ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/333024198

ماهية الله في الفلسفة المدرسية

Research · December 2014

CITATIONS
0

READS
75

2 authors, including:

Ehsan Ali Al-Haidari
College of Arts / University of Baghdad

13 PUBLICATIONS **0** CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:

Project فلسفة الدين والأخلاق View project

Project Project 8: Research, books, articles and achievements of participants in Researchgate Network (researchgate.net) منشورات الزملاء المشتركين في View project

All content following this page was uploaded by Ehsan Ali Al-Haidari on 11 May 2019.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

«ماهيّة الله في الفلسفة المدرسية»

الدكتور إحسان علي عبد الأمير الحيدري

قسم الفلسفة / كلية الآداب / جامعة بغداد

بحث تم نشره في مجلة (الآداب) الصادرة عن كلية الآداب / جامعة بغداد / العدد (١١٠) / ١٥ كانون الأول – ٢٠١٤

الملخص:

حاولنا في هذا البحث تسليط الضوء على موضوع ماهيّة الله في العصر المدرسي الذي شاع فيه التعليم في المدارس ثم في الجامعات، مُركّزين الضوء على أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة، وهم كل من: إريجينا، وبونافنتورا، وتوما الأكويني، إذ نجد إريجينا يجعل من الله كائناً محايثاً، ويجعل منه المبدأ الذي تنطلق منه الأشياء، والغاية التي تعود إليها الأشياء، أما بونافنتورا فنجده يتحدث عن الله بوصفه فعلاً محضاً، وخيراً مطلقاً، وبسيطاً خالياً من كل تركيب، وممثلاً للعلة الفاعلية والعلة الغائية، في حين نجد توما الأكويني يصف الماهيّة الإلهية عن طريقين: الأول عن طريق تجرده من صفات البشر لغرض تنزيهه، والثاني عن طريق نعته بصفات مشتركة مع البشر، لكن ذلك الاشتراك لا يوصف بكونه اشتراكاً لفظياً، ولا اشتراكاً معنوياً، بل هو منزلة بين المنزلتين، ويصف الأكويني الماهيّة الإلهية بذات الطبيعة الروحية الخالصة الخالية من كل تركيب، وهي مبدأ الحركة، وواجب وجودها، وماهيتها عين وجودها، وتوصف بكونها ذات مفارقة غير متحدة بالأشياء.

Abstract:

In this research, we have tried to shed light on the subject of what God is in the school age in which education popularized in schools and in universities, trying to focus the light on the most prominent philosophers who ate this topic to study, they are: Erigena, Bonaventura and Thomas Aquinas, the find Erigena makes God a being immanent, And makes it a principle from which things, the goal dating back to things, the Bonaventura we found speaks of God as actually purely, and absolute good, and a simple free from all installation, and a representative of the cause of an actor and cause of teleological, While we find Thomas Aquinas describes the divine essence in two ways: First through the impartiality of the qualities of human beings for the purpose of keeping it above, Second through the calling him a common characteristics with humans, but that does not subscribe to is described as being involved verbally, nor subscription meaning, it is a middle range, Aquinas describes the divine essence the same spiritual nature of all exclusive free installation, It is the principle of movement, and the duty of its existence, and same essence and existence, and described the Parting of being a non-concentric things.

تمهيد:

يُعد موضوع الألوهية من أهم موضوعات فلسفة الدين؛ لكونه الموضوع المميز للدين، وتُعد مسألة التعرف على الماهيّة الإلهية إشكالية كبرى سواء على مستوى الأديان السماوية أو الوضعية، فمنهم من يرى الله كائناً متعالياً جالساً في السماء، ومنهم من يراه كائناً محايثاً يشعر به موجوداً في كل مكان وأن كل الأشياء عبارة عن تجليات له، منهم من يحاول تشخيصه وتقريبه إلى الأذهان عن طريق نعته بصفات تشترك مع البشر، ومنهم من يحاول تنزيهه فيعمل على تجريده غاية التجرد، وغير ذلك كثير؛ لذلك قررت تسليط الضوء على حقبة زمنية معينة ممثلة بالعصر المدرسي الذي يمتد من بدايات القرن التاسع الميلادي إلى نهايات القرن الرابع عشر الميلادي، لنرى كيف تعامل فلاسفة هذا العصر مع تلك الإشكالية، علماً أن إطلاق مصطلح الفلسفة المدرسية على هذا العصر جاء على خلفية كون الفلسفة كانت تُعلَّم في المدارس؛ وعلى هذا فان تسمية مدرسي تطلق على كل من يُدرِّس في المدارس آنئذ أو من حصّل جميع المعارف التي كانت تدرس في تلك المدارس، وهي مدارس كنسية تقام إما داخل الأديرة مثل مدارس الرهبان أو خارج الأديرة مثل المدارس الأسقفية لإعداد رجال الفكر الديني المسيحي، وقد سبق مرحلة الفلسفة المدرسية مرحلة عصر آباء الكنيسة أمثال أوغسطين[١] وغيره الذين كان لهم الأثر البارز في طروحات رجالات العصر المدرسي، ولكوننا نعمل في إطار البحث الأكاديمي وضمن صفحات محددة؛ سأعمد إلى اختيار أبرز الشخصيات التي تناولت إشكالية الماهيّة الإلهية بالدراسة ضمن الحقبة الزمنية المذكورة، وهم:

أولاً:ـ إريجينا[٢]:

يقسم إريجينا الطبيعة (الوجود) على أربعة أقسام هي[٣]:

١. **الطبيعة الخالقة وغير المخلوقة:** وهذا القسم يمثل الله بوصفه مبدأ الأشياء (الآب)، وهو ذات بسيطة كل البساطة لا تمايز فيه ولا تضاف إليه صفة إلا

مع لفظ (فوق) لتنزيهه عنها، فتبدو صيغة القول إيجاباً وهي في العقل سلب؛ لأنها تعني أن الله أرفع من الصفة.

٢. **الطبيعة الخالقة والمخلوقة:** وهذا القسم يمثل الكلمة الصادرة عن الله (الابن) المشتملة على مُثل الأشياء أو عللها الأولى في أكمل بساطة واتحاد.

٣. **الطبيعة غير الخالقة والمخلوقة:** هذا القسم يمثل العالم متحققاً خارج الله (الروح القدس).

٤. **الطبيعة غير الخالقة وغير المخلوقة:** هذا القسم يمثل الله بوصفه غاية ترجع إليه جميع الموجودات.

نجد في التقسيم السابق أن القسم الأول والرابع يمثلان واقعة واحدة متمثلة في "الله"، في حين نجد أن التقسيم الثاني والثالث يقعان تحت تسمية مشتركة متمثلة في "المخلوق"، ثم بفعل تقدم ديالكتيكي تعود تلك الثنائية التي بلغناها إلى الوحدة، فالخالق والمخلوق لن يشكلا بعد ذلك سوى واحد، ومصداق هذا الأمر التساؤل الذي وجهه إريجينا لتلميذه، ومفاده: أفستنكر أنت أن الخالق والمخلوق هما شيء واحد؟ وكانت إجابة التلميذ تفيد أن من السخرية إنكار ذلك(٤).

فالله أو الطبيعة الخالقة وغير المخلوقة يصير أيضاً طبيعة مخلوقة؛ لأن الله يبقى مستمراً داخل نفسه بل ينتج الوجود، وإنتاج الوجود يصدر عن الله بوصفه الخير، وإنتاج الوجود ينبثق من العدم، لكن يجب أن لا يفهم العدم هنا أنه لم يكن ثمة شيء، بل المقصود بالعدم هو ما قبل الزمان، ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان بل تنطبق عليه الأبدية؛ فيكون الزمان لا وجود له قياساً إلى الله، فمعنى قولنا إن الله قد خلق الأشياء من العدم؛ أن الزمان قد بدأ، أما العدم نفسه (قبل الزمان) فيمثل الله نفسه(٥).

فالله ـ بحسب إريجينا ـ يمثل بدء الأشياء ونهايتها، وهو روح خالصة مجردة لا تحدها حدود ولا تميزها صفات، وقد اتخذ الله العالم الواقعي وسيلة يبدو بها ويُعرف، وما يبدو في هذا الكون من قوة وضوء وعقل إلى آخر ما يشتمل عليه

الوجود من أشياء قد انبثق من الله انبثاقاً، ولا بد أن ينتهي المسير بهذه المخلوقات إلى حد تبلغ عنده الغاية المنشودة؛ فتعود إلى الاتحاد بالله من جديد، وهنا تظهر النزعة نحو وحدة الوجود كما ورد في كتابه (تقسيم الطبيعة)، إذ يصرح في غير لبس أن الله ومخلوقاته وهذا العالم ـ الذي يمثل وسيلة ظهوره ـ شيء واحد، وأن كل محاولة لفصل الله عن مخلوقاته باطلة إلا أن تكون على سبيل المجاز[٦].

نلاحظ مما سبق أن الله من وجهة نظر إريجينا يتحرك في الظاهر من المبدأ إلى النهاية مجتازاً كل حلقة الموجودات، والمقصود بكونه متحرك أنه مبدأ حركة الخلائق، كما نلاحظ في تقسيم إريجينا السابق أن ليس للآب[٧] من تعيين إيجابي البتة، على حين يشتمل الابن على العلل الأولى بكل بساطتها ووحدتها، بينما يتولى الروح القدس توزيعها إلى أجناس وأنواع، كما أن صور الأقانيم الثلاثة في الموجودات مثل ثلاثية الماهيّة والقوة والفعل أو ثلاثية العقل والتفكير والحس الداخلي لا شأن لها أيضاً سوى أن ترمز إلى حركة الانبثاق أو التقدم تلك من البسيط إلى المتعدد، من الماهيّة المستترة إلى تظاهراتها، ومن الفكرة إلى تعبيرها مع الإشارة إلى وحدة الهوية الجوهرية بين المتعدد والبسيط، وقد كان للإنسان الأول قبل الخطيئة معرفة كاملة بنفسه وبخالقه وبالملائكة وبالأشياء الأدنى منه؛ ومن ثم يكون واسطة عودة الأشياء طرّاً إلى الله، وعلى الرغم من خروج الإنسان من الفردوس وربطه بالحيوانية الكامنة فيه والحكم عليه بالتبعية لها، لم يفقد مع ذلك شيئاً من تمامية ماهيته؛ من هنا كانت ضرورة الفداء، فهو لن يرد الإنسان إلى حالته الأولى فحسب، بل ستكون علامته أيضاً فناء العالم المادي وأيلولة كل شيء إلى الروحانية[٨].

يقسم إريجينا اللاهوت على قسمين هما[٩]:

١. **اللاهوت السلبي:** في هذا اللاهوت يتم تنزيه الله عن أن يوصف بصفة ما من الصفات الإيجابية التي تضاف إلى غيره من الكائنات؛ لأن كل وصف لله لا بد أن يكون ناقصاً من حيث أن هذه الأوصاف أوصاف للكائنات المتناهية، بينما الطبيعة الخالقة وغير المخلوقة غير متناهية؛ لهذا يجب ـ عند وصفنا للطبيعة

الخالقة وغير المخلوقة ـ أن نضيف لفظ "فوق"، فلا يقال عن الله إنه "ماهيّة"، بل يقال عنه إنه "فوق الماهيّة"، وحين نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية إنه ماهيّة وننكر في الآن نفسه أن يكون ماهيّة؛ لأنه ماهيّة لا كالماهيّات، بل هو ماهيّة فوق الماهيّات.

٢. **اللاهوت الإيجابي:** أما في اللاهوت الإيجابي فنجد أن وصف الله لا يكون بوصفه مشابهاً للكائنات المتناهية، بل نقول إنه لما كانت الكائنات المتناهية من صنع الله أمكن عن طريق الاشتراك في الاسم أو في الرمز أن يقال إن الله متصف بصفات إيجابية.

من مأثورات إريجينا أن الإنسان لن يصعد إلى السماء إلا عن طريق الفلسفة، وكانت فكرته عن الله فكرة تجريدية تبعد كثيراً عن الكتب المقدسة، وأننا لا نستطيع على الإطلاق معرفة الطبيعة الحقيقية لله، ويستطيع اللاهوت فقط أن يبرهن بطريقة سلبية هل يوجد الله أو لا يوجد، فنحن لا نعرف طبيعة الله نفسها، إنما يتجلى فقط ذلك الوجود (الله نفسه) فوق كل المقاييس، ولا يمكننا أن نقول عنه حتى بأنه جوهر أو أنه الحب أو أي تعريف آخر، بل لا يمكننا أن نقول بأنه يعمل(١٠).

يتحدث إريجينا في كتاباته بأن "الله لا شيء"، بمعنى أنه لا يمثل أي شيء بحسب تصور العقل، وهو أيضاً "كل شيء"، أي مصدراً لكل الكون، وبخلقه للكون لم يضع شيئاً جديداً، بل صاغ ذلك من نفسه ذاتها، فالخلق يمثل تواجد الله وتطور الله، والخلق عملية حتمية؛ إذ من المحتّم أن يتحقق ذلك الفائض من الوجود والخير في الواقع، وأن العالم يأتي من الله، والله هو الكائن الشامل لكل شيء، وهو الكل في الكل، وهذه صياغة حلولية(١١).

مما سبق في أعلاه نجد أن إريجينا يريد أن يوضح بأن الخلق من لا شيء معناه أن الله يخلق من كماله غير المُدرَك الذي إذا اعتبرناه في ذاته لم يكن شيئاً معيناً من حيث إنه يجاوز الوجود من جميع النواحي، فالله إذ يخلق الخليقة يخلق ذاته من ذاته على نحو خفي يفوق التصور والتعبير، فيجعل ذاته منظوراً وهو غير

المنظور، ويجعل ذاته مدركاً وهو غير المدرك، ويتخذ لذاته ماهيّة وطبيعة وهو يفوق الماهيّة والطبيعة، ويصير عالماً مخلوقاً وهو خالق العالم، والأشياء جميعاً موجودة في الله، والله قسمة المخلوقات واجتماعها والجنس والنوع والكل والجزء، دون أن يكون جنساً لمخلوق ما أو نوعاً أو كلاً أو جزءاً، ولكن كل أولئك خارج منه، وكل أولئك فيه، وله يجب التوحيد بين الخالق والمخلوق حتى لا نرى في المخلوق إلا الخالق، وهو الموجود الوحيد الموجود حقاً، أما المخلوقات فما هي إلا مشاركات في الموجود بالذات، ويقصد هنا أن الله لمّا كان يمثل الموجود الحق فيلزم سلب الوجود الحق عن المخلوق لا مطلق الوجود، بل الوجود بالذات، ثم إن وحدة الوجود تتضمن التصورية، أي عدّ الموجودات صوراً في الفكر(١٢).

يعتقد إريجينا أن الكلي يمثل الحقيقة الأساسية الأولى التي أوجدت نفسها بنفسها ثم نشأ عنها الجزئيات، فالكليات تمثل عناصر الوجود الأصلية، وهي على ذلك أسبق في الوجود من الأشياء الجزئية المادية، ويقول إنه كلما كان الشيء أكثر شمولاً كان أمعن في حقيقة وجوده، ولما كانت فكرة الله أوسع الكليات شمولاً كان هو أسمى الكائنات، ومنه نشأت المخلوقات على اختلاف ألوانها إلا صوراً يتمثل فيها الله، فهي له كالنماذج الجزئية، فكما أن زيداً وعمراً أمثلة لفكرة الإنسان لا أكثر، كذلك الأشياء كلها التي في الكون ليست إلا أمثلة لفكرة الله، فكل الأشياء التي في الكون وسائل اتخذها الله لظهوره، وهذا الكون هو الله إذا نظرت إليه من ناحية أشياء متعددة مخلوقة، وكشف الله عن نفسه إنما يتم على درجات متتابعة، فمن الله ينبثق أولاً العالم العقلي، وهو الجانب من الكون الذي يُخلق، وله في الوقت نفسه مقدرة الخلق ونعني به الكليات، ومنها ينشأ عالم الظواهر الحسية وهي أحط أنواع الحقيقة؛ لقلة ما يتحقق فيها من صفات كلية(١٣).

تكون الأشياء المفردة واقعية عند إريجينا بقدر وجود الأفكار فيها، والمفردات المادية لا تمثل وجوداً مستقلاً بل مظهراً عابراً للوجود، ويمكن تقسيم المادة على مكونات، وعندها ستظهر لها مجموعة خواص غير مادية، والعالم الخارجي عالم محسوس، لكن عند خضوعه للعقل نجده عدماً، والشيء الواقعي هو الأفكار العامة

فقط، والأشياء موجودة لأنها فقط تساهم في عملية الأفكار، والأفكار بدورها تشترك مع الله، فالوجود الحقيقي هو الله فقط، والأشياء ليست واقعية بل هي تجليات للوجود الإلهي، فمفهوم العالم عند إريجينا مفهوم رمزي، والعالم كما نعرفه ليس واقعياً إنما رمز للواقع لا غير(١٤).

نادى إريجينا بالقدر الوحيد، فالله واحد وعليه لا يمكن أن يكون سبباً لأشياء متناقضة مثل الخير والشر، والخلاص والعقاب، وأن الرحمة الإلهية موجودة كما أن الحرية الإنسانية موجودة هي الأخرى، والعلم الذي يرفض أيٍّ من الحقيقتين غير سليم؛ لأن كلاً من الخلاص ويوم الحساب أشكال لتواجد الله، فكيف يمكن أن يوجد الخلاص بدون الرحمة الإلهية، وما هو معنى الحساب بدون الحرية(١٥).

ويلجأ إريجينا إلى أنواع الوجود، فيقول إنه لو نظرنا إلى المخلوقات من جهة الخالق لوجدنا أنها جميعاً مخلوقة، ولو نظرنا نظرة فلسفية لوجدنا أنها ليست خالقة ولا مخلوقة، وإنما هي الغاية النهائية التي ترجع إليها الأشياء، وإذا نظرنا إليها نظرة عادية علمية وجدنا أن الأشياء تمثل أجزاءً من هذا العالم وهي الأشياء الحسية، فمعنى هذا أن الطبيعة الخالقة وغير المخلوقة تصير طبيعة مخلوقة وغير خالقة عن طريق الصور، وتصير أيضاً طبيعة غير خالقة بأن تصبح وجوداً في العالم، ولكن لا بد لها بعد هذا كله من أن تعود إلى الأصل الذي بدأت منه، فتعود من جديد طبيعة غير مخلوقة وليست أيضاً خالقة بوصفها غاية، وهذه الطبيعة الجديدة تشبه تماماً الطبيعة الأولى أو الطبيعة الخالقة وغير المخلوقة(١٦).

ثانياً:ـ بونافنتورا(١٧):

يصرح بونافنتورا بأن الله فعل محض، وهو نظير دائرة معقولة مركزها في كل مكان وكرتها ليست في أي مكان، وهو الخير المطلق ولا يمكن أن نتصور أفضل منه، ومثل تلك الواقعة لا يمكن أن يظن أنها غير موجودة؛ لأن الوجود يُعد أفضل من عدم الوجود، وللخير قابلية الانتشار، فهو ينتشر من نفسه وبنفسه، والخير لن يكون خيراً إذا لم يتدفق، وهو ينتشر في المخلوقات(١٨).

ويرى بونافنتورا أن الله بسيط، والله حق، ذلك أن الصفة الأصيلة التي نثبت بها وجود الله هي أنه حاضر في النفس بوصفه حقيقة ماثلة فيها، ومصدراً لكل الحقائق الأزلية الأبدية القائمة بها، وما دام الله حقاً أو هو الحقيقة فهو علم؛ لأن الأصل في الحقيقة أنها إدراك الإنسان لشيء ما، فإذا كان الله يتصف بصفة العلم فلننظر في ماهيّة هذه الصفة (صفة العلم)، فنجد أن الأصل في كل علم أنه مشابهة من جانب العالم للمعلوم أو انطباع صورة المعلوم في العالم حتى تصبح صورة العالم والمعلوم شيئاً واحداً أو متشابهتين كل التشابه، والله حين يعلم إنما يعلم ذاته، وذاته كما قلنا بسيطة لذلك يكون علمه لذاته علم بشيء بسيط، أعني أن هذا العلم عيان يعاين فيه ذاته بوصفها بسيطة ويعاينها ككل؛ لأن البساطة ليست في أجزائه بل الأدق أن يقول إنه يعاينها عياناً مطلقاً كشيء واحد، والعيان في هذه الحالة سيكون مشابهة من جانب المعلوم للعالم أو من جانب العالم للمعلوم وكلاهما هنا واحد، إذ العالم والمعلوم هنا شيء واحد؛ لأن الله حين يعلم إنما يعلم ذاته، والعلم بالذات سيكون حينئذ علماً بالمشابهة، ولما كانت هذه أعلى درجة من درجات المشابهة لأن العالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود؛ فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة، ومن هذه المشابهة تنشأ صورة أخرى تكون مشتملة على الأصل تماماً، وهذه الصورة الأخرى هي الكلمة أو هي الابن قياساً إلى الله، فالله يتأمل ذاته وفي تأمله لذاته تحدث مشابهة للذات، وهذه المشابهة للذات هي الابن الناشئ من التصور، وهذا الابن كان مماثلاً لطبيعة الأصل كل المماثلة أمكن أن يُعد هو والأصل شيئاً واحداً، أي أن الابن والآب شيء واحد، وعلم الله يمثل تعبيراً، وهذه الكلمة هي الطبيعة الدقيقة للابن، فالتعبير معناه في الواقع التوليد أو الحمل، فيلاحظ أن علم الله في هذه الحالة حمل للموجود بأكمله، والموجود في هذه الحالة يشمل كل ما هو ممكن، أعني أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء بوصفها ممكنة التحقيق وإن لم تتحقق بعد، وهنا يلاحظ أنه لا توجد صور متعددة كما هي الحال في الأفلاطونية قياساً إلى كل الأشياء بل الصور كلها واحدة، وهي عبارة عن الكلمة التي يقولها الله أعني تعبيره عن علمه لذاته، فالكلمة سواء أكانت كلمة نفسية أو صوتية في الخارج تمثل العلم الإلهي على حقيقته، فالكلام النفسي لله

هو تصور لذاته، وخروج هذا التصور إلى صور هو المشابهة الأولى، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء، وهذه الكلمة تشتمل على كل الأشياء من حيث أن الأشياء مقدورة لله، فلما كان كل فانٍ يستمد وجوده من اللامتناهي؛ فإنه يشتمل الأشياء من حيث إنه الأصل والقدرة الأولى التي منها تنشأ الأشياء، فعملية العلم إذن عملية تصور مطلق لكل الأشياء، ومنها تنتج صور لكل الأشياء، وهذه الصورة هي الكلمة أو الابن في حالة الثالوث(١٩).

يصرح بونافنتورا بوجود عناصر فوق الطبيعة في عملية المعرفة، وأن الحقائق الخالدة توجد في الله ولا يمكن مشاهدتها إلا في الذات الإلهية، ولا يرى الله إلا من مُنح هبة الإشراق، ونحن لا نعرف الأشياء بشكل مباشر إنما عن طريق نماذجها المثالية الخالدة والموجودة في الذهن الإلهي، فحتى الأشياء الفطرية تعرف عن طريق الضوء فوق الطبيعي، ويعتقد بونافنتورا أن المعرفة الكاملة لله لا تتم إلا بطريقة صوفية بوصفها هبة من الذات الإلهية، وأن معرفة الله عن طريق مخلوقاته هي أدنى أشكال المعرفة، تأتي بعدها معرفة الله عن طريق الصورة التي تنطبع له في أرواحنا أما أعلى أشكال المعرفة فهي معرفة الله بشكل مباشر، وهذه المعرفة نستطيع اكتسابها عن طريق المرور في الحالات الصوفية(٢٠).

يرى بونافنتورا أن ضرورة وجود الله في النفس الإنسانية ترجع إلى كونه نفسه العلة الكافية لوجودها فينا، ومن يتأمل الماهيّة الإلهية ما عليه إلا أن يركز انتباهه أولاً وقبل كل شيء على الوجود ذاته؛ وسوف يجد أن الوجود نفسه هو في ذاته واضح كل الوضوح حتى أنه لا يمكن التفكير فيه على أنه لا وجود(٢١).

إن الله روح خالصة وحقيقة عليا ـ بحسب وجهة نظر بونافنتورا ـ ولما كان روحاً خالصة فمعنى هذا أنه يعقل ذاته عقلاً تاماً، وهنا سنبحث في الصلة بين العقل الذي يعقل به الله ذاته وبين ذاته التي تكون موضوعاً للتعقل، فنجد أن موضوع الفكر يضيف شيئاً جديداً إلى العقل العارف فيما يتعلق بالمعرفة الاعتيادية، وليست الحال كذلك قياساً إلى الله؛ لأن الله حين يعلم إنما يعلم ذاته علماً يمثل ماهيته، وعلمه لذاته

علماً كلياً يمثل جوهره، فلا إضافة إذن لمعرفة جديدة يكتسبها الله، فتعقل الله أو العقل الذي به يتعقل الله ذاته هو الله ذاته بوصفه ذاتاً عاقلة ما دام جوهر الله أن يتعقل ذاته، كما أن هذا العقل من ناحية أخرى هو موضوع التعقل؛ لأن الله يتعقل ذاته تعقلاً تاماً، وهنا يتضح أن فعل التعقل هو الذات العاقلة وهو الموضوع المتعقل، فالصلة بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية وهذا يتم عن طريق المشابهة، وعلى ذلك فهناك فرق بين الذات العاقلة والذات المعقولة من حيث أن هناك صورة أو مشابهة تتكون بوساطة هذا العقل الذي به تتعقل الذات العاقلة الذات المعقولة، فليس هناك إذن ذاتية مطلقة وإنما هي مشابهة، ويرجع ذلك إلى أن الذات المعقولة مصدرها الذات العاقلة، وإذا كانت الحال كذلك فلا بد من وجود فرق بين الاثنين؛ لهذا سميت الصلة بالمشابهة، وتُعد هذه المشابهة قياساً إلى الله مشابهة عليا أو مشابهة في ذاتها، وهذه المشابهة العليا أو المشابهة بذاتها هي "الابن" أو "الكلمة"، وليست هذه الكلمة تعقلاً فقط بمعنى ليست عقلية خالصة، لكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته على الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها؛ وعلى ذلك فليس الابن أو ليست الكلمة فعلاً لله من حيث أنها تعقل الله لذاته، وتعقل الله لذاته هو فعله وجوهره، بل إرادة الله أيضاً لخلق الأشياء، وقدرة الله أي تحقيق هذه الإرادة؛ ومن هنا تكون الكلمة ممثلة للذات أولاً بوصفها فعلاً، وللعلم ثانياً، وللإرادة ثالثاً، وللقدرة رابعاً، وحين يخلق الله هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة لها، وهنا نلاحظ أن الأشياء لا وجود لها إلا بوصفها مشاركة للخير الأكبر الخالق وهو الله، ونقول إن الأشياء تشابه الله وتكون صوراً معقولة لله تأتي عن طريق الصور أو العلم الأول وهذا هو الخلق، فالله يعلم ذاته عن طريق الصور أولاً، ثم يخلق الأشياء بوصفها مشابهة لهذه الصور التي هي علم الله(٢٢).

ولو أردنا معرفة فكرة الكلمة عند بونافنتورا نجد أن الكلمة بشكل عام هي ما ينطق به والكلام أو القول شيء واحد، لكن كل قول يستلزم عقلاً مدركاً، فهناك إذن إدراك وهناك مدرك، وهذه الأشياء مختلفة قياساً إلى الكائنات الأخرى فيما عدا الله، فهي واحدة قياساً إليه، وعلينا النظر في ماهيّة الإدراك كي نتبين معنى الكلمة، إذ

يقوم الإدراك على عقل مدرك، فما هو عمل العقل؟ العقل يخلق صورة مشابهة للشيء الذي هو موضوع الإدراك ويتعقل هذه الصورة، فهناك خلق للصور المشابهة، فالتعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة، فإذا طبقنا هذا على التعقل قياساً إلى الله وجدنا أن علم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته وأن تكون هذه الصورة معقولة، والفارق بين العقل الإنساني وعقل الله هو أن العاقل والمعقول والصورة المعقولة شيء واحد قياساً إلى الله، بينما هي مختلفة قياساً إلى العقل الإنساني، وعلى ذلك فالإدراك بمعناه الحقيقي خلق وإيجاد وولادة للأشياء(٢٣).

إن الفلسفة في نظر بونافنتورا لا يجوز أن تكون ثمرة فضول يتشوق إلى بلوغ الأشياء في ذاتها، بل هي ثمرة نزوع ديني يحملنا على جناحيه نحو الله، ويمكن النظر إلى المخلوقات بوصفها أشياء أو بوصفها إشارات، والوصف الأخير هو الذي يؤكد عليه بونافنتورا لأنه يبحث في كل شيء عن تعابير وعن صور وعن بقايا وعن ظلال من طبيعة الله، والحلول التي يتدبرها للمسائل الفنية الخالصة تمليها عليه تلك الرمزية الرحبة التي تجعله يرى في الطبيعة على منوال الكتاب المقدس سفراً ينبغي فك لغز معناه الإلهي، فالموضوعات الثلاثة الوحيدة للفلسفة هي الله والخلق ورجوع النفس إلى الله عن طريق المعرفة والإشراق أو بتعبير آخر يكون الله ممثلاً للعلة النموذجية وللعلة الفاعلة وللعلة الغائية، وأن وجود الله يمثل بحد ذاته شيء بديهي للنفس التي إذا ما عرفت نفسها تعرفت فيها صورة الله، والتي إذا ما عرفت الأشياء الناقصة المركبة المتحركة وصلت إلى الوجود الكامل البسيط الثابت الذي لا تعدو أن تكون تلك الأشياء من معلولاته، ويؤكد بونافنتورا وجود المُثل الأفلاطونية ففيها وحدها يجد الله تعبيره الحقيقي والكامل وشبهه الأول؛ ومن ثم عالم المثل ليس من الخلائق بل هو الله بذاته بوصفه كلمة أو ابناً؛ ومن ثم يكون واحداً بسيطاً لا يتبدى متعدداً إلا بقدر ما يتولد عنه تعدد متناه من المحسوسات(٢٤).

وعند البحث في طبيعة العلم الإلهي إن كان متعلقاً بأحداث دون أحداث أو إن كان علماً شاملاً لكل شيء، وهل ينظر في العلم الإلهي إلى زمان أو لا؟ نجد الإجابة عند بونافنتورا تكمن في أن علم الله إذا ما نُظر إليه قياساً إلى الله كان علماً

واحداً؛ لأنه يمثل تصور الله لذاته منذ الأبد، تصوراً يعبر عنه بالكلمة وهي موجودة منذ الأزل، كما أن الأصل أو الله موجود منذ الأزل، وكل الأشياء موجودة بالنتيجة على هيأة صور في الله، والله في هذه الحالة لن يكون ـ فيما يتعلق به ـ مستقبل وماض وحاضر، بل سيكون الله في حاضر أبدي مستمر، وإنما نتحدث عن مستقبل أو عن ماض قياساً إلى الأشياء المخلوقة لا قياساً إلى الله الخالق(٢٥).

وتأتي بعد صفة العلم صفة الإرادة والقدرة وكلتاهما مرتبطة بالأخرى؛ لأن الإرادة تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة، والقدرة تحقيق هذا الوجه الممكن الذي ميزته الإرادة، وصفة القدرة تثير مشاكل عدة، أولها هل يخلق الله أشياء في الخارج؟ وهذه المشكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته، فكأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان في حاجة إلى خلقها؛ لأنه سيحصل على كمال أو تغير على الأقل بانتقاله من حالة عدم التحقيق إلى حالة التحقيق بالفعل، ومثل هذا الاحتياج يتنافى مع طبيعة الله، ولهذا لا يمكن إلا أن نتناقض مع أنفسنا حين نقول على هذا الأساس إن الله يُحدث بقدرته الأشياء، والمشكلة الثانية تتمثل في أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين الأشياء التي في القدرة وبين الأشياء التي ستصبح متحققة بعد القدرة، ففي هذه الحالة سنجعل هناك مسافة بين الله وبين الأشياء، فكيف يتفق هذا مع القول إنه حاضر في كل مكان؟ وكيف يتفق هذا أيضاً مع القول إنه لا يوجد في مكان؟ وهذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بونافنتورا ببراعة، فصرح بوجوب التمييز بين قولنا إن الله موجود في كل مكان، وقولنا ليس لوجوده مكان، "فهو موجود في كل"، وهذا القول يمكن أن نفسره ابتداءً من فكرة الأجسام، فإننا نجد أن الجسم يمثل الشيء الذي سيحل في فراغ ما، فيكون للفراغ به قوامه، أعني أن قوام الفراغ أو المكان بالجسم الحال فيه، فإذا نقلنا هذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله موجود في كل مكان، أن كل الأشياء تتقوم بالله، فكما يتقوم الفراغ بالحال كذلك يتقوم الموجود أياً ما كان بالله الذي يهبه الوجود؛ لأن الموجود متناه وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجد هو الله، وهذا الموجد حال في الموجود بمعنى أن به قوامه، فهذا معنى قولنا إن الله موجود في كل مكان، لكننا

نقول مع ذلك أن ليس لوجوده مكان، ومعنى قولنا ليس لوجوده مكان إنه ليس محدوداً بحد، وهذا يستنتج من الصفة الأولى الأصلية لله وهي كونه بسيط، ومعنى أنه بسيط هو أن لا حدود له، والذي لا حدود له هو اللامتناهي، واللامتناهي لا يمكن أن يقال عنه إنه في مكان محدد، بل هو شيء بسيط لا تتحدد فيه أجزاء، فلا يقال إن هذا الجزء في هذا المكان أو في ذاك الآخر، فإذا كان الأصل في فكرة المكان أنه الحد، وإذا كان الله ليس له حد، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه في مكان؛ لأنه ليس بحد، ويستنتج من هذا المبدأ هو أن الله يعطي القوام للموجود، وأن الأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب مقدار ما يعطيه الله من الوجود والتقويم للأشياء، فبالقدر الذي يعطى به هذا التقويم للأشياء تكون به مرتبة في الوجود؛ وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلاها(٢٦).

وبعد طرح الاعتراض الخاص بكون الله في مكان وليس في مكان، نستطيع أن نرد على المشكلة الثانية التي أثيرت حول فكرة القدرة والخلق، فهي تقوم على أساس افتراض مسافة ومن ثم افتراض مكان، بينما نحن نجد أن الله في كل مكان أو بعبارة أخرى ليس في مكان، فلا مجال للتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق والمخلوق فيتبدد إذن الشك الثاني، أما الشك الأول الخاص بالإيجاد خارج الذات والذي تبعاً له يكون الله محتاجاً إلى كمال ثم يحصل هذا الكمال، فهذا الاعتراض يسقط كذلك؛ وذلك لأن الخلق ليس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم الكمال، وإنما مجرد تحقيق الممكنات، وتحقيق الممكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل الخالق، وإنما ينضاف الكمال إلى المخلوق أو الموجود المحصل للوجود؛ ذلك أن منح الوجود لا يعطي كمالاً للمانح، وإنما يعطي كمالاً للممنوح، فالإيجاد والقدرة إذن لا يفعلان أدنى تغيير في الله من حيث إنهما لا يقدمان كمالاً إليه، وإنما يحدث الكمال للشيء الذي لم يكن ثم كان، وبعد سقوط الاعتراضات التي تقوم في سبيل فكرة القدرة؛ نستطيع أن ننظر في هذه القدرة أو الإرادة من حيث ما تتعين به، فنجد أنه يجب أن لا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء الكاملة، أما الأشياء غير الكاملة والتي ليست فاسدة فتنسب

إليه بقدر ما، أعني بالقدر الذي يكون بها ثمة كمال، مثل المشي أما ما لا يحدث كمالاً بل يكون نقصاً فلا يمكن أن ينسب إلى الله[٢٧].

تثار مشكلة ـ بحسب بونافنتورا ـ حين نقول "إن قدرة الله لا متناهية"، وهنا يجب أن نميز بين اللامتناهي بالقوة واللامتناهي بالفعل، فاللامتناهي بالقوة هو الذي لا يمكن أن توجد كل أجزائه حاضرة بالفعل معاً، واللامتناهي بالفعل هو الذي توجد له أجزاء لا متناهية بالفعل، ومعلوم أن اللامتناهي بالقوة ممكن قياساً إلى الله، وقدرة الله لا متناهية بهذا المعنى (بمعنى اللامتناهي بالقوة)، أي قياساً إلى قدرة الله أن توجد أشياء باستمرار، ولكن اللامتناهي بالفعل غير متفق أو غير ممكن قياساً إلى الله، ولا سيما إذا لاحظنا أن اللامتناهي بالفعل يقتضي عدم النظام؛ وذلك لأن النظام مقياس، والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء معدودة فعلاً، والمعدود فعلاً والمقدور فعلاً متناه؛ فتبعاً لهذا لكي يوجد نظام لا بد من التناهي، ولما كان الله مصدراً للنظام؛ فلا يمكن أن تكون قدرته إذن متعلقة باللامتناهي بالفعل، وإنما هي متعلقة فحسب باللامتناهي بالقوة، بمعنى أن في قدرة الله أن يخلق باستمرار إلى غير نهاية، لا أنه يخلق أشياء لا متناهية حاضرة بالفعل[٢٨].

ثالثاً:ـ توما الأكويني[٢٩]:

للتعرف على ماهيّة الله ـ بحسب رؤية الأكويني ـ علينا أولاً التوجه نحو تمييز الله من سائر الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول "ما ليس هو"، أي التي تنزهه عما لا يليق به بوصفه العلة الأولى؛ فتؤدي بنا إلى أنه تعالى بسيط كل البساطة، وبعد ذلك نضيف إليه الصفات الثبوتية التي تقول "ما هو"، أي الدلالة على كمالاته، ونفحص عن النحو الذي به يعبر اسم الصفة عن الذات الإلهية، ويجب تنزيه الله عن كل تركيب، والتركيب على أنواع تركيب من أجزاء مادية، ومن هيولى وصورة، ومن ماهيّة وشخص حاصل عليها، ومن ماهيّة ووجود، ومن جنس وفصل، ومن جوهر وعرض، وفيها جميعاً النسبة بين طرفين كنسبة القوة والفعل، ولا يمكن أن يكون الله إلا فعلاً محضاً وإلا كان وجوده متأخراً عن أجزائه،

وكان لتركيب هذه الأجزاء علة من حيث إن الأشياء المتغايرة لا تتفق في واحد إلا بعلة تجمع بينها، والتسلسل ممتنع كما هو متعارف عليه، فمقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه، وعلى ذلك ليس الله جسماً ولكنه صورة مفارقة، أي روح خالص بريء من كل تركيب، فيسقط القول بوحدة الوجود، فالله عين ماهيته بل عين وجوده أيضاً، وعين كل ما قد نثبته له من صفات، هو واجب الوجود أو عين الوجود القائم بذاته كما يقتضي مفهوم العلة الأولى، وهذا أخص ما يقال في الله(٣٠).

حاول الأكويني تنزيه الله في كتابه (الخلاصة اللاهوتية) عن طريق أوجه ثلاثة، الأول من حيث أن الله هو المحرك الأول، والثاني من حيث أنه الموجود الأول، والثالث من حيث أنه أشرف الموجودات، فالمحرك الأول غير المتحرك بالضرورة ليس جسماً؛ لأن الجسم الذي يحرك غيره يتحرك هو أيضاً، وأما الموجود الأول فهو بالضرورة موجود بالفعل وليس بالقوة، وبما أن كل جسم يكون موجوداً بالقوة لقبوله القسمة على غير نهاية؛ استحال أن يكون الله جسماً، كما أن الجسمية تفترض أيضاً أن يكون الجسم حياً أو غير حي؛ لأن طبيعة الجسم هي الحياة والفناء، وهذا لا يمكن أن ينطبق على الله؛ لأن الله أشرف الموجودات، ومن ثم يستحيل أن يكون الله جسماً(٣١).

يقول الأكويني إن مقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه، وعلى ذلك ليس الله جسماً ولكنه صورة مفارقة، أي روح خالص لا تركيب فيه، والله عين ماهيته بل عين وجوده أيضاً، عين كل ما قد نثبت له من صفات، وهو واجب الوجود أو عين الوجود القائم بذاته كما يقتضي مفهوم العلة الأولى، وهذا أقصى ما يقال في الله، ويجب أن ننسب إلى الله كل الصفات الكمالية الموجودة في المخلوق على أن نضيف إليها بعد ذلك الظرف (فوق)، فالله عالم بعلم فوق العلم، وحي بحياة فوق الحياة، وقادر بقدرة فوق القدرة، وهو ثابت سرمدي لا يحده زمان، وهو واحد لأنه لو كان معه آلهة آخرون لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم، فيصدق على الواحد منهم شيء لا يصدق على الآخر، ولكان أحدهم عادماً كمالاً فلا يكون إلهاً(٣٢).

أما في كتابه (الخلاصة ضد الأمم) فقد عرض أدلة متعددة لنفي الجسمية عن الله، منها تمييزه بين الجسم من حيث هو بالضرورة متناه وبين الله من حيث هو لا متناه، فيقول إن الجسمية تعني التناهي وهذا لا يتفق مع اللامتناهي، فالجسم لا بد أن يكون متناهياً بأي شكل من الأشكال، ولما كان الجسم متناهياً فإنه يمكن أن نتصور عقلياً جسماً آخر أعظم منه حجماً، وهذا أمر محال في حق الله، فالله إذن ليس بجسم، كذلك القول بلا تناهي القدرة الإلهية يتنافى مع تصور الجسمية؛ لأنه لما كان الجسم بالضرورة متناهياً فإن قدرته أيضاً لا بد أن تكون متناهية، وهنا يحاول الأكويني إثبات ما جاء في الكتاب المقدس من أن (الله روح)، أما الآيات التي تشير إلى الجسمية مثل أبعاد الله وصورته ووجوده في جهة مكانية فإن الأكويني يؤولها إلى معانيها الروحانية، كأن يؤول العمق إلى قدرة الله على معرفة الخفايا، ويؤول الطول بدوام الوجود، وهكذا في سائر الصفات المشابهة(٣٣).

بعد أن نفى الأكويني الجسمية عن الله يبين استحالة تصور الوجود المادي في الذات الإلهية، إذ إن الله فعل محض، وهذا الفعل المحض يتنافى مع وجود أي تصور مادي فيه؛ لأن المادة تقتضي الوجود بالقوة أولاً ثم الانتقال من القوة إلى الفعل، وهو أمر يتنافى مع الكمال الإلهي، ولما كان الله يمثل صورة قائمة بذاتها بالفعل بدون أن تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل، فإنه ينتفي تصور وجود أي نوع من أنواع المادة في الذات الإلهية، كذلك يستحيل أن يكون الوجود الإلهي صورة لماهيّة أخرى غير الماهيّة الإلهية؛ ومن ثم ينتفي نفي الجسمية عن الذات الإلهية، وتبقى تلك الذات صورة محضة لا تقبل الانقسام ولا التجزؤ، وهي تستمد وجودها من ذاتها، فالوجود في الله عين الماهيّة وهو فعل محض، ويفترق بهذا المعنى عن الأشياء التي تستمد وجودها من خارجها، وتظل في نفسها مفتقرة إلى قوة الوجود الممنوحة لها، أما الذات الإلهية فإن وجودها عين ذاتها لا تستمده من شيء آخر خارج الذات، فالله لا يفتقر إلى ما سواه؛ ومن ثم تكون صورته غير متحدة بشيء من الأشياء(٣٤).

بعد أن نفى الأكويني التركيب في الله من ماهيّة ووجود، وأثبت أن الله هو عين ماهيته وهو عين وجوده، ينفي أيضاً أن يكون الله مركباً من جنس وفصل، فإن الله لا يمكن أن يندرج تحت جنس؛ لأن ما يندرج في جنس ما فإنه يحتاج إلى ما يتعين به طبيعة هذا الجنس، ومن ثم لا يكون وجوده من ذاته بل من الخصائص أو الفصول التي تندرج تحت هذا الجنس وتميز الأنواع التي يشتمل عليها، وهذا محال على الله؛ ومن ثم يستحيل أن يكون الله من جنس ما، كذلك لو كان الله مندرجاً تحت جنس من الأجناس لكان يندرج إما في جنس العرض المميز للأنواع المندرجة تحت هذا الجنس، وإما أن يندرج في جوهر هذا الجنس وهذا محال كذلك، لا يمكن أن يتعين الله بفصل لأن الله لا يمكن أن يزاد عليه شيء يعينه تعيناً ذاتياً كما يتعين الجنس بالفصل، وذلك لأنه من المحال أن يوجد شيء بالفعل ما لم يوجد له جميع ما يتعين به الوجود الجوهري، إن الله واجب الوجود بذاته فلا يمكن أن يتوقف وجوده على فصل يميزه أو يحده، وهكذا نجد أن الوجود الإلهي إنما يعني الذات عينها ولا ينتمي إلى أي جنس أو نوع أو فصل، وإذا كان الجنس يشير إلى السمات الجوهرية، والفصل إلى الأعراض المميزة لنوع من الأنواع، فإنه يترتب على نفي التركيب من جنس وفصل ضرورة نفي التركيب أيضاً من جوهر وعرض، إن الصفات الإلهية ليست أشياء مستقلة أو خارجة عن الذات؛ لأنه يستحيل أن يطرأ على الله شيء أو يحل فيه عرض، إذ إن مفهوم الإضافة أو التركيب يتنافى مع مفهوم البساطة التي هي من صفات الله، ولما كانت ذات الله هي عين وجوده فإنه يستحيل أن يطرأ عليه شيء من الأعراض؛ لأن ذلك إنما يعني إضافة وجود آخر خارج عن الذات وهو محال على الله لأن وجوده هو عين ذاته(٣٥).

تُعد الوحدانية ـ من وجهة نظر الأكويني ـ الماهيّة الميتافيزيقية لله، فالله هو الوجود الوحيد الذي يوجد بذاته، أما كل أشكال الوجود الأخرى فهي تابع، وبما أن الله موجود لذاته إذن ليست له علة، وهو ثابت وخالد ولا بداية له ولا نهاية لأن البداية والنهاية تعنيان عدم الثبات، وهو غير مادي ووجود بسيط غير مركب لأن أساس كل أشكال التركيب هو المادة، وماهيته مطابقة لوجوده لأن الوجود البسيط لا

يملك مركبات، وليس له نوع؛ ومن ثم لا يمكن تعريفه إلى آخر كل هذه الخواص يمكن أن تعرف عن طريق النفي، أما الإثبات فهو يحدد خاصية الكمال والحكمة والقدرة والذكاء والإرادة إلى آخره، وبهذه المفاهيم المتعددة يحاول العقل الإنساني المحدود معرفة الطبيعة البسيطة لله(٣٦).

بعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية وهي طائفتان، الأولى تشمل صفات هي وجهات مختلفة للذات الإلهية تزيد عليها شيئاً، فما أن نعرف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته حتى يخرج لنا أنه الكامل الحاصل على كل كمال الوجود؛ ومن ثم يمثل الخير الأعظم أو الخير بالذات، وهو غير متناه لأنه ليس حالاً في شيء ولا محدود بقابل؛ ومن ثم يكون موجوداً في جميع الأشياء وجود العلة عند المعلول، وهو ثابت من حيث إنه فعل محض لا تخالطه قوة، وهو سرمدي ما دام بريئاً من التغير والتعاقب وحاصلاً على الحياة غير المنتهية حصولاً كاملاً دفعة واحدة، وما تقدم يفيد في تقرير وحدانية الله؛ ذلك بأنه لو كان آلهة كثيرون لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم، فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على آخر، ولكان أحدهم عادماً كمالاً ما فلا يكون إلهاً(٣٧).

حين ننتقل إلى العلم الإلهي نجد أن علم الله ليس صفة أو ملكة كما هو الأمر في علم المخلوقات، إذ الملكة تمثل واسطة بين القوة والفعل، لكن العلم في الله جوهر وفعل خالص، ولما كانت الماهيّة الإلهية أسمى من ماهيّة المخلوقات وأعلى منها؛ كان العلم الإلهي مبايناً للعلم المخلوق، فلا يقال عنه إنه كلي أو جزئي أو بالملكة أو بالقوة أو ما إلى ذلك، ويصرح الأكويني بأن الله يعقل ذاته بذاته وليس بقوة متميزة عن الذات، فعلم الله محايث في الله، أي أنه موجود في العارف نفسه فهو علم بالفعل وليس بالقوة، وبما أن الله يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة؛ ما يؤدي إلى أن الله يعرف ذاته معرفة كاملة، ولا يعني أن الله متناه على نحو ما يكون الشيء الذي يمكن الإحاطة به، وإنما يعني أنه لا يخفى عليه شيء من ذاته، والله يعرف الأشياء المغايرة له لا في ذواتها هي، بل في ذاته هو من حيث أن ماهيته تشارك في الأشياء بوجه ما من أوجه الشبه، فكل معلول يكون لشبهه وجود

سابق في علته على نحو من الأنحاء، وليس العلم الإلهي قاصراً على ما موجود بالفعل، فهو يشتمل على ما ليس موجوداً بالفعل، فضلاً عن أن علم الله يشتمل على معرفة الماضي والحاضر والمستقبل(٣٨).

يعترف الأكويني بحقيقة الإرادة الإلهية لكنه يعدّها نتيجة ضرورية لازمة للعقل الإلهي، فالله لا يخلق إلا ما يعلم بحكمته أنه الخير، أي أن عقله يفكر أولاً والإرادة تعمل ثانياً؛ ما يؤدي إلى أن الإرادة الإلهية يحدوها ويسيّرها العقل الإلهي(٣٩).

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله هو معرفة صفات الله عن طريق قياس النظير (التمثيل)، ذلك أن كل علة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها؛ لأن المعلول صادر عن العلة، فإذا كان الله علة الموجود فلا بد من أن نجد في الوجود تشابهاً بينه وبين الموجود، لكن يجب أن نلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة ولا يساويه في درجة الشبه، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلول ليس من الضروري أن توجد في العلة، فإن المعلول بحكم وظيفته أو مرتبة الوجود يقتضي أشياء تتنافى مع ما تقتضيه مرتبة الوجود قياساً إلى العلة، فعلينا إذن أن ننظر في صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية، وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير، أي أن الأشياء متصفة بكذا أعني بهذا النوع أو ذاك من الكمال، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفاً بهذه الكمالات لكن بنسبة أكبر بكثير مما هي الحال في الموجود، وسننتهي في الواقع إلى ما انتهى إليه أنسلم وقبله إريجينا حين صرحا بأنه يجب أن ننسب إلى الله كل الصفات الكمالية الموجودة في المخلوق، لكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر (فوق)، فالله عالم بعلم فوق العلم، وحي بحياة فوق الحياة، وقادر بقدرة فوق القدرة، فإذا ما حاولنا أن نحدد عن هذا الطريق صفات الله قلنا بأنه عالم علماً محيطاً، قادر بقدرة مطلقة، مريد حر إلى آخره(٤٠).

من ناحية أخرى يرى الأكويني أن لا شيء من الأفكار الإيجابية نستطيع عن طريقها تصور طبيعة الله، فأفكارنا عن الله تمثله فقط من حيث إن عقولنا يمكن أن تعرفه، لكننا نعرف بوساطة الأشياء الحسية بمقدار ما تمثل هذه الأشياء الله أو

تعكسه، وعلى ذلك فالمخلوقات تمثل الله أو تعكسه على نحو ناقص فحسب، فحين نقول إن الله خيّر أو حي فإننا نعني بذلك أنه إله يشتمل على الخيرية أو الحياة أو هو بالأحرى كمالهما، بطريقة تتفوق على جميع نقائص المخلوقات ونستبعدها، أما فيما يتعلق لما ينتجه كالخيرية مثلاً، فالمحمول الإيجابي الذي تحمله على الله يدل على الكمال بدون أي نقص، أما فيما يخص طريقة حمله فكل محمول من هذا القبيل يتضمن عيباً؛ لأننا نريد بالكلمة أن نعبر عن شيء بالطريقة التي أدركها بها العقل، وينتج من ذلك أن المحمولات من هذا القبيل يمكن إثباتها وإنكارها قياساً لله في وقت واحد، إثبات أسماء أو كلمات عقلية مناسبة وإنكارها بحسب المعنى المناسب، فمثلاً لو أخذنا عبارة أن الله حكيم بالمعنى الذي نصادف فيه الحكمة في تجربتنا بالضبط فسوف يكون الحمل كاذباً، فصفة الحكمة المرتبطة بالله تكون بمعنى تجاوز تجربتنا، وهو لا يملك الحكمة كصفة لازمة له، وبعبارة أخرى فإننا نثبت لله ماهيّة الحكمة أو الخيرية أو الحياة بطريقة رفيعة المقام، وننفي عن الله النقائص التي تعتري الحكمة البشرية أو الحكمة كما نخبرها(٤١).

إن صفات الله ـ بحسب الأكويني ـ ليست في الواقع متمايزة بعضها من بعض ما دام الله بسيطاً، فهي متحدة مع الماهيّة الإلهية، والعقل الإلهي ليس متمايزاً بالفعل من الماهيّة الإلهية ولا من الإرادة الإلهية، وأن العدالة الإلهية والرحمة الإلهية متحدتان على نحو توجداهما في الله، وعلى الرغم من أن بنية لغتنا تضطرنا للحديث بلغة الموضوع والمحمول، فإننا نفهم الكمال الإلهي مجزأً ـ إن صح التعبير ـ ونحن لا نبلغ معرفتنا الطبيعية بالله إلا من خلال تأمل المخلوقات أو آثار الله، وطالما أن كمالات المخلوقات أو تجليات الله وانعكاساته في المخلوقات مختلفة، فإننا نستعمل أسماء مختلفة لتدل على هذه الكمالات المختلفة، لكن لو استطعنا أن نفهم الماهيّة الإلهية كما هي في ذاتها، ولو استطعنا أن نطلق عليها أسمها المناسب لكان لا بد من استعمال اسم واحد فقط، لكننا لا نستطيع أن نفهم الماهيّة الإلهية إذ لا نعرفها إلا عن طريق تصورات متنوعة؛ ومن ثم نستعمل كلمات مختلفة متنوعة للتعبير عن الماهيّة الإلهية على الرغم من أننا نعرف في الوقت ذاته أن الواقع الفعلي الذي

يطابق جميع هذه الأسماء هو حقيقة واقعية واحدة وبسيطة، ولو اعترض معترض قائلاً إن إدراك شيء ما على غير ما هو عليه يعني تصوره بطريقة باطلة وزائفة، أجبناه بأننا لا نتصور أن الموضوع يوجد بطريقة غير ما هو عليه، فنحن نعرف أن الله هو بالفعل وجود لكن عقولنا متناهية، ونحن لا نستطيع أن نعرف الله إلا عن طريق انعكاساته المختلفة في المخلوقات، فمعرفتنا بالله إذن ناقصة غير كافية، لكنها ليست كاذبة أو باطلة(٤٢).

يعتقد الأكويني أنّ صفة الخير لا تنطبق على الخالق والمخلوق لا على نحو الاشتراك المعنوي، ولا على نحو الاشتراك اللفظي، إنما تنطبق على نحو القياس التمثيلي أو قياس النظير الذي قسمه على قسمين هما(٤٣):

١. **التمثيل النازل:** المقصود بهذا التمثيل هو التمثيل النازل من الإنسان إلى أشكال أدنى منه فسيولوجياً مثل الكلب، فحين نصف الكلب بأنه أليف ووفي، ونصف إنساناً بأنه وفي أيضاً، يكون استعمالنا للكلمة نفسها استناداً إلى وجود تشابه بين بعض الخصائص التي تبدو في سلوك الكلب، وحالة الولاء الإرادي لشخصٍ تجاه مسألةٍ ما عند البشر، وهذا ما نسميه "وفاءً"، وبسبب هذا التشابه لا نستعمل كلمة "وفي" على نحو الاشتراك اللفظي، ومن ناحية ثانية نلاحظ وجود فارق كبير في الخصائص بين موقف الكلب وموقف الإنسان، فموقف الإنسان أسمى من موقف الكلب فيما يتعلق بالمسؤولية والتفكير الواعي، وعلاقة مواقفه بالمقاصد والأهداف الأخلاقية، وبسبب هذا الفرق لا نستعمل كلمة "وفي" على نحو الاشتراك المعنوي، بل نستعملها على نحو التمثيل؛ لنشير إلى خصائص موجودة على مستوى وعي الكلب تماثل ما نُسميه على المستوى البشري "وفاءً"، علماً أننا ندرك التشابه في بنية الموقف أو أنموذج السلوك الذي أدى بنا لاستعمال الكلمة نفسها على البشر والحيوان، وهنا يتضح أن الوفاء الحقيقي هو ذلك الذي نعرفه مباشرة في أنفسنا، وأن وفاء الكلب هو وفاء غير كامل وأدنى منه مرتبة.

٢. **التمثيل الصاعد:** المقصود بهذا التمثيل هو التمثيل الصاعد من الإنسان إلى الله، وهو عكس ما ورد في النقطة السابقة، إذ نجد الصفات التي ندركها

مباشرة في أنفسنا من خير وحكمة وغيرها تعبر عن ظل خفيف للخصائص الإلهية الكاملة التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التمثيل، فحين نقول: "إن الله خيّر"، فهذا يعني وجود خاصية من خصائص الموجود المطلق الكمال تُماثل ما نسميه "خيّراً" على مستوى السلوك البشري، وفي هذه الحال تكون الخيرية الإلهية هي الحقيقية والمعيارية، وما تظهره البشرية في أحسن أحوالها ليس سوى انعكاس ضعيف ومجتزئ ومشوّه لهذه الخاصية، أما الوجود الكامل الصرف فهو لله وحده، فهو وحده الذي يعلم ويحب، وهو وحده الحكيم والحق بالمعنى الصحيح والكامل.

ولما كانت الحقيقة الإلهية خافية علينا فإن سؤالاً يُطرح عن كيفية معرفة ماهيّة الخير والصفات الأخرى في الإله؟ وكيف نعرف ماهيّة الحكمة وماهيّة الخير المطلق؟ فيجيب الأكويني "بأننا لا نعرف"، وكما يشير فإن مبدأ التمثيل لا يوصلنا إلى المعرفة الحقيقية للصفات الإلهية، لكنه فقط يشير إلى العلاقة بين المعاني المختلفة لكلمةٍ ما حين نطلقها على البشر وعلى الإله، وليس التمثيل أداة لاستكشاف وسبر أغوار الطبيعة الإلهية اللامتناهية بقدر ما هو تفسير للطريقة التي تستعمل فيها التعابير المتعلقة بالإله الذي نفترض وجوده مسبقاً، وكذلك يزودنا مبدأ التمثيل بإطار لبعض العبارات المحدودة للإشارة إلى الإله، بدل الغرق في اللاأدرية والغوص في معنى سر الوجود الإلهي(٤٤).

نقد وتعقيب:

سنحاول في فقرة النقد والتعقيب إبداء رؤيتنا الشخصية بشأن ما ورد من نصوص ورؤى لفلاسفة العصر المدرسي الثلاث المتعلقة بماهيّة الله، ونبدأ التعقيب بشأن ما ورد عن إريجينا، إذ نجد في تقسيمه للوجود تركيزاً على مسألة التثليث المتمثلة بالآب والابن والروح القدس، وعلى الرغم من كونه قد قسم الوجود على أربعة أقسام، والثالوث يشتمل على ثلاثة أقسام (الأقانيم)، نجده يدمج القسم الأول مع القسم الرابع؛ ليكون تقسيمه موافقاً لمبدأ التثليث من حيث جعله كلاهما ممثلاً لله (المبدأ والغاية)، وجعل من السيد المسيح المعبر عنه في المسيحية بالابن ممثلاً لمُثل

الأشياء، في حين كان الأقنوم الثالث (الروح القدس) ممثلاً للعالم الواقعي، ومن المتعارف عليه أن المسيحية على الرغم من وجود ثلاثة أقانيم في مبدأ التثليث إلا أنها تعد تلك الأقانيم مندمجة في ذات واحدة هي الله.

كما نلاحظ أن عملية الخلق عند إريجينا ليست بعملية خارجية تجري في زمان معين، بل هي عملية انبثاقية داخلية في ذات الله نفسه، وفي زمن لا يحسب بالآنات؛ لكونه لم يبتدئ بعد، ونستذكر في عبارته التي يقول فيها «إن الله اتخذ العالم الواقعي وسيلة يبدو بها ويُعرف» الحديث القدسي الذي مفاده: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وبه عرفوني»، ويظهر لنا جلياً في نصوص إريجينا إشارات واضحة تشير إلى نظرية وحدة الوجود التي تجعل من الله والعالم وحدة واحدة، وأن الله يمثل الوجود الحق، وأن مجموع المظاهر المادية تعلن عن وجود الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاتها؛ وهنا نجد تأثير أفلوطين عليه.

ونلاحظ عند إريجينا أيضاً أن الله يمثل مبدأً للحركة، لكنه لا يوصف بكونه متحرك، وأن التقسيم الأول للوجود المتمثل بالآب غير محدد من ناحية التعيين، في حين أن الابن محدد من حيث اشتماله على العلل الأولى، والروح القدس محدد من حيث تقسيمه العلل على أجناس وأنواع، وأن صورة الأقانيم الثلاثة صورة رمزية للتعبير عن حركة التقدم من البسيط (الله) إلى المتعدد (العالم)، كما نجد تأثيراً لأفلاطون في مسألة معرفة النفس الإنسانية لكل شيء قبل نزولها إلى العالم الأرضي، ولا بد لها من العودة إلى العالم العلوي (الإلهي)، وهذه المقاربة بين الفيلسوفين نجدها من حيث التطبيق تمثلت عند إريجينا بمسألة الخطيئة وعقيدة الفداء.

ونجد عند إريجينا أن عملية التنزيه الإلهي تكون أكثر إيجابية في حالة اللاهوت السلبي، عن طريق إعدام أية صفة مشتركة بين الخالق والمخلوق، ويبرز الله فيها بوصفه حالة فريدة ومميزة؛ فيتمثل الله لنا بوصفه الكائن المتعالي، في حين نجد أن الإنسان من خلال معيشته في العالم المادي بحاجة إلى الارتباط بإله يشترك

معه ببعض الصفات؛ ليكون قريباً من ذهنه وإحساسه، فيلتجأ ساعتئذ إلى مناجاته والتقرب منه وطلب الرحمة والرأفة، وهو ما نجده في اللاهوت الإيجابي، وعلى الرغم من أن المسيحية تصور لنا الله بوصفه كائناً متعالياً موجوداً في السماء، إلا أن إريجينا يجعل من هذا الكائن المتعال كائناً محايثاً موجوداً في كل مكان وينبثق منه كل شيء، لذلك يقول عنه أنه "لا شيء"؛ لكونه غير محدد المعالم، وفي الوقت نفسه هو "كل شيء"؛ لكونه مصدر كل شيء، وهذا هو جوهر نظرية وحدة الوجود.

كما نجد عند إريجينا نظرة مثالية؛ لكونه يجعل من الأفكار الجوهر الأساسي والحقيقي للوجود، ولا وجود للعالم المادي إلا بقدر اشتماله على الأفكار، والأخيرة لها ارتباط وثيق مع الله؛ ومن ثم يكون الوجود الحقيقي لله، وأن وجود الأشياء تمثل تجليات للوجود الإلهي، وبما أن الله مصدر جميع الأشياء؛ سيكون لكثير من المسائل المتناقضة إشكالية في ردها إليه، لكن عند إنعام النظر سنكتشف ضرورة وجود تلك التناقضات لإظهار الجانب الإيجابي منها، ولكي يثاب الإنسان أو يعاقب على أعماله الدنيوية، وأخيراً نجد مسحة صوفية عند إريجينا من حيث جعله هذا الكون يسير نحو الغاية المنشودة الممثلة للمبدأ الأول الذي انبثق عنه الكون نفسه وهو الله، إذ منه بدأ كل شيء وإليه يعود كل شيء.

أما بونافنتورا فنلاحظ في آرائه تأكيداً بأن الله فعل خالص، وأن وجوده ضروري، وأنه الخير المطلق الذي ينتشر في كل أرجاء الكون، وأنه بسيط وخالٍ من كل تركيب، وأنه يعلم ذاته علماً مطابقاً وهي أعلى حالات المشابهة، ومن الحالة الأخيرة تنشأ صورة أخرى من صور المشابهة حين يتأمل الله ذاته متمثلة بالكلمة (الابن)، فالعلم تصور مطلق للأشياء ومن خلال هذا التصور تنتج صور لتلك الأشياء وتلك الصور هي الكلمة (الابن)، كما نلاحظ وجود مسحة عرفانية في نظرية المعرفة عند بونافنتورا حين جعل معرفة الله غير ممكنة إلا عن طريق الفيض الرباني.

ونجد أن الله ـ بحسب بونافنتورا ـ يمثل روحاً خالصة، وهو يعلم ذاته علماً يختلف عن العلم البشري، إذ إن علمه لذاته لا يكسبه معرفة جديدة؛ لأنه يمثل ماهيته، وأن العقل الذي يتعقل به الله ذاته هو الله ذاته بوصفه ذاتاً عاقلة وهو في الوقت نفسه موضوع التعقل، وعلى الرغم من أن الصلة بين العاقل والمعقول صلة ذاتية إلا إنها ليست مطلقة، بل هي صلة مشابهة بالذات وهي ممثلة للكلمة أو الابن المعبر عن إرادة الله وقدرته وعلمه.

كما نلاحظ أن الله عند بونافنتورا يمثل العلة الفاعلية والعلة الغائية، فهو موجد الأشياء وإليه تعود الأشياء؛ وهذه نظرة لاهوتية تقع في صميم العقيدة المسيحية، وتبرز لنا نظرة صوفية حين يتحدث عن أن الإنسان متى ما عرف نفسه عرف ربه، أي متى ما طهّر الإنسان نفسه من الرذائل واستطاع إزاحة الحجب؛ تكشّف له النور الإلهي، كذلك نجد نظرة فلسفية حين ينتقل من رؤية استقرائية للمتحرك والمركب والناقص إلى الثابت والبسيط والكامل، وهو شبيه بمضمون بعض أدلة الفلاسفة على إثبات وجود الله.

نستنتج من رؤية بونافنتورا بشأن العلم الإلهي أنه لا يوصف بكونه علماً جزئياً أو كلياً؛ لأنه يمثل تصور الله لذاته منذ الأبد وهو المعبر عنه بالكلمة، وأن جميع الأشياء موجودة في الله على هيأة صور؛ لذلك سيكون علم الله غير خاضع لمحددات الزمن كما هو الحال في العلم البشري، فهو في حاضر أبدي مستمر.

مما سبق نجد أن بونافنتورا حاول أن يحل إشكالية القول "إن الله موجود في كل مكان" وفي الوقت نفسه هو "ليس موجوداً في مكان ما" عن طريق تفسيره للفراغ والجسم الحال فيه، وكيف أن الأول يتقوّم بالثاني، كذا الأمر نطبقه على الله ومخلوقاته، إذ إن كل مخلوق يتقوّم بخالقه ولا وجود للأول إلا من خلال الثاني، وفي قبالة هذا الأمر نجد أن الله غير موجود في مكان ما؛ لأنه غير محدد المعالم، أي ليست له حدود؛ ومن ثم فهو بسيط ولا متناهي، كذلك نجد أن بونافنتورا حاول أن يحل إشكالية القدرة الإلهية من حيث كونها قدرة لا متناهية بالقوة وليست بالفعل عن

طريق وجود هذا النظام في العالم؛ ما يؤدي إلى إمكانية القدرة الإلهية في أن تخلق الأشياء بشكل مستمر إلى غير نهاية.

نلاحظ في آراء الأكويني المتعلقة بماهيّة الله محاولة للتمييز بين الصفات السلبية والصفات الإيجابية التي يُنعت بها الله، وأن الأولى هي أكثر تنزيهاً لله وخصوصية، في حين أن الثانية تكون فيها مشاركة جزئية مع مخلوقاته وإن كانت تلك المشاركة من باب التمثيل لأجل تقريب الصورة المتعالية لله إلى أذهان البشر، ووعيها بشكل مقارب إلى ما موجود في عالم المحسوسات.

ونجد في رؤية الأكويني محاولات إثبات أن الطبيعة الإلهية طبيعة روحية خالصة خالية من كل تركيب عن طريق نفي الجسمية عن الله من خلال كون الله ممثلاً للمحرك الأول، والموجود الأول، وأشرف الموجودات، وأن جميع صفات الكمال ملازمة للماهيّة الإلهية، وإن تواجد بعض الصفات المشتركة مع المخلوقات يجب أن تكون مقترنة مع الظرف "فوق"، فمن صفات الكمال أنه واجب الوجود والعلة الأولى والسرمدي والثابت والبسيط والواحد، أما من حيث الصفات المشتركة فهو العالم بعلم فوق العلم، والحي بحياة فوق الحياة، والقادر بقدرة فوق القدرة وغيرها من صفات الكمال، فضلاً عن الصفات المشتركة.

ونلاحظ أيضاً في رؤية الأكويني المنزّهة للذات الإلهية إبعاد تلك الذات وتجردها عن المادة، ووصفها بالفعل المحض الخالي من كل تركيب وتجزئة، والبعيد كل البعد عن حالة التنقل من القوة إلى الفعل المصاحبة لجميع الأشياء، فالذات الإلهية تستمد وجودها من ذاتها وليس من شيء خارج عنها؛ ومن ثم تكون الذات الإلهية صورة مفارقة غير متحدة بشيء من الأشياء.

كما نجد أن في نفي الأكويني التركيب عن الماهيّة الإلهية هو خلوها من الماهيّة والوجود، ومحاولة إثبات أن الله عين ماهيته وعين وجوده، وأن الله لا يندرج تحت جنس من الأجناس، فهو ليس بجنس ولا نوع ليتم تحديد طبيعته ضمن جنس معين، كذلك لا يتعين بفصل ليميزه عن بقية الأجناس أو الأنواع المندرجة تحت

جنس أعلى، فهو واجب الوجود بذاته ولا يحتاج إلى وجود غيره، كذلك ينفي الأكويني أن تكون الماهيّة الإلهية مؤلفة من جوهر وعرض، فذات الله هي عين وجوده ولا يمكن أن يطرأ عليها شيء من الأعراض؛ لأن ذلك سيؤدي إلى إضافة وجود آخر على الذات الإلهية وهو مُحال.

يحاول الأكويني في طرحه السالف الذكر أن يميز بين العلم الإلهي والعلم البشري من حيث أن الأول يتميز بكونه جوهر وفعل خالص وليس صفة عرضية أو ملكة تنتقل من القوة إلى الفعل؛ ومن ثم لا يقال عن العلم الإلهي إنه علم كلي أو جزئي أو علم بالملكة أو غير ذلك من الصفات التي بالإمكان إطلاقها على العلم البشري بحسب الفرد والموضوع، فعلم الله علم محايث في الله وليس بمعزل عنه؛ لكونه يحيط بالذات الإلهية إحاطة كاملة من غير أن يؤدي هذا التعبير إلى رسم حدود للذات الإلهية، فالله يعقل ذاته بذاته وليس بقوة متميزة عن ذاته، كما يعقل الأشياء في ذاته أيضاً لا في ذواتها عن طريق بعض أوجه المشابهة بين الماهيّة الإلهية وماهيّة تلك الأشياء.

نجد أيضاً في رؤية الأكويني أنه ليس بإمكان العقل البشري ـ لما يعتريه من قصور في الإدراك ـ أن يعي حقيقة الله عن طريق الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، فخبرتنا عن تلك الصفات متأتية من الواقع المعيش؛ ومن ثم تكون تلك الصفات غير مطابقة للموصوف عند محاولة تطبيقها على الذات الإلهية، لأن الله بعيد كل البعد عن الواقع المحسوس من حيث عملية إدراكه، لكنها في الوقت نفسه ليست صفاتاً كاذبة.

يصل الأكويني في ختام طروحاته بشأن الماهيّة الإلهية إلى أننا لا نستطيع الوصول إلى كنه معرفة تلك الماهيّة بعين ذاتها، لكننا نستطيع التعرف على بعض خصائصها عن طريق قياس النظير أو مبدأ التمثيل من خلال استعمال بعض العبارات التي تشير إلى دلالة مشتركة بين الله والإنسان، وحمل صفة معينة على الذات الإلهية يشتمل مضمونها على بعضٍ من مضمون الصفة التي نحملها على

الإنسان، تُكسب تلك الصفة معنىً يختلف نوعاً ما عن الصفة المحمولة على الإنسان، مع وجود علاقة تشككية[٤٥] بين الموضوع الأول (الله)، والموضوع الثاني (الإنسان)، وأن استعمال قياس التمثيل لكلمة واحدة في عبارتين مختلفتين، يوحي بوجود تشابه في ضمن اختلاف، وبوجود اختلاف في ضمن تشابه، وتكون الصفة المعيارية والحقيقية في التمثيل النازل ممثلة بالإنسان، أما في التمثيل الصاعد فتتمثل بالله، لكننا نستطيع وصف الماهيّة الإلهية عن طريق الصفات السلبية التي تنزّه مقام الألوهية وترفعه عن مقام المخلوقات.

((مصادر البحث ومراجعه))

- الأكويني (توما): كتاب الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١م.
- أمين (أحمد) وزكي نجيب محمود: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٤، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩م.
- بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ط٣، وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم (لبنان)، ١٩٧٩م.
- برهييه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج٣ (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.
- تاتاركيفتش (فوادسواف): فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م.
- جلسون (إتين): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م.
- جونو (إدوار): الفلسفة الوسيطية، ترجمة: علي زيعور، ط٣، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت – لبنان)، ١٩٨٢م.
- جونو و برجران: تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية، ترجمة: علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، (بيروت – لبنان)، ١٩٩٣م.

- الحاج (كميل): الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، (بيروت – لبنان)، ٢٠٠٠م.
- غالي (ميلاد ذكي): الله في فلسفة القديس توما الأكويني، منشأة المعارف، الإسكندرية، بلا تاريخ.
- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، (بيروت – لبنان)، ١٩٧٩م.
- كوبلستون (فردريك): تاريخ الفلسفة، مج٢ ق٢، ترجمة: إمام عبد الفتاح وإسحاق عبيد، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م.
- هيك (جون): فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، ط١، دار المعارف الحكمية، لبنان، ٢٠١٠م.

---

(١) (القديس أوغسطين) Augustine, Saint (٣٥٤ – ٤٣٠) م: فيلسوف وقديس مسيحي، يُعد من أبرز آباء الكنيسة ومعلميها، ومن أهم الشخصيات التي أثّرت في مستوى الفكر المسيحي، ولا تزال آراؤه معمولاً بها على نطاق واسع لدى رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء. من أعماله: ((الاعترافات))، و((مدينة الله))، و((الحياة السعيدة))، و((الدين الحقيقي))، و((الثالوث)).

٢() (يوهانز سكوتس إريجينا) Erigena, Johannes Scotus (٨١٥ – ٨٧٧) م: فيلسوف ايرلندي، يُعد أول فيلسوف في العصر المدرسي، يرى أن الفلسفة الحقة هي الدين الحق، والدين الحق هو الفلسفة الحقة، من أعماله: ((قسمة الطبيعة))، و((الطبائع الإلهية)).

(٣) يُنظر: كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، (بيروت – لبنان)، ١٩٧٩م، ص (٧٣ – ٧٤)، كذلك: تاتاركيفتش (فوادسواف): فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢م، ص (١٠٣ – ١٠٤).

(٤) يُنظر: جونو (إدوار): الفلسفة الوسيطية، ترجمة: علي زيعور، ط٣، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت – لبنان)، ١٩٨٢م، ص (٥٩ – ٦٠).

(٥) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ط٣، وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم (لبنان)، ١٩٧٩م، ص ٥٥.

(٦) أمين (أحمد) وزكي نجيب محمود: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٤، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ١٥.

(٧) في اللغة السريانية الأب يعني الوالد، والآب يعني الأقنوم الأول من الثالوث المقدس.

(٨) برهييه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج٣ (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٨م، ص ٣٢

(٩) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ص (٥٤ – ٥٥).

(١٠) تاتاركيفتش (فوادسواف): المصدر السابق، ص (١٠٢ – ١٠٣).

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٢) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ص (٧٤–٧٥).

(١٣) أمين (أحمد) وزكي نجيب محمود: المصدر السابق، ص ١٦.

(١٤) تاتاركيفتش (فوادسواف): المصدر السابق، ص ١٠٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٦) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ص ٥٦.

(١٧) (القديس بونافنتورا) Bonaventura, Saint (١٢٢١ – ١٢٧٤) م: فيلسوف ولاهوتي إيطالي انتخب رئيساً لرهبنة الفرنسيسكان، يُعد من فلاسفة العصر الوسيط البارزين، تمحورت فلسفته حول موضوع الله، وكان يرى أن الفلسفة الحقة تتخذ من دراسة الله نقطتها المركزية، وكان يميل إلى أفلاطون أكثر من أرسطو. من أعماله: ((طريق النفس إلى الله))، و((رد الفنون إلى اللاهوت)).

(١٨) جونو و برجران: تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية، ترجمة: علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، (بيروت – لبنان)، ١٩٩٣م، ص (١١٦ – ١١٧).

(١٩) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ص (١١٣ – ١١٥).

(٢٠) تاتاركيفتش (فوادسواف): المصدر السابق، ص (١٩٤ – ١٩٥).

(٢١) جلسون (إتين): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٩٩.

(٢٢) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ص (١١٠ – ١١٢).

(٢٣) المصدر نفسه، ص (١١٢ – ١١٣).

(٢٤) برهييه (إميل): المصدر السابق، ص (١١٦٠ – ١٦١).

(٢٥) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، ص ١١٥.

(٢٦) يُنظر: المصدر نفسه، ص (١١٥ – ١١٧).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٩) (القديس توما الأكويني) Aquinas, Thomas Saint (١٢٢٥ – ١٢٧٤) م: فيلسوف ولاهوتي كاثوليكي إيطالي، يُعد من أكبر فلاسفة العصور الوسطى، أستاذ اللاهوت في جامعة باريس وجامعة نابولي، خلع عليه البابا ليو الثالث عشر عام ١٨٨٠م وصف "راعي المدارس الكاثوليكية". من أعماله: ((الخُلاصة اللاهوتية))، و((في الوجود والماهيّة))، و((في وحدة العقل الفعّال)).

(٣٠) كرم (يوسف): المصدر السابق، ص (١٧٨ – ١٧٩).

(٣١) يُنظر: الأكويني (توما): كتاب الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١م، ص (٣٥ – ٣٨).

(٣٢) الحاج (كميل): الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، (بيروت – لبنان)، ٢٠٠٠م، ص ١٦٠.

(٣٣) غالي (ميلاد ذكي): الله في فلسفة القديس توما الأكويني، منشأة المعارف، الإسكندرية، بلا تاريخ، ص (٣٣ – ٣٤).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٥) يُنظر: الأكويني (توما): المصدر السابق، ص (٤٣ – ٤٥).

(٣٦) تاتاركيفتش (فوادسواف): المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٣٧) كرم (يوسف): المصدر السابق، ١٧٩.

(٣٨) يُنظر: غالي (ميلاد ذكي): المصدر السابق، ص (٧١ – ٧٦).

(٣٩) أمين (أحمد) وزكي نجيب محمود: المصدر السابق، ص ٣٣.

(٤٠) بدوي / العصور الوسطى / ص ١٥٥

(٤١) ينظر: كوبلستون (فردريك): تاريخ الفلسفة، مج٢ ق٢، ترجمة: إمام عبد الفتاح وإسحاق عبيد، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٨٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٠ – ٩١.

(٤٣) هيك (جون): فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، ط١، دار المعارف الحكمية، لبنان، ٢٠١٠م، ص (١٢٩ – ١٣٠).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٥) المُشكك هو اللفظ الكلي الذي يصدق على أفراده بنسب متفاوتة، مثل الوجود نسبة إلى واجب الوجود وممكن الوجود أو لفظ الأبيض نسبة إلى الثلج والعاج.

View publication stats