إشكاليّة العلم الإلهيّ في منظور توما الأَكْويني

د. عدنان ملحم*

الملخص

يحاول هذا البحث معالجة إشكالية علم الله في فلسفة توما الأكويني الذي قام بتطويع النصّ الأرسطيّ لصالح رؤيته اللاهوتيّة، مخرجاً بذلك فلسفة أرسطو عن سياقها الحقيقيّ الذي تقتضيه رؤية أرسطو نفسها، إذ إنّه استخدم طريقة تفكير أرسطو ضد فلسفة أرسطو، لأنه وجد نفسه في مواجهة احتمالين، إما التسليم بآراء أرسطو فيما يتعلّق بعدم علم الله بالجزئيات ما يؤدي إلى التناقض مع اللاهوت الموحى، أو إيجاد مخرج يفضي إلى تأكيد علم الله بالجزئيات للاتساق مع التفكير الدِّينيّ. وقد اختار توما الاحتمال الثاني؛ لكنه لهذا السبب استخدم منهجاً فلسفيّاً ضد الفلسفة.

* قسم الفلسفة– جامعة دمشق.

The problem of divine science in the perspective of Thomas Aquinas

*Dr. Adnan Melhm

Abstract

This research attempts to solve the problem of the science of God in the philosophy of Thomas Aquinas. He adapted the Aristotelian text in favor of his theological vision, resulting in the philosophy of Aristotle from the real context required by Aristotle's vision itself, because he used the way of Aristotle's philosophy against Aristotle, because he found himself in the face of two possibilities, either acknowledging Aristotle's views regarding God's ignorance of the particles, leading to contradiction with the divinely revealed theology, or finding a way out to confirm the knowledge of God in the particles of consistency with religious thought. Thomas chose the second possibility; but for this reason he used a philosophical approach against philosophy.

* Department of Philosophy - Faculty of human sciences and art- Damascus University.

المقدمة:

ينبني هذا البحث على محاولة تحليل طريقة تفكير توما الأكويني في مسألة علم الله بالجزئيات، إذ إنَّ لهذه المسألة أهميّة كبيرة في تحديد موقفه النهائيّ من مصير الوجود الإنسانيّ نفسه، ذلك أنَّ توما وجد نفسه مضطراً لإيجاد مخرج أو حلّ لهذه المسألة، لأنَّه تمسّك بفلسفة أرسطو أو بمنهج أرسطو الفلسفيّ كأساس لتفكيره اللاهوتيّ أو العَقَديّ، علماً أنَّ أرسطو نفسه رفض فكرة أن يكون الله عالماً بالجزئيات ما يعني تناقضاً واضحاً مع اللاهوت الموحى، لذلك اتجه توما نحو ابتكار حجج تسوّغ له القول بعلم الله بالجزئيات، لكن بطريقة أدت إلى إفراغ فلسفة أرسطو –التي تعدّ الأساس النظري لتفكيره اللاهوتيّ– من مضمونها الحقيقيّ.

لذلك جاءت محاور البحث متوزعةً على نحو يضمن قدْر الإمكان معالجة هذه الإشكاليّة، فتناول المحور الأول مسألة وجود العلم في الله، واستناد توما إلى أرسطو في ردّه على أفلوطين الذي رفض كون الله عالماً أو عاقلاً بأيّ صورة من الصور. وجاء المحور الثاني لتحليل كيفيّة معالجة توما لمسألة تعقُّل الله للغيريّات أو الجزئيات على نحو يتناقض مع المنهج الأرسطاطالي الذي اعتمده توما نفسه. وكان موضوع المحور الثالث تبيان أنَّ الفكر اللاهوتي عند توما الأكويني ليس في حقيقته سوى انقلاب على فلسفة أرسطو. وانتهى البحث إلى مجموعة من النتائج.

أولاً: حقيقة وجود العلم في الله:

أراد توما الأكويني أن يثبت وجود العلم في الله، محاولاً، استبعاد أيِّ رأي مؤدَّاه أن يكون الله غير عالم، بمعنى: أنَّه لا يحوز العلم الذي يقتضيه كماله وتستوجبه ربوبيته وتؤكده شواهد معرفته. وهنا عوَّلَ توما على قاعدة عدَّها أساسيّةً بالنسبة إليه كيما يجد فيها المُنطلق لرؤيته في هذا الاتجاه وهي: << أنَّ الأشياء العارفة تمتاز عن الأشياء غير العارفة بكون الموجودات غير العارفة ليس فيها إلا صورتها فقط والعارفة من شأنها أن يكون فيها صورةُ شيءٍ آخرَ أيضاً >>[1].

يُلحظ هنا أنَّ توما يُفاضل بين الموجود غير العارف والموجود العارف وينتهي إلى أنَّ الأول مغلق على نفسه ليس فيه أيّ غنى فهو أقلّ شأواً من الثاني الذي يزداد قيمةً كلما حصَّل معرفة أكثر؛ لأنَّ ذلك يستتبع تحصيل أفكار عن الأشياء على نحوٍ مستمرّ ما يدل على توجُّه أصيل نحو التمام، و من ثمَّ لا يمكن قبول أنَّ الله لا يعرف،

[1]– الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ط1، 1887، ص: 179.

بل يعرف، فالعارف خير من غير العارف، وبما أنَّ الله بريء من جميع أوجه النقص، فلا بدَّ أن يكون عارفاً.

غير أنَّه توجد ضروب متعددة من المعرفة تتوقف على اختلاف العارفين من حيث تفاوت تعالقهم مع المادة بُعداً أو قرباً، فكلّما كان الموجود العارف أكثر تلبُّساً بالمادة كانت معرفته أقل، وكلّما كانت أكثر تجرُّداً عن المادة كانت معرفته أكثر، << فلأنَّ الله في غاية التجرد عن المادة يلزم كونه بالغاً غاية المعرفة>>[2].

وعليه، – كما ارتأى توما – لا يجوز تشبيه علم الله بعلم الموجودات الناقصة، أي الأناسيّ، إذ إنَّ العلم فيها ليس أكثر من صفة لها يمكن أن تفارقها ويمكن ألَّا تفارقها، ولا يمتنع أن يتأصَّل العلمُ في الموجود العارف أي الإنسان متطوِّراً إلى مَلَكَة له، أي هيئة قارَّة فيه؛ إلَّا أنَّ توما يؤكِّدُ أنَّه << ليس العلم في الله صفةً أو مَلَكَةً بل جوهراً وفعلاً صِرْفاً>>[3].

وينبني على ذلك بما أنَّ علم الله غير علم المخلوقين، فإنَّه من غير المسوَّغ مماثلة ذينك العلمين، بعضهما ببعض، فالله في غاية الوحدانية والبراءة من المادة والإنسان متكثِّر مشوب بالمادة، ومن ثمَّ علْم الله يعلو على علْم الإنسان علوّاً عظيماً.

إذاً، بما أنَّ لله عِلماً هو جوهرٌ وفعلٌ صِرْفٌ، فهذا يدفع توما إلى إثارة التساؤل الآتي: هل يعقل الله ذاته؟ وهنا يبدأ بأن يدفع أي اعتراض ينفي إمكان توجُّه تعقُّل الله نحو ذاته، ولا مراء في أنَّ أفلوطين (205 م – 270 م) هو من أدخل هذا الرأي في الثقافة الفلسفيَّةِ اللاتينيّة عندما أكَّدَ أنَّ الله أو الواحد كما يسميه يندُّ ندوداً مطلقاً عن أيّ فعل عقليّ، << فيجب أن ننفي عنه فعل التعقُّل والفهم؛ تعقُّل ذاته وسائر الأشياء >>[4].

غير أنَّ توما لا يسلم بهذا الرأي الذي قال به أفلوطين ومن لفَّ لفَّه، مبيِّناً، أنَّ الله قادر على الارتداد متعقِّلاً نحو ذاته بما أنَّ فعل التعقُّل الإلهيّ لا يتسبب بأيِّ نقصٍ في الله بحجة أنه يُستكمل بمعقوله، أي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ بل عقل الله هو بالفعل دائماً ولا يمكن البتة أن يكون بالقوة. ويترتب على ذلك أنَّ الله لا يعقل ذاته بأيّة وساطة؛ وإنما ينصبُّ تعقُّله على ذاته بصورة مباشرة، لأنَّ وجوده أشرف أنواع الوجود ولا يوجد موجود متوسط يليق به أن يكون مُعَوَّلاً لله من حيث استناده إليه في معرفته ذاته. ومن هنا، فإنَّ الله من حيث يتعقَّل ذاته فهو يعلمها علماً شاملاً، ولا يؤدي

[2]– المصدر نفسه، ص: 180 .

[3]– المصدر نفسه، المعطيات السابقة نفسها.

[4]– كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ، ص: 289 .

فعل التعقُّل الإلهيّ إلى القول بالكثرة في ذات الله، أي إلى القول بالانفصال بين العقل والعاقل والمعقول، بعضهم عن بعض، في ذات الله، انفصالاً يقتضي الانقسام والقول بالكثرة، بل العقل والعاقل والمعقول هنا هم تعبير عن جوهر إلهيّ واحد.

إنَّ ما أراد توما تبيانه في هذا الأفق هو أنَّ تعطيل الله عن فعل التعقُّل يقدح في الذات الإلهية ولا يتجه بها نحو التنزيه إطلاقاً، ومن ثمَّ رفع الألوهية إلى أعلى مصاف التشريف يكون من خلال إثبات قدرة الله على القيام بفعل التعقُّل؛ لكن السؤال الذي يستحق البحث عن إجابة شافية في هذا المقام هو الآتي: مِن أين استقى توما فكرة أنَّ إثبات العلم الإلهيّ خيرٌ من نكرانه على عكس ما ارتأى أفلوطين؟ إنَّ استقصاء أبعاد هذه المسألة يكشف أنَّ توما قد اشتق هذه الفكرة عينها، أي القول بإثبات فعل التعقُّل لله، من قاعدة أساسية وضعها أرسطوطاليس (384 ق.م – 322 ق.م) تتصل بأنَّ التعقُّل كلما كان فعلاً ذاتيّاً نابعاً من العاقل على نحوٍ مباشر كان ذلك دليلاً على أفضلية هذا العاقل؛ أما إذا كان فعل التعقُّل ليس مباشراً، أي يتم بوساطةٍ هي المعقول، فهذا دليل وجود نقص في العاقل، بمعنى: أنَّ صدور فعل التعقُّل عن الموجود العاقل يدل على اتجاهه نحو الكمال، وعدم صدور هذا الفعل عينه عن الموجود دليل على نقص فيه، ومن ثمَّ كلما كان فعل التعقُّل أعلى مرتبة كان الموجود الذي يتعالق هذا الفعلُ عينه معه أعلى مرتبة، ولذلك قال أرسطوطاليس: <<التعقُّل في ذاته thinking in itself يتجاوب مع الأفضل في ذاته best in itself ، ومن ثمَّ التعقُّل بالمعنى الأكثر كمالاً يكون للأفضل بالمعنى الأكثر كمالاً>>[5]. والواقع أنَّ هذه القولة تدلّ على أنَّ أعلى أنواع التفكير الذي هو التفكُّر في ذاته يجب أن يخص أفضل موجود في ذاته، أي الله، ومن هنا يتضح أنَّ توما قد أخذ بالرأي الأرسطاطالي الذي يثبت العلم لله من حيث إنَّ الله هو أفضل موجود؛ لأنَّ الفكر يُفضي بالموجود حتماً نحو الأحسن، ولا يسوقه نحو الأدنى. وهذا ما أدركه توما متأثِّراً بأرسطوطاليس.

ثانياً: تعقُّل الله في الغيريات:

لئن كان توما متأثراً بأرسطوطاليس فيما يتعلق بمسألة إثبات علم الله، أي كون الله عالماً كما تبيَّن سابقاً؛ إلا أنَّ الإشكال الذي اعترض توما في هذا الاتجاه هو أنَّه لم يتابع مساق تفكير أرسطوطاليس كما سوف يتكشَّف لاحقاً، ذلك لأنَّ توما من حيث هو مؤمن مسيحيّ توسَّل منهج التفكير الفلسفيّ الأرسطاطالي لإثبات الحقائق الدينية التي

[5] –Aristotle, Metaphysica, Book K (XI), 1072b 18 – 20. Translated W. D.ross. Create Space Independent Publishing Platform, 2012.

آمن بها، قام بتطويع هذا المنهج عينه لصالح موقفه العَقَديّ – اللاهوتيّ وتنصَّل من النتائج التي كان أرسطوطاليس قد توصَّل إليها، أعني فيما يتعلق بمسألة تعقُّل الله في الغيريات، أي امتداد علم الله خارج ذاته ليقع على الموجودات في اختلافاتها.

والحقيقة أنَّ أرسطوطاليس كما هو معروف كان قد أثبت وجود موجود هو أعظم الموجودات، أي الله أو المحرك الأول اللامتحرك ولم يكن مقبولاً بالنسبة له أن يسلب عن الله فعل التعقُّل وقد تساءل في هذا المنحى متعجباً << إذا لم يكن الله يفكِّر في شيء أو يعقل شيئاً، فأين يكون سموُّه؟ إنه يبدو في هذه الحالة فقط كشخصٍ نائمٍ. وإن كان الله يعقل، ولكن كان ذلك بالاستناد إلى شيء آخر، فإنَّ الله سوف يكون مديناً إلى هذا الشيء عينه لأنه يعقل بوساطته. وآية ذلك أنَّه في هذه الحالة لن يكون هذا التعقُّل نابعاً من جوهر الله بالفعل وإنما هو ناجمٌ عن وجودٍ بالقوةِ فيه، ومن ثمَّ لا يكون الله هو الجوهر الأفضل لأنَّ فعلَهُ التعقّليَّ يكون بالتعويل على وساطة. وهذا غير جائز>>[6]؛

لكن اللافت هنا هو أنَّ ما أثار انتباه أرسطوطاليس في هذا السياق تجلى في تساؤله عن ماهية العقل الإلهي نفسه، وعن موضوع التعقُّل الذي ينصبُّ عليه هذا العقل عينه، وظاهرٌ أنَّ أرسطو رفض أن يكون تعقُّلُ الله مستنداً إلى أية وساطة؛ لأنَّ ذلك يقتضي انتقال الذات الإلهية من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل – على مستوى التعقُّل – من حيث إنَّ الله يعتمد على شيء آخر غير ذاته في تعقُّله. وهذا ما يستبعده أرسطو نهائيّاً.

والحقيقة أنَّه من الممكن أن تثار جملة من التساؤلات المهمة في هذا المنحى، إذ بما أنه قد قُيِّضَ للجوهر الإلهيّ التعقُّل أو فعل التعقّل، فما الذي يتعقله الله هل ينصبُّ تعقل الله على ذاته أو على شيء غير ذاته، فإذا كان على شيء غير ذاته، فهل يثبت تعقُّله دائماً على هذا الشيء نفسه أو ينتقل تعقّله من شيء إلى شيء آخر مختلف عنه وهكذا دواليك؟

[6]- Aristotle, Metaphysica, Book K(XI), 1072b 10-14.

والواقع أنَّ أرسطو يرفض أن يقع تعقُّل الله على شيء واحدٍ بعينه على نحوٍ دائمٍ أبداً؛ لأنَّ ذلك يقتضي أن يشارك ذلك الشيءُ اللهَ في الوجود السرمديّ، فلا نكون أمام مبدأ أول للوجود فقط، أي الله؛ وإنما نكون في هذه الحالة أمام مبدأين هما الله والشيء السرمدي الذي يتعقّله الله أبداً وهذا باطل في منظور أرسطو*. أضف إلى ذلك أنه إذا كان الله ينتقل في تعقّله من شيء إلى آخر دون توقف، فإنَّ هذه العملية لا تليق بالذات الإلهية، لأنّها تكون في وضع افتقار لاستجماع المعقولات.

وعليه، بقي تقديم الإجابة عن السؤال المركزي وهو ما الذي يتعقله الله وفقاً لمنظور أرسطو؟ هنا يتبدى حل أرسطو لهذه المشكلة انطلاقاً من التحليلات السابقة إذ أكد أنه << من الجلي، إذن، أنه (يعني الله) يتعقّل ما هو أكثر قداسةً وكرماً وغير خاضع للتغيُّر it thinks of that which is most divine and precious, and it does change ، فإنَّ كلّ تغيّر يكون نحو الأسوأ، وهذا يكون مسبقاً حركة movement . وعليه، أولاً، إذا كان العقل ليس بالفعل فعل التعقُّل act of thinking لكن وجوداً بالقوة potency ، فإنه سوف يكون متاحاً أن نفترض أنَّ مُتَّصِلِيَّةَ تعقُّله سوف تكون متعبة له، أي لله continuity of its thinking is wearisome . ثانياً، سوف يكون هناك على نحو واضح شيء آخر أكثر كرماً من العقل، أي من العقل الذي لله. لكلا السببين فإنَّ التعقّل وفعل التعقّل (في هذه الحالة) سوف ينتميان إلى من يعقل أسوأ شيء في العالم، ومن ثمَّ هذا يجب أن يكون مُستبعداً>>[7].

ويستبين من تأكيد أرسطو السابق أنَّ فعل التعقُّل الصادر عن الله يجب أن يكون متجهاً نحو أشرف وأنبل وأثبت موضوع على الإطلاق، ولا يجوز أن يكون هذا الموضوع عينه أدنى من ذلك مرتبةً وإلا لانحدر العقل الإلهيّ إلى دَرَكٍ لا يتناسب مع العظمةِ الإلهية؛ لأنَّ العقل الإلهيّ إذا لاحَقَ بالتعقُّل الأشياء الجزئية المتغيرة، فهذا يعني أنَّ الله لم يكن عالماً بهذه الأشياء أنفسها ثم صار عالماً بها، بمعنى أنه انتقل من الوجود بالقوة

* يُلحظ هنا أنَّ أرسطو يؤكد في هذا المقام وحدانية الله تأكيداً واضحاً عميقاً، وهذا يدفع عنه تهمة الإشراك بالله التي نحله إياها يوسف كرم ومفادها أنَّ أرسطو نظراً إلى أنه قد قال بوجوب وجود محركين أوائل أزليين إلى جانب المحرك الأول اللامتحرك فهذا يقتضي أن توجد إلى جانب الحركة الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول حركات أخرى خاصة للسيّارات قد نصل في حسابها إلى 55 أو 47 ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، ومن ثمَّ الكواكب آلهة. ويستنتج يوسف كوم بعد توجيه هذه التهمة أنّ أرسطو كان مشركاً بأدق معنى لكلمة الشرك. يُراجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص.ص: 179 – 180 . والحقيقة أنَّ هذه التهمة غير صحيحة كما تبيّن أعلاه.

[7]– Aristotle, Metaphysica, Book K (XI), 1074b 26 – 32

إلى الوجود بالفعل، أي من الجهل إلى العلم، وهذا الانتقال حركة لا تليق بالمحرك الأول اللامتحرك كما حدده أرسطو. ويضاف إلى ذلك أن تتابع تعقُّل الله للغيريات يتعب* – كما ارتأى أرسطو – الذات الإلهية التي يجب أن تتعقّل المعقولات لا على التتابع بل دفعة واحدة. هذا إلى أنَّ انصباب تعقّل الله على موضوع ما يعني أنَّ هذا الموضوع أسمى وأكرم من الله. وهذا ممتنع بالمطلق في رأي أرسطو.

وعلى هذا الأساس، انتهى أرسطو إلى رأي واضح فيما يتعلق بمشكلة العلم الإلهي بناء على المعطيات السابقة مفاده <<يجب بالنسبة لله أن تكون هناك أشياء من الأفضل ألا تُفهم من أن تُفهم there are even some things which it is better not to see than to see؛ لأنَّ فعل التعقُّل على الإطلاق ليس أفضل الأشياء، و من ثمَّ يجب أن يكون في ذاته، أي بالنسبة لله، ذلك التعقُّل المقدّس الذي يتعقّل (بما أنه أفضل الأشياء) وتعقُّلهُ هو تعقُّل التعقُّل its thinking is a thinking of thinking>>[8].

ويعني ذلك أنه من المحال في رأي أرسطو أن يتعقّل الله في الغيريات، أي في الموجودات الأخرى؛ وإنما تعقّل الله واقعٌ على ذاته.

والحقيقة أنَّ هذه الآراء الأرسطاطالية المناقضة للدين بعامّةٍ وللدين المسيحيّ بخاصّةٍ لم تلق قبولاً في الأوساط الدينية المسيحية في العصر الوسيط، فلم يكن مقبولاً في ذلك الزمان التسليم بأفكار تؤول بمُعْتَقِدها إلى الاقتناع بعدم اكتراث الله بالبشر من حيث إنه لا يُعنى بأن يعلم أحوالهم، ولا يمكن للإنسان أن يوجِّه دعاءه وصلاته ورجاءه إلى إله غير معنيّ به، أي لا يستجيب له ولا يعينه ولا يقوّيه، وهذا هو سرّ الإيمان، ومن ثمَّ ظهرت ردة فعل دينية ضد فلسفة أرسطو في القرن الثالث عشر للميلاد وهو القرن الذي وُلِد ومات فيه توما الأكويني، وكان ذلك بدايةً في جامعة باريس فأثارت هذه القضية مماحكات وسجالات في هذه الجامعة كما يبين يوسف كرم*: << فخشيت السلطة الدينية سوء العاقبة على العقيدة، وأنكر مجمع كنسي عُقد بباريس سنة 1210 كتب أرسطو وشروحها في الفلسفة الطبيعية وحظَّر تدريسها. وفي سنة 1215 نُشرت لائحة الجامعة،

*المقصود بالتعب هنا التعب الذي سببه السأم أو الضجر من جراء انتظار استجماع المعقولات الجزئية وطول مدة متابعتها.

[8] – Aristotle, Metaphysica, Book K (XI), 1074b 32 – 36

* الحقيقة أنَّ يوسف كرم يبرر للكنيسة تحريم كتب أرسطو تبريراً غير مقبول بتأكيد أنَّ هذا التحريم كان منصباً على استخدام تلك الكتب في التدريس فقط، ولم يكن يتناول الدراسة الخاصة ولا تدوين الشروح. ثم إنه كان مقصوراً على باريس لصدوره عن سلطة محلية محدودة الاختصاص. يُراجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، دار الكاتب المصري، 1946 ، ص: 123 .

وقد وضعها نائب البابا، فإذا بها تنصّ على الاستمرار في تدريس منطق أرسطو، وتبيح تدريس كتاب الأخلاق، ولكنها تؤيد تحريم كتبه الطبيعية وشروحها، وتحرم تدريس كتاب ما بعد الطبيعة وشروحه>>[9].

ويُلحظ أنَّ هذا التحريم من قِبَلِ السلطة الدينية لمؤلفات أرسطو التي تنضوي في تضاعيفها على آراء مناقضة للدّين والسماح بالمقابل بتداول مؤلفاته التي لا يوجد فيها مخالفة واضحة للنصوص المقدسة أمر فيه تردد واضح حيال اتخاذ موقف صريح من فلسفة أرسطو؛ إلا أنّه كان في ذلك الوقت شعور عميق في نفوس القائمين على السلطة الكنسيّة أنَّه لا يمكن الاستغناء عن فلسفة أرسطو من أجل الاستفادة منها لتدعيم علم اللاهوت المسيحيّ. وهذا هو السبب الحقيقي الذي يقف وراء السماح بتدريس مؤلفات أرسطو لا ما ذكره يوسف كرم من أنه لمّا <<أُنشئت جامعة تولوز سنة 1229، برعاية نائب البابا، أعلنت عزمها على تدريس الكتب المحرمة بباريس، وكان ذلك منها وسيلة لاجتذاب الطلاب ودليلاً على تطور الأفكار، وبعد سنتين رأى البابا، إزاء اتساع الإقبال على كتب أرسطو، أن يعهد إلى لجنة قوامها ثلاثة أساتذة من جامعة باريس في فحصها واستخلاص المفيد منها. ولكن اللجنة لم تتم مهمتها. غير أن مجرد تكوينها عُدَّ مؤذناً برفع قرب التحريم وشجع على استباق صدوره>>[10].

ولا ريب في أنه لو كان ما ذكره يوسف كرم صحيحاً لكان الأمر البابوي قد نصّ على تقديم فلسفة أرسطو كما هي، لكن الواقع أنَّ الفلاسفة المدرسيين قد بذلوا قصارى جهدهم من أجل التوفيق بين الدين المسيحي وفلسفة أرسطو ولم يسعوا أبداً إلى تبيان النتائج الفلسفية الحاسمة التي ترتبت على منهجه في التفلسف والتي هي بالفعل في كثير من حيثياتها مخالفة للأديان السماوية. وآية ذلك أنَّ يوسف كرم نفسه يقول إنه قد << كان القديس ألبرت الأكبر يتأثر كتبَ أرسطو ويلخصها، وكان القديس توما الأكويني يضع الشروح عليها ويطلب إلى زميله في الرهبنة، جيوم دي موربكي، وهما في بلاط البابا النهوض بترجمة جديدة لها عن اليونانية >>[11].

غير أنَّ ما لم يقله يوسف كرم في هذا الاتجاه هو كيف فهم توما الأكويني على وجه التحديد فلسفة أرسطو من حيث إما إخلاصه لصاحبها أو إخلاصه لانتمائه الدينيّ؟ وفي الواقع سوف يتكشف في سياق البحث أنّ توما لم ينجح في تقديم رؤية فلسفية بحتة ولا

[9]– كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص: 123 .
[10]– المرجع نفسه، المعطيات السابقة نفسها.
[11]– المرجع نفسه، المعطيات السابقة نفسها.

موقف ديني متماسك، بل كل ما توصّل إليه هو نزعة تلفيقية تؤلف خليطاً مهوشاً من الفلسفة الأرسطية والدين المسيحيّ.

ثالثاً: الانقلاب اللاهوتيّ التوماويّ داخل الميتافيزيقا الأرسطاليّة:

إنَّ موقف أرسطو فيما يتعلّق بمعرفة الله لعالمنا الأرضيّ والحوادث الجارية فيه، علاوة على ما يقوم به البشر من تصرفات أو أفعال أو سلوكات يُعَدُّ موقفاً واضحاً تمام الوضوح لا يحتاج إلى كثير بيان وقد أشبعه مؤرخو الفلسفة اليونانيّة بحثاً؛ غير أنَّ المهم ها هنا هو أنَّ رفض أرسطو لفكرة كون الله عالماً بالجزئيات يجعل فلسفته تقف على الطرف المقابل أو المناقض للفكر الدِّينيّ، إذ إنَّ الفكر الدِّينيّ بعامّة، أي الفكر الدِّينيّ القائم على الوحي السماويّ، ينهض في جملته على التسليم بيوم البعث أو القيامة أو الدينونة أو النشور؛ ذلك من أجل منح إما العقاب أو الثواب لكلّ فرد من أفراد البشر، كلّ حسب عمله.

لكن أرسطو بإخراجه للعلم الإلهيّ أو للمعرفة الإلهيّة من دائرة عالمنا وحصره فقط في دائرة الألوهية وحدها، نأى بالله عن البشر على نحوٍ يخلخل أركان العقائد الدِّينيّة بطريقة غير مقبولة دينيّاً، إذ إنّ الله يصير وفق أرسطو غير معنيّ بشؤون البشر على الإطلاق زِدْ أنّه غير معنيّ بمصيرهم أيضاً. ويُلحظ هنا أنَّ أرسطو رفع الله إلى أعلى درجات التنزيه، لكنه بتنزيهه له بهذه الطريقة فصله نهائيّاً وعلى نحوٍ تامٍّ عن الإنسان، بمعنى أنَّ للإنسان فكراً خاصّاً به وأنَّ لله أيضاً فكراً خاصّاً به، لكن هذين الفكرين مختلفان اختلافاً جوهريّاً ولا يمكن أن يلتقيا البتة.

"إذا أنا فكرتُ في هذه الورقة، فإنَّ علّة تفكيري وهي الورقة خارجة عني. لكن تفكير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن أن تكون له أية غاية خارج ذاته. فلو قرر الله أن يفكر في شيء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذي ليس هو"[12].

إنّ رأي أرسطو في هذا المقام سبب إحراجاً كبيراً لـ"توما" الأكويني، إذ ليس بمقدور توما الانفكاك عن فلسفة أرسطو وليس بمقدوره أيضاً التنصّل من كونه إنساناً مؤمناً بدينٍ موحى هو الدِّين المسيحيّ، فلم يجد توما مهرباً من إعادة صياغة أفكار فلسفة أرسطو في أُفق مغاير تماماً لروح الفلسفة الأرسطاليّة، بمعنى أنّه قام بقلب فلسفة أرسطو رأساً على عقِب كيما تتواءَم مع نظرته الدِّينيّة اللاهوتيّة.

[12]–ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص: 236.

يقول فريدريك كوبلستون: "لقد حاول القديس توما الأكويني، وآخرون من أمثال برنتانو* تأويل أرسطو بطريقة لا تستبعد معرفة الله للعالم وتقرّ بالعناية الإلهيّة. لكن على الرغم من أن القديس توما كان على حقّ بالنسبة لوجهة النظر الصحيحة عن الله، فإنّه لا ينتج عن ذلك أن تكون هي وجهة نظر أرسطو"[13].

لكن ما لم يركّز عليه كوبلستون في تحليله هو التأويل نفسه الذي قام به توما لفلسفة أرسطو، بطريقةٍ فرّغها فيها من مضمونها ووضع فيها مضموناً جديداً يتناقض مع الرؤية الميتافيزيقيّة الأرسطاطاليّة، ومعنى ذلك أنَّ توما يقوم بانقلاب لاهوتيّ دينيّ داخل الميتافيزيقا الأرسطاطاليّة.

والحقيقة أنَّ توما ينتمي إلى تيار كان هدفه الرئيس تطويع فلسفة أرسطو لصالح رؤية دينيّة للكون والمصير ومعنى وجود الإنسان في العالم، وقد أسهم هذا التيار في المزج بين فلسفة أرسطو الدِّين المسيحيّ على نحوٍ جوهريٍّ.

والحقيقة أنَّ "الأثر الحقيقيّ للفلسفة الأرسطاليّة إنما جاء على يد المدرسة الدومنيكانيّة، وعلى رأسها ألبير الكبير وتوما الأكويني. هنا نجد الفلسفة الأرسطاليّة كادت تؤخذ بكلّ ما فيها، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن يُخضعوا الفكر المسيحيّ والمعتقد الدِّينيّ بأكمله للفلسفة الأرسطاليّة من ناحية؛ ومن ناحية أخرى أن يفسّروا الفلسفة الأرسطاليّة تفسيراً يتلاءم وما يقتضيه الإيمان. وسنجد منذ ذلك التاريخ، أي منذ القرن الثالث عشر، أنّ الأرسطاليّة والمسيحيّة ستمشيان جنباً إلى جنب".[14]

وعلى هذا الأساس لم يجد توما أيّ طريقةٍ لإحداث هذا التوفيق بين فلسفة أرسطو والدِّين المسيحيّ سوى أن يُعيد النظر في إشكاليّة رئيسة، أي علم الله بالجزئيات، وكانت وجهة نظر أرسطو أنَّ الله نظراً لتجرّده الشديد عن المادة وبعده عنها على نحوٍ مطلق، فإنّه بريء تماماً من أيّ علاقة معها بما في ذلك معرفة أيّ ضرب من ضروب الماديات.

---

*يقصد كوبلستون هنا محاولات برنتانو تأويل فلسفة أرسطو في أفق جديد. يُنظر:

Brentano, Franz, On The Several Senses of Being In Aristotle. Edited and Translated by Rolf George, University of California press, Berkeley Los Angeles London, 1975.

[13]–كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص: 426.

[14]– بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات–الكويت؛ دار القلم–بيروت، ط3، 1979، ص:128.

وهنا انبرى توما لإعادة النظر في مشكلة علم الله بالجزئيات في أفق ثقافته اللاهوتيّة، أي القائمة على اللاهوت الموحى، ما أفضى إلى تغيير جوهريّ في هذه المشكلة على أساس أدلجتها لتكون مناسبة للموقف اللاهوتيّ التوماويّ، إذ يؤكد توما أنه يجب أن يقال: "إنَّ الله يعرف الجزئيات، لأنَّ جميع الكمالات الموجودة في المخلوقات موجودة سابقاً في الله على وجهٍ أعلى ومعرفة الجزئيات كمال لنا فإذاً من الضرورة أن يعرف الله الجزئيات، لأنَّ الفيلسوف قد أحال معرفتنا شيئاً لا يعرفه الله"[15].

ويتضح هنا تماماً أنَّ توما يحاول أن يعارض أرسطو على أساس أنّه يركّز على فكرة أنَّ الكمالات الموجودة في الكائنات داخل الكون، أي أنَّ بلوغ الكائنات تمامها وأعلى درجات وجودها أمرٌ لا يمكن أن يتمّ، إلا استناداً إلى وجود هذه الكمالات في الله نفسه على نحو سابق، ويقصد بذلك أنّه لا يجوز أن يوجد في المخلوق أيّ كمال ما لم يكن هذا الكمال نفسه موجوداً في الخالق، أي أنَّ حجة توما تقوم على أنّ عدم علم الله بالجزئيات يعني نقصاً في الذات الإلهيّة، على عكس حجة أرسطو تماماً، أي تلك الحجة التي يؤكد فيها أنَّ تتبُّع الله للجزئيات على مستوى علمه بها يعني نقصاً في ذاته، لأنه في هذه الحالة، أي الله سيُستكمل بالمعقولات الجزئيّة، واستكماله بها يعني أنّه كان ناقصاً ومن ثمة أصبح مُستكملاً، لذلك من الضروريّ في رأي توما أن يعرف الله الجزئيات، لأنه كامل كمالاً تاماً.

والحقيقة أنَّ توما يستند هنا إلى دليل من أدلة اللاهوت الطبيعيّ* على وجود الله، أي برهان الكمال، وفحوى هذا البرهان أنَّ "الكامل بحكم طبعه لا ينفك عن الكمال، وما لا ينفك عن الكمال لا يتمتع منه بمقدار، بل يستغرقه برمته. وعليه فما في الكون من حقّ إن هو إلا ممن هو الحقّ، وما فيه من خير ممن هو الخير، وما فيه من جمال ممن هو الجمال"[16].

وهنا يوظّف توما برهان الكمال على أساس أنَّ معرفة الجزئيات تُعَدُّ كمالاً للنّوع الإنسانيّ، وبما أنَّ النوع الإنسانيّ قد استفاد هذا الكمال من الله، فإنّه من الأجدى أن يوجد هذا الكمال نفسه في الله.

---

[15]–توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة، مصدر سابق، ص: 198–199.

*هناك خمسة براهين من اللاهوت الطبيعيّ اعتمدها توما في إثبات وجود الله وهي: برهان الحركة؛ برهان العلّة الفاعلة؛ برهان الإمكان والوجوب؛ برهان درجات الكمال؛ برهان تدبير الكون. يُنظر: ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1956، ص: 69–77.

[16]–ضومط، توما الأكويني، مرجع سابق، ص:74.

لكن تثور هنا مشكلة تتعلق بما إذا كان الكمالُ الإلهيّ والكمالُ الإنسانيّ من الصنف أو الدرجة نفسها، فإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ توما سيكون قد سقط في نزعةٍ تشبيهيّةٍ واضحة.

غير أنَّ توما يستدرك هذه المشكلة بحلٍّ يضعه على النحو الآتي:"إنَّ الكمالات المتقسّمة في الموجودات السافلة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة فإذاً وإن كنا ندرك بقوّةٍ الكليات والمجردات وبقوّةٍ أخرى الجزئيات والماديات، إلا أنَّ الله يدرك الأمرين بعقله البسيط"[17].

والحقيقة أنَّ هذا الحلّ الذي يجترحه توما لا يخرج على إطار تشبيه العقل الإلهيّ بالعقل الإنسانيّ. وبذا تدخل فلسفة توما في مفترق طرق لتنفصل عن فلسفة أرسطو في مسألة العلم الإلهيّ انفصالاً تاماً.

ولاشك في أنَّ هذه المسألة نفسها كانت قد أُثيرت في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة في ذلك السجال الذي ثار بين الغزالي وابن رشد فيما يتعلّق بتكفير الغزالي للفلاسفة لعدّة أسباب في كتابه تهافت الفلاسفة من بينها قول الفلاسفة بعدم علم الله بالجزئيات، إذ سعى الغزالي إلى "تعجيز من يرى منهم (=الفلاسفة) أنَّ الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوعٍ كليّ"[18].فانبرى ابن رشد للرد على الغزالي ويظهر ذلك تحديداً في ضميمة العلم الإلهيّ الملحقة بكتابه فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال|، إذ يوجّه ابن رشد نقداً معمّقاً للغزالي على أساس تمييز ابن رشد بين العلم البشريّ والعلم الإلهيّ، إذ في رأي ابن رشد أنَّ "وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علّة وسبب للموجود"[19].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الرشديين اللاتين تبنوا موقف ابن رشد "إذ أنكروا على الله علم الجزئيّ الممكن، لأنهم لا يرون مجالاً للجمع بين الإمكان في الحدوث والتأكد في العلم بالنسبة إلى الموضوع عينه. فالممكن بما هو ممكن لا يُعلم بتأكيد، وإن هو عُلم بتأكيد لم يعد ممكناً بل أصبح ضرورياً. وعلم الله بما هو منزّه عن الخطأ لا يتسع إلا لما هو مؤكد. إذن فالممكن، بما هو ممكن، خارج عن علم الله"[20].

---

[17]–الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتيّة، ص:199.

[18]–الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط4، القاهرة،1966، ص:198.

[19]–ابن رشد، ضميمة العلم الإلهيّ، في: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقليّ وحدود التأويل (الدِّين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص: 129.

[20]–ضومط، توما الأكويني، مرجع سبق ذكره، ص:53.

ويظهر واضحاً أنَّ توما لم يوافق البتة على الفكرة الأرسطاطاليّة التي مفادها أنَّ الله لا يعلم الجزئيات، لأنّها بالإضافة إلى كونها تعني إنكار بعث الأجساد بعد الموت، تعني أيضاً تقويضاً تاماً لدعائم الفكر اللاهوتيّ الذي أقام عليه توما صرْحَ فلسفته، لذلك كان لا بدّ بالنسبة إليه من تطويع النصّ الأرسطاطالي لصالح رؤيته اللاهوتيّة؛ لكن على نحوٍ يتناقض تماماً مع روح فلسفة أرسطو. والحقيقة أنَّ الخلاف في مسألة علم الله بين الغزالي وابن رشد عاد وثار مرة أخرى بين توما والرشديين اللاتين، ما يدل على أنّ هذه المسألة ذاتها غنيّة وخصبة وتحتمل إعادة النظر باستمرار.

لكن ما يجب تأكيده هنا هو أنَّ توما استخدم طريقة تفكير أرسطو ضد أرسطو نفسه، أو بالأحرى ضد نتائج فلسفة أرسطو، إذ النظر في مسوّغات اعتقاد توما بعلم الله للجزئيات يثبت أنَّ الحجج التي اعتمدها ترجع، أساساً، إلى ردّه على الرشديين اللاتين أو بالأحرى ترجع إلى ردّه على ابن رشد في تفسيره لآراء أرسطو في هذه الحيثيّة؛ ذلك أنَّ ابن رشد لِيُبْعِدَ عن الله العلمَ بالجزئيات أكّد أنَّ علم الله علّة لهذه الجزئيات، فكيف يعلمها وهو علّة لها؟! إذ لو علم الله الجزئيات لكان علمه بها مثل العلم الإنسانيّ تماماً، والاستمرار في هذا الفهم يعني السقوط في نزعة تشبيهيّة واضحة تماماً.

نتائج البحث:

أولاً: حاول توما الأكويني التأسيس لنظريّة تفيد وجود العلم في الذات الإلهيّة وهدفه من ذلك إيجاد نوع من التعقُّل في الله يفيد في أن يعرف الله ذاته، وهو بذلك يرفض رأي أفلوطين الذي نزّه الله تنزيهاً مطلقاً حتى عن أن يكون عقلاً يتعقّل ذاته، ذلك أنَّ توما في مواجهته لأفلوطين استند إلى آراء أرسطو في إثبات وجود العلم في الذات الإلهيّة، وحتى يتجاوز توما مشكلة كون العلم صفة لله انتهى إلى أنّ العلم جوهريّ في الله وليس صفةً له، لكن تناقض توما مع نفسه، إذ لو كان العلم جوهريّاً في الله–كما زعم–لثبت رأي أرسطو الذي مفاده أنَّ الله لا يعقل إلا ذاته، ولم يثبت رأي توما الذي يقول بإمكانيّة تعقّل الله للغيريات، ما يعني أنَّ العلم لم يعدْ جوهريّاً في الله أو بسيطاً، بل لا بدّ من أن يكون مركّباً مما هو في ذات الله ومما هو خارج ذاته، فتحدث هنا اثنينيّة في الجوهر الإلهيّ.

ثانياً: اعتقد توما أنَّ تنزيه الله يقتضي تعقّله لغيره، وهذه فكرة غريبة تتناقض مع معنى التنزيه نفسه، إذ التنزيه يقتضي اكتفاء الله بذاته وعدم تتبّعه للحوادث الجزئيّة، إذ إنَّ تتبّعه لها لا يليق بعظمته كما أوضح أرسطو نفسه ذلك، لكن اكتمال النسق اللاهوتيّ التوماويّ جعل توما مضطراً للقول بتعقّل الله في الغيريات لإغلاق دائرة الوجود من المنبع (الله) إلى المصب (الله أيضاً).

ثالثاً: يلجأ توما لإثبات رأيه القاضي بعلم الله للجزئيات إلى اللاهوت الطبيعيّ، أي أنّه يستند إلى برهان الكمال، بمعنى أنَّ البرهان الفلسفيّ الموظّف في نسق فلسفيّ مخصوص صار بالنسبة إلى توما وسيلة لإثبات فكر لاهوتيّ عَقَديّ معيّن، لذلك صارت الفلسفة خاضعة للاهوت المُوحى. وهناك فرق كبير بين اللاهوت الطبيعيّ واللاهوت المُوحى، إذ إنَّ الأوّل أصلاً يعني الاستناد إلى براهين تثبت وجود الله بمعزل عن الوحي؛ بينما الثاني يعني أصلاً الاستناد إلى مقولات الوحي لإثبات وجود الله، لكن توما خلط خلطاً واضحاً بين الأول والثاني.

رابعاً: إنَّ إشكالية علم الله بالجزئيات مشكلة فلسفيّة أصيلة بدلالة أنها أثيرت في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة في ذلك السجال التاريخيّ الشهير بين ابن رشد والغزالي، وانتقلت إلى الثقافة اللاتينيّة في سجال آخر بين توما الأكويني والرشديين اللاتين، ما يدلّ على أنّها إشكاليّة عميقة معقّدة ذات أبعاد فلسفيّة متشابكة، إذ على أساس الموقف منها يمتاز الوعي الفلسفيّ من الوعي اللاهوتيّ الدينيّ.

مصادر البحث، ومراجعه:

1. ابن رشد، ضميمة العلم الإلهيّ، في: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقليّ وحدود التأويل (الدِّين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997
2. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ط1، 1887.
3. بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات–الكويت؛ دار القلم– بيروت، ط3، 1979.
4. ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
5. ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1956.
6. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط4، القاهرة،1966.
7. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، دار الكاتب المصري، 1946.
8. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.
9. كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

المراجع الأجنبيّة:

1. Aristotle, Metaphysica, Book K (XI), 1072b 18 – 20. Translated W.D.ross. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.
2. Brentano, Franz, On The Several Senses of Being In Aristotle. Edited and Translated by Rolf George, University of California press, Berkeley Los Angeles London, 1975.