Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Use of Philosophy in Favor of Theological Reason: Thomas Aquinas as an Example

Ahmed Hussein Al-Nasri
Researcher in Philosophy and Theology, Iraq. E-mail: al.nasri255@gmail.com

Abstract

There is no doubt that there is a difference in terms of the scientific approach between the data provided by metaphysical philosophy, which deals with the problem of existence, and the religious cognitive data. The former relies on the deductive rational approach, based on logical inferences. The latter is based on the divine sciences that descended from heaven through revelation; and for this reason, it enjoys a kind of infallibility, which is what the product of philosophical thought lacks; because it is made by the limited human mind. However, the texts that convey the knowledge of revelation face two problems: one regarding the transmission and proving of authenticity, and the other regarding interpretation and determining the intended meaning. According to Thomas Aquinas, philosophy and theological reason are not contradictory. Therefore, he attempted to employ the Aristotelian philosophical approach to provide a religious interpretation framed by critical thinking. However, this does not mean that Thomas Aquinas fully accepted those philosophical assumptions. The goal here is to clarify Aquinas's philosophical cognitive approach and how he employed it for the benefit of Christian theological interpretation. He was greatly influenced by Aristotelian principles and used them to support his beliefs. Anyhow, his theological mentality did not make him fully release himself from the data of the prevailing Christian interpretation at that time, and therefore his work in using the philosophical approach was not correctly complete.

Keywords: Theological reason, Christian interpretation, philosophical reason, Thomas Aquinas, Ibn Rushd (Averroes).

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 22, PP .81-112

Received: 06/10/2023; Accepted: 11/11/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

CC BY NC

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

توظيف الفلسفة لصالح العقل اللاهوتي.. توما الأكويني نموذجًا

أحمد حسين النصري

باحث في الفلسفة والكلام، العراق. البريد الإلكتروني: al.nasri255@gmail.com

الخلاصة

لا شكّ أنّ هناك تباينًا من حيث المنهج العلمي بين المعطيات التي تقدّمها الفلسفة الميتافيزيقية التي تعالج إشكالية الوجود، وبين المعطى المعرفي الديني. فالأولى تعتمد على المنهج العقلي الاستدلالي، القائم على القياسات المنطقية. أمّا الآخر فهو مرتكز على العلوم الإلهية النازلة من السماء عن طريق الوحي؛ ولهذا تتمتّع بنحو من الحصانة عن الخطإ، وهذا ما يفتقده نتاج الفكر الفلسفي؛ لأنّه من صنع العقل البشري المحدود. وإن كانت النصوص التي تنقل علوم الوحي أيضًا تتعرّض إلى مشكلتين: واحدة من حيث النقل وإثبات الصدور، والأخرى من حيث الدلالة وتحديد المراد الجدّي. وفي نظر توما الأكويني أنّ الفلسفة والعقل اللاهوتي لا يتناقضان؛ لذلك حاول توظيف المنهج الفلسفي الأرسطي؛ لتقديم قراءة دينية مؤطّرة بالعقل النقدي. ولا يعني هذا بالدقّة أنّ توما الأكويني قد أخذ تلك المعطيات الفلسفية بنحو من التسليم التامّ. والهدف هنا هو بيان المنهج المعرفي الفلسفي عند الأكويني، وكيفية توظيفه لصالح القراءة اللاهوتية المسيحية. فهو قد تأثّر كثيرًا بمعطيات المنهج الأرسطي، فعمد على توظيفها لصالح معتقداته. إلّا أنّ عقليته اللاهوتية لم تجعله يتحرّر بشكل كامل من معطيات القراءة المسيحية السائدة آنذاك، وبالتالي فإنّ عمله في توظيف المنهج الفلسفي لم يكن تامًّا بشكل صحيح.

الكلمات المفتاحية: العقل اللاهوتي، القراءة المسيحية، العقل الفلسفي، توما الأكويني، ابن رشد.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد 22، ص. 81 ـ 112

استلام: 2023/10/06، القبول: 2023/11/11

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

CC BY NC

المقدّمة

من الهواجس الكبرى التي يعيشها الإنسان العاقل هاجس معرفة الدين، والبحث عن الإله، والتعرّف على حقيقته؛ لأجل التقرّب إليه بطريقة صحيحة، وإطفاء ظمإ التوجّه الذاتي نحو الدين، ولا شكّ أنّ الدين هو منهج وحياني، ومعرفة سماوية من حيث الأصل، والكلام هنا حول الدين التوحيدي، وليس تلك الأديان التي تكون من صنع البشر. فالدين وحقيقته من أهمّ الإشكاليات التي تعصف في ذهن الإنسان الباحث عن الحقائق، وإنّ الكشف عن بعض زواياه المجهولة جعلته يعيش هذه الإشكالية باستمرار.

ويعدّ المنهج اللاهوتي[1] أحد الطرق المعرفية التي يصل من خلالها الإنسان إلى الكشف عن حقيقة الدين، وعن أسسه الكبروية التي يتشكّل منها، كالإيمان بالإله، والاعتقاد باليوم الآخر، وكذا الاعتقاد بوجود كتاب مقدّس يمثّل منهجًا ودستورًا عامًا، ينظّم الفرد المتديّن من خلاله حياته العملية وسلوكياته الخارجية، وحتّى الأخلاقية. فالتعرّف على المسائل الكبرى التي يتضمّنها الدين، وشرحها، وبيان عللها، هو ما يتكفّل به هذا العلم، لا سيّما أنّه يستفيد من أهمّ مصدرين معرفيين وهما: العقل، والنصّ الديني المقدّس، وبالتالي له القدرة إلى حدّ بعيد في كشف حقيقة الدين وبيانها؛ إذ شغلت ذهن المتديّن وغير المتديّن على حدٍّ سواء.

ومع استفادة اللاهوتي من العقل ومعطياته، في الوقت نفسه نجد أنّهما منهجان متغايران، فإنّ الفيلسوف ينطلق من مبادئ العقل نحو معرفة الخالق، بينما اللاهوتي يعتمد على نصوص يرى فيها نحوًا من القداسة. وفي الوقت نفسه يمكن للباحث في الشأن اللاهوتي أن يأخذ بعض المقولات العقلية لتكون أصلًا موضوعيًّا، ثمّ يقوم بتوظيفها؛ لإثبات عدد من القضايا الاعتقاديّة التي يؤمن بها، ليتمّ تقديمها بشكل عقلاني يلائم الحالة التطوّرية العلمية التي يواكبها المجتمع. «وينتج عن ذلك أنّ الفرق الأساسي بين اللاهوت والفلسفة يكمن في واقعه أنّ اللاهوتي يتلقّى مبادئ من الوحي ويعدّ الموضوعات التي يدرسها موحاةً أو مستنبطةً من مسائل الوحي، والحال أنّ الفيلسوف يتلقّى مبادئه من العقل وحده، ولا يعدّ

1- مصطلح "المنهج اللاهوتي" إشارة إلى علم اللاهوت، الذي يهتم بدراسة الإلهيات بطريقة منطقية، وبيان القضايا العقدية عن طريق تعاليم النصّ المقدّس والتحليل العقلي لها. وبالتالي «هو علم يبحث عن الله وصفاته وشرائعه وأعمال عنايته، والتعاليم التي يجب أن نعتقدها، والأعمال التي يجب أنّ نقوم بها» [جميس أنس، علم اللاهوت النظامي، ص 16]. فإنّ كلّ ما يتعلّق في شأن القضايا الدينية، بل حتّى في بيان حقيقة الدين عند الإنسان، هو ما يتكفّل به هذا العلم. واللاهوت المسيحي إضافةً إلى ذلك يقوم في بيان عقيدة الثالوث، التي تعدّ من أسس العقيدة الدينية المسيحية، وكذلك تنظيم الحقائق التي يتضمّنها الكتاب المقدّس، ومعرفة أصوله والتعاليم المتفرّعة عنه. فعلم اللاهوت هنا يهتم بإظهار تعاليم الكتاب المقدّس، وعلاقاته الداخلية والروحية، واستخراج الفوائد الأخلاقية.

الموضوعات التي يدرسها شيئًا موحًى به، بل يعدّها موضوعاتٍ تُفهم، وهي قابلة لأن تُفهم بواسطة النور الطبيعي للعقل» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 32].

وتعدّ المدرسة المسيحية من أهمّ المدارس الدينية التي أعطت قراءتها الخاصّة حول حقيقة الدين وأسسه العامّة. ومن المعروف أنّها سلكت في بداياتها مسلكًا نقليًّا اعتمادًا على تعاليم الكتاب المقدّس، وآراء الكنيسة الكاثوليكية في بيان حقيقة الدين التي تبنّته وفق رؤيتها الخاصّة، وهذا ما تمّ اعتماده لعدّة قرون؛ إذ سادت تلك القراءة لمدّة طويلة جدًّا، ولم تقبل بأيّ منهج أو مسلك غير المنهج الديني المرتكز على نصوص الكتاب المقدّس، وإخباراته التي يتضمّنها ذلك الكتاب السماوي، بل حاولت الوقوف وبشدّة أمام أيّ قراءة أخرى مخالفة لها من حيث المنهج، وإن أدّى الأمر إلى استعمال العنف في بعض الأحيان، وقد تمثّل ذلك بشكل واضح في سلطة الكنيسة؛ ولذلك أصبحت «الكنيسة في العصور الوسطى ـ وهي تقدّم في لاهوتها تفسيرًا للكون ـ تعطي معنى للحياة الإنسانية ولتاريخها، أي لأصلها ولتطوّرها بل ولمستقبلها، أي أنّها كانت تطفئ الظمأ الطبيعي عند الإنسان نحو معرفة ما يمسّ مشاكل أصله ومصيره، ولكنّها كانت في الوقت نفسه تقمع فيه نزعة البحث الفلسفي. وكان اللاهوت ما يزال في القرن الثاني عشر على العرش المعرفي عندما جاء أرسطو ليقدّم تصوّراتٍ جديدةً مختلفةً تمامًا في المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، وكان لا بدّ من حدوث الصدام بينه وبين اللاهوت» [الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 49].

ومع حركة التغيّر في القرن الثالث عشر قُدّمت قراءة أخرى عن الدين تغاير تلك القراءة التي سادت لمدّة طويلة من الزمن، معتمدة على الرؤية العقلية الفلسفية جنبًا إلى جنب مع الرؤية الدينية، وتمثّل ذلك بشكل أساسي في الفلسفة المدرسية (السكولائية ـ scholasticism)[2]، فبعد رواجها بشكل كبير ووضع النواة الحقيقية للجامعات الأوربّية، ونشوء التفكير الجديد الذي تميّز بنوع من التجرّد والعقلية الممزوجة بروح الشكّ، فإنّ حالة التطوّر في هذه العصر كانت على عكس ما أرادته سلطة الكنيسة، فقد تحطّمت الوحدة الروحية بسبب النزاعات الفكرية، والتيّارات المختلفة. وما زاد على ذلك هو تحوّل الأفكار الفلسفية إلى الفكر الأوربّي، وبالأخصّ الفلسفة الأرسطية التي تُرجمت إلى اللاتينية، سواءٌ كان تحوّل الترجمات من العربية أو اليونانية.

2- مدرسة فلسفية نشأت في مدارس أوربّا وسادت في القرون الوسطى، ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصًا في فرنسا وألمانيا وكانت معظمها دينيةً، إمّا مدارس رهبان ملحقة بالأديرة، أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة. [انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ص 28 الهامش]

وفي رأي بعض الباحثين أنّ أوّل مركز تمّت فيه ترجمة كتب اليونان والعرب وبالأخصّ مؤلّفات أرسطو وشروحاته كان في طليلية. وكانت هذه المدينة في القرن الثاني عشر ذات طابع عربي؛ بسبب استقرار العرب فيها مدّةً طويلةً، وقد غزت الحضارة العربية أوربّا بأرسطو وشارحي فلسفته. وبسبب المشروع الجماعي للترجمة في هذه المدينة؛ اطلع الغرب على مؤلّفات أرسطو بشكل كامل، إضافةً لمؤلفات المفكّرين العرب، وبالأخصّ فلسفة ابن رشد. [ينظر: الخضري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، ص 42]

فهذا الوافد الجديد بما يحمله من تراث عقلي قد يسبّب في بعض حالاته نوعًا من التناقض في أفكار العقل اللاهوتي أو زرع حالة الشكّ فيه، وقد أثّر وبشكل كبير على الفكر الأوربّي وبالأخصّ العقل اللاهوتي. وكانت جامعة باريس هي المتصدّي الأبرز لهذه الحركة الفكرية الجديدة، التي كانت تضمّ كلّية اللاهوت، فهي من أهمّ الجامعات في القرن الثالث عشر التي دُرست فيها الفلسفة، إضافةً لتدريس أهمّ مفكّري الجانب المسيحي آنذاك، من أمثال: ألبرت الكبير (Albertus Magnus)، وتوما الأكويني (Thomas Aquinas)، وغيرهم الكثير. ومن هنا فإنّ أرسطو دخل باريس أوّلًا، ثمّ انتشر إلى بقيّة المراكز العلمية في مناطق أوربّا. [الخضري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، ص 50 و51]

ثمّ إنّ حركة تلك التيّارات الفكرية ـ بحسب ما يراه بعضهم ـ كانت على ثلاثة اتّجاهات متباينة فيما بينها: الاتّجاه الأوّل: وهو ما يطلق عليه بالأوغسطينية السينوية؛ إذ إنّ فلاسفة هذا الاتّجاه يأخذون عن ابن سينا مسألة إشراقة العقل الفعّال، ونظرية الهيولى والصورة عن أرسطو على ما تصوّرته الأفلاطونية الجديدة من ضرورة الفصل بينهما، وجعل الإنسان مركّبًا من ثلاثة نفوس، والأهمّ من هذا هو رفض فكرة قِدم العالم أنّه صادر عن الله تعالى صدورًا ضروريًّا كما بيّنها ابن سينا في فلسفته، وتمثّل هذا الاتّجاه بالمتأثّرين بأوغسطين، ومن أهمّ أقطابه جيوم دوفروني (Guillaume d'Auvergne)، وألكساندر الهالسي (Alexander of Hales)، وبونافنتورا (Bonaventure). والاتّجاه الثاني: هو ما يطلق عليه الأرسطوطالية المسيحية، ومن أهمّ ما تميّز به هذا الاتّجاه هو ضرورة الفصل بين اللاهوت والفلسفة، مع تصحيح بعض الأفكار الأرسطية وتكميلها وفقًا للأفلاطونية الجديدة، وهذا الاتّجاه تمثّل في أتباع دومينيك (Saint Dominic) المتأثّرين بفلسفة أرسطو، هم ألبروت الأكبر وتوما الأكويني. وأمّا الاتّجاه الثالث: هو ما يسمّى بالأرسطوطالية الرشدية أو الرشدية اللاتينية، حيث تميّز عن الاتّجاهين السابقين بضرورة عدم الاهتمام بمسألة التوفيق بين الفلسفة واللاهوت،

والابتعاد عن التعاليم المسيحية إلى حدّ اتّهامهم بالخروج عن جادّة الدين وإحداث البدع، مع إعلان الإخلاص لفلسفة أرسطو، واعتبار تأويلات ابن رشد للأرسطية أصدق صورة لمظهر العقل وأكملها، ممّا دعا توما الأكويني إلى تأليف كتاب "وحدة العقل" يردّ فيه على ابن رشد. وأهمّ أقطاب هذا الاتّجاه هو سيجر البرابانتي (Siger of Brabant)، الذي ينكر مسألة الخلود وحرّية الإرادة، مع اعتقاده بمسألة قِدم العالم، وأنّ العقل هو على نحو واحد في الجنس البشري. [انظر: ميلاد غالي، الله في فلسفة القدّيس توما الأكويني، ص 6 و7]

ومع هذا التنوّع والتشعّب في التعاطي من النتاج الفلسفي اليوناني مقارنةً مع المحتوى اللاهوتي المسيحي، فقد تركّز الأمر في فلسفة توما الأكويني، الذي عمد إلى دراسة المنهج العقلي اليوناني فلسفةً ومنطقًا وبالأخصّ المنهج الأرسطي، الذي قام بتوظيفه لصالح العقل اللاهوتي. فهو يعدّ من أعظم الفلاسفة السكولائيين وأهمّهم جميعًا، وقد سادت فلسفته في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تقوم بتدريس الفلسفة، والتي في اعتقادها أنّها الفلسفة الوحيدة الصحيحة، فتوما الأكويني ذو أثر حيّ، كسائر الفلاسفة الكبار، كأفلاطون وأرسطو وكانط (Immanuel Kant) وهيغل (Georg Hegel)، ومعظم الموضوعات التي أخذها كانت حسب رأي أرسطو وبطريقة أمينة، وعلى خطاه في كثير من الأحيان. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص 169]

وبعبارة أخرى إنّ الفلسفة المدرسية أخذت تطوّرها بشكل كبير مع نتاجات توما الأكويني الفكريّة، والتي أخذت من اللاهوت المسيحي من جهة، ومن النظام العقلي الفلسفي من جهة أخرى. فهو يرى أنّ العلوم قسمان: الأوّل: ما يرتكز على مباني العقل الطبيعي، كعلم الحساب والهندسة ونحوهما. والآخر: ما يعتمد على التعليم المقدّس، وهو علم الله تعالى والقدّيسين. وهو أعلى من الأوّل، وإنّ التعليم المقدّس يصدّق بالمبادئ الموحاة من الله تعالى؛ لأنّه مبنيٌّ على عقائد الإيمان. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 12]

فهناك حقيقة مطلقة في رأي توما الأكويني متمثّلة في التعليم المسيحي، وهو مبنيٌّ على الإيمان، أمّا الفلسفة والعلوم الأخرى فإنّها مبنيّة على نور العقل الطبيعي.

المبحث الأوّل: التأثّر بالفلسفة الأرسطية

إنّ عملية التأثير التي أحدثتها الفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص من التفلسف اليوناني على الواقع الديني، سواء كان الواقع الإسلامي أو المسيحي، لا يمكن التغافل عنه بأيّ شكل من

الأشكال؛ وذلك لاستفادة علم اللاهوت (علم الكلام) من بعض المقولات الفلسفية التي تعالج إشكالية الوجود، حيث تبحث تلك الفلسفة الأنطولوجية عن العلّة الأولى للعالم؛ ولذلك استفاد هذا العلم من البراهين التي قدّمتها هذه الفلسفة في إثبات واجب الوجود أو خلود النفس، وفي بعض الأحيان لإثبات مسألة قِدم العالم، التي تبنّتها الفلسفة المشّائية بشكل واضح. فهذه المسائل وغيرها تمّت معالجتها من قبل علم اللاهوت بواسطة بعض المعطيات الفلسفية.

ويعدّ كلّ من ابن سينا وابن رشد وهم من أهمّ أعمدة الفكر الفلسفي الإسلامي، وامتدادًا للتفلسف اليوناني مع الإبداع الفلسفي الذي حصل معهما، من الذين أثّروا بشكل كبير في حركة الفكر الأوربّي خلال تلك الفترة التي نشطت بها حركة الترجمات. فبعض المقولات السينوية أو الرشدية تلقّفها الفكر الأوربّي الداعي لحركة الإصلاح في الكنيسة المسيحية، وقام بتوظيفها لصالح العقل اللاهوتي المتنوّر ببعض الأفكار الأرسطية. ومن هنا يعتقد بعضهم أنّه يجب «التنبيه إلى أنّ التأثير الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية على العقلية الأوربّية في العصور الوسطى أمر يعترف به جميع الدارسين المتخصّصين، فلقد كانت الفلسفة العربية الإسلامية هي القناة المهمّة والأساسية التي تعرّف الغرب الأوربّي من خلالها أعمال أرسطو الكاملة. ويلاحظ أيضًا أنّ عمالقة الفلسفة المسلمين في العصور الوسطى من أمثال ابن سينا وابن رشد لم يكونوا مجرّد نقلة أو مفسّرين للتراث الفلسفي القديم، وإنّما هم الذين أضافوا وطوّروا الكثير من فلسفة أرسطو» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 261].

وبعبارة أخرى، إنّ الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربّية في ذلك العصر هي حقيقة لا يمكن التنصّل عنها. وفي حال دراسة الفكر الأوربّي آنذاك من الناحية الفلسفية، يجب أوّلًا: فهم الفكر الفلسفي الإسلامي، ومن ثمّ فهم الفكر الأوربّي على غراره؛ وذلك بسبب تلك الصلة الوثيقة بينهما، أو لما أخذه الفكر الأوربّي عن الفكر الإسلامي.

إذن، نجد وبكلّ وضوح أنّ أرسطو ومن هم في منهجه المعرفي كان لهم الفضل الكبير في حركة الإصلاح اللاهوتي المسيحي، عن طريق مقولاتهم العقلية التي وظّفت في هذا المجال؛ ولذا يعدّ توما الأكويني من أبرز أولئك الذين وظّفوا فلسفة أرسطو أو ابن سينا وابن رشد على وجه الخصوص لصالح أفكاره اللاهوتية، مع تشدّده الكبير في قداسة النصّ الديني، وجعل الأصالة له في حال وقوع بعض التناقضات مع المعقولات الفلسفية؛ ولذلك عدّه بعضهم الشارح الأبرز من بعد ابن رشد لفلسفة أرسطو، ويمتاز بمحاولة تطويع

الكتابات الأرسطية لخدمة المعتقدات المسيحية، وعلى أنّ ما قاله أرسطو لا يناقض ما جاء به اللسان المسيحي. [انظر: عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 34]

والذي يدعو إلى الاعتقاد بتأثّر توما الأكويني بالفلسفة الأرسطية، وهو تمسّكه بعدّة موضوعات تبعًا للرأي الأرسطي، منها: الاعتقاد بالواقعية العينية للوجود، التي يعدّها أرسطو أمرًا بدهيًّا. فإنّ فلسفة أرسطو هي فلسفة أنطولوجية، تعالج مشكلة الوجود، وتبحث عن العلّة الأولى له؛ ولذا يرى بعضهم أنّ «فلسفة القدّيس توما هي بالضرورة فلسفة واقعية وعينية، فلا شكّ أنّ القدّيس توما أخذ بعبارة أرسطو القائلة بأنّ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي دراسة الوجود بما هو موجود، ولكن من الواضح تمامًا أنّ المهمّة التي اضطلع بها تفسير الوجود القائم هنا وهناك، بمقدار ما يستطيع العقل البشري بلوغه» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 27]. وكذلك الأخذ بفكرة الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، وهي من أهمّ الأفكار التي يعتمد عليها التفلسف الأنطولوجي الأرسطي، وارتباط هذا المبدأ بالفكرة الغائية، التي هي الأخرى من أهمّ أسس فلسفة أرسطو. إضافةً إلى مسألة حقيقة النفس وارتباطها بالبدن، وهي من المسائل التي استعارها الأكويني، فإنّ أرسطو يعتقد أنّ النفس صورة البدن، وليست جوهرًا متكاملًا قائمًا بذاته؛ فالجوهر الإنساني مركّب من النفس والبدن معًا.

وهذا في قبال الرأي الأفلاطوني الذي يعتقد بأنّ النفس جوهر قائم بنفسه، هبط واتّحد مع البدن من بعد مشاهدة المثل، وبالتالي لا تكون النفس صفحةً بيضاء وغير منتقش فيها أيّ معرفة سابقة، بعكس ما يعتقده أرسطو من أنّ النفس تولد مع ولادة البدن وهي خالية من أيّ معلوم، ومن ثمّ تبدأ بتجميع الصور العلمية انطلاقًا من الحسّ وأدواته، ومن بعد ذلك تتشكّل المفاهيم الكلّية. يرى توما الأكويني أنّ النفس العاقلة ليس لها قوّة التعقّل فقط، وإنّما قوّة الشعور أيضًا؛ ولذلك هي بحاجة إلى آلة جسمانية لكي تتمكن من الشعور بالقضايا الجزئية، وبذلك وجب أن تتّصل النفس العاقلة بجسم صالح؛ لكي يكون آلةً موافقةً للشعور [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 172]، وبهذا يكون المنهج المعرفي عن توما الأكويني هو منهج تابع للعقل الأرسطي، فهو المعيار العلمي في ردّ الكثير من الآراء التي تؤخذ من الفلسفة الأفلاطونية، وعلى وجه الخصوص آراء أوغسطين، فإنّ العقل التوماوي هو عقل أرسطي بامتياز.

ومع هذا التمسّك الكبير بالفلسفة الأرسطية يرى بعضهم «أنّه على الرغم من أنّ القدّيس توما اعتنق الأرسطية ليتّخذ منها وسيلةً للتعبير عن مذهبه، فإنّه لم يكن عابدًا أعمى للفيلسوف بحيث ينبذ أوغسطين من أجل فكر وثني، فلقد كان من الطبيعي أن يسير على هدى خطوات القدّيس في مجال اللاهوت، رغم أنّ اعتناقه للفلسفة الأرسطيّة كأداة تمكّنه من عمل مذهب، ويعرف ويسير سيرًا منطقيًّا من النظريات اللاهوتية بطريقة غريبة عن موقف القدّيس أوغسطين» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 44].

وفي هذا المجال يعتقد برتراند راسل (Bertrand Russell) أنّ فلسفة الأكويني تتّفق في خطوطها العامّة مع فلسفة أرسطو، بل جعل منها سندًا للمذاهب المسيحيّة، دون أن يغيّر منها شيئًا إلّا القليل؛ ولذلك عدّه الناس مجدّدًا جريئًا، ممّا دعا أن تستنكر جامعتا باريس وأكسفورد الكثير من آرائه من بعد وفاته. إضافةً إلى ذلك له القدرة العالية على التنسيق بين الآراء، حتّى وإن تضمّن بعض الأخطاء، وممّا يدعو إلى الإعجاب أيضًا هو الدقّة والوضوح التي استطاع بهما الأكويني أن يفرّق بين الأدلّة التي تؤخذ من العقل، وبين الأخرى التي تكون مستمدّةً من الوحي؛ فهو بذلك يعرف أرسطو حقّ المعرفة، ويفهمه بشكل تامّ، وهذا ما تفرّد به الأكويني دون بقيّة الفلاسفة الكاثوليك. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص 179]

وهذا ممّا يؤكّد لنا أنّ اللاهوت المسيحي وعبر بعض أعلامه حاول أن يقدّم قراءةً حديثةً تواكب الطريقة العقلانيّة في التفكير، ويبتعد كثيرًا عن دوغمائية النصّ المقدّس، الذي يعاني من المشاكل الكبيرة في محتواه المعرفي، وهذا لم يتمّ لا من خلال توظيف العقل الفلسفي اليوناني في هذا المجال، بل الإسلامي أيضًا. فالأوغسطينية أخذت عن الأفلاطونية الحديثة في التفكير العقلي، والتي تعدّ امتدادًا للعقل الأفلاطوني. وكذلك المدرسة المدرسية قد أخذت بالأرسطية، ووظّفتها بشكل كبير في مجال فكرها اللاهوتي. فكلا المنهجين كان لهما تأثير كبير في تقديم قراءات عقلية لاهوتية تتناسب مع الطرح التنويري الناشئ مع حركة الإصلاح الديني. ولكن مع كلّ هذا التحرّك نحو قراءة عقلية للاهوت المسيحي، لم نر التحرّر الكامل من بعض الاعتقادات التي تتنافى مع المنظور العقلي، منها قضيّة الثالوث في العقيدة المسيحية.

ولم يتأثّر توما الأكويني بتلك المقولات الخاصّة التي قال بها أرسطو وحسب، بل نجده قد تأثّر بشكل كبير بالفلسفة الرشدية التي هي الأخرى تعدّ امتدادًا لفلسفة أرسطو، فهناك عدّة قضايا قد تأثّر بها توما بالآراء الرشدية، ومن أهمّها مسألة العلم الإلهي بالقضايا

الجزئيـة، والـتي تشـكّل محـلّ نـزاع كبـير بـين الفلاسـفة والمتكلّمـين؛ ولذلـك اسـتثمر تومـا الأكويـني الـرأي الرشـدي في هـذه المسـألة وقـام بتوظيفـه لصالـح العقـل اللاهـوتي الذي يؤمـن بـه. فـالذي يعتقـد بـه بعـض الفلاسـفة أنّ الله تعـالى علمـه بالأشـياء هـو على نحـو الإجمـال، أي في خصـوص القضايـا الكلّيـة دون القضايـا الجزئيـة، فإنّ «مـا ينسـب إلى المشّـائين أنّ له علمًـا حضوريًّا بذاتـه المتعاليـة، وعلمًـا تفصيليًّـا حصوليًّـا قبـل إيجادهـا، بحضـور ماهيّتهـا ـ على النظـام الموجـود في الخـارج ـ لذاتـه تعـالى، لا على وجـه الدخـول بعينيـة أو جزئيـة، بـل على نحـو قيامهـا بالثبـوت الذهـني على وجـه الكلّيـة» [الطباطبائي، نهايـة الحكمـة، ص 310] قـد أثـار حفيظـة بعـض المتكلّمـين، ومنهم تومـا الأكويـني.

ولكـنّ ابـن رشـد حـاول أن يعطـي رأيًـا مخالفًـا ويثبـت مـن خـلاله أنّ الله تعـالى عقـل كلّي، وله علـم بالجزئيـات، وهـو علـم ليـس بزائـد عـن الذات. فهـو يفـرّق بـين عالـم الشـهادة وعالـم الغيـب، إضافـةً إلى ذلـك أنّ العلـم الإنسـاني علـم انفعـالي بالأشـياء عكـس العلـم الإلـهي هـو علـم سـابق على وجـود الأشـياء، أي أنّهـا نتيجـة لعلمـه أوجِـدت؛ ولذلـك يـرى بعـض الباحثـين «أنّ نظريّـة العلـم الإلـهي إحـدى المسـائل الرئيسـة في فلسـفة ابـن رشـد. فمـن حيـث ترتيـب الموجـودات يحتـلّ الله أشرف المراتـب، وهـو فعـل محـض حسـب المصطلحـات الأرسطوطاليسـية، وذات عاقلـة لهـا صفاتهـا الخاصّـة الـتي تختلـف نسـبتها إليهـا عـن نسـبة الصفـات الإنسـانيّة إلى الذات الإنسـانية. فالعلـم إحـدى الصفـات الإلهيـة، وهـو واحـد مـع الذات في نظـر ابـن رشـد» [محمـود قاسـم، نظريـة المعرفـة عنـد ابـن رشـد وتأويلهـا لـدى توماس الأكويني، ص 127]. والبرهـان الذي يعتمـده ابـن رشـد في إثبـات مـدّعاه يعتمـد على عـدّة أمـور منهـا: أنّ الإدراك والمعرفـة لا يوجـدان إلّا في الصـورة المجـرّدة تجـرّدًا تامًّـا عـن المـادّة ولواحقهـا، فـكلّ صـورة منزّهـة عـن المـادّة تكـون عبـارةً عـن كمـال محـض، وبالتـالي هي أيضًـا عبـارة عـن عقـل محـض، ولمّـا كان الله تعـالى أسـمى الصـور تكامـلًا فمـن الواجـب إذن أن يكـون عقـلًا محضًـا.

ثـمّ إنّ الأشـياء المحسوسـة فيهـا طبيعـة القـوّة والفعـل، ويتسلسـل الأمـر إلى العلّـة الأولى الـتي هي فعـل محـض، وغـير مركّبـة مـن القـوّة والفعـل؛ ولهـذا السـبب كان الله صـورةً محضـةً، وعقـلًا تامًّـا، وبهـذا يكـون عالمًـا، وإنّ صفـة العلـم هي عـين الذات وليسـت زائـدةً عـن ذاتـه. ومـن هنـا فـإنّ الموجـود الذي يوصـف بأنّـه عقـل محـض، وسـبب في وجـود الأشـياء والنظـام الذي تخضـع له تلـك الأشـياء، إذن هـو يعقـل نفسـه بالـضرورة ويعقـل جميـع الموجـودات أيضًـا. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 131 ومـا بعدهـا]

وبالتالي فإنّ بيان علمه تعالى من خلال حيثية العلم الحضوري يكون أدقّ؛ لأنّ العلم الحضوري يتميّز عن العلم الحصولي، وهما من الأقسام الأوّلية للعلم بأنّ واقع المعلوم حاضر بعينه عند العالِم، ولمّا كانت الممكنات قائمة الوجود به تعالى، وهو الواجب من كلّ الجهات، فهي حاضرة عنده على نحو التفصيل، ومحيط بها إحاطةً تامّةً. فالعلم الإلهي بالأشياء هو علم حضوري، ومن الطبيعي أنّه لا يحتاج إلى المفاهيم والتصوّرات التي يحتاجها العالِم بالعلم الحصولي.

ومن منطلق ابن رشد في مسألة التفريق بين عالم الشهادة وعالم الغيب، يعتقد بعضهم أنّ توما الأكويني يسلك المسلك نفسه في هذا الأمر؛ لإثبات علم الله تعالى بالقضايا الجزئيّة، وأنّ الصفات الإلهية هي عين الذات، وهو عقل محض، وأنّ العلم ليس شيئًا آخر سوى الحياة. فهذه المسائل التي تخصّ العلم الإلهي فيها توافق كبير بين توما وابن رشد من حيث التفكير فيها، وهذا التوافق هو أحد الأسباب التي تدعو إلى القول: بأنّ توما الأكويني قد تأثّر بشكل كبير بابن رشد، بل إنّ فلسفة ابن رشد هي التي أوحت إلى توما الأكويني في نظرياته في خصوص العلم الإلهي؛ ولذا يعدّ توما الأكويني هو الوحيد الذي فهم فلسفة ابن رشد وأفكاره في القرون الوسطى. [انظر: المصدر السابق، ص 128 - 131]

ونلاحظ أنّ توما الأكويني قد عالج مسألة العلم الإلهي في كتابه "الخلاصة اللاهوتيّة" وفي جزئها الأوّل، إذ يبحث في سؤاله الرابع عشر هذه المسألة بنحو من التفصيل، ويرى أنّ الله تعالى يعقل ذاته تعقّلًا تامًّا وهو محيطٌ بها؛ لأنّه موجود كامل، وأنّ ذلك التعقّل هو عين جوهره وليس خارجًا عنه. وبالإضافة إلى ذلك أنّه يرفض أن يكون علمه تعالى حاصلًا بالتدريج، وإنّما التدرّج في العلم يكون مع المخلوق الإمكاني وهو الإنسان، فالله تعالى يرى جميع الأشياء في واحد وهو ذاته تعالى. وفي مسألة مهمّة أخرى يرى أنّ علم الله تعالى هو علّة الأشياء؛ «لأنّ نسبة علم الله إلى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع بالمصنوعات. وعلم الصانع هو علّة المصنوعات؛ لأنّ الصانع يفعل بعقله. فإذن يجب أن تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما أنّ الحرارة هي مبدأ التسخين» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 193 و194].

وفي كتاب "مجموعة الردود على الخوارج"، يحاول الأكويني أن يثبت من خلال عدّة أدلّة أنّ الله تعالى له علم بالجزئيات، وبما ليس موجودًا بالفعل وغير المتناهي، ومعرفة الحوادث الممكنة مستقبلًا، إضافةً إلى معرفته بالشرور والأعدام. وهذه الأدلّة جاءت لرد الحجج السبع في تفنيد علم الله بالجزئيات، وقد ذكرها الأكويني في هذا الكتاب. فمن تلك الأدلّة على علم

الله تعالى بالجزئيّات أنّه العلّة التامّة لجميع الموجودات، وأنّ الحاصل على صفة الوجود من معلولاته هي الأشياء الجزئيّة، فهي الموجودة بالفعل وليست الكلّيات قائمةً بذاتها ومتشخّصةً في الخارج، بل ليس لها وجود إلّا بالجزئيات، فالله تعالى يعرف الأشياء ليس بكلّياتها فقط، وإنّما بجزئيّاتها أيضًا. [انظر: الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 336 و337]

ومن الملاحظ أنّ الاعتقاد بأنّ الكلّيات لا وجود لها في الخارج، وإنّما وجودها بوجود أفرادها، هو رأي أرسطي وظّفه الأكويني في بيان معرفة الله تعالى بالجزئيات.

إذن، حالة التأثّر الواضحة بالمنهج الأرسطي، والأخذ بمعالم فلسفته العامّة، تجعلنا نحدّد وإلى حدّ بعيد المنهج المعرفي عند توما الأكويني، ونتعرّف على ملامحه العامّة، فنراه منهجًا أرسطيًّا بامتياز؛ نتيجة لهذا التأثّر الواضح. مع العلم بأنّ بعض الباحثين لم يجعل من الأكويني مقلّدًا بحتًا لأرسطو، وإنّما جعل له نوعًا من لمسات الإبداع العقلية، مع تفلسف حقيقي في بعض مفاصل فكره العقلي واللاهوتي، والآخر جعله لاهوتيًّا متفلسفًا.

المبحث الثاني: المنهج المعرفي عند توما الأكويني

إنّ كلّ باحث في شأن المعارف الإنسانية وبالأخصّ الدينية، لا بدّ أن يرتكز بحثه ودراسته على منهج علمي معيّن، يمثّل البوصلة التي توجّهه نحو نتائج يراها الباحث نفسه أنّها تتمتّع بنحو من الحقيقة. ومع تلك الفترة التي عاشها العقل اللاهوتي المسيحي والمؤطّر بإطار النصّ المقدّس فقط، ومع تنوّع الآراء التي تعاطت مع العقل اليوناني، حاول توما الأكويني أن يكسر قيد العقل الدوغمائي المتمسّك بظواهر النصّ الذي يعاني من عدّة مشاكل في محتواه، وإدخال المعرفة العقلية في القراءة اللاهوتية المسيحية، فقد حاول أن يقدّم منهجًا جديدًا يحاكي نوعًا ما ذلك المنهج الذي اعتمده بعض فلاسفة المسلمين؛ ولذلك يعتقد بعضهم أنّه «قد أقرّ توماس ما وجده لدى الفلاسفة المسلمين والسكولائيين من تعريف المعرفة بأنّها: "مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان"، أي تكون أفكارنا صورةً مطابقةً للواقع الذي نصل إليه عن طريق الإحساس، سواء الداخلي مثل الشعور بأحوالنا النفسية، والخارجي مثل الشعور بوجود الأجسام وبصفاتها التي تقع تحت حواسّنا» [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 38].

فهذا النوع من المعرفة يرتكز بشكل أساسي على قضيّة الوجود الذهني، وهي من أهمّ المباحث المعرفية التي ارتكزت عليها الفلسفة الإسلامية. وهذا المبدأ ينطلق من أنّ الواقع الخارجي حقيقة بدهية وبالإمكان معرفتها، وأنّ ما في الذهن هو عبارة عن انعكاس أو مرآة حاكية عمّا في الخارج.

فالمعرفة عند الأكويني تبدأ من إدراك الواقع الخارجي المادّي، وأنّها العيّنة الأولى التي يتلقّاها الذهن البشري في معرفته، وذلك عن طريق أدوات الحسّ. وهذا ما يتوافق مع المبدإ الأرسطي الشهير القائل: "إنّ من فقد حسًّا فقد علمًا". ومن هذا المنطلق المعرفي يرى بعضهم أنّ «أدلّة القدّيس توما على وجود الله بعدية، فهي تبدأ من المخلوقات إلى الله، هي طبيعة الخلق، ونقص الكفاية الذاتية من جانب الموضوعات المباشرة في التجربة التي تكشف عن وجود الله، وفضلًا عن ذلك فإنّنا نستطيع عن طريق نور العقل الطبيعي أن نصل إلى أنّ معرفة الله لا يمكن أن نبلغها إلّا بالتأمّل في المخلوقات وعلاقتها به» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 48]. فالعقل في ذاته لا يستطيع أن يدرك معرفة الله تعالى أو يستطيع أن يقيّم الأدلّة على وجوده، من دون الاستعانة بالموضوعات الحسّيّة، التي تكشف في ذاتها أنّها متناهية، وهي عبارة عن آثار ونتائج تظهر عظمة وجود الخالق. إذن العقل عند توما الأكويني في كشفه عن وجود الخالق ليس ذاتيًّا، بل آليًّا عن طريق الموضوعات الخارجية بمعونة أدوات الحسّ؛ ولذلك «ضرورة التحول إلى صورة ذهنيّة يعني أنّنا لا نستطيع أن نعرف الله على نحو مباشر، وإنّما نستطيع أن نعرفه بمقدار تظهر الأشياء الحسّيّة وجوده، وتمكّننا من أن نصل إلى معرفته بالمماثلة، معرفةً غير مباشرة وناقصة عن طبيعته، فنستطيع أن نعرف الله بوصفه علّةً» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 132].

ولكن المعرفة بالإله ليست منحصرةً بالمعرفة التي تأتي عن طريق الآثار، أي ما تسمّى بالمعرفة الآفاقيّة، وإنّما أيضًا عن طريق معرفة النفس، فالإنسان يُدرك في ذاته أنّه كائن ناقص، وبحاجة إلى قوّة مطلقة ينشدها حين احتياجه إليها، ولا يمكن أن تكون تلك القوّة ناقصةً وليست ذات كمال لا متناهٍ، وبالتالي يكون الاعتقاد بوجود تلك القوّة المطلقة على نحو الدوام والوجوب. فهذا التوجّه نحو واجب الوجود لم يكن عن طريق الآثار التي ترشد العقل إليه تعالى، وإنّما من خلال الوجدان الذاتي عن الإنسان.

وهذا المنهج المعرفي عند توما الأكويني قائم على الاعتقاد بأنّ العقل هو عبارة عن قوّة في النفس وليس عين ماهيتها، وأنّ التعقّل لا يكون في نفس الوجود إلّا عند الله تعالى وحده، فالعقل هو قوّة للعاقل. إضافةً إلى أنّ العقل الإنساني هو أقلّ العقول مرتبةً، وهو بعيد جدًّا عن كمال العقل الإلهي، وهو موجود بالقوّة بالقياس إلى المعقولات، ثمّ يصبح بعد ذلك عاقلًا بالفعل، فالعقل الإنساني هو نوع من القوّة الانفعالية. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 129 وما بعدها]

فالمعرفة تبدأ من الحواسّ عن طريق إدراك القضايا الجزئية، والنفس في هذه المرحلة ليس بمقدورها أن تدرك القضايا الكلّيّة المجرّدة، والتي تتشكّل منها القضايا الفكرية العامّة، وبالرغم من أنّ إدراك القضايا الجزئية هو نشاط تابع للنفس والبدن معًا، إلّا أنّ النفس بحاجة إلى نشاط آخر يفيض عليها الصور الكلّية المجرّدة، وهذا ما يتكفّل به نشاط العقل الفعّال، فالعقل الإنساني في نظر توما الأكويني لا يمتلك أيّ صورة معرفية فطرية، بعكس من النظر الأفلاطوني في قضيّة المُثل، وإنّما يستطيع أن يلتقط الصور الأولى عبر الحواسّ، ويعمل العقل الفعّال على تجريدها ليتمّ الحصول بعد ذلك على الصور الكلّيّة. وبالتالي فإنّ المعرفة العقلية عند توما الأكويني تستفاد من المحسوسات في تشكّل الصور الكلّية بمعونة العقل الفعّال. وهذا مبدأ أرسطي يباين المبدأ الأفلاطوني القائم على نظرية المُثل، وعلى حدّ تعبير الأكويني: «إنّ الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرّد تأثير موجودات عالية كما قال أفلاطون، بل ذلك الفاعل الأعلى والأشرف الذي يسمّيه العقل الفعّال، يجعل من الصور الخيالية المستفادة من الحواسّ معقولةً بالفعل بنوع من التجريد. وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادرًا عن الحسّ من جهة الصور الخيالية، إلّا أنّه لمّا لم تكن الصور الخيالية كافيةً للتأثير في العقل الهيولاني، بل لا بدّ أن تصير بالعقل الفعّال معقولةً بالفعل، لم يجز القول بأنّ المعرفة الحسّيّة علّة تامّة للمعرفة العقليّة، بل مادّة للعلّة على نحو ما» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 404 و405].

ويعتمد توما الأكويني في نقده للمذهب الأفلاطوني على إثبات حقيقة العقل الفعّال، وأنّه ليس كما يعتقد أفلاطون بالحاجة إلى الإشراق العقلي على العاقل بشكل منفصل عن النفس، من بعد أن قال: إنّ صور الأشياء قائمة بنفسها لا في مادّة، وهي معقولة وعبارة عن صورة مجرّدة على شكل أشباح أو مُثل، وإنّما طبقًا لما نفى ذلك المعلم الأوّل، فذكر: أنّه «لمّا كان أرسطو لم يثبت أنّ صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها إلّا في مادّة، والصورة الحالّة في مادّة ليست معقولةً بالفعل، لزم أنّ حقائق المحسوسات أي صورها التي نتعقّلها ليست معقولةً بالفعل. وليس شيء يخرج من القوّة إلى الفعل إلّا بوجود بالفعل، كما أنّ الحسّ إنّما يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل. فإذن لا بدّ من إثبات قوّة من جهة العقل تخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادّية؛ ولذلك يجب إثبات العقل الفعّال» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 334].

ثـمّ إنّ حقيقـة العقـل الفعّـال عنـده ليسـت شـيئًا خارجًـا عـن النفـس، كمـا يعتقـد ذلـك أوغسـطين، مـن أنّ العقـل الفعّـال هـو جوهـر مفـارق خـارج عـن حقيقـة النفـس، وفعلـه الإشراق على العقـل وهـو أعلى مـن النفـس، بـل هـو شيء في النفـس، فلمّـا كان هنـاك شيء أعلى مرتبـةً مـن النفـس العاقلـة تسـتمدّ منـه قـوّة التعقّـل، فـهي عاقلـة بمشـاركة قـوّة عقليّـة أسـمى منهـا؛ لأنّهـا ليسـت عاقلـةً بكلّهـا، وإنّمـا بجـزء منهـا، فتتـدرّج عـبر حركـة الخـروج مـن القـوّة إلى الفعـل، فـلا بـدّ إذن مـن عقـل تسـتعين بـه على التعقّـل، وهـو العقـل الفعّـال، وفي الوقـت نفسـه أنّ في النفـس قـوّةً مشـاركةً لذلـك العقـل الأعلى عـن طريقهـا تقـوم النفـس بجعـل المعقـولات معقـولاتٍ بالفعـل، وأنّ تلـك القـوّة المشـاركة هي العقـل الهيـولاني، وعلى حـدّ تعبـيره: «لا بـدّ أن تكـون القـوّة الـتي هي مبـدأٌ لهـذا الفعـل شـيئًا في النفـس. وبنـاءً على هـذا شـبّه أرسـطو العقـل الفعّـال بالنـور الذي هـو شيءٌ حـالٌّ في الهـواء، وأمّـا أفلاطـون فقـد شـبّه العقـل المفـارق المؤثّـر في نفوسـنا كالشـمس» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 337]. وبنـاءً على هـذه الحقيقـة يكـون العقـل الفعّـال متكـثّرًا بكـثرة النفـوس؛ لامتنـاع أن يكـون لمحـالٍّ متعـدّدةٍ ومختلفـةٍ قـوّةٌ واحـدةٌ بالعـدد. وهـذا بالعكـس مـن القـول الأوّل، الذي يـرى أنّ العقـل الفعّـال ليـس شـيئًا في النفـس، وبالتـالي يكـون واحـدًا في جميـع النـاس، أي بوحـدة العقـل الفعّـال لا بتكـثّره. [انظـر: الأكويني، الخلاصـة اللاهوتيـة، ج 2، ص 339].

وفي هـذا السـياق يـرى بعـض الباحثـين أنّـه حـين يهاجـم الأكويـني النظريـة القائلـة بوجـود العقـل الفعّـال بشـكل مسـتقلّ خـارج عـن النفـس الإنسـانية، فهـو يقصـد بذلـك الـرأي المنسـوب إلى ابـن سـينا، بـل يـرى التوافـق في هـذا الـرأي مـع فيلسـوف قرطبـة ابـن رشـد، مـع الاختـلاف بينهمـا حـين يقـرّر الأكويـني بـأنّ العقـل الفعّـال شيء في النفـس بعكـس ابـن رشـد الذي يـرى أنّ العقـل الفعّـال هـو النفـس ذاتهـا على اعتبارهـا نشـاطًا عقليًّـا في جوهرهـا؛ ولذلـك «فمـن الثابـت إذن أنّ هذيـن الشـارحين يتّفقـان إلى حـدّ بعيـد في تحديـد طبيعـة العقـل الفعّـال؛ وذلـك لأنّهمـا يصرّحـان بأنّـه ليـس ذاتًـا خارجـةً عـن النفـس الإنسـانيّة، ويجزمـان بأنّـه هـو السـبب في انـتزاع المعـاني وتجريدهـا مـن الصـور الخياليـة. ومـع ذلـك فإنّمـا يختلفـان مـن جهـة أخـرى حـين يقـرّر توماس الأكويـني أنّ هـذا العقـل أحـد أجـزاء النفـس، وحـين يؤكّـد فيلسـوف قرطبـة أنّـه هـو النفـس ذاتهـا على اعتبـار أنّهـا في جوهرهـا نشـاط عقـلي» [عويضـة، توماس الأكويني الفيلسـوف المثـالي في العصـور الوسـطى، ص 81]. وهـذا يـدلّ على أنّهمـا الأقـرب في تفسـير الفلسـفة المشّـائية، وأنّ المعرفـة تنشـأ نتيجـة الإدراكات الحسّـية.

ومن الناحية النقدية يبدو أنّ مسألة العقل الفعّال باعتباره جوهرًا مفارقًا عن النفس غير سليمة، فالاعتقاد بوجود قوّة متمثّلة بالعقال الفعّال، وأنّ الإنسان بنشاطه الذاتي يستطيع الوصول إليها؛ لتلقّي المعلوم الكلّي منه، يُفقد القوّة العقلية عند الإنسان قيمتها الحقيقية ونشاطها الفعّال، فحصول المعلوم الكلّي لا يستلزم وجود قوّة متمثّلة بالعقل الفعّال، وإنّما هو نشاط تابع للقوّة الإدراكيّة عند الإنسان، والمتمثّلة بالعقل. فهو قادر على أن يظفر بالمعاني الكلّية دون الاستعانة بما يصطلح عليه بـ"العقل الفعّال"، وبالتالي يكون تفسير ابن رشد هو الأقرب للصواب. ومن هنا يعتقد بعضهم أنّه لكي يكون الإنسان ساعيًا لإثبات ذاته، ويكون إنسانًا بنفسه لا بالآخر الذي ينتهي إلى ابتلاعه، وضياع أفق الشعور بالفردية الذاتية، ولكي تصبح الذات مغمورةً بالعقل، «يكون من اللازم إتلاف العقول الفعّالة أو على الأقل تذويبها في عقل واحد، وإدماجه في الطبيعة أو الإنسان كما فعلت بعض الفلسفات الحديثة، عندما أسّست الحقبة الحديثة لتاريخ الفلسفة بإصلاح وضعيّة العقل» [المصباحي، من المعرفة إلى العقل، ص 44]. أي لا يمكننا من بعد تطوّر حركة التفلسف المعرفي الإيمان بحقيقة العقل الفعّال، والتي قد بالغ فيها كثيرًا بعض الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا.

إلى هنا وبشكل عامّ تتّضح لنا المنظومة المعرفية عند الأكويني، وسنلاحظ كيف حاول الأكويني أنّ يجعل نحوًا من التوافق بين المنهج المعرفي العقلي، وبين المنهج اللاهوتي الذي يتبنّاه، فمسألة التوافق المعرفي بين المنهج اللاهوتي من جهة والمنهج العقلي من جهة، أي معالجة إشكالية الإيمان والعقل من أهمّ المسائل التي حاول أن يسلّط الضوع عليها، وأن يحدّد المساحة الخاصّة لكلّ منهما؛ منعًا لحدوث التداخل فيما بينهما، فهو يرى أنّ مساحة البحث الديني الإيماني قد تختلف عن مساحة البحث الفلسفي العقلي، وفي الوقت نفسه لا يرى التناقض بينهما.

المبحث الثالث: التوافق المعرفي بين العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي عند توما الأكويني

يرى توما الأكويني أنّ العقل اللاهوتي المسيحي يتمثّل في التعليم المقدّس، الذي يُعدّ في نظره علمًا واحدًا نظريًّا، ويشمل عدّة مواضيع موحاة من الله تعالى، وهي مشتركة ومندرجة تحت موضوع واحد له الأصالة فيها، وهو البحث عن الله تعالى؛ ولأنّ سائر المخلوقات والموضوعات تنتسب إليه تعالى، فيكون أصل موضوع التعليم المقدّس هو الله تعالى، وأنّ مبادئ هذا العلم تتمثّل في عقائد الإيمان التي تتعلّق بالله تعالى. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 13 و14]

إضافةً إلى ذلك فإنّه من حيث شرف التعليم المقدّس ويقينيته يعتقد الأكويني أنّ «هذا العلم يفضل سائر العلوم النظرية في كلا الأمرين. أمّا اليقين فلأنّ سائر العلوم تستفيد يقينيتها من النور الطبيعي الذي للعقل الإنساني غير المعصوم. وهذا يستفيد يقينيته من نور العلم الإلهي المعصوم. وأمّا في شرف الموضوع فلأنّ هذا العلم يبحث بالأصالة عمّا يتجاوز بسموّه طور العقل، مع أنّ سائر العلوم إنّما تبحث عمّا تحت العقل فقط» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 16]. ولهذه الميزتين أرجع توما الأكويني الشكّ والريب الحاصل في عقائد الإيمان إلى ضعف العقل الإنساني، أي أنّ التعليم المقدّس يحتوي على مضامين عالية لا يرقى إليها العقل الإنساني الطبيعي، فليس باستطاعة العقل الإنساني أن يدرك الكثير من المضامين التي يحتويها التعليم المقدّس؛ ولذلك كان هذا العلم أكثر سموًّا من العقل الطبيعي للإنسان.

ومع هذه الأشرفية واليقينية للتعليم المقدّس سعى إلى جعل نوع من التوافق المعرفي بين اللاهوت المسيحي والعقل المتمثّل بالفلسفة الأرسطية؛ ولذا يعدّ توما الأكويني من صنف الفلاسفة الذين وفّقوا بين العقل والدين، فالعقل المشّائي السائد آنذاك حاول أن يجعل توفيقًا معيّنًا بين المسائل العقلية من جهة والمسائل الدينية من جهة أخرى، على الرغم من أنّه عدّ المنهج العقلي الركيزة الأساسية في البحث عن القضايا العامّة المتعلّقة بالوجود أو المسائل العامّة للدين. وفي هذه الحالة يرى توما الأكويني ضرورة عدم الفصل بين الدين والعقل الفلسفي، ومن ثمّ الوفاق بينهما؛ ولذلك ينفي التعارض بينهما. فمع التباين بين المنهج الفلسفي القائم على البرهان المنطقي العقلي، والمنهج الديني المرتكز على التعليم المقدّس، فإنّ الفلسفة يمكنها أن تقيّم الأدلّة على صحّة بعض المعتقدات الأساسية.

إذن، يعدّ المنهج المعرفي الذي اعتمده توما الأكويني لمعرفة الحقائق الدينيّة قائمًا على اللاهوت المسيحي من حيث الأصالة، في قبال المنهج الفلسفي الأرسطي، الذي يعدّ هو الآخر منهجًا معرفيًّا صحيحًا، يمكن من خلاله معرفة الكثير من القضايا الدينية، والتي يقدّمها من خلال البرهان العقلي. فكما أنّه يفصل بين اللاهوت والفلسفة، فهو يعتقد أنّ تعاليم العلم المقدّس أعلى شأنًا من العلوم العقلية، وبالتالي لا يمكن أن تُخضع جميع المقولات الدينية إلى العقل الطبيعي بالنقاش أو النقض؛ لأنّها حقائق ضرورية مقدّسة لا يمكن مناقشتها بالأدلّة العقلية البرهانية التي تعدّ نتاجًا بشريًّا، في قبال المقولات الدينية وهي مقولات سماوية، وفي حال التقابل بينهما، يجب أن يُرجع العيب إلى المقولات العقلية.

ومـن هنـا يعتقـد أنّ الاستشـهاد بأقـوال الفلاسـفة هـو ليـس في قـوّة النـصّ القانـوني للكتـاب المقـدّس ومتانتـه، أي أنّ «التعليـم المقـدّس إنّمـا يـأتي بمثـل هـذه النصـوص على أنّهـا أدلّـة أجنبيـة وظنّيـة. وأمّـا نصـوص الكتـاب القانـوني فإنّمـا يوردهـا على أنّهـا خاصّـة وضروريـة. وأمّـا نصـوص سـائر أئمّـة الكنيسـة فيوردهـا على أنّهـا أدلّـة خاصّـة لكـن ظنّيـة؛ لأنّ إيماننـا مسـتند على الـوحي المـنزل على الرسـول والأنبيـاء الذيـن دوّنـوا الأسـفار القانونيـة، لا على الـوحي الذي ربّمـا هبـط على غيرهـم مـن العلمـاء» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 2].

وهـذا التسـليم المطلـق بالتعاليـم المقدّسـة الـتي يعتقـد بهـا الأكويـني، لا سـيّما أنّ بعـض تلـك التعاليـم مخدوشـة مـن حيـث المضمـون، إلّا أنّـه في حـال التقابـل مـع بعـض المعقـولات الفلسـفية يقـدّم تلـك التعاليـم، وهـذا ممّـا يجعـل مسـألة التوافـق مـا بـين العقـل والنـصّ تعـاني مـن خلـل واضـح، وهـذا مـا يثبـت لنـا أنّ الأكويـني لـم يلـتزم بشـكل واضـح بهـذه القضيّـة، الـتي هي مـن أهـمّ القضايـا الـتي تناولهـا الفكـر الفلسـفي المشّـائي.

ومـع هـذا النظـر الذي يـرى مـن الفلسـفة خادمـةً للعلـوم اللاهوتيـة، يعتقـد بعضهـم أنّ ابـن رشـد قـد تمسّـك بالفصـل التـامّ بـين المقـولات الدينيـة، وبالأخـصّ علـم الـكلام، وبـين المقـولات الفلسـفية؛ لأنّ ذلـك مـن شـأنه أن يـؤدّي إلى حصـول نحـو مـن الإربـاك والبلبلـة في عمليـة التفكـير، كمـا رفـض أيضًـا أن تتـمّ اسـتعانة علـم الـكلام بالمقـولات الفلسـفية، وهـذا على العكـس تمامًـا مـن رأي توما الأكويـني الذي يـرى مـن إمكانيـة اسـتفادة علـم اللاهـوت مـن الفلسـفة؛ على أن تظـلّ محافظـةً على اسـتقلالها. وبالتـالي يعـدّ تمسّـك ابـن رشـد بالفصـل التـامّ هـو الأفضـل في كلّ الأحـوال. ومـن هنـا لا يعـدّ توما الأكويـني فيلسـوفًا حقيقيًّـا بعكـس ابـن رشـد، بـل هـو لاهـوتي متفلسـف، أي جعـل مـن مهمـة الفلسـفة هي الدفـاع عـن حقائـق الإيمـان. [انظـر: الخـضري، أثـر ابـن رشـد في فلسـفة العصـور الوسـطى، ص 151 و152]

وهـذا مـا يـراه برتراند راسـل أيضًـا، فهـو لا يضـع الأكويـني على قـدم المسـاواة مـع خـيرة الفلاسـفة، أي أنّ روح التفلسـف الحقيـقي لا تجدهـا إلّا قليـلًا عنـد الأكويـني؛ لأنّـه قبـل أن يبـدأ التفلسـف يرتكـز على حقيقـة تفصـح عنهـا العقيـدة الكاثوليكيـة، فـفي حـال وجـود دليـل عقـلي يؤيّـد مقالـة العقيـدة كان جيّـدًا، وإن لـم يجـد فهـو يكتـفي حينهـا بمقولـة الـوحي. وفي الحـال أنّ الفلسـفة لا تبحـث عـن أدلّـة لنتيجـة معلومـة سـلفًا، فهـذا مـن قبيـل الدفـاع عمّـا يريـد الباحـث الدفـاع عنـه. [انظـر: راسـل، تاريـخ الفلسـفة الغربيـة، ج 2، ص 180]

ولكـن هـذه قـد الفكـرة قابلـةً للمناقشـة باعتبـار أنّ المقـولات الفلسـفية حـين الاسـتفادة منهـا في علـم الـكلام أو اللاهـوت، قـد تـمّ تنقيحهـا مسـبقًا بشـكل معـرفي، وهـذا العمـل هـو بعينـه مـا يمكـن أن يوصـف بأنّـه تفلسـف عقـلي، فـإن كان مـن يوظّفهـا قـد نقّحهـا بنفسـه، أي أنّ له دورًا فلسـفيًّا معرفيًّـا خاصًّـا، فهـذا لا يخرجـه عـن دائـرة التفلسـف الحقيـقي. وفي حـال أخـذ تلـك المقـولات على نحـو الأصـول الموضوعـة مـن دون إعمـال نظـر واضـح فيهـا، وتوظيفهـا لصالـح المقـولات الدينيـة يمكـن حينهـا القبـول بالفكـرة السـابقة على أنّ تومـا الأكويـني كان لاهوتيًّـا متفلسـفًا. وهـذا مـا يبـدو أنّ الأكويـني كان هكـذا؛ باعتبـار أنّ مسـألة التوفيـق لديـه لـم تكـن تامّـةً بشـكل واضـح، فهنـاك مسـائل لـم ينجـح في حلّهـا، مـن ضمنهـا مسـألة "الأقانيـم الثلاثـة"، فـهي واضحـة التناقـض مـع مسـألة الوحـدة الـتي تنتـهي إليهـا الأدلّـة الفلسـفية في مسـألة إثبـات واجـب الوجـود أو العلّـة الأولى.

ولكـن في الوقـت نفسـه هنـاك مـن يـرى أنّ الأكويـني لـم يكـن ناقـلًا أو شـارحًا للمقـولات الفلسـفية، وثـمّ قـام بتوظيفهـا لمعتقـده اللاهـوتي فحسـب، وإنّمـا عقـلًا جبّـارًا ليـس فيـه صفـة العبوديـة لـلآراء الفلسـفية الأرسـطية، وهـو تبنّاهـا على أنّهـا فلسـفة صحيحـة في نفسـها، وبالتـالي يعـدّ فيلسـوفًا حقيقيًّـا ولاهوتيًّـا عظيمًـا؛ ولذلـك «فـإنّ القدّيـس تومـا بعبقريتـه في التنسـيق رأى بوضـوح الفائـدة الـتي يمكـن أن نجنيهـا مـن مبـادئ الفلسـفة الأرسـطية عندمـا نقـوم بإنجـاز مركّـب لاهـوتي فلسـفي نسـقي. لكـنّي عندمـا أقـول إنّ القدّيـس تومـا رأى فائـدة المذهـب الأرسـطي، فـإنّ ذلـك لا يعـني أنّ منظـوره كان براغماتيًّـا، لقـد نظـر إلى المبـادئ الأرسـطية على أنّهـا صحيحـة؛ ولأنّهـا صحيحـة فـهي مفيـدة، وهـو لـم ينظـر إليهـا أبـدًا على أنّهـا صحيحـة لأنّهـا مفيـدة» [كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 2، القسـم الثـاني، ص 169].

إذن، عمليـة التنسـيق بـين التعليـم المقـدّس والمعقـولات الفلسـفية يمكـن أن تعطي قـراءةً ذات محتـوًى ومعـنًى صحيـح تعكـس رؤيـةً كونيـةً عقديـةً صحيحـةً أيضًـا، فـلا مجـال حينهـا للمبالغـة في دعـوى ضرورة الفصـل بـين المنهجـين فصـلًا تامًّـا. ومـن هـذه الفكـرة يعتقـد الأكويـني أنّ «هذا قـد يمكـن أن يسـتفيد شـيئًا مـن التعاليـم الفلسـفية، لا لافتقـاره إليهـا افتقـارًا ضروريًّـا، بـل لزيـادة إيضـاح مـا يتضمّنـه؛ لأنّـه ليـس يسـتفيد مبادئـه مـن علـوم أخـرى، بـل مـن الله ابتـداءً بالـوحي؛ ولذا فهـو ليـس يسـتفيد مـن العلـوم الأخـرى على أنّهـا أعلى منـه، بـل يسـتخدمها على أنّهـا أدنى منـه وجـوار له، كمـا يسـتخدم علـم الهندسـة مـا دونـه مـن العلـوم، على نحـو مـا يسـتخدم المـدني الجنـدي» [الأكويـني، الخلاصـة اللاهوتيـة، ج 1، ص 16 و17]. ومـن هنـا يتبـيّن أنّ مـن مهمّـة التوظيف

الفلسفي هو إلقاء الحجّة على الطرف المقابل، المنكر للتعاليم اللاهوتية، وكذلك لتقديم قرّاءٍ على نحو من العقلانية، وليس نقصًا حاصلًا في تعاليم النصّ المقدّس.

ثمّ إنّ مسألة الإيمان عند الأكويني هي أولى الفضائل؛ لأنّ المعرفة الطبيعية لا يمكن أن تؤدّي إلى الله تعالى، الذي هو موضوع السعادة على ما يتوجّه إليه الرجاء والمحبّة، فضلًا عن معرفته. فمن فضل الله تعالى أنّه قد أمر باليقين الإيماني دون اليقين العقلي؛ لأنّ حصول اليقين بالأمور الإلهيّة عن طريق العقل محفوف ببعض الأوهام والاشتباهات، وليس كلّ الناس يتيسّر لهم هذا النوع من اليقين؛ لأنّه يستلزم وقتًا طويلًا مقارنةً مع أشغالهم وتيسير أمورهم العامّة، «فإذن هو لطفٌ من الله وتفضّلٌ منه لفائدة البشر أن يأمرهم بأن يوقنوا الأشياء التي يمكن للعقل أن يحيل فيها نظر البحث يقين الإيمان؛ وذلك لكي يتمكن جميعهم بسهولة من الاشتراك في معرفة الله بمعزل عن كلّ ريبة وضلال» [الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 16].

ولمّا كان الإيمان حقيقةً إدراكيةً لموضوعات تكون نسبتها الوحيدة إلى الله تعالى فقط، فالله تعالى هو الحقّ الأوّل وهو المتعلّق الحقيقي للإيمان؛ وكانت العلّة الصوريّة للإيمان هي الحقّ الأوّل، فإنّه لا يتعلّق بالقضايا الباطلة. وبعبارة أخرى «ليس يتعلّق القوّة أو الملكة أو الفعل بشيء إلّا بواسطة علّة الموضوع الصورية، كما لا يُرى اللون إلّا بواسطة النور، ولا تُعلم النتيجة إلّا بواسطة البرهان. وقد مرّ أنّ علّة موضوع الإيمان الصورية هي الحقّ الأوّل، فلا يمكن إذن أن يتعلّق الإيمان بشيء إلّا من حيث اندراجه تحت الحقّ الأوّل، الذي يمتنع أن يندرج تحته شيء باطل، كما يمتنع اندراج اللاموجود تحت الموجود، واندراج الشرّ تحت الخير، فيمتنع إذن تعلّق الإيمان بشيء باطل» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 379].

والموضوعات هي التي يشكّل جزءًا كبيرًا منها المنظومة العقدية، والتي عجز الفلاسفة أن ينظروا إليها بمنظار العقل الطبيعي، من أهمّها هو الاعتقاد بالوحدانية لله تعالى وقدرته وعلمه وعنايته بكلّ شيء، كذلك الاعتقاد بالأقانيم الثلاثة. يرى الأكويني أنّها يجب أن تنظّم في مسلك قانوني؛ لأجل أن تكون الدعوة إليها متيسّرةً، ولا تسبّب في ضلال أحد لجهله بها. فالإيمان حقّ متفرّق في الكتاب المقدّس، وبأسلوب غامض ومختلف أيضًا، فعلى ذلك لا بدّ أن يلخّص من أحكام الكتاب المقدّس شيء يتميّز بالوضوح ولا مزيدًا عليه؛ لأجل أن يُدعى إليه الجميع ليؤمنوا به. وهذا القانون الذي يتّحد به الإيمان يجب أن يورد باسم الكنيسة، وبالتالي يصحّ أن يُقال: أصدق كنيسة مقدّسة جامعة. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 396 وما بعدها]

وهـذا يُبـيّن لنـا بـأنّ الأكويـني بحركتـه التجديديـة لا يريـد أن يتخلّـص مـن تـراث الكنيسـة بشـكل تـامّ، وإنّمـا نظـم الإيمـان فيهـا وفـق قوانـين جديـدة مسـتخلصة مـن تعاليـم الكتـاب المقـدّس، وليـس مـن إيمـان آخـر، بـل على نفـس الإيمـان السـابق مـع زيـادة عليـه. فهـو يؤكّـد على أنّ حقيقـة الإيمـان المسـيحي لا تضادهـا حقيقـة العقـل، ولا تناقـض البدهيـات الأوّليـة؛ «لأنّ الحقائـق المغروسـة في طبيعـة العقـل الإنسـاني مـن الثابـت المقـرّر أنّهـا مـن الحقّيـة والصـدق بحيـث لا يمكـن تصـوّر كونهـا باطلـةً كاذبـةً، والحقيقـة الـتي نتيقّنهـا تيقّـن الاعتقـاد لكـون الله أكّـد صدقهـا بأوضـح البيّنـات، فـلا يسـوّغ لنـا الظـنّ بأنّهـا باطلـة. إذن لمّـا كان الباطـل وحـده يضـادّ الحـقّ ... كان مـن المحـال أنّ الحقيقـة الـتي يعلّمهـا الإيمـان المسـيحي تقـع مضـادّةً لتلـك المبـادئ الـتي يعرفهـا العقـل ببديهـة الفطـرة» [الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 23 - 25].

ومـن حيـث ارتبـاط الإيمـان بالعقـل يعتقـد الأكويـني بـأنّ الإيمـان ليـس فيـه محـلٌّ للبحـث العقـلي في حـدّ ذاتـه، بـل على مـا يحمـل الإنسـان للتصديـق بـه؛ لأنّـه الإيمـان مـوحًى مـن الله تعـالى أو مثبـتٌ بالمعجـزات. ومـن هنـا فإنّـه يـرى أنّ التصديـق يكـون شـاملًا لـكلٍّ مـن القضايـا الـتي تقـع فـوق العقـل والقضايـا الـتي يدركهـا العقـل على حـدٍّ سـواء، وبالتـالي فـإنّ الجنـس البـشري لا يكتـفي بنظـر العقـل الطبيـعي في إدراك الأمـور الإلهيـة، «فلحصـول اليقـين فـإنّ العقـل البـشري يـزلّ كثـيرًا في الأمـور الإلهيـة؛ بدليـل أنّ الفلاسـفة الذيـن دقّقـوا النظـر الطبيـعي في الأمـور البشريـة أخطـؤوا الصـواب في كثـيرٍ منهـا، وذهبـوا فيهـا مذاهـب متضاربـةً. فلـكي تكـون معرفـة النـاس للأمـور الإلهيـة يقينيـةً لا ريـب فيهـا؛ وجـب أن يتعلّموهـا بطريـق الإيمـان، معتقديـن أنّهـا موحـاةٌ مـن الله المـنزّه عـن الكـذب» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 407 و408].

ثـمّ إنّ إقامـة الدليـل العقـلي على القضايـا الإيمانيـة يكـون موجبًـا لاسـتحقاق الثـواب إذا كان لاحقًـا بالتصديـق بالقضايـا الإيمانيـة؛ لأنّ عقائـد الإيمـان تؤخـذ بقـوّة الدليـل الوحيـاني لا قـوّة الدليـل العقـلي. وبعبـارة أخـرى إنّ الأدلّـة الـتي تسـتخدم في إثبـات صحّـة الإيمـان لا تـؤدّي إلى المشـاهدة العقليـة، وتبـقى الأمـور الإيمانيـة غـير منظـورة، وإنّمـا تقـام لرفـع عوائـق الإيمـان. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 421 و422].

وليـس هـذا وحسـب، فـإنّ العقـل قـد يكـون محـلًّا للإيمـان مـن جهـة أنّ التصديـق هـو فعـل عقـلي تحرّكـه الإرادة إلى الإذعان، «فـلا بـدّ إذن لكمـال فعـل الإيمان من وجـود ملكـة في الإرادة وفي العقـل، كمـا أنّـه لا بـدّ لكمـال فعـل الشـهوانية من وجـود ملكـة الفطنـة في العقـل، وملكـة العفّة في الشـهوانية. والتصديـق هـو فعـل العقـل بـلا توسّـط؛ لأنّـه موضوع هـذا الفعـل هو الحـقّ الخالص

بالعقل. فمن الضروري إذن أن يكون العقل محلّ الإيمان، الذي هو المبدأ الخالص لهذا الفعل» [المصدر السابق، ص 432].

وفي مسألة من أهمّ المسائل في العقيدة المسيحية وهي مسألة الأقانيم الإلهية أو معرفة الثالوث، يعتقد الأكويني بأنّ الوصول إليها ممتنع بواسطة العقل الطبيعي، وإنّما هي حقيقة تتعلّق بالأمور غير المنظورة التي تفوق العقل الإنساني، وبالتالي تدرك بواسطة قوّة الإيمان. وبالتالي لم يتمكن الفلاسفة أن يعرفوا سرّ ثالوث الأقانيم الإلهية بكلّ خواصّها التي هي الأبوّة والبنوّة والانبثاق، وإنّما عرفوا بعض الصفات الذاتية التي تخصّ تلك الأقانيم، كقدرة الأب، وحكمة الابن، وصفة الخير المتمثّلة في روح القدس. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 339 - 400].

إذن، يمكن القول إنّ الأكويني قد جعل فاصلًا بين قوّة الإيمان وقوّة العقل الطبيعي الإدراكية بالنسبة لبعض القضايا التي تخصّ العقيدة المسيحية، فبالرغم من استفادته من نور العقل الطبيعي في هذا الشأن، إلّا أنّه لم يعطه خصوصية التدخّل في جميع المسائل الاعتقادية؛ لظنّه أنّ للعقل حدًّا معيّنًا من الإدراك، فالمسائل التي لا تكون ذات منظور طبيعي، فإنّها تترك لقوّة الإيمان وحدها، أي أنّ انطلاقة الدليل العقلي تبدأ من المحسوسات، وبعبارة أخرى من المعلول إلى العلّة، ولمّا كانت بعض المسائل الإلهية لا تتّصف بصفات الحسّ، فيكون النظر إليها نظرًا إيمانيًّا لا عقليًّا.

وفي سياق مسألة التوافق بين العقل والفلسفة أو حلّ إشكالية الدين والعقل، التي هي من أهمّ المسائل التي عمل عليها المتخصّصون في مجال البحث العقدي، بل حتّى الفلاسفة الذين عالجوا هذه الإشكالية، نجد في مقابل المدرسة المسيحية التي حاولت التوفيق بين العقل والمعطى الديني، وضرورة الاستفادة من كلا المنهجين في تقديم رؤية كونية شاملة، الأمر ذاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، التي حاولت التوفيق بين المناهج الثلاثة (الدين والعقل والشهود القلبي، أي المعطى العرفاني). وبالتالي يعدّ الشيرازي من أهمّ الفلاسفة الذين حاولوا حلّ هذه الإشكاليّة.

فمنهج الحكمة المتعالية ـ وهي الفلسفة التي أسّس لها صدر الدين الشيرازي ـ هو منهج توافقي بين تلك الحقول الثلاثة، أي أنّ الفلسفة في معطياتها الصحيحة لا تشكل نقطة تناقض مع القضايا الدينية، في الوقت نفسه لا بدّ أن يكون المنهج العرفاني الشهودي على توافق تامّ أيضًا مع التعاليم الدينية الصريحة، فقد تكون بعض معطيات العقل الفلسفي يشوبها

الشكّ أو الاشتباه، فليس كلّ ما يتوصّل إليه العقل صحيحًا، لا سيّما أنّ بعض المسائل هي خارجة عن الإطار العقلي من جهة التخصّص. كذلك قد تكون بعض معطيات المنهج الشهودي غير صحيحة لا تتوافق مع الدين أوّلًا ولا مع العقل ثانيًا. وعلى هذا حاول صدر الدين الشيرازي إيجاد نحو من التوافق بين المسلك العقلي والشهودي الصحيح وبين التعاليم الدينية. ومن هنا نجد «أنّ صدر المتألّهين أوجد مسلكًا فلسفيًّا آخر، استطاع من خلاله أن يحلّ الخلاف بين المشّائين والإشراقيين، إذ لم يتقيّد بما ذهب إليه المشّاؤون أو الإشراقيون، وإنّما وافق هؤلاء في بعض المسائل، فيما وافق أولئك في مسائل غيرها، كذلك استطاع أن يحلّ الاختلاف بين الفلسفة والعرفان في موارد كثيرة، واتّضح كثير من وجوه الحقائق الإسلامية، من دون الاعتماد على الأساليب الكلامية المتعارفة. وعلى هذا الأساس تعدّ فلسفة صدر المتألّهين بمثابة ملتقًى لطرق أربعة، وهي: المشّاؤون، الإشراقيون، العرفاء، المتكلّمون» [مطهري، العرفان والدين والفلسفة، ص 77].

ثمّ إنّ المنهج المعرفي عند صدر الدين الشيرازي يباين بشكل تامّ المنهج المعرفي المشّائي الذي اعتمده الأكويني، فصدر المتألّهين يعتقد بأنّ المعرفة تبدأ أوّلًا من الحواسّ، وهذه نقطة توافق مع المنهج الأرسطي في قبال المنهج الأفلاطوني، ولكن في شأن تشكل المفاهيم الكلّيّة فإنّ النفس يحصل لديها ارتقاء من المعلوم الحسّي الجزئي إلى الخيالي ثمّ المعلوم الكلّي، ولا يعتقد بنظرية التقشير أو التجريد للمعلوم الجزئي ليتكوّن بعد ذلك المعلوم الكلّي، القابل للانطباق على كثيرين. فالصور الحسّيّة تحصل عند النفس على نحو من الإبداع بما يماثلها في الخارج، وكذلك في الخيال مع بقاء الصورة الحسّيّة، والأمر ذاته في التعقّل. وبعبارة أخرى، «تبقى الصورة الحسّيّة نفسها، بعد أن يلتقط الخيال من هذه الصور الحسّيّة صورةً أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك الأمر في الصورة العقلية، فإنّ العقل عندما يواجه الصورة الخيالية، فإنّ هذه الصورة لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة أخرى هي الصورة العقلية، وإنّما العلاقة بين العقل والصورة الخيالية هي نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسّيّة، والحسّ مع العين الخارجية. وهذه المراتب معدّةٌ للعقل؛ لكي يتمكن العقل في مرتبته ودرجته من إبداع صورة معقولة، تتناسب والقوّة العقلية هذه» [مطهري، دروس في الفلسفة الإسلامية، ج 3، ص 210].

فالمعرفة عند صدر الدين الشيرازي لا تأتي عن طريق التجريد، بل عن طريق التعالي والإبداع الحاصل عند النفس. وتعدّ هذه النظرية في نظر بعضهم من أدقّ النظريات وأكثرها

رصانـةً في تفسـير تشـكّل المعلـوم أو المعرفـة في الذهـن البـشري، فهـو قـد أنجـز هـذا التفسـير في قِبـال تفسـيرات ابـن سـينا والطـوسي [انظر: المصدر السابق، ص 209]، بـل وغيرهـم مـن أتبـاع المنهـج العقـلي المشّـائي الذي يرتكـز على مسـألة تجريـد المعلـوم أو مسـألة العقـل الفعّـال.

وعنـد مقارنـة المنهـج المعـرفي بـين هذيـن الفيلسـوفين مـن حيـث توافقيّـة الديـن والعقـل، نجـد أنّ منهجيّـة صـدر الديـن الشـيرازي أشـمل وأوسـع مـن منهجيـة تومـا الأكويـني؛ وذلـك بإضافـة المنهـج العرفـاني الشـهودي، وهـو منهـج يقـدّم الكثـير مـن الإجابـات حـول بعـض المسـائل الكـبرى الـتي تمثّـل نـوعًا مـن الهاجـس الذي يعيشـه الإنسـان الباحـث عـن الحقائـق. فصـدر الديـن الشـيرازي يسـتفيد مـن معطيـات الشـهود القلـبي، ويوظّفهـا بمنهـج اسـتدلالي للحصـول على بعـض النتائـج، الـتي يسـتفيد منهـا في تكويـن رؤيـة كونيـة خاصّـة؛ لذا «فـإنّ المـلّا صـدرا يعتقـد أنّـه لا ينبـغي رفـع اليـد عـن الضوابـط والقوانـين العقليـة، وأنّـه لا بـدّ في المنهـج الفلسـفي مـن الاسـتفادة مـن العمليـات العقليـة فحسـب؛ ولهـذا السـبب قـال المـلّا صـدرا بشـكل صريـح إنّـه لا يعتمـد في كتبـه الحكميـة على الكشـف اعتمـادًا كامـلًا، ومـا لـم تتـمّ إقامـة البرهـان على المشـهود فإنّـه لا يـورده في كتبـه الحكميـة» [يـزدان بنـاه، تأمـلات في فلسـفة الفلسـفة الإسـلامية، ص 261]. وهـذا يعطـي شـأنًا أعلى للمنهـج الفلسـفي مـن حيـث التوظيـف والاسـتفادة منـه بشـكل أوسـع.

إذن، مسـألة الجمـع بـين البرهـان والكشـف هـو مـن أساسـيات الحكمـة المتعالية، ومـع توظيف المقـولات الدينيـة ضمـن القوانـين العقليـة، يجعـل منهـا منهجًـا معرفيًّـا متكامـلًا، يهـدف إلى معرفـة الديـن، وتقديـم قـراءات صحيحـة لمعرفـة الخالـق، ومـا يرتكـز عليـه الديـن مـن أسـس عامّـة. ومعـنى الجمـع هنـا هـو أنّ معطيـات هـذه المناهـج لا تكـون على خـطّ تبايـن وتغايـر فيمـا بينهـا، وإنّمـا هي جميعًـا لا بـدّ أن تهـدي إلى نتيجـة واحـدة.

المبحث الرابع: أدلّة الأكويني على وجود الله تعالى

إنّ مسـألة وجـود الله تعـالى عنـد الأكويـني هي مسـألة بيّنـة في نفسـها، أي أنّ وجـوده في الأصـل هـو وجـود بـدهي لا يحتـاج إلى إقامـة برهـان معـيّن لإثبـات الوجـود له. فـإنّ قضيّـة "الله موجـودٌ" تتميّز باتّحـاد محمولهـا مـع موضوعهـا؛ لأنّ الله تعـالى هـو عـين وجـوده، فهـو مـن هـذه الجهـة يتّفـق مـع اللاهوتيـين في عـدم الحاجـة لإقامـة البرهـان على الوجـود، بـل يحـاول أن ينقـض الأدلّـة القائلـة بعـدم الحاجـة إلى البرهـان لإثبـات وجـوده تعـالى. ولكـنّ هـذه القضيّـة ليسـت بيّنـةً للإنسـان بسـبب جهلـه بالحقيقـة الإلهيـة، وبالتـالي تكـون مفتقـرةً إلى البرهـان لبيانهـا.

ولمّا كانت معرفة وجود الله تعالى على وجه الإجمال والغموض مركوزةً في كينونة الإنسان، يرى الأكويني أنّ البرهان الذي يفسّر أو يثبت وجود الخالق للإنسان ينطلق من المعلول إلى العلّة، أي أنّ البرهان هنا هو البرهان الإنّي؛ وذلك لأنّ الأشياء وهي معلولة للعلّة الأولى بيّنة في نفسها، وظاهرة لنا بوجه بيّن، عكس وجود الخالق، وبالتالي يكون الدليل هو دليلًا إنّيًّا. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 30 و31]

والأدلّة التي يسوقها الأكويني في إثبات وجود الخالق هي خمس حجج ذات طابع فلسفي، منطلقًا من البرهان الأوّل: وهو برهان المعلّم الأوّل أرسطو في الحركة، فالعالم في حركة مستمرّة، وكلّ متحرّك بحاجة إلى مُحرّك، أي يخرجه من القوّة إلى الفعل، وهذا لا يتمّ إلى من خلال موجود يكون وجوده بالفعل لا بالقوّة، وإلّا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية. والحجّة الثانية هي حجّة العلّة المؤثّرة، فهناك علاقة الأثر بالمؤثّر بين الأشياء التي تقع تحت منظار حواسّنا، وهذا يستلزم رجوعه إلى علّة تامّة مؤثّرة في نفسها، أي العلّة الأولى، وإلّا يستلزم محذور التسلسل في العلل، وهو باطل أيضًا. وأمّا البرهان الثالث هو برهان الإمكان والوجوب، أي أنّ كلّ موجود ممكن لا بدّ أن يستند في وجوده إلى موجود تكون صفة الوجود له على نحو الوجوب. والحجّة الرابعة ترتكز على مسألة التفاوت في المراتب بين الموجودات، فالموجودات تتفاوت من حيث صفات الكمال والخيرية، وهذا يستدعي وجود موجود أوّل ذي كمال تامّ، وعلّة لما في الموجودات من صفات الكمال. والحجّة الخامسة تعتمد على مسألة تدبير العالم، فالموجودات الطبيعية تفتقر إلى المعرفة، في الوقت نفسه نجد أنّها تسير وفق نظام واحد، وفي نهج يتميّز بالغاية، وهذا بدوره يدلّ على موجود عاقل، مدبّر لحركة هذا العالم، ويسدّد جميع الأشياء الطبيعية التي تتميّز بالغائية والمنهج الواحد. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 32 و33]

وهذا التوظيف الفلسفي لمجموعة من الأدلّة لإثبات وجود الخالق، ورفض مبدإ وجوده الفطري، الذي يعتقد به اللاهوتيون المسيحيون، يدلّل لنا على أنّ المنهج اللاهوتي عن الأكويني هو منهج مغاير لما سبقه من اللاهوتيين، وهذا التميّز يأتي من هذا التوظيف العقلي. ولكن في الوقت نفسه لم يكن الأكويني متطرّفًا أو مبالغًا بالأسلوب الفلسفي على حساب المنهج الإيماني الذي يعتقد به، فهناك الكثير من المسائل لم يحلها إلى الدليل العقلي، وإنّما اكتفى بالدليل الوحياني فقط؛ لاعتقاده بأنّ الدليل الوحياني على مرتبة أهمّ وأقدس من الدليل العقلي.

وممّا يوقع الأكويني في دوّامة التناقض هو قبوله الدليل الفلسفي في إثبات واجب الوجود من جهة، ومن جهة هي رفضه لتدخّل العقل الفلسفي في مسألة الثالوث؛ لما يترتّب عليه من نقضٍ لهذه المسألة. إضافةً إلى أنّ معظم الفلاسفة الذين استفادوا من الأدلّة الفلسفية في إثبات وجوده تعالى، وصلوا إلى حقيقة الوحدة في الذات الإلهية، ورفض مبدإ الأقانيم الثلاثة أو الثالوث، فلا تناسق بين الأمرين. وهذا ما يحيل القراءة اللاهوتية المسيحية إلى نحوٍ من التباين والتهافت في رؤيتها الكونية حول الله تعالى والإنسان والعالم. ومن هنا يكون لزامًا على كلّ من يحاول أن يوظّف المنهج الفلسفي لصالح العقل اللاهوتي أو العقل الديني أن يكون مساره واحدًا وغير مجتزئ، وهذا المحذور هو ما وقع فيه توما الأكويني.

وبالخلاصة يبدو أنّ توما الأكويني قد نجح بنحو ما في توظيف بعض المعقولات الفلسفية، بما يتناسب مع الإطار العامّ للرؤية اللاهوتية المسيحية التي تعتمد على تعاليم الكتاب المقدّس. إضافةً إلى تخلّصٍ من التعصّب الديني المتشدّد الذي مارسته سلطة الكنيسة آنذاك.

المبحث الخامس: نظرة نقدية

لا شكّ في أنّ أيّ مسلك علمي لا بدّ وأن يخضع إلى بعض نقاط النقدية، وأنّ بعضًا من الجهد العقلي سيواجه بعض الإشكالات ذات الطابع الموضوعي، وهذا ما يجعل العلوم البشرية في حالة تكامل مستمرّ. ولا شكّ أيضًا أنّ عملية النقد أو طرح الإشكال لا بدّ أن توجّه نحو الأسس العامّة التي يرتكز عليها البناء المعرفي، وليس إلى بعض المسائل الجزئية العابرة أو القابلة للتوجيه البسيط. فمن أهمّ تلك الأسس هي الأسس المعرفية التي ترتكز عليها النتائج النهائية لعمل الباحثين، أو الخطوط الواضحة التي تبرز المعالم العامّة لأيّ نظرية علمية.

فهذه نظرة مجملة في شأن حالة النقد التي يؤمن بها أغلب الباحثين، وعلى هذا ستكون مهمّة النقد هنا على الأسس العامّة التي ينطلق منها الأكويني في بيان معالم فلسفته الخاصّة التي جاء بها؛ لغرض تغيّر بوصلة التفكير عند العقل اللاهوتي المسيحي آنذاك.

ومن تلك الأسس هو الأساس المعرفي الذي ينطلق من خلاله الأكويني، فإنّ حقيقة التعقّل عند الأرسطيين بشكل عامّ، تكمن في حقيقة التجريد العقلي لتلك الصور الجزئية المخزونة في خانة الذهن، والتي التقطها الحسّ من الواقع الخارجي، أي أنّ عملية التفلسف عند العقليين تعتمد بشكل أساسي على المعقولات التي ينتزعها العقل. إلّا أنّ هذا المسلك لا

يـرى القـوّة العقليـة عنـد النفـس البشريـة قـادرةً لوحدهـا على إنجـاز هـذا العمـل، وإنّمـا هي بحاجة إلى قـوّة أخـرى تسـاعدها في تكويـن تلـك الصـور العقليـة الكلّيـة، وهـذه القـوّة متمثّلة بقـوّة "العقل الفعّـال". فمـن هـذه النقطـة الأساسـية لـم يسـلك الأكويـني طريقًـا مغايـرًا لطريـق الأرسـطيين في هـذا الشـأن، وعلى هـذا فـإنّ مبـدأ النقـد الموجّـه إلى هـذا المسـلك بخصـوص هـذه النقطـة، موجّـهٌ أيضًـا نحـو الأكويـني، فلـم يـر ضرورة إشراقـة العقـل الفعّـال على النفـس؛ لعجزهـا في بعـض الموارد عـن إدراك بعـض الحقائـق، فهـو يعمـل على تقييـد فعّاليـة القـوّة العقليـة عنـد النفـس البشريـة. بينمـا نلاحـظ أنّ الإنسـان قـد عـبر الكثـير مـن المراحـل العلميـة بفضـل فعّاليـة القـوّة العقليـة وليـس بانفعالهـا بـشيء مـا، فهـذه النظـرة المثاليّـة تمثّـل نقطـةً نقديـةً لهـذا المسـلك العقـلي بشـكل العـامّ. ومـن هنـا فـلا بـدّ أن يُعتمـد في إدراك تلـك المعقـولات الـتي تمثّـل أسـاس التفكير الفلسـفي العقـلي على خصوصيـة العقـل البـشري الفعّالـة، أي «أنّ للإنسـان قـوّة إدراكٍ خاصّـةً تسـمّى العقـل، وعملهـا إدراك المفاهيـم الذهنيـة الكلّيّـة، سـواء أكانـت المفاهيـم الـتي لهـا مصـداق حـسّي أم سـائر المفاهيـم الكلّيـة الـتي ليـس لها مصـداق حـسّي» [مصباح اليـزدي، المنهج الجديـد في تعليـم الفلسـفة، ج 1، ص 179]. فمـن هـذه الجهـة المعرفيـة لـم يكـن الأكويـني ذا نزعـة إبداعيـة عقليـة يسـتطيع مـن خلالهـا أن يشـذّ عـن الطريـق أو المسـلك المعـرفي الأرسـطي العـامّ.

ومـن جهـة معرفيّـة أخـرى، فإنّـه بالرغـم مـن إيمانـه الكبـير بالمعطيـات الفلسـفية، وكيفيـة عملهـا في بيـان الكثـير مـن المسـائل الدينيـة وتوضيحهـا، إلّا أنّـه لـم يخـرج عـن إطـار النـصّ الديـني بشـكل تـامّ، وخصوصًـا حينمـا يتعـارض هـذان المنهجـان، فـفي هـذه الحالـة يـرى الأكويـني أنّ المرجـع الحقيـقي هـو النـصّ الديـني، وفي حـال وجـود بعـض الثغـرات فيـه، وهـذا بحسـب مـا نعتقـد بـه في حقيقـة النصـوص المسـيحية، فإنّـه يحيل تلـك الاعتراضـات إلى عجـز العقـل البشري في فهـم تلـك المطالـب، فمـن أهمّهـا مسـألة الأقانيـم الثلاثـة، فـهي وإن كانت مسـألةً تعـارض مبدأ إثبـات واجـب الوجـود، إلّا أنّـه لـم يكـن يسـتطيع أن يخـرج مـن دوغمائيـة النـصّ. وهـذه الجهـة قد تخـلّ في عمليـة التوافـق بـين العقـل اللاهـوتي والعقـل الفلسـفي في منهجيـة الأكويـني. فمـن الجهـة المعرفيـة فـإنّ طبيعـة الاسـتدلال الفلسـفي تـؤدّي إلى نتيجـة مغايـرة مـع روح مسـألة الأقانيـم الثلاثـة، فـهي تنتـهي إلى علّـة أولى واحـدة لا يقـع فيهـا التعـدّد، وبالتـالي فإنّـه لـم يسـتطيع حـلّ هـذه الإشـكالية، وإنّمـا ركـن إلى يقينيـة النـصّ المعـرفي الذي يؤمـن بـه.

وحينمـا نعمـل مقارنـةً بـين المنهـج الإسـلامي والمنهـج المسـيحي في عمليـة التوافـق بـين النـصّ الديـني والعقـل الفلسـفي، نجـد أنّ الأوّل أكـثر نجاحًـا؛ وذلـك لاعتباريـن أساسـيين همـا: سـلامة

النـصّ الديـني المتمثّـل بالقـرآن الكريـم مـن أيّ ثغـرة يمكـن أن تشـكّل جنبـةً إشـكاليةً معيّنـةً، في قبـال ذلـك نـرى أنّ النصـوص المسـيحية المقدّسـة تعـاني الكثـير الدسّ والتحريـف. وكذلـك نجـاح بعـض الفلسـفات في الجانـب الإسـلامي في التوفيـق الكبـير بـين النـصّ والعقـل، والأشـهر في ذلـك هـو مـا عملـت عليـه فلسـفة الحكمـة المتعاليـة.

وكذلـك مـن النقـاط التقابـل بـين العقـل الفلسـفي والعقـل اللاهـوتي، فـنراه يحيـل مسـألة قِـدَم العالـم أو حدوثـه إلى محوريـة النـصّ، فإنّـه يـرى أنّ العقـل البـشري لا يسـتطيع أن يقيـم برهانًـا عقليًّـا على إثبـات هـذه المسـألة، وبالتـالي فـإنّ الـوحي هـو الكفيـل في إثبـات حـدوث العالـم وليـس قِدَمـه، فطريـق الإيمـان هـو مـن يجـب أي يُسـلك في هـذه القضيّـة [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 46]، فهـو بهـذا الـرأي يخالـف عامّـة الفلاسـفة العقليـين الذيـن يعتقـدون بمسـألة قِـدَم العالـم، على الرغـم مـن كـثرة التوجيهـات لهـذه المسـألة المهمّـة، فهـو لـم يسـتطيع الخـروج عـن محكمـات النـصّ اللاهـوتي إلى صالـح العقـل الفلسـفي. وهـذا يـدلّ على أنّ أصالـة البحـث في القضايـا اللاهوتيـة عنـد الأكويـني ترجـع إلى محوريـة النـصّ المقـدّس، بينمـا يكـون العقـل الفلسـفي تابعًـا لهـا؛ باعتبـار أنّ التعاليـم المقدّسـة لا يشـوبها الخطـأ، على الخـلاف مـع مـا هـو حاصـل عنـد التفكـير العقـلي الفلسـفي، الذي قـد يخطـئ ويشـذّ في الكثـير مـن الحـالات.

وفي مسـألة الأدلـة العقليّـة الـتي عمـل الأكويـني على توظيفهـا في مسـألة إثبـات وجـود الإله، يبـدو فيهـا أنّـه لـم يكـن ذا منـحًى إبـداعي خـاصّ أيضًـا، وإنّمـا هـو متأثّـر جـدًّا بمـا طرحـه المنهـج الأرسـطي في ذلـك، على الرغـم مـن بعـض المؤاخـذات في تلـك الأدلّـة، فهـو لـم يكـن معالجًـا حقيقيًّـا لهـا، فـفي برهـان وجـود المحـرّك الأوّل ـ على سـبيل المثـال ـ الذي يعـدّ مـن أبـرز البراهـين الـتي سـاقها المعلّـم الأوّل أرسـطو لإثبـات العلّـة الأولى، نجـد أنّ الأكويـني قـد اسـتند إلى مـا قـاله أرسـطو حرفيًّـا. [انظـر: عويضـة، توماس الأكويني الفيلسـوف المثالي في العصـور الوسـطى، ص 41]

وهـذا مـا يؤيّـد الـرأي الذي يذهـب إلى أنّ تومـا الأكويـني كان شـارحًا لما جاء في فلسـفة أرسـطو، دون أن يكـون له دور إبـداعي تجديدي واضح، سـوى أنّـه كان ناجحًا في حدّ بعيد في توظيف الفلسـفة في مجـال اللاهـوت، فـفي هذا الإطـار فقط كان مـدى التجديد في عمـل الأكويني.

إضافـةً إلى مسـألة الصفـات الإلهيـة، وهي مـن المسـائل المهمّـة الـتي تدخـل ضمـن الإطـار العقـدي العـامّ للمُعتقـد بالمنهـج التوحيـدي، فإنّـه يتابـع «مـا ذهـب إليـه ابـن ميمـون مـن أنّنـا ننسـب إلى الله كلّ صفـات الكمـال الـتي نعرفهـا في الإنسـان مـن حـقّ وخـير وعلـم وقـدرة وإرادة

وعنايـة ومحبّـة؛ إذ لا يعقـل وجـود مثـل هـذه الكمـالات في المعلـول دون العلّـة، ولكنّنـا ننسـبها إلى الله على سـبيل المماثلـة أو التشـبيه أو المجـاز، فنضـع كلمـة فـوق أمـام كلّ صفـة ليكـون علمـه مثـلًا فـوق كلّ علـم، وقدرتـه فـوق كلّ قـدرة وهكـذا» [عويضـة، توماس الأكويني الفيلسـوف المثالي في العصـور الوسـطى، ص 45]. وعلى هـذا فـإنّ هـذه الفكـرة قـد أخذهـا عـن الجانـب الإسـلامي في بيانـه لهـذه المسـألة المهمّـة والحسّاسـة، فهـو في طـور الشـارح أيضًـا.

وممّـا يلاحـظ أنّ طبيعـة الأدلّـة عنـد الأكويـني تبـدأ مـن حقيقـة المعلـول باتّجـاه حقيقـة العلّـة، أي أنّهـا أدلّـة تعتمـد على البرهـان الإنّي، وعلى هـذا فإنّـه قـد «جمـع خمسـة براهـين اختارهـا مـن بـين مـا سـبق أن قـال بـه أفلاطـون وأرسـطو والفـارابي، وردّده مـن بعدهـم أوغسـطين وابـن سـينا وأنسـلم وابـن ميمـون وألـبرت الكبـير، وكلّهـا تعتمـد على مـا هـو مشـاهد محسـوس وتبـدأ بـه» [عويضـة، الفيلسـوف المثـالي في العصـور الوسـطى، ص 41]. في حـين أنّ الأدلّـة في إثبـات حقيقـة واجـب الوجـود لا تنحـصر في هـذا الطريـق، فهنـاك طـرق أخـرى مـن خلالهـا تتـمّ إثبـات حقيقـة واجـب الوجـود. فقـد يُسـتدلّ على وجـود الإله عـن طريـق الآيـات الآفاقيـة كمـا في دليـل النظـام أو دليـل العنايـة، أو عـن طريـق الاسـتدلال ببعـض صفـات المخلوقـات وسرّ احتياجهـا إلى خالـق مُدبّـر وحكيـم كمـا في دليـل الحـدوث أو دليـل الحركـة، إضافـةً إلى طـرق الاسـتدلال الفلسـفي مثـل برهـان الإمـكان أو برهـان الصديقـين. [انظـر: اليـزدي، المنهـج الجديـد في تعليـم الفلسـفة، ج 1، ص 361 و362]

الخاتمة

يمكن أن نعدّ توما الأكويني من أكبر اللاهوتيين المتفلسفين في تاريخ الكنيسة، بل من أهمّهم في العصور الوسطى. فقد ركّز الأكويني تفلسفه على القواعد الفلسفية الأرسطية، فهو استفاد كثيرًا من الشارحين للفلسفة الأرسطية، ومن المبدعين فيها من أمثال ابن رشد. فتبيّن أنّ منهجه ذو منحًى عقلي بنحو ما، فقد مزج بين البراهين العقلية وبين نصوص الكتاب المقدّس، فقد اتّضح ذلك في أهمّ مؤلّفاته مثل: "الخلاصة اللاهوتية" أو "مجموعة الردود على الخوارج" وغيرها، فحاول إثبات أنّ العقل الفلسفي والمفاهيم العقدية لا تقاطع فيما بينها، بل يمكن أن نعدّهما مجرًى واحدًا يصبّ في صالح الحقيقة الدينية، وإن كان لكلٍّ منهما مساحته الخاصّة، إلّا أنّه جعل من العقل الفلسفي تابعًا للقراءة الدينية، وأنّ وظيفته تكمن في بيان العقيدة المسيحية، فالأصالة في التفكير ترتكز على المعرفة الدينية المقدّسة.

ويبدو أنّ توما الأكويني قد نجح بنحو ما في توظيف بعض المقولات الفلسفية، بما يتناسب مع الإطار العامّ للرؤية اللاهوتية المسيحية التي تعتمد على تعاليم الكتاب المقدّس. إضافةً إلى أنّه قد تخلّص بنحو بعيد من التعصّب الديني المتشدّد الذي مارسته سلطة الكنيسة آنذاك، فعمله هنا هو عمل لاهوتي متفلسف.

ومن حيث المقايسة مع ما قدّمه صدر الدين الشيرازي في عملية توظيف العقل الفلسفي مع العقل اللاهوتي، فقد اتّضح أنّ ما قام به الأوّل هو أوسع وأشمل، فهو عمل بثلاثة مناهج معرفية هي: المنهجية الفلسفية، والمنهجية الدينية، والمنهجية الإشراقية المرتكزة على أصول العرفان النظري، فلا يرى بينها أيّ نحومن التقاطع، بل إنّ المنهجية الفلسفية والعرفانية لا بدّ أن لا تشذّ عن المنهجية الدينية، وبالتالي فإنّ صدر الدين الشيرازي في عمله أوسع وأشمل من عمل الأكويني، بل يبدو أنّه أوسع كذلك من عمل فيلسوف قرطبة ابن رشد.

قائمة المصادر

القس جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، مراجعة وإضافة وتنقيح القس منيس عبد النور، نشر الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة، القاهرة.

كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010 م.

الخضري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983 م.

جلستن، إيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط 3، 1996 م.

ميلاد زكي غالي، الله في فلسفة القدّيس توما الأكويني، مركز دلتا للطباعة.

الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، 1908 م.

عويضة، كامل محمد محمد، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993 م.

راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2018 م.

محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية.

الأكويني، توما، مجموعة الردود على الخوارج، ترجمة وتعليق نعمة الله أبي كرم الماروني، مطبعة المرسلين اللبنانيين، لبنان، 1931 م.

المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل.. بحوث في نظرية المعرفة عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1990 م.

مطهري، مرتضى، العرفان والدين والفلسفة، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2009 م.

مطهـري، مرتـضى، دروس في الفلسـفة الإسـلامية، ترجمـة عبـد الجبـار الرفـاعي، مركـز دراسـات فلسـفة الديـن، بغـداد، ط 2، 1429 هـ.

يـزدان بنـاه، يـد الله، تأمّـلات في فلسـفة الفلسـفة الإسـلاميّة.. مباحـث في نظريّـة المعرفـة والمنهـج المعـرفي، ترجمـة أحمـد وهبـة، مراجعـة وتقديـم محمـد الربيـعي، دار المعـارف الحكميـة، بـيروت، ط 1، 2021 م.

مصبـاح يـزدي، محمدتـقي، المنهـج الجديـد في تعليـم الفلسـفة، مكتبـة طريـق المعرفـة، ط 1، 2006 م.

الطباطبـائي، محمدحسـين، نهايـة الحكمـة، صحّحهـا وحققهـا غـلام رضـا الفيـاضي، إصدارات مؤسسـة الإمـام الخميـني للتعليم والبحـث، قـم، ط 4، 1394 ش.