودات.

وهو معنى لازم من معنى الخير، كلزوم معنى الحرارة والخفة واليبوسة من معنى النار مثلاً.

¹ Summa Theologica B. I., Q. 6, A. 2.

² Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 41.

الضرب الثالث : ويختص ببيان أن خيرية الذات الإلهية هي معنى قائم في ذات الخير ولا يرتبط بأي معنى آخر أو يقبل أي أمر خارج عن الله. فالذات الإلهية مستقرة في خيريتها¹.

وبهذا فالخير الإلهي الذي هو عين ماهية الذات هو أيضاً عين الجود. وتلك كلها صفات جوهرية أصلية، لأن الذات الإلهية لا تقبل الصفات العرضية بأي

وجه من الوجوه، فالله حاصل على كل ضروب الكمال بحسب ماهيته، ومن ثمة كان هو وحده الخير بماهيته².

إن إطلاق صفة الخير على الموجودات – كما بينها القديس توما الأكويني – إنما يتم على سبيل المماثلة أو المشاركة النسبية، لا على سبيل التواطؤ، لأن كل تلك الموجودات الممكنة الوجود تفترض سبق علة أخرى عليها لتستمد منها معنى الخيرية، ويستحيل تسلسل العلل إلى مالا نهاية، فلا بد إذن من الوقوف عند علة أولى مفيضة للخير بذاتها، وتلك هي الذات الإلهية التي تفيض الخير بطبيعتها³. ولما كان الخير الإلهي هو الخير الأعظم الذي يتسم به معنى الكمال الإلهي فإنه من ثمة يستحيل أن تمازجه أي صورة من صور الشر، سواء كان ذلك بالقوة أم بالفعل إذ أنه "ليس قدوس مثل الله". كما أن كل ما يطلق على الذات الإلهية لا يمكن أن يمازجه شيء مما هو خارج عن معنى الكمال كصفة ذاتية، والكامل لا يكون محلاً إلا للكمالات، ولا يمكن أن يلحقه نقص أو شر بأي وجه من الوجوه⁴.

¹ Summa Theologica, B. I. Q. 6, A. 3.

² Ibid., B. I. Q. 6, A.3.

أنظر ميخائيل ضومط "توما الأكويني"، دار الشروق، لبنان، بيروت. 1983. ص92.

³ Summa Contra Gentiles, B. I. Ch. 38.

⁴ Summa Contra Gentiles, B. I. Ch. 39.

أنظر أيضاً: فيليب بلير رايس : في معرفة الخير والشر ترجمة د. عثمان شاهين، مؤسسة فرانكلين – القاهرة – نيويورك، 1972، ص 7.

كذلك لما كان معنى الشر مقابلاً لمعنى الخير فإنه يستحيل أن يكون له محل في الله، إلا إذا انعدم الخير، وهذا محال، لأن الخير الإلهي خير سرمدى مرتبط بكمال الذات الإلهية.

وإذا كانت صفة الشر يمكن إطلاقها على المخلوقات، إلا أنه لا يمكن إطلاقها

على الله على سبيل المشاركة، لأن الشر لا يطلق على شيء بالذات، لأنه في ذاته عدم محض، كما أن الخير في ذاته هو وجود محض.

ومن ناحية أخرى للشر لا يقوم إلا بمعنى النقص، وهذا المعنى أيضاً لا يمكن إطلاقه على الذات الإلهية، لأنه يعني النقص، وهو ما يتنافى مع معنى الكمال المثبت لله.

كذلك الشر يعني الوجود بالقوة، والله موجود بالفعل لا يلحقه الوجود بالقوة بأي وجه من الوجوه¹.

وعلى العكس من الشريكون إطلاق صفة الخير على المخلوقات من باب المشاركة، فكل ما يطلق عليه صفة ما من باب المشاركة، فإنما تطلق عليه تلك الصفة من حيث أنه يشبه في ذلك الشيء الذي يقال إنه كذلك بالذات.

فإن كانت النار حارة بالذات، فإن إطلاق صفة الحرارة على الأشياء إنما يقاس بمشابهتها للنار في ذلك². وعلى هذا فالله هو مصدر الخير، لأنه الخير بالذات. وما يطلق على الأشياء التي فاض عليها الخير من أنها خيره، إنما يطلق نت حيث مشابهتهما لبعض معاني الخير الإلهي. فالله هو تمام الخير، وما تناله

¹ Ibid., B. I. Ch. 39.

² Ibid., B. I. Ch., 40.

الموجودات الأخرى من خير فإنما هو خير جزئي مشتق مما تفيض الذات الإلهية بطبيعتها من خير. ومن ثمة لا يطلق اسم الخير على حقيقته إلا على الله الخير. أما إطلاق تلك الصفة على الموجودات فلا يمكن إلا على سبيل المجاز.

بعد البحث في كمال الله ينبغي البحث في عدم تناهيه. فقد عرفنا أن الله هو الكامل الحاصل على كل كمال الوجود، ومن ثمة هو الخير الأعظم أو الخير بالذات. وهذه وجهات مختلفة للذات الإلهية لاتزيد عليها شيئاً، لأن الله كما عرفنا في الفصل السابق "الثالث" هو عين وجوده القائم بذاته.

وإذا كان الله عين وجوده القائم بنفسه، لم يكن حالاً في شيء آخر، ولم يكن بالتالي محدوداً بشيء آخر. وهذا يعني مباشرة أن الله لا متناه.

ولبيان لا تناهي الله يمضي الأكويني لمناقشة فكرة اللاتناهي من جانبين :

جانب الكم وجانب الكيف.

فمن جانب الكم يعني اللاتناهي أمرين :

لاتناهي من حيث الإضافة، فإضافة مقدار إلى آخر إضافة لامتناهية يوجب الكثرة في ذات الله، ويعني تركيبها من أجزاء أو أعراض مختلفة وهو محال على الله، وبالتالي فلا يجوز على الله اللاتناهي بهذا المعنى، لأن الله ليس بجسم. وكذلك فهناك اللاتناهي من حيث القسمة، وهذا النوع يفترض وجود كم متصل يمكن تقسيمه إلى مالانهاية، وهو أيضاً يفترض الجسم ولا يجوز على الله¹.

¹ Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 43.

أما من ناحية الكيف فيقال اللاتناهي على الشيء على سبيل المبالغة، إذا ما زادت شدة أو قدرة الصفة المطلوبة فيه، فمثلاً كلما زادت درجة بياض الشيء وشدة نصاصته قلنا إنه لامتناهي من ناحية البياض. إلا أن هذا اللاتناهي يدل على أمور نسبية وليس على لاتناه مطلق. لأنه إذا كان من حيث الكم فإن من

طبيعة الكم أن تكون له نهاية، وكذلك من ناحية الكيف فإنه يقاس بالنسبة إلى شيء آخر يعد معلولاً له. ومن ثمة فاللاتناهي بهذا المعنى إنما يدل في الحقيقة على التناهي سواء من ناحية الكم أو الكيف وهو ما لا يجوز على الله¹.

إن ما يريد توما أن يطلقه على الله من حيث اللاتناهي هو صفة سلبية تعني سلب التناهي عن الله، أي إثبات تمام العظمة والكمال لله بمعنى أن كماله لامتناه، وهو لاتناهي اعتباري لا يقبل الحد أو النهاية².

ويرى الأكويني أن القدرة اللامتناهية لا يمكن أن توجد في ذات متناهية، لأن كل شيء إنما يفعل بصورته التي هي ذاته أو جزء من ذاته، فالقدرة هي مبدأ الفعل. ولهذا يدل على لاتناهي القدرة الإلهية باستخدامه لفكرة وجود العالم من ناحيتين، الناحية الأولى يفترض فيها جدلاً القول بأزلية العالم، والناحية الثانية هي القائلة بخلق العالم.

ففي مذهب القائلين بأزلية العالم تثبت قدرة الله اللامتناهية من حيث إنه مبدأ الحركة التي تتم في زمان لامتناه. فهي حركة لامتناهية تقتضي أن يكون مبدؤها لامتناهياً، فالحركة اللامتناهية يجب أن يكون مبدؤها لامتناهياً كذلك. فالأزلي علته أو مبدؤه أزلي³.

¹ Ibid., B. I., Ch. 43.

² Ibid., B. I., Ch. 43.

³ Ibid., B. I., Ch. 43.

أما المذهب القائل بخلق العالم – وهو الذي يعتنقه الأكويني – فإنه أكثر دلالة على لاتناهي القدرة الإلهية، لأنه كلما كانت القوة التي يخرجها الفاعل إلى الفعل أكثر بعداً عن الفعل، كان مخرجها أشد فاعلية وقدرة. فمثلاً تسخين

الماء يتطلب قوة أشد من تسخين الهواء. ولما كان العالم قد وجد بعد أن لم يكن له وجود، فلا بد أن تكون قدرة موجدته لامتناهية. ولما كان الله كمبدأ كلي للوجود قد أوجد ما أوجد عن غير سبق مادة أو قوة، وكانت نسبة القوة الفاعلة بحسب نسبة القوة المنفصلة، أي كلما تطلبت القوة المنفصلة قدرة أكبر كلما كانت القوة الفاعلة أعظم وتتناسب عكسياً مع مفعولاتها، فإنه لما كانت مادة العالم أساساً غير موجوده تطلب إيجادها قدرة لامتناهية. فقدرة الله إذن لامتناهية¹.

ويبين القديس توما الأكويني أن كل ماسوى الله لايمكن أن يتصف باللاتناهي المطلق، فالموجودات المادية مثلاً لا بد أن تنتهي من حيث وجودها في مادة محدودة. ورغم أن المادة يمكن أنت تقبل صوراً لامتناهية إلا أنها لا توجد إلا في صورة واحدة جوهرية، فمادة الخشب مثلاً من حيث أنها موجودة بالقوة تقبل التحول إلى أشكال أو صور لامتناهية، ولكنها لا توجد بالفعل إلا في صورة واحدة. فهي محدودة من حيث المادة والصورة. أما الأشياء القائمة كصور بحتة خالية من المادة، كالملائكة مثلاً، فإنها لامتناهية من حيث إنها غير محدودة بمادة. ولكنها كصورة مخلوقة قائمة بنفسها لا يكون وجودها من ذاتها، بل أنه وجود محصور في طبيعة محدودة، ولا يمكن أن يكون لامتناهياً مطلقاً².

¹ Ibid., B. I., Ch. 43.

² Summa Theologica, B. I, Q. 7, A. 2.

ويفرق القديس توما الأكويني أيضاً بين عدم التناهي في الماهية وعدم التناهي في الحجم. فإذا افترضنا أن جسماً ما غير متناهٍ في الحجم كالنار مثلاً أو الهواء، فإن ذلك لا يعني عدم تناهي ماهيته، لأن طبيعته محدودة، وبذلك يستحيل ألا ينتهي أي موجود بالفعل، لأن كل موجود كما يرى أرسطو هو

مكون من مادة وصورة، وينبغي أن تكون إحداهما متناهية، والصورة لا توجد في الطبيعة قائمة بذاتها بل لا بد لها من مادة لتقوم فيها، والمادة لا بد لها من صورة لتقوم بها. فكل من المادة والصورة يفتقران إلى بعضهما حتى يوجد في الطبيعة. ولما كانت المادة ناقصة فالصورة تتحدد بها ولا يمكن أن تكون لامتناهية، لأنها سوف يلحقها بعض النقص من جراء المادة. وعلى هذا لا يكون هناك موجود لا متناه على الحقيقة إلا الذات الإلهية. فاللاتناهي هو صفة ثبوتية لتلك الذات. ومع أنها صفة سلبية تنفي التناهي إلا أنها صفة إيجابية من حيث دلالتها على الكمال¹.

يرى القديس توما الأكويني أنه لما كان الله صورة خالصة وفعالاً محضاً، فإنه من ثمة يستحيل عليه الحركة أو التغيير أو الانتقال من حال إلى آخر، لأنه لا تحل فيه الأعراض، ومن ثمة فهو أزلي لا بداية له وأبدي فلا نهاية له، أي أنه "سرمدي". دائم خالد ثابت، لأنه فعل محض. ويستدل توما الأكويني على سرمدية الله بعدة براهين منها :

أن الله لا يصير عليه الزمان، فالزمان لا يرتبط إلا بالمتحركات فقط، لأن الزمان في حقيقته عدد الحركة، والله تعالى ثابت لا تجوز عليه الحركة، ومن ثمة لا يتقدم بالزمان، ولا يعتبر فيه ما هو متقدم أو متأخر، ومن ثمة لا يسبق

وجوده عدم الوجود، ولا يعترى اللاوجود بعد الوجود. كما يستحيل عليه التعاقب لإمتناع تعقل كل هذه الأمور بمعزل عن الزمان، فالله إذن ليست له بداية ولا نهاية، ووجوده صفة ذاتية قائمة به أزلاً وأبداً. فهو إذن حقيقية سرمدية¹.

لو افترضنا جديلاً أن الله لم يكن في حين ثم كان، لكان ذلك الافتراض يقتضي وجود مخرج يخرج من اللاوجود إلى الوجود، ولكان ذلك المخرج أقدم منه ومن ثمة يكون هذا المخرج هو العلة الأولى. ولكننا عرفنا أن الله هو العلة الأولى. فوجوده إذن لا يمكن أن يكون مبتدئاً أو حادثاً، لأن ما وجد دائماً فله القدرة على أن يوجد دائماً. فالله إذن سرمدية².

يستشهد القديس توما الأكويني على سرمدية الله بدليل الوجوب والإمكان. ذلك أننا نشاهد في العالم أشياء ممكنة الوجود واللاوجود وهي الكائنات والأشياء التي تفسد. وكل ما كان ممكن الوجود فله علة، لأنه لما كانت نسبته في ذاته إلى الوجود واللاوجود متساوية، ومن ثمة وجب أنه إذا ترجح تخصيصه بالوجود فذلك يكون له من غيره. وكل ضروري أي وجب إما أن تكون علة ضرورته له عن غيره أو لا تكون عن غيره بل هو ضروري واجب بذاته. ولما كان يستحيل التسلسل في الضروريات التي علة ضرورتها من غيرها وجب وضع ضروري أول يكون ضرورياً بذاته إذ أنه العلة الأولى. فإذن الله سرمدية، لأن كل ما هو ضروري وواجب بذاته فهو سرمدية³.

¹ Summa Contra Gentiell, B. I, Ch. 15.

² Ibid., B. I., Ch. 15.

³ Ibid., B. I., Ch. 15.

ويستمد القديس توما من دليل أرسطو على أزلية الحركة دليلاً على سرمدية الله، لأن سرمدية الحركة تدل على سرمدية المحرك الذي هو الله.

وحتى إذا نفينا أزلية الزمان والحركة، فإنه لا ينتفي مع ذلك القول بسرمدية الذات الإلهية، لأنه لا بد أن يكون وجود الحركة الحادثة عن محدث يكون وجوده ليس حادثاً، وإلا لاقتضى بدوره محدثاً له، ويستحيل التسلسل إلى مالا نهاية. فينبغي الوقوف عند محدث أول سرمدي الوجود هو الله¹.

كذلك يرى الأكوييني أنه كما يجب أن نتأدى إلى معرفة الأشياء البسيطة من الأشياء المركبة، يجب بالمثل أن نتأدى إلى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، لأن التعاقب في الحركة يصور لنا الزمان. والسرمدية قائمة بتصور لزوم ما هو خارج عن الحركة من جميع الوجوه. بينما كل ما يتحرك يجب أن يتصور فيه مبتدأً ومنتهاً. أما ما ليس متغيراً بوجه من الوجوه فلا يمكن أن يكون فيه تعاقب. كذلك لا يمكن أن يكون له أول وآخر. وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بأمرين :

أولاً – يكون ما في السرمدية لا أول له ولا آخر إطلاقاً.

ثانياً – تكون السرمدية خالية من التعاقب لوجودها كلها معاً².

يترتب على ما سبق أن حقيقة السرمدية لاحقة لعدم التغير، كما تلحق حقيقة الزمان بالحركة. ولما كان الله لا يتغير أبداً فإنه في غاية السرمدية، بل إنه نفس سرمديته، ووجوده هو عين ذاته ومن ثمة عين سرمديته³.

¹ Ibid., B. I., Ch. 15.

² Summa Theologica, B. I. Q., 10, A. I..

³ Ibid., B. I. Q. 10, A. 2.

هكذا يثبت توما الأكويني أن السرمدية في الواقع وفي الحقيقة خاصة بالله وحده، لأن السرمدية تتبع عدم التغيير، والله وحده غير متغير بوجه من الوجوه¹.

تبيّنًا إذن أن الله كامل خير لا متناهٍ سرمدى. ومن هذه الصفات تتبين مباشرة وحدانية الله. ذلك بأنه لو كان آلهة كثيرون أو كان إلهان لاستحال أن يوصفا معاً بالخير الأعظم، إذ يقتضي الأمر أن يكون أحدهما أعظم من الآخر، ويكون هو الإله، فالله إذن لا يكون إلا واحداً.

وكذلك فقد تبين مما سبق أن الله كامل كمالاً تاماً بحيث لا يفوقه شيء من الكمالات. ولو افترضنا آلهة كثيرة لوجب أن يكون كل إله منهم حاصلاً على كل أنواع الكمال، وهذا أمر مستحيل، لأنه لو كان كل إله منهم لا يفوته كمال من الكمالات، ولا يمازجه شيء من النقصان لاستحال وجود ما يتميز به عن الباقين، ولكانوا كلهم إلهاً واحداً، فالله إذن لا يكون إلا واحداً².

ومن ناحية أخرى يبين القديس توما الأكويني أن ما يكفي لصنعه صانع واحد فالأفضل ألا يصنعه إلا صانع واحد، حتى يتم على أفضل وجه من حيث النظام والترتيب. ولما كان نظام الوجود قائماً على أحسن ما يكون، فإن في هذا دليلاً على أن مبدأها واحد صنعها ونظمها. ومن ثمة لا يجوز وضع مبادئ كثيرة لها. لأن تمام النظام يدل على أن فاعله واحد.

كذلك يلجأ الأكويني إلى الدليل الأرسطي المشهور. ولكنه يستخدمه بشيء من الابتكار حيث يبين أن الحركة الواحدة المتصلة والجارية على نمط مطرد لا تصدر عن محركين، لأنهم ان حركوا معاً فلا بد أن يكون كل واحد منهم يحرك

¹ Ibid., B. I. Q. 10, , A. 3.

² Ibid., Book I, Ch. 42.

تارة ولا يحرك أخرى، ويلزم عن ذلك أن تكون الحركة متقطعة وليست متصلة أو مطردة فالحركة المطردة والواحدة المتصلة لا تصدر إذن إلا عن محرك واحد. وبهذا فالله واحد، لأنه علة الحركة الدائمة والمنظمة في الأطراد¹.

أما إذا افترضنا وجود إلهين جدلاً، فإن اسم "الله" إما أن يقال على كل واحد منهما بالتواطؤ، وإما بالاشتراك والمماثلة. فإن كان بالاشتراك والمماثلة

فهذا أمر خارج عما يقصده، لأنه لا مانع من إطلاق أي اسم على أي شيء على سبيل المماثلة، لأنه لا يعني حمل الاسم حقيقة على الشيء. أما إذا أطلق الاسم بالتواطؤ، فإنه يجب أن يحمل على كليهما باعتبارهما حقيقة واحدة. وحينئذٍ يجب أن يكون لكليهما نفس وجود الطبيعة الواحدة، ومن ثمة لا يكونا اثنين بل واحداً فقط، لأن الاثنين لا يصح أن يكونا لهما وجود واحد أو طبيعة واحدة إذا كانا مختلفين في الجوهر. فالله إذن واحد لا يشاركه في وجوده ما سواه².

وبعد أن يستعرض القديس توما الأكويني هذه الأدلة العقلية ينتقل إلى الأدلة النقلية فيورد بعض آيات الكتاب المقدس التي تقر بوحدانية الله ومنها قول الكتاب المقدس "اسمع يا إسرائيل أن الرب إلهنا إله واحد" وقوله أيضاً "لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي" وأيضاً "للجميع رب واحد وإيمان واحد".

¹ Ibid., Book I, Ch. 42.

² Ibid, Book 1, Ch. 42.

هكذا يثبت الأكويني وحدانية الله. وإذا تأملنا في جميع أدلته العقلية على ذلك لوجدنا أنها تفيد الوجدانية من ثلاثة وجوه، أولها من ناحية البساطة. فالبساطة نافية للتركيب وتدل على وحدانية الذات. وثانيها من حيث إثبات الكمال المطلق لله، فالله يتميز بالكمال المطلق، وهو أمر يقتضي أن يكون واحداً. والوجه الثالث والأخير خاص بإثبات وحدانية الله من خلال العالم، لأن كمال النظام يدل على وحدة الفاعل. وبهذا فالله واحد لا ينقسم وهو عين وجوده القائم بذاته، ولا يقبل الإنقسام بأي وجه من الوجوه.

الفصل الخامس

الأسماء المقولة على الله

رأينا في عرضنا للصفات الثبوتية لله أن هذه الصفات ليست سوى وجهات مختلفة للذات الإلهية، وأنها لا تزيد عليها شيئاً. ونريد الآن أن ننظر في الأسماء المقولة على الله، فإن هذه قد تبدو متعارضة مع ما تقرر من يساطة الله، لأنها تدل في استخدامنا لها على غير الله على قوى وأفعال زائدة على الجوهر، كقولنا حي أو عالم أو حكيم أو مريد أو قادر أو خير. فعلى أي نحو تقال هذه الأسماء على الله.

لقد قال يوحنا الدمشقي أن أي شيء يقال على الله لا يدل على جوهره، وإنما يدل على ما ليس الله. كذلك ذهب ديونيسيوس إلى أن الأسماء التي تقال على الله لا تخص الماهية الإلهية، كما قرر أن الله ليس له اسم ولن تجد له اسماً. أما

موسى بن ميمون فقد قال إن أسماء الله سالبة رغم أننا نطلقها في صيغتها الإيجابية، فمتى قلنا إن الله حي قصدنا أنه ليس كالجماذ، وهكذا في سائر الأسماء.

وللرد على هذه الدعاوي يعود الأكويني إلى القديس أوغسطين الذي قرر أن كل هذه الأسماء يدل على الذات الإلهية. صحيح أنها لا تدل على جوهر الله بالتمام ولكن كلا منها يدل عليها كما يتمثله المخلوق، ويقدر ما يستطيع العقل البشري أن يعرف عن الله. فعندما نصف الله بالخيرية لا يعني ذلك أن الله علة الخير، ولا أن الله ليس شراً، وإنما يعني أن أي خير نصف به المخلوق يوجد من قبل على نحو أسمى من الله. لقد عرفنا¹ أن الله حاصل في ذاته من قبل

على كل كمالات المخلوقات، لأنه كامل كمالاً مطلقاً وكلياً. ومع ثمة فكل مخلوق يمثل الله ويشبهه الله بقدر ما يكون المخلوق حاصلًا عليه من كمال².

ومن هذا يتضح أن الأكويني يرى أننا نتوصل إلى أسماء الله من مخلوقاته وليس من ماهيته.

وهذه الأسماء تطلق على الله بالمعنى الحقيقي وليس بالمعنى المجازي³.

أنها تطلق بالمعنى الحقيقي من حيث هي تدل على كمالات موجودة في الله على نحو أسمى من وجودها في المخلوقات، مثل الوجود والخير والحياة وما إلى ذلك. أما من حيث الكيفية التي تدل بها، أي صيغة الدلالة، وهي كيفية تلائم المخلوقات، فلا تقال على الله بالمعنى الحقيقي والدقيق.

ويفرق الأكويني تفرقة دقيقة بين أسماء الكمالات التي تفيض على مخلوقاته، كمالاً مثل الخير والحياة، وبين أسماء الكمالات التي بموجب دلالتها تفيض

¹ الفصل الرابع من البابا الثاني – كمال الله.

² Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 2.

³ Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 3.

على مخلوقاته على نحو ناقص، مثل قولنا الله □ جر¹ أو أسد² وما إلى ذلك. فهذه □ لأخيرة تطلق على الله نحو مجازي.

كذلك يميز □ لأكويني بين □ لأسماء □ لتي تتضمن أ □ و □ لاً □ سمائية من □ يث □ لكيفية □ لتي تدل بها وليس من □ يث □ لشيء □ لذي تدل عليه، وبين □ لأسماء □ لتي تتضمن أ □ و □ لاً □ سمائية في □ لشيء □ لذي تدل عليه وتعني هذه □ لأ □ ول.

فالأولى تطلق على الله بالمعنى □ لحقيقي، بينما □ لثانية تطلق عليه بالمعنى □ لمجازي³.

وقد قيل أن □ لأسماء □ لمقولة على الله متر □ دفة لأنها تدل على شيء □ و □ د هو الله. وأنها إن دلت على معاني مختلفة فإن هذه □ لمعاني تكون تصوي □ ت ف □ غة إذ لا يقابلها في □ لوقع □ قائق. كما قيل إن □ لو □ د في □ لوقع وفي □ لمعاني □ ق بالو □ دية من □ لو □ د في □ لوقع □ لمتعدد في □ لمعاني.

ولكن □ لأكويني يرد على هذه □ لأقول بأن □ لأسماء □ لمقولة على الله ليست متر □ دفة⁴ وإلا لكانت □ شو □ ز □ دة، ولكنها تدل على الله من □ عتبا □ ت متعددة مختلفة. إننا نستخدم هذه □ لأسماء □ لنفي أو لإثبات نسبة □ لعة إلى □ لمخلوقات، مما يترتب عليه أن يكون لهذه □ لأسماء □ عتبا □ ت مختلفة باختلاف ما نفيه عن الله أو باختلاف □ لأثا □ لتي تدل عليها □ لأسماء. فالذهن □ لبشري يعرف الله من

¹ رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : 20 "ويسوع المسيح نفسه حجر الزاوية" ورسالة بطرس الرسول الأولى 2 : 3،4 "... أن الرب صالح الذي تأتون إليه حجراً حياً...".
² رؤيا يوحنا اللاهوتي 5 : 5 "هوذا قد غلب الأسد الذي من سبط يهوذا..".

³ Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 3.

⁴ Summa Contra gentiles, Book I, Ch. 35 and Summa Theologica Q. 13, A. 4.

مخلوقاته، ولهذا فهو يصوغ، لكي يتعقل الله، تصورات تتناسب مع الكمالات التي تفيض عن الله على المخلوقات. وهذه الكمالات توجد من قبل في الله على نحو الوحدة والبساطة. ولكنها تجيء في المخلوقات منقسمة ومتكثرة. وإذن فكما يوجد بإزاء الكمالات المختلفة في المخلوقات مبدأ واحد تمثله الكمالات المختلفة للمخلوقات بطريقة متباينة ومتعددة، يوجد بالمثل بإزاء التصورات المتباينة والمتعددة لعقلنا مبدأ واحد بسيط تماماً نتعقله على نحو ناقص خلال هذه التصورات.

وإذن فهذه التصورات ليست فارغة طالما هناك المبدأ الواحد البسيط الذي تمثله على نحو ناقص. وإذا كانت التصورات أو المعاني متعددة فهي متعددة

من غير الله، ولكنها توجد في الله على نحو الوحدة والبساطة¹.

ويمضي الأكويني ليبين إمتناع إطلاق أسماء الصفات على الله بالتواطؤ، أي بنفس الاعتبار الذي نطلقها به على المخلوقات، كما يبين امتناع إطلاقها عليه بالاشتراك المحض، أي وحدة الاسم مع لتباين لتتام في و لتسمية، كما ارتأى ابن ميمون².

أما إمتناع إطلاق لأسماء بالتواطؤ Univoce، فلأن لصفة في لمخلوق تجيء على غير ما هي في الله. بل إن المخلوقات ذاتها تختلف في الجنس.

واختلاف الجنس يستتبع اختلاف الماهية، لأن الجنس جزء من التعريف، فلا يجوز أن تطلق عليها الصفات بالتواطؤ. والأمر أبين في الله والمخلوقات. لأن المخلوق متناه والله غير متناه، فالصفة في المخلوق تجيء على نحو ناقص، وتكون فيه متميزة عن ماهيته وقوته ووجوده. أما متى أطلقت على الله فلا

¹ Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 4.

² Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 5.

يقصد منها أن تدل على شيء متميز عن ذاته أو قوته أو وجوده، ولكنها كما رأينا توجد فيه على نحو الوحدة والبساطة. فحين نطلق صفة الحكمة على الإنسان، فإننا نعني بذلك نوعاً من الكمال المتميز عن ماهية الإنسان وعن قوته وعن وجوده وعن كل ما يماثل ذلك. أما حين نطلق صفة الحكمة على الله فإننا لا نعني بذلك أي شيء متميز عن ماهيته وقوته أو وجوده. وهكذا متى أطلقنا صفة الحكمة على الإنسان، فإن هذه الصفة تحيط بما يدل عليه وتحصره. والأمر ليس كذلك متى أطلقناها على الله، فإن ما تدل عليه عندئذٍ يبقى غير محصور ويتجاوز دلالة الصفة.

كذلك يمتنع إطلاق الأسماء بالاشتراك المحض *Pure Aequivoce*¹ لأسباب متعددة: أولها أن هذا الاشتراك يجيء اتفاقاً ولا يدل على نسبة بين الأشياء المختلفة التي يطلق عليها. بينما الأسماء التي تطلق على الله والمخلوقات تدل على نسبة بين الله الذي هو علة والمخلوقات التي هي معلولة.

وثانيها أن الإشتراك يعني وحدة الإسم فقط، بينما هناك وجه شبه بين المخلوقات والله، إذ جاء في الإصحاح الأول من سفر التكوين "وقال الله نعم الإنسان على صورتنا كشبهنا" (آية 26) وثالثها أن إشتراك اللفظ لا يتيح الانتقال من معرفة المخلوقات إلى معرفة الله، لأن المعرفة لا تتوقف على مجرد اللفظ بل على حقيقته ومعانيه. كذلك يمتنع قيام البرهان الذي ينتقل به العقل من المخلوقات إلى الله. وأخيراً فإن الإسم إن لم يعرفنا شيئاً عن الله فإنه يصبح لغواً باطلاً².

¹ يعرف ابن سينا المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدة معان ليس بعضها أحق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر.

² Summa Contra Gentiles, Book 1, Ch. 33.

فإذا امتنع إطلاق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالتواطؤ وكذلك بالاشتراك، لم يبق إلا أن تطلق بالمماثلة (أي بالتشكيك) Analogice¹.

ففي المماثلة يكون إطلاق اسم الصفة باعتبار يختلف باختلاف الماهية التي يطلق عليها الاسم، كما تختلف الحكمة في الله والإنسان.

والواقع أن المماثلة يمكن أن تكون على نحوين مختلفين : النحو الأول يكون بموجب تناسب أشياء كثيرة مع شيء واحد. مثال ذلك أن يقال "صحي" عن الدواء وعن انتظام الوظائف العضوية من حيث إنهما يتعلقان بصحة الجسم،

أي أن بينهما وبين صحة الجسم تناسب، فالدواء هو علة الصحة، وانتظام الوظائف العضوية هو علامة عليها. وبالمثل يقال "صحي" على الغذاء على أنه يحفظ الصحة.

النحو الثاني يكون بموجب تناسب شيء واحد مع شيء آخر. مثال ذلك أن يقال "صحي" عن الدواء وعن الحيوان، وذلك من حيث إن الدواء هو علة الصحة في جسم الحيوان. وعلى هذا النحو الثاني تطلق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالمماثلة، فالمماثلة هنا ليست اشتراكاً محضاً ولا تواطؤاً محضاً. لأننا لا نستطيع أن نطلق أسماء على الله إلا من المخلوقات. وعلى ذلك فكل ما يقال على الله والمخلوقات إنما يقال من حيث إن للمخلوقات علاقة بالله، هي علاقة المخلوق بالمبدأ أو المعلول بالعلة، ومن حيث إن جميع الكمالات التي في الأشياء توجد من قبل في العلة على نحو أسمى. هذا النمط من المماثلة إنما هو طريق وسط بين بالاشتراك المحض وبين التواطؤ

¹ Summa Theologica, P. 5., Q. 13, A. 5 and summa Contra Gentiles B. I, Ch. 3.

الخالص، فإن وجه التسمية هنا ليس واحداً كما في الأسماء المتواطئة، وليس مبايناً كل المباينة كما في الأسماء المشتركة، وإنما هو يطلق بمعاني متعددة، ويدل على نسب مختلفة لشيء واحد. فمتى قلنا "صحي" على انتظام الوظائف العضوية دل ذلك على علامة الصحة في الحيوان. ولكن متى قلنا "صحي" على الدواء دل ذلك على علة الصحة في الحيوان.

وهذا النمط الثاني من المماثلة ينبغي أن نلاحظ أنه قد يدل على التزامن في □ لاسم □ لشيء، أي في المعرفة والوجود، وقد ينطوي على تقدم وتأخر.

فالجوهر مثلاً متقدماً على العرض من حيث الوجود لأنه علة العرض، ومن حيث المعرفة لأننا نضع الجوهر في حد العرض. فهنا تزامن بالنسبة للجوهر في الوجود والمعرفة. ولهذا فإن اسم الموجود يقال على الجوهر بالتقدم ويقال

-67-

على العرض بالتأخر، وذلك باعتبار طبيعة الشيء وباعتبار حقيقة الاسم.

ولكن قد يكون ما هو متقدم من جهة الطبيعة والوجود متأخراً من جهة المعرفة وعندئذ لا تكون الألفاظ المتماثلة متزامنة من جهة الاسم والشيء، أي من جهة المعرفة والوجود. مثال ذلك قوة الشفاء في الدواء هي بالطبيعة متقدمة على شفاء الحيوان كما تتقدم العلة على المعلول. ولكن بما أننا نعرف هذه القوة بموجب آثارها فإننا نسميها من معلولها. فالدواء الذي يعطي الشفاء والصحة متقدم من جهة الوجود. أما من جهة حقيقة لفظ الشفاء والصحة فإن إطلاقها على الحيوان يأتي متقدماً.

وهكذا بما أننا نعرف الله من مخلوقاته فإن أسماء الصفات التي نقولها على الله والمخلوقات بالمماثلة تدل على ما هو متقدم في الله من حيث هو علة الأشياء.

أما حقيقة الإسم فهي تالية. لهذا نقول إن الأسماء تقال على الله أخذاً من أسماء المخلوقات.

ويجب التفرقة بين نوعين من الأسماء التي تقال على الله : أسماء تقال عليه بصفة سرمدية، لأنها تدل على ما يلحق بفعل العقل أو الإرادة، وفعل العقل أو الإرادة، يكون في الفاعل نفسه، مثل المعرفة والحب. فقد جاء في الاصحاح الحادي والثلاثون من سفر أرميا (عدد 3) قول الرب : "ومحبة أبدية أحببتك". والنوع الثاني أسماء تقال على الله بصفة زمانية، لأنها تدل على ما يلحق بالأفعال الذاهبة، حسب طريقة تفكيرنا، إلى الآثار الخارجية، مثل المخلص والخالق وما إلى ذلك. هذه الأسماء التي تقال على الله زمانياً لا تعني إطلاق حدوث أي تغير في الله. وذلك لأن المماثلة هنا ليست بين شيئين من رتبة واحدة. إن الله خارج عن رتبة المخلوقات جميعها. فالمماثلة لا تمضي من

-68-

الله إلى المخلوقات بل من المخلوقات إلى الله. إننا نقول مثلاً إن العمود قد صار على يمين الحيوان لا لأن تغيراً حدث فيه، وإنما لأن الحيوان هو الذي انتقل¹. وقياساً على ذلك نقول إن الله الذي هو سابق على المخلوقات لم يكن رباً إلا عندما أصبح هناك مخلوق عبد له. إن مفهوم الرب يتضمن فكرة العبد والعكس بالعكس، فهذان الحدان المتضايقان، الرب ةالعبد، متآنيان بالطبع².

هذه إذن هي نظرية الأكويني في الأسماء المقولة على الله بالمماثلة³.

¹ Summa Theologica, P. I. Q. 13, A. 7.

² وهذا هو الفارق بين كلمتي "الله" و "الرب"، كما يتمثل بوضوح في كلمات القداس الإلهي: "لم تكن أنتت محتاجاً إلى عبوديتي بل أنا المحتاج إلى ربوبيتك".

³ يجدر بنا أن نلاحظ أن نظرية القديس توما الأكويني في الأسماء المقولة على الله تقترب إلى حد بعيد مما ذهب إليه الأشاعرة في موقفهم الوسط بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة. يلخص موقف الأشاعرة ابن عساكر في كتابه: "تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري" (طبعة دمشق 1347 هـ) بقوله إنه "نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا

وهي تمتاز بتجنب الإشكالات الناجمة عن القول بالتواطؤ أو القول بالاشتراك.
كما تمتاز عما ذهب إليه ديونيسيوس وجون سكوت اريجنا من إضافة لفظ
"فوق" إلى الصفة التي تقال على الله بغية تنزيه الله عنها. فإضافة لفظ "فوق"
يجعل صيغة القول تبدو إيجاباً بينما هي في العقل سلب، لأنها تعني أن الله
أرفع من الصفة، وبهذا ترتد إلى الترادف أو الإشتراك، مع أن أحكامنا على

الله صادقة من حيث وجوب إضافة الصفة. لهذا يقول يوسف كرم : "إن
المماثلة تدع لأحكامنا صدقها، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة إلى مقام
الموجود اللامتناهي، ونستبعد منها كل نقص"¹. وفي ضوء هذه النظرية ينظر
القديس توما الأكويني في صفات الله المختلفة. ونحن سنتناول بالدراسة أهم
أربع صفات وهي العلم والإرادة والعناية والقدرة.

قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة. وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة: إن الله علماً
كالعلوم وقدرة وسمعاً كالاسماع وبصراً كالأبصار. فسلك رضى الله عنه (يقصد الأشعري) طريقة بينهما فقال : إن
الله سبحانه وتعالى علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعاً لا كالاسماع وبصراً كالأبصار (ص 149).
وواضح أن الحشوية يطلقون الأسماء بالتواطؤ. أما الأشعري فيطلقها بما يقترب من المماثلة.

¹ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، عدد 81 فقرة د.

أ- العلم الإلهي

كان عرضنا لصفات الله الثبوتية محاولة لبيان ما يخص الماهية الإلهية. ونريد الآن أن نتناول ما يتعلق بعمل الله. وعمل الله قد يكون محايداً في الله مثل العلم والإرادة، وقد يكون متعدياً إلى نتيجة خارجة مثل القدرة والعناية. أما العلم فيجب إضافته لله، ويتضح ذلك من كون الله في غاية التجرد عن المادة¹، مما يجعله بالتالي يتقبل صورة الشيء المعروف. إن الموجودات تدرج ابتداء من النبات الذي هو عاطل عن المعرفة بسبب ماديته، ثم الكائنات الحاسة التي يتاح لها المعرفة بسبب قابليتها للصور المجردة عن المادة، ثم

¹ Summa Theologica, Part I, Question 14, Article 1.

العقل الذي يتاح له قدر أكبر من المعرفة لأنه أكثر تجرداً عن المادة وأقل مخالطة لها.

وعلم الله ليس صفة أو ملكة كما هو الأمر في علم المخلوقات، حيث الملكة واسطة بين القوة والفعل، ولكن العلم في الله جوهر وفعل خالص. وكذلك لما كانت الماهية الإلهية أسمى من ماهية المخلوقات وأعلى منها كان العلم الإلهي مبايناً للعلم المخلوق. فلا يقال عنه إنه كلي أو جزئي أو بالملكة أو بالقوة أو ما إلى ذلك.

لقد ورد في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس (الإصحاح الثاني، عدد 11) إن "أمور الله لا يعرفها أحد إلا روح الله". ويستشهد الأكويني بذلك ليقرر أن الله يعقل ذاته بذاته وليس بقوة متميزة عن الذات¹، فعلم الله محايت في الله أي أنه موجود في نفس العارف، فهو إذن علم بالفعل

وليس بالقوة. أننا نعقل شيئاً بالفعل لأن عقلنا يحصل بالفعل على صورة المعقول. ولهذا يمتاز العقل الذي هو بالفعل عن المعقول الذي هو بالقوة. ولما كان الله فعلاً خالصاً من أي قوة، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه، أي بحيث أنه لا يخلو من الصورة المعقولة، كما هو الأمر في عقلنا عندما يعقل بالقوة، وبحيث لا تباين الصورة المعقولة جوهر العقل الإلهي، كما هو الأمر في عقلنا عندما يعقل بالقوة، وبحيث لا تباين الصورة المعقولة جوهر العقل الإلهي، كما هو الأمر في عقلنا عندما يعقل بالفعل.

¹ Summa Theologica, Part I, Question 14, Article 2.

ففي الله الصورة المعقولة هي عين العقل الإلهي. ويترتب على ذلك أن العقل الإلهي، الذي ليس هو بالقوة على أي وجه من الوجوه، لا يتحرك ليستكمل ذاته بالمعقول أو ليصير مشابهاً له. ولكنه هو عين كماله وعين تعقله.

وإذا كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أنه يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة كما قرر من قبل القديس أوغسطين¹. إننا نقول إننا أحطنا علماً بالشيء متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلاً للمعرفة. وبما أن الله يقبل المعرفة على نحو تام فهو يعرف ذاته معرفة كاملة. أما كون الله يقبل المعرفة على نحو كامل فلأنه وجود بالفعل، وليس وجوداً بالقوة. ولما كانت قدرة الله على المعرفة بقدر وجوده بالفعل، لأنه يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة، كان الله يعرف ذاته بقدر ما هي قابلة للمعرفة. ولهذا فهو يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة.

وليس يعني ذلك أن الله متناه، على نحو ما يكون الشيء الذي يمكن الإحاطة به، وإنما هو يعني فحسب أنه لا يخفي عليه شيء من ذاته.

وتعقل الله هو عين ماهيته وعين وجوده، وذلك لأن التعقل هو فعل

محايت مستقر في الفاعل ولا يتجاوزها إلى شيء خارج عنه، وكل ما هو موجود في الله فإنما هو ذات الله. فإذا تعقل الله هو نفس ذاته، ووجود الله هو الله نفسه، لأن الله هو نفس ذاته ووجوده².

والله يعرف الأشياء المغايرة له لا في نواتها هي بل في ذاته هو، من حيث إن ماهيته تشارك في الأشياء بوجه ما من أوجه الشبه. فكل معلول يكون لشبهه

¹ Summa Theologica Part I, Question 14, Article 3.

² Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 45.

يقدم الأكويني العديد من الأدلة على كل قضية يقررها بصدده علم الله، ويأتي معظمها في صيغة أقيسة مركبة، سواء في "الخلاصة اللاهوتية" أم في "الخلاصة ضد الأمم". ونحن تقتصر على إيراد أوضح هذه الأدلة بما يكفي لاثبات ما نحن بصدده.

وجود سابق في علته على نحو من الأنحاء¹. كذلك نحن نعرف المعلول معرفة كافية حين تعرف عايته. والله هو بذاته علة وجود الأشياء. وبما أنه يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بأنه يعرف ما سواه من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله². ذلك أن الله هو العلة الفاعلة الأولى، ليس فحسب للأجناس والأنواع، وإنما كذلك لكل فرد بذاته. وهو علة لكل ذلك بعقله. والعلة التي تعقل بالعقل تعلم بالضرورة جميع معلولاتها. بهذا يرد الأكوييني على القائلين بأن علم الله هو العلم بالكليات، والذي ينتفي معه المعرفة الخاصة بالأشياء³. وهو قول ينطوي على تناقض فيما يرى الأكوييني : لأنه إذا كان الله بمعرفته ذاته يعرف جميع الأشياء معرفة كلية للزم أنه يعرف الكثرة. والكثرة يمتنع تعلقها من دون تعقل التمايز، فالله يعرف الأشياء من حيث هي متميزة فيما بينها، أي من حيث هي جزئية. أما قصر العلم الإلهي على الكليات دون الجزئيات، فيعني أننا نضيف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود ونبطل عنايته بالأفراد.

ولما كان الله يرى جميع الأشياء في ذاته، أي أنه يرى معلولاته في نفسه على أنه علته، لم يكن علمه بها تدريجياً أو برهانياً⁴. إن العلم التدريجي أو البرهاني يعني الانتقال من شيء معلوم إلى معرفة شيء آخر لازم عنه كان مجهولاً. أما علم الله فيشمل الأشياء جميعها معاً بفعل واحد هو ذاته، فليس فيه تدرج أو إنتقال. إنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضوراً تاماً.

¹ Summa Contra Gentiles, B. I. Ch. 49.

² Summa Contra gentiles, B. I. Ch. 50.

³ Summa Theologica P. I. Q. 14, A. 7.

⁴ Summa Theologica Part I, Question 14, Article 8.

وهذا العلم الإلهي هو علة الموجودات جميعها¹ لأن نسبة علم الله إلى جميع
المخلوقات هي نسبة علم لصانع إلى الأشياء التي ي صنعها. وعلم لصانع هو
علة الأشياء التي ي صنعها لأنه يفعل ذلك بعقله. وإذن فصورة العقل يجب أن
تكون مبدأ الفعل، كما أن الحرارة هي مبدأ التسخين. بيد أنه يلزم أن يصاحبها
ميل إلى المعلول من جهة الإرادة. كذلك علم الله هو علة للأشياء باعتبار أن
هذا العلم تصاحبه الإرادة. ولا يلزم من علم الله الأزلي أن تكون الأشياء
موجودة منذ الأزل، وذلك لأن علم الله هو علة الأشياء بحسب حصولها في
علمه، وليس في عمله أن الأشياء توجد منذ الأزل.

وليس العلم الإلهي قاصراً على ما موجود بالفعل²، ولكنه يشمل كذلك ما ليس
موجوداً بالفعل، وذلك مثل الأشياء التي وجدت في الماضي أو التي ستوجد في
المستقبل، فهذه جميعاً يعلمها الله بعلم الرؤية. وذلك لأنه لما كان تعقل الله الذي
هو عين وجوده يقاس بالسرمدية، وكانت السرمدية بغير تعاقب وتستغرق
الزمان كله، كانت اللحظة الحاضرة من الله ممتدة على الزمان كله، وواقعة

على جميع الأشياء الموجودة في أي زمان باعتبارها موضوعات حاضرة له.
وينبغي أن نلاحظ أنه إذا كان علم الله حين تصاحبه الإرادة هو علة الأشياء،
فإن هذا يعني إنه لا يتحتم على كل ما يعلمه الله أن يكون موجوداً في الحاضر
أو وجد في الماضي أو سيوجد في المستقبل. إن ما يوجد هو فقط ما يريد الله
وجوده، أو ما يسمح بوجوده.

¹ Summa Theologica Part I, Question 14, Article 8.

² Summa Theologica, P. 1, Q. 14, A. 9.

وإذا كان الله يعلم بعلم الرؤية ما ليس موجوداً، فإنه بالمثل يعلم بعلم الرؤية جميع الامتناهيات¹. ذلك أن الله يعرف قدرته الخاصة معرفة كاملة، أي يعرف كل ما تقوى عليه قدرته. ولما كانت قدرة الله لا متناهية. لقد عرفنا أو وجود الله هو نفس تعقله. فإذا كان وجوده لا متناه كان تعقله بالمثل غير متناه. ولعل الأكويني قد أراد بذلك أن يكشف عن وجه هام من أوجه امتياز العقل الإلهي على العقل البشري الذي هو قاصر على ما هو متناه.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن علم الله يشمل كذلك معرفة الشر². ذلك أن معرفة الله كاملة وتقتضي بالتالي أن تشمل كل ما يعرض للأشياء من فساد أو شرور. فمعرفة الله الكاملة تقتضي أن يعرف الشر أيضاً. إن الشر هو عدم الخير. فمعرفة الخير تنطوي أيضاً على معرفة ما يعرض للخير من عدم. وليس ذلك يعني أن علم الله هو علة للشر، ولكنه علة للخير الذي به يعرف الشر، إذ رأينا أن الشر متضمن في حد الخير.

عرفنا أن علم الله يمتد ليشمل الماضي والحاضر والمستقبل. ونريد أن نقف

الآن عند علم الله بالحوادث المستقبلية³، لأن هذا العلم لا ينفي أن تظل هذه الحوادث ممكنات أي حادثة Contingens. وبالتالي فإن علم الله المسبق لا ينفي حرية الإنسان. وهذا ما سيتضح لنا على نحو أبين حين نتناول في المقال التالي الإرادة الإلهية، ونتبين أنها لا ترفع عن الأشياء إمكانها. أما الآن

¹ Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 69.

² Summa Theologica P. I, Q. 14, A. 10.

³ Summa Theologica P. I, Q. 14, A. 13 and Summa Contra gentiles, B. I, Ch. 67.

فنتقصر على بيان أن الله يعرف جميع الحوادث ليس بحسب وجودها في علها فقط، وإنما كذلك حسب وجود كل منها بالفعل في ذاته. فهذه الحوادث رغم أنها تخرج إلى الفعل تدريجياً، أي مع تعاقب لحظات الزمان، إلا أن الله لا يعرفها تدريجياً كما هي في وجودها. ذلك أسلوبنا نحن البشر في معرفتها. أما الله فيعرفها كلها معاً لأن معرفته تقاس بالسرمدية مثل وجوده. والسرمدية كما رأينا تحيط بالزمان كله لوجودها كلها معاً. ومعنى ذلك أن كل ما في الزمان حاضر لله منذ الأزل. لأن نظره يشمل منذ الأزل جميع الأشياء حسب وجودها الحاضر. ومن هذا يتضح أن معرفة الله بالحوادث المستقبلية هي معرفة صادقة يقينية، لأنها واقعة تحت النظر الإلهي، وهذا لا ينفي أن تكون هذه حوادث مستقبلية إلى علها القريبة.

وكما أن علم الله يقيني وصادق فهو علم غير متغير¹. إن علم الله هو عين جوهر الله. وجوهر الله ليس متغيراً على أي نحو من الأنحاء. فيلزم أن يكون علمه غير متغير على أي نحو من الأنحاء. وكما أن الله يعلم أن شيئاً واحداً بعينه يكون تارة موجوداً وتارة غير موجود دون أي تغير في علم الله، كذلك يعلم أن قضية ما تكون تارة صادقة وتارة كاذبة دون أي تغير في عمله.

لقد عرفنا أن العلم والإرادة وما إليها من الصفات الإلهية هي محايدة في الله،

أي ليست متعدية إلى معلولات خارجة. لهذا وجب علينا أن نتعلقها من حيث هي في الله، مما يعني أنها تضاف إلى الله على نحو غير متغير.

ب- الإرادة الإلهية

¹ Summa Theologica P. I, Q. 14, A. 15.

بعد الكلام عن العلم الإلهي نتناول الإرادة الإلهية¹. وهذه يجب إضافتها لله إذ أن الإرادة تتبع العقل. وإذا كان تعقل الله هو عين وجوده كان وجوده أيضاً هو عين إرادته. إن موضوع الإرادة هو الخير المعقول، فهي تميل إليه إذا لم يكن حاصلًا وتسكن فيه وتحبه متى حصل. والمعقول يقال بالإضافة إلى العاقل، فلا بد وأن عاقل الخير من حيث هو كذلك يميل إليه ويشتاق شوقاً طبيعياً إليه، أي لا بد أن يريد الخير. والخير من لوازمه أن يكون موضعاً للاشتهاء والإرادة. فالله إذن يريد. وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الاشتهاء أو الإرادة في الإنسان فد تتجه إلى ما ليس حاصلًا، أما في الله فهي تتجه إلى الخير الحاصل والذي هو موضوعها، لأن الإرادة الإلهية ليست مغايرة للخير. إن موضوع إرادة الله هو خيريته التي هي عين ذاته، فالإرادة الإلهية لا تتحرك من غيرها ولكنها تتحرك من ذاته. فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية.

والله كذلك يريد غيره². لأن من شأن الخير أن يشترك غيره في غيره.

أن من شأن الأشياء الطبيعية من حيث إنها كاملة. أن تسهم غيرها في خيرها. فأولى بكثير أن يكون من شأن الخيرية الإلهية أن تفيض خيرها على غيرها بقدر ما هو ممكن. وإذا كان الله يريد نفسه على أنه غاية، فإنه يريد الأشياء الأخرى على أنها معينة لهذه الغاية. وذلك بقدر ما يلائم الخيرية الإلهية أن

يشارك فيها غيرها. فالله لا يريد غيره إلا لغاية هي خيريته. ومعنى ذلك أن ما يحرك إرادة الله هو خيريته.

وثمة فارق هام بين إرادة الله لذاته وإرادته لغيره¹. ذلك أن الله يريد ذاته بالضرورة لأن ذاته هي الموضوع الخاص المعادل لإرادته. أما إرادة الله

¹ Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 1.

² Summa Theologica P. I. Q, 19, A. 2.

لغيره فهي بالاختيار، لأن هذا التغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئاً من الكمال، ولمنه معين إلى هذه الخيرية وموجه إليها على أنها غايته القصوى. وإذا كانت إرادة الله لغيره ليست ضرورية مطلقاً، أمكن أن نقول مع ذلك إنها ضرورية فرضاً. بمعنى أنه متى فرض أنه يريد يتنع بالتالي أن لا يريد، وذلك لامتناع تغير إرادته.

وإرادة الله هي علة الأشياء. فالله يفعل بمحض إرادته وليس بموجب ضرورة في طبيعته². ذلك أن الله عقل وإرادة، والفاعل العقلي والإرادي متقدم على الفاعل الطبيعي، لأنه هو الذي يعين للفاعل الطبيعي الغاية والوسائط اللازمة لها. فلا بد أن يكون فعل الله بالعقل والإرادة، لأن الله هو الأول في ترتيب العلل الفاعلة. كذلك إن المعلولات تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها، لأن كفا فاعل إنما يحدث ما يشابهه. ولما كان وجود الله هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة من قبل فيه وتصدر عنه بالطريقة المعقولة، أي بالإرادة، لأن الميل إلى إيجاد ما يتصوره العقل هو من شأن الإرادة.

ولا يجوز لنا أن نعزل الإرادة الإلهية بأي علة أخرى³. والأمر هنا في

مسألة الإرادة كما هو في مسألة التعقل. فكما أن التعقل في الله يدرك النتيجة في المبدأ ذاته، إذ يتعقل الإثنين بلمحة واحدة، وبالتالي لا تكون معرفة النتيجة معلولة لمعرفة المبادئ، كذلك إن إرادته غاية معينة ليست علة لأن يزيد الوسائل المؤدية إليها. بمعنى أن الغاية التي يريدونها لا تفرض عليه وسائل

¹ Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 3.

² Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 4.

³ Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 5.

معينة. ومع ذلك فهو الذي يريد توجيه الوسائل إلى الغاية. فالله إذن يريد أن يكون هذا وسيلة لذلك، ولكنه لا يريد هذا بسبب ذلك.

ولا بد لإرادة الله أن تتحقق إذ لا يمكن أن يتخلف معلولها¹. ذلك أنه لا يمكن أن يحيد شيء عن ترتيب العلة الكلية التي تندرج تحتها جميع العلل الجزئية. وإذا تخلف معلول عن علة جزئية معينة فإنما يكون ذلك بسبب علة جزئية أخرى مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية. فالمعلول إذن لا يمكن أن يحيد بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية. ولما كانت إرادة الله هي العلة الكلية لجميع الأشياء استحال تخلف معلولها. وبناء على ذلك إن ما يخرج عن الإرادة الإلهية بحسب ترتيب ما فهو يرجع إليها بحسب ترتيب آخر. وهكذا يمكن أن نقول إن الخاطئ الذي يخرج بالخطأ عن الإرادة الإلهية يقع في ترتيبها من حيث يعاقب بعديلها.

وإذا كانت إرادة الله لا بد أن تتحقق، فإن المشكلة التي أشرنا إليها في المقال السابق والمتعلقة بحرية الإنسان في أفعاله تعود من جديد وعلى نحو أكثر وحدة، والواقع أن الأكويني نفسه يضعها وإنما في صيغة أخرى، ويعرضها بوصفها اعتراضاً ليرد عليه². يبدأ الاعتراض في قول بولس الرسول في رسالته الثانية إلى تيموثاوس (الإصحاح الثاني - عدد 4) بأن الله "يريد أن

جميع الناس يخلصون". ولكن الواقع هو بخلاف ذلك. كيف إذن تتحقق هذه الإرادة بينما الناس يتوزعون بين مؤمن وغير مؤمن وبين عاصٍ وغير عاصٍ، ويتحد بالتالي لعقاب وثلوب بمو□ب أفعالهم؟

¹ Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 6.

² Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 6.

يحاول الأكويني رفع هذا التناقض بأن يجعل هذه الآية تحتل ثلاثة معانٍ :
الأول أن يكون المقصود منها التوزيع الملائم، وذلك بأن يكون معناها أن الله يريد أن يخلص الناس الذين يخلصون، لا لأنه لا يوجد إنسان لا يريد الله له الخلاص، وإنما لأنه لا يخلص إنسان لا يريد له الله الخلاص. ورغم أن هذا هو ما قال به من قبل القديس أوغسطين إلا أنه من البين أ، هذا التأويل لا يحل المشكلة وإنما يعود بنفس المشكلة ليعرضها على نحو سلبي. لأنه مادام لا يخلص إنسان لا يريد له الله الخلاص عادت جميع الأفعال لله وانتقت حرية الإنسان. المعنى الثاني أن يكون المقصود من الآية أن الله يريد أن يخلص بعض الناس من كل فئة من فئات البشر : مثل الذكور والإناث واليهود والأمميين والصغار والكبار. وواضح أن هذا التأويل لا يختلف عن السابق في نفي الحرية الفردية. أما المعنى الثالث فهو ما قال به من قبل يوحنا الدمشقي في كتابه "العرض الدقيق للإيمان الأرثوذكسي" *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae* من أن المقصود بالآية الإلهية السابقة لا الإرادة الإلهية اللاحقة. ويرى الأكويني أن هذا التمييز لا ينبغي أن يفهم منه الإرادة الإلهية في ذاتها، لأنه ليس في الله متقدم ومتأخر. ولكن يجب أن يفهم من جهة الموضوعات التي تتجه إليها الإرادة. وفي نطاق هذا المعنى يمكن أن يقال إن الله يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يخلص، ولكنه يريد بالإرادة اللاحقة أن بعض الناس يدانون، كما يتطلب ذلك عدله، وهنا لا تعني الإرادة السابقة إرادة مطلقة، وإنما تعني مجرد ميل إرادي.

واضح أن هذه التأويلات الثلاثة لا تحل المشكلة حلاً حاسماً. وربما كان هذا هو السبب في أن الأكويني قد عاد لطرح هذه المشكلة في صيغة أخرى حين

تساءل عما إذا كانت إرادة الله تفرض الضرورة على الأشياء المرادة¹، ورأى أن الإرادة الإلهية تفرض الضرورة على بعض الأشياء المرادة وليس على كلها، إذ أن الله يريد أن تحدث بعض الأشياء وجوباً وأ، يحدث بعضها الآخر إمكاناً.

ولذلك أعد لبعض المعلولات عللاً واجبة يمتنع التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالضرورة، وأعد لبعضها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالحدوث. وهذا هو نفس ما سبق للأكويني أن قاله في "الرسالة ضد الأمم" حين رأى أن إرادة الله لا ترفع عن الأشياء إمكانها². لأن تحقق الإرادة الإلهية يقتضي ليس فحسب أن يكون الشيء الذي يريده الله، وإنما أن يكون كذلك على الحال التي يريده أن يكون عليها، والله يريد أن تكون بعض الأشياء ممكنة حادثة. إنه يريد العلل الطبيعية دون أن يزيل كون أفعالها طبيعية. وعلى نفس النحو يريد أفعال الإنسان إرادية دون أن يزيل كون هذه الأفعال إرادية. فهو يفعل في كل شيء بحسب طبيعة هذا الشيء. بهذا وحده يمكن أن يبقى للإنسان مجال الحرية، إذ يمكن أن نضيف للآية السابقة أن الله يريد كذلك الإنسان حراً.

وبهذا أيضاً يمكن أن يقال أن إرادة الله ليست متغيرة³. إن جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين. ومن ثمة فإن إرادته ليست متغيرة. أما الذي يتغير فهو بعض الأشياء، وهي لا تتغير إلا لأن الله يريد لها أن تتغير. فأرادة الله تخلو مما يلابس إرادة البشر من تغير أو تردد.

ج - عناية الله

¹ Summa Theologica P. I, Q. 19. A. 8.

² Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 85.

³ Summa Theologica P. I, Q. 19. A. 7.

بعد أن تناولنا كل ما يتعلق بالإرادة الإلهية ينبغي أن نمضي إلى تناول ما يتعلق بالعقل والإرادة معاً، أي العناية الإلهية في ارتباطها مع جميع المخلوقات¹. ونحن قد رأينا في الفصل الرابع "خيرية الله" أن كل ما في الأشياء من خير مخلوق من الله، وأن هذا الخير لا يوجد فيها من حيث جوهرها فحسب، بل كذلك من حيث اتساقها نحو غاية، ولاسيما العناية القصوى التي هي الخيرية الإلهية. هذا الخير في اتساق الأشياء نحو الغاية القصوى هو نفسه مخلوق من الله. وبما أن الله هو علة الأشياء بموجب عقله، ويلزم بالتالي أن يكون موجوداً فيه من قبل مثال لكل ما يحدثه من آثار فلا بد أن يكون موجوداً من قبل في العقل الإلهي مثال اتساق الأشياء نحو غايتها.

والمثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو العناية. لأن العناية هي الجزء الرئيسي من الفطنة الذي يتجه إليه الجزآن الآخران، وهما تذكر الماضي وتعقل الحاضر، من حيث إننا نعد للنهوض بالمستقبل من تذكر الماضي وتعقل الحاضر.

ويستشهد الأكويني بقول أرسطو إن من شأن الفطنة أن توجه الأشياء نحو غاية سواء بالنسبة لصاحبها أم بالنسبة إلى غيره ممن يتولى أمرهم في الأسرة أو المدينة أو المملكة. فعلى هذا النحو الثاني تكون الفطنة أو العناية ملائمة لله، إذ ليس في الله ما يمكن أن يوجه نحو غاية لأنه هو الغاية القصوى. وعلى هذا فإن نفس المثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو ما يسمى في الله بالعناية.

ويرى الأكويني أن المثال للأشياء المتسقة نحو غاية والموجود في العقل الإلهي يجوز في الوقت نفسه أن نسميه في الله مشورة. وليس يعني هذا أن الله ينتابه الشك ويحتاج من ثمة إلى البحث والرأي والاستقصاء، فإن الله حاقلاً

¹ Summa Theologica P. I, Q. 22. A. 1.

على يقين المعرفة وعلى الأسباب الحقّة في كل ما يأمر به. فالمشورة تقال على الله باعتبار اليقين الذي ينتهي إليه أهل المشورة بالتساؤل والبحث.

وعناية الله أزلية رغم أنها تنصب على المخلوقات، وهذه ليست كذلك من نفس معنى اللفظ. ويتضح ذلك ببيان أن ما تنطوي عليه العناية من اهتمام ورعاية يتعلق به أمران هما : مثال الإتساق نحو غاية، وهذا ما نسميه العناية والترتيب، والأمر الثاني هو تنفيذ هذا الإتساق. فالأول أي العناية أزلية، والثاني أي التنفيذ زمني.

وإذا كنا قد رأينا أن العناية تتضمن العقل والإرادة، فإن هذا لا يقدر في بساطة الله وعدم كونه مركباً، وذلك لأن العقل والإرادة كليهما في الله شيء واحد بعينه وليس مركباً من شيئين.

ويرى الأكوييني أن العناية الإلهية تشمل جميع الأشياء¹. وذلك بخلاف ما ارتأى ديمقريطس والأبيقوريون الذين ردوا كل شيء إلى الصدفة أو الإتفاق، وبخلاف ما ارتأى ابن ميمون² من أن العناية تتعلق فقط بالجواهر الغير القابلة للفساد، بينما الجواهر القابلة للفساد لا تشملها العناية كأفراد وتشملها فحسب كأنواع إذ الأنواع غير قابلة للفساد. وقد استثنى ابن ميمون البشر من الأشياء القابلة للفساد لاشتراكهم في ميزة العقل. أما الأكوييني فيجعل العناية شاملة

¹ Summa Theologica P. I, Q. 22, A. 2.

² يرجع القديس توما الأكوييني في كتابه "كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردي"

In IV Libros Santentiarum Petri Lombardi

هذا الرأي الذي يقول به ابن ميمون إلى أرسطو إلى ابن رشد الذي قال به صراحة. ولكننا نعرف أن أرسطو قد عرّف الإتفاق بأنه "تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلاً بالعرض". وهو نفس المعنى الذي سينتهي إليه الأكوييني.

شاملة الأشياء جميعاً سواء أكانت كلية أي الأنواع أم جزئية أي الأفراد. وذلك لأن عليه الله الذي هو الفاعل الأول تمتد إلى جميع الموجودات أنواعاً وأفراداً.

إن عناية الله هي سبب اتساق الأشياء نحو غايتها. فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لعنايته من حيث هي مشتركة في الوجود. وإذا بدا أن هناك أشياء في العالم تحدث بالصدفة أو الاتفاق، فإن ذلك لا يكون إلا في حدود العلل الجزئية. وهذه جميعاً تندرج تحت العلية الكلية التي هي العناية والتي لا يفلت شيء خارج نطاقها.

وإذا كانت عناية الله تشمل الأشياء جميعاً فكيف نفسر ما في بعضها من نقص أو شر؟ للإجابة على ذلك يلجأ الأكويني إلى اعتبار عناية الله كلية. وقد نلمح في ذلك شيئاً من التناقض إذ رأينا منذ قليل أنها عناية تشمل الكليات والجزئيات. ولكن بغض النظر عن هذا التناقض فإننا نرى الأكويني يجعل العناية الكلية تسمح ببعض النقص في بعض الجزئيات حتى لا تعوق الخير التام للكون، إذ لو منعت كل الشرور لانعدم من الكون خير كثير، فافتراض الحيوانات شر ولكنه خير لحياة الأسد. هذا مثال يعطيه الأكويني وهو مقبول إلى حد ما. ولكنه يعطي مثلاً آخر غير مقبول إذ يقول إن اضطهاد الطغاة شر ولكنه خير يتمثل في صبر الشهداء¹. هل نبرر ذلك بأن مزاج العصر كان يحتمل ذلك؟

وبرغم أن الأكويني قد حاول التوفيق بين عناية الله وبين حرية الاختيار عند الإنسان، إذ رأى أن الاختيار يخضع للعناية الإلهية، إلا أنه قد جعل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار. فالعناية بالأبرار تعني أنه يمنع ما يحول دون خلاصهم. أما الأشرار فإن عناية الله، وإن كانت لا تحول بينهم وبين شر

¹ Summa Theologica P. I, Q. 22. A. 2.

الإثم، فإنها تحفظ وجودهم وإلا استحالوا عدماً.

وعناية الله التي تشمل جميع الأشياء هي عناية مباشرة¹. وذلك لأن لدى الله في عقله مُثُلٌ لجميع الأشياء حتى أصغرها، ولأن العلة التي يحددها لإحداث معلولات معينة إنما يعطيها هو القوة لإحداث هذه المعلولات. فلا بد إذن أن يكون عقل الله مشتملاً من قبل على تنظيم هذه المعلولات. وهذا لا يمنع من وجود علة ثانية تكون بمثابة وسائط تحددها عنايته وتكل إليها تنفيذ هذا التنظيم. وليس ذلك بسبب نقص في قدرته، وإنما لفيض خيريته حتى يجعل المخلوقات أيضاً تشارك في شرف العلية.

وليس من شأن العناية الإلهية أن تفسد الطبيعة². فإن بعض الأشياء تقتضي طبيعتها أن تكون حادثة. ولهذا فإن العناية الإلهية لا تزيل الحدوث عنها وتجعلها واجبة. لقد رأينا أن من شأن العناية الإلهية أن توجه الأشياء نحو غايتها. وفي الأشياء خير إلهي هو غاية خارجة عن الأشياء، وخير آخر هو كمال الكون. هذا الكمال لا يتحقق ما لم يوجد في الأشياء جميع مراتب الوجود. لذلك كان من شأن العناية الإلهية أن تبعد كل مراتب الوجود. وهكذا أعدت العناية الإلهية لبعض الأشياء عللاً ضرورية بحيث تحدث هذه الأشياء بالضرورة. وأعدت لأشياء أخرى عللاً حادثة بحيث تحدث هذه الأشياء بالحدوث تبعاً للعلل القريبة.

ومعنى هذا أن المعلولات التي تحدث من العناية الإلهية تحدث إما وجوباً ودون تخلف متى قضت العناية الإلهية بذلك، وإما حدوثاً متى قضت العناية الإلهية بذلك. وفي الحاليين يكون ترتيب العناية الإلهية غير متغير ويقيني.

¹ Summa Theologica P. I, Q. 22. A. 3.

² Summa Theologica P. I, Q. 22. A. 4.

فإن عدم التغير لا يرجع إلى وجود المعلولات وإنما يرجع إلى تحقق العناية الإلهية التي لا يتخلف عنها معلولها على نحو ما تحدده مسبقاً سواء أكان وجوباً أم حدوثاً.

هذه إذن هي نظرية العناية الإلهية عند الأكويني. وواضح أن هذه النظرية تقوم أساساً على القول بأن العقل الإلهي توجد فيه من قبل مُثُلُ لكل ما يحدثه من آثار، كما رأينا في أول هذا الفصل. هذا الأساس الميتافيزيقي لنظرية العناية الإلهية هو ما كشف عنه وألح عليه اتبين جيلسون في كتابه "روح الفلسفة في العصر الوسيط"¹. فوجود المثل في الله نفسه، وهي المثل في الأفلاطونية لا توجد في الله وإنما توجد خارجه. أما عند الأكويني فإنها تتحد مع الله في هوية واحدة. ويترتب على ذلك أن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة في الماهية الإلهية هي علة للمخلوقات. إن المثل في نظرية أفلاطون توجد وجوداً مستقلاً عن الصانع. أما عند الأكويني فإن الإله الخالق هو محل هذه المثل. وهذا يفسر لنا أن كل ما هو موجود إنما يستمد وجوده من الله الذي يحفظ الوجود الفعلي للأفراد.

¹ Etienne Gilson : L'Esprit de la Philosophie Médiévale, (V rin, Paris, 1932), Ch. VIII.

د. قدرة الله

كذلك يجب إضافة القدرة لله¹. لا القدرة المنفصلة وإنما القدرة الفاعلة.

وذلك أن القدرة إما فاعلة وإما منفعة. ومن البين أن ما هو بالفعل وكامل هو المبدأ الفاعل، بينما ما هو خال وناقص يكون منفعلاً. وبما أن الله فعل خالص وكامل كمالاً مطلقاً وكلياً ومنزه عن كل نقص، فإن ما يلائمه كل الملائمة هو أن يكون مبدأ فاعلاً وأن لا ينفعل على أي نحو من الأنحاء. ومن ناحية أخرى إن طبيعة المبدأ الفاعل تعود إلى القدرة الفاعلة، لأن القدرة الفاعلة هي مبدأ التأثير في الغير، بينما القدرة المنفعة هي مبدأ التأثير من الغير كما قال أرسطو (ما بعد الطبيعة : مقالة 4 فقرة 12). فيلزم إذن أن القدرة الفاعلة موجودة في الله على الوجه الأكمل.

ومن هذا يتضح أن القدرة الفاعلة لا تتعارض مع الفعل ولكنها تعتمد عليه، لأن الفاعل يفعل من حيث هو بالفعل، بينما القدرة المنفعة تتعارض مع الفعل، لأن المنفعل ينفعل من حيث هو بالقوة. وإذن فيجب تنزيه الله عن القوة المنفعة لا القدرة الفاعلة.

وإذا كان الفعل دائماً أفضل من القدرة كما ارتأى أرسطو، فإن ذلك لا يكون إلا حينما يكون الفعل مغايراً للقدرة. أما فعل الله فليس مغايراً لقدرته، فإن فعله وقدرته كليهما عين ماهيته الإلهية، لأن وجوده ليس مغايراً لماهيته.

ويجب أن نفهم أن حقيقة القدرة موجودة في الله على نحو مخالف لوجودها في المخلوقات. فهي في المخلوقات مبدأ للفعل ومبدأ لنتيجة الفعل.

¹ Summa Theologica P. I, Q. 25. A. 1.

أما في الله فهي مبدأ لنتيجة الفعل وليست مبدأ للفعل، لأن الفعل هو عين الماهية الإلهية. ولكن بما أن الماهية الإلهية تشتمل من قبل في ذاتها على كل الكمالات التي في المخلوقات، فإنه يجوز لنا أن نتعلها باعتبار فكرة الفعل وباعتبار فكرة القدرة.

وحين نضيف القدرة لله فإننا لا نفعل ذلك من حيث هي تباين علم الله وإرادته مباينة حقيقية، وإنما من حيث هي تختلف عنهما منطقياً فحسب.

وذلك لأن القدرة تتضمن فكرة مبدأ يقوم بتنفيذ ما تأمر به الإرادة وما توجهه المعرفة. فهذه جميعاً – أي القدرة والإرادة والمعرفة – هي في الله شيء واحد بعينه. ويمكننا أن نقول إن معرفة الله أو إرادته لها، من حيث هي مبدأ فاعل، معنى القدرة الموجودة فيها. ولهذا يجئ اعتبار علم الله وإرادته سابقاً على اعتبار قدرته كما تسبق العلة الفعل والمعلول.

والقدرة الفاعلة التي يجب إضافتها لله هي قدرة لا متناهية¹، وذلك لأن الله كما رأينا موجود بالفعل وغير متناه إذ لا يحده حد. وما هو غير متناه تكون قدرته غير متناهية. واللامتناهي في الذات الإلهية، وبالتالي في قدرة الله، ليس من ناحية الكم، وإلا لتضمن ذلك القول بالنقص. فالله ليس مادة. والخلو من المادة يجعل اللاتناهي في الصورة كمالاً وليس نقصاً، كما بين الأكويني في مسألة لا تنتهي الله².

ويجب أن نلاحظ أن قدرة الله لا تظهر كلها في آثارها، لأن الله ليس من جنس آثاره. وليس يتضمن ذلك أن تكون القدرة عبثاً، فإن العبث يعني الاتجاه إلى غاية لا تدرك، وقدرة الله لا تتجه إلى آثارها كغاية لها، ولكنها هي نفسها غاية

¹ Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 2.

² Summa Theologica P. I, Q. 7, A. 1.

لأثرها.

وإذا كان الإجماع منعقداً على أن الله كلي القدرة بمعنى أنه قادر على كل شيء، فإن هذه القضية تحتاج إلى توضيح وتفصيل. وهذا ما يفعله لأكويني، لاسيما وقد جاء في انجيل لوقا (الإصحاح الأول – عدد 37) قوله "ليس شيء غير ممكن لدى الله" مما يؤكد أنه كلي القدرة¹. واحتياج هذه القضية للتوضيح يرجع إلى ما يمكن أن يثار من شك حول المعنى الدقيق لكلمة "كل" في قولنا إن الله قادر على كل شيء. فإن كلمة "كل" هنا إنما تعني إذاً أدركنا المسألة على النحو الصحيح، كل الممكنات المطلقة، وذلك لأن القدرة تقال بالنظر إلى الممكنات المطلقة، أي كل ما لا يتضمن تناقضاً. وبالتالي فإن كل ما له أو يمكن أن تكون له طبيعة الوجود يدخل في نطاق الممكنات المطلقة، ويقال عن الله بخصوصها إنه كلي القدرة. أما ما ينطوي على تناقض فيدخل في نطاق المستحيل المطلق، وهو بالتالي يخرج عن مجال القدرة الإلهية.

وليس ذلك لنقص في قدرة الله، وإنما لأنه ليس حاصلًا على طبيعة الممكن.

فالأولى أن يقال عنه أنه ممتنع أو لا يمكن فعله.

ونحن قد عرفنا (في الفصل الثاني)، أن الله هو المحرك الأول اللامتحرك. فينبغي إذن أن يقال إن الله قادر على كل شيء من حيث هو قدرة فاعلة وليس من حيث هو قدرة منفعة، ومعنى ذلك أن إمتناع التحرك والتأثر على الله ليس فيه ما ينافي كونه كلي القدرة.

كذلك يخرج عن مجال القدرة الإلهية إمكان الخطأ، وذلك لأن الخطأ هو نقص عن كمال الفعل، وإمكان الخطأ هو بالتالي إمكان النقص عن كمال الفعل.

¹ Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 3.

هذا مناف للقدرة على كل شيء. فالأولى أن يقال إن الله لا يقدر على فعل الخطأ لأنه قادر على كل شيء. وهنا يمضي الأكويني ليلتمس تفسيراً وتبريراً لقول أرسطو في كتاب الجدل بأن "الله يقدر على فعل الشر إن أراد ذلك" أما التفسير فهو اعتبار هذه القضية قضية شرطية صادقة ولكن المقدم والتالي فيها ممتنعان. أما التبرير فهو اعتبار أن الله يقدر على فعل ما يبدو الآن شراً والذي لو فعله لكان عندئذٍ خيراً.

ويرى الأكويني أن أسمى ما تتجلي فيه قدرة الله قدرته على الغفران والرحمة اختياراً¹. إن القدرة على غفران الخطايا اختباراً تعني أن الله ليس مقيداً بشريعة سلطان أعلى منه، أي أن قدرته هي أعلى قدرة. كذلك من دلائل سمو القدرة على الغفران أن الله برحمته وغفرانه يقود الناس إلى المشاركة في الخير اللامتناهي الذي هو الغاية القصوى للقدرة الإلهية.

وإذا كان كل ما ينطوي على تناقض يخرج من مجال القدرة الإلهية، فإنه يمتنع على الله أن يرفع الزمن، بمعنى أن الله لا يقدر أن يجعل الماضي لم يكن.

إن جعل الماضي لم يكن يتضمن تناقضاً لأن الحدين "كان" و "لم يكن" متناقضان وامتناع جعل الماضي لم يكن قضية قررها من قبل أرسطو والقديس أوغسطين ويتابعها في ذلك الأكويني ويمثل لها بقوله "إن الله يقدر أن يزيل عن المرأة التي سقطت كل فساد في النفس والجسد ولكن واقعة أنها قد فسدت لا يمكن إزالتها عنها"².

¹ ليس ثمة تعارض بين ذلك وبين قول المسيح (في إنجيل متى – الإصحاح التاسع – عدد 5) "أيا أيسر أن يقال مغفورة لك خطاياك أم أن يقال قم وأمش" للمفلوج طريح الفراش. فإن المقصود هنا مجرد القول بالنسبة للإنسان، وليس الفعل وبالنسبة لمن له سلطان على الأرض أن يغفر الخطايا.

² Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 4.

بيد أن قدرة الله تظل من ناحية أخرى قادرة على أن يخلق غير ما خلق¹ ويتأيد ذلك من قول السيد المسيح في انجيل متى (الإصحاح 36 عدد 53) "أتظن أنني لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبي فيقدم لي أكثر من اثني عشر جيشاً من الملائكة"، مع أنه لم يطلب ولا الأب فعل لمحاربة اليهود، كما يتضح ذلك من أن الله لا يفعل عن ضرورة تلزمه، وإنما عن محض إرادته التي هي علة جميع الأشياء والتي هي بغير حدود. فلا ينبغي أن نتوهم بأن هذه القدرة محدودة بالحكمة الإلهية فإن قدرة الله التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته. والحكمة الإلهية ليست محدودة.

وإذا كان من الحق أن قدرة الله تعني أنه يستطيع أن يخلق الأشياء التي خلقها بأحسن مما هي عليه²، فإنه ينبغي أنه يفهم ذلك باعتبار الصفات العرضية وليست الصفات الجوهرية. ذلك أن الصفات الجوهرية هي ما يعطي الشيء ماهيته. وما يخالف الماهية يعني الوقوع في التناقض ونحن قد رأينا أ، ما ينطوي على تناقض يدخل في نطاق المستحيل المطلق. فليس في قدرة الله أن تجعل العدد أربعة أعظم من كونه أربعة. وبالمثل إذا كانت ماهية الإنسان الحيوانية والنطق فإن ما يخالف هذه الماهية يعني الوقوع في التناقض. أما ما يخرج عن الماهية مثل كون الإنسان فاضلاً أو حكيماً فإن الله يقدر أن يخلقه أحسن فضلاً وأحسن حكمة.

كذلك ينبغي أن يفهم حسن الخلق من اعتبارين مختلفين : فإذا نظرنا إليه باعتبار الخالق فالله لا يقدر أن يخلق أحسن مما خلق، لأنه لا يقدر أن يخلق بأعظم حكمة وخيرية. وإذا نظرنا إليه باعتبار المخلوق فالله يقدر أن يخلق

¹ Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 5.

² Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 6.

أحسن، لأنه يقدر أن يعطي الأشياء التي خلقها صفات عرضية أحسن مما هي عليه.

لكن ينبغي أن نلاحظ أن العالم بمخلوقاته الحاضرة لا يمكن أن يكون أحسن مما هو عليه، وذلك لأن الله قد جعله بنظام معين، وهو النظام الذي يقوم به حسن العالم. فلو كان شيء واحد من مخلوقاته على نحو أحسن مما هو عليه لاختل هذا الترتيب، كما يختل نغم القيثارة لو شد فيه وتر أكثر مما ينبغي.

تلك إذن هي نظرية القديس توما الأكويني في القدرة الإلهية ولنا عليها عدة ملاحظات : فقد رأينا أن الأكويني قد أخرج من مجال القدرة الإلهية الخطأ، والتناقض، وبمعنى من المعاني ما هو أعظم أو أحسن مما خلق. وهذه جميعاً يمكن ردها إلى امتناع وقوع الله في التناقض والواقع أن الأكويني كان بهذا الرأي يرد على بطرس الدمياني P. Damiani (1007 - 1072) صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون عدم التناقض ويستطيع أن يجعل ما حدث لم يحدث. وواضح أن الأكويني في رده هذا إنما يتابع أرسطو في القول بقانون عدم التناقض وفي مد هذا القانون ليشمل القدرة الإلهية، ونحن نعرف أن قوانين الفكر الثلاثة، التي يمكن ردها إلى قانون واحد هو قانون عدم التناقض، هي أصلاً عند أرسطو قوانين وجود. وحين يقال إنها قوانين فكر فليس ذلك إلا لأن الفكر خاضع للوجود.

فإذا قلنا مثل الأكويني بامتناع التناقض علماً لقدرة الإلهية فإننا نكون بذلك قد أخضعنا الله للوجود، وربنا كان هذا هو السبب الذي جعل الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت يقول بنظرية الحقائق الأبدية، تلك النظرية التي عرضها ديكارت في خطاباته منذ عام 1630 ولم يشر إليها في مؤلفاته المنشورة،

وبموجب هذه النظرية لا تكون الحقائق مستقلة عن الله، وإلا فإن هذا يعني عند ديكارت أننا نتحدث عن الإله جوبيتر Jupiter أو عن ساتورن Saturne وتخضع لها إرادة الله وهي تبذع الأشياء، الأمر الذي يحد من قدرته الفائقة يقول ديكارت : "ليس ممكناً سوى الأشياء التي أراد الله حقيقة أن تكون ممكنة" (مايو 1644)¹. وعلة الخير فيها تعتمد على أنه أراد إبداعها فعند ديكارت قدرة الله وحرية لا يحدها شيء. فهو قادراً على جعل القضية التي تقول إن أقطار الدائرة متساوية قضية كاذبة، كما كان قادراً على عدم خلق العالم.

كذلك نعرف أن المنطق الحديث قد فتح الباب لأنواع من المنطق كثير القيم فمثلاً يمكن الاستناد إلى موجّهات الحكم Modalities عند أرسطو التي تقبل غير الصدق والكذب في القضية أفكاراً مثل الإمكان والضرورة والإستحالة فيها، فيؤدي الإستناد إلى هذه النظرية إلى منطق ذي قيم خمس تجري عليها العمليات المنطقية المعروفة. كذلك يمكن الاستناد إلى حساب الاحتمال Calculus of Probabilities فيؤدي إلى تأسيس منطق تتعدد قيمة تبعاً لتعدد درجات الإحتمال. ويمكن أيضاً الاستناد إلى رياضيات الحدسين الجدد New – Intuitionists الذين يرفضون الأخذ بمبدأ الثالث المرفوع كأساس لبراهينهم الرياضية، أو على نحو أصح يقبلون مبدأ للرابع أو للخامس أو حتى للعدد ن من المرفوعات².

¹ Emile Bréhier : Histoire de la Philosophie, Tome II, Cascicule 1., Le Dix-Septieme Siècle, (P. U. DE F., Paris 1960), pp. 66-68.

² محمد ثابت الغندي : أصول المنطق الرياضي (دار النهضة العربية – بيروت 1972) ص 203.

والواقع أننا لا نستطيع أن تلتمس مبرراً للأكويني إلا إذا قمنا بعمليتين :

الأولى أن نعتبر أن قوانين الفكر هي قوانين فكر وليست قوانين وجود، بهذا المعنى نستطيع أن نمضي إلى العملية الثانية ونقول إن الفكر والعقل في الإنسان هو نفحة من الله، وهذا هو معنى الآية التي جاءت في سفر التكوين (الإصحاح الثاني - عدد 7) "وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حياً". فالنفحة من الله هي هبة من العقل الإلهي إلى العقل البشري. فهناك نوع من التماثل بين العقل البشري والعقل الإلهي. يتأيد ذلك بشواهد عديدة : منها ما ورد في نفس السفر (الإصحاح الثالث - عدد 22). "وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخبير والشر". وكذلك (الإصحاح الأول - عدد 27) : "فخلق الله الإنسان على صورته". كما يتأيد بالمثل على نحو ما رأينا في آخر المقال السابق (عناية الله) من أن كل مخلوق هو نمط من المشاركة في الماهية الإلهية ومن التشابه مع هذه الماهية. ومعنى ذلك هو أن المنطق في العقل البشري هو منحه من المنطق الإلهي. وفي هذه الحالة لانستطيع أن نقول إن قدرة الله تخضع للمنطق الإلهي، لأن الله وحكمته وقدرته هي شيء واحد بذاته.

صفحة	الفهرس
	الموضوع
	الفصل الأول
1	- اتجاهات القرن الثالث عشر
	الفصل الثاني
13	- وجود الله
	الفصل الثالث
32	- صفات الله السلبية
	الفصل الرابع
48	- صفات الله الثبوتية
	الفصل الخامس
62	- الأسماء المقولة على الله
71	أ - لعلم □ لإلهي
77	ب - الإرادة الإلهية
82	ج - عناية الله
87	د - قدرة الله