

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

Hussein Hisham Ya'qub,

student in Jurisprudential High Studies, Al-Hawza Al-Ilmiyya in Holy Najaf, Iraq.

E-mail: al.nasri255@gmail.com

Summary

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. 3, PP.80-111

Received: 20/10/2023; Accepted: 10/11/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



توظيف الفلسفة لصالح العقل اللاهوتي.. توما الأكويني نموذجاً

أحمد حسين النصري

al.nasri255@gmail.com

باحث في الفلسفة والكلام، العراق. البريد الإلكتروني:

الخلاصة

لا شك أنّ هناك تبايناً 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 تتمتع بنحو من الحصانة عن الخطأ، وهذا ما يفتقده نتاج الفكر الفلسفي؛ لأنه من صنع العقل البشري المحدود. وإن كانت النصوص التي تنقل علوم الوحي أيضاً تتعرض 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 مؤطرة بالعقل النقدي. ولا يعني هذا بالدقّة أنّ توما الأكويني قد أخذ تلك المعطيات الفلسفية بنحو من التسليم التام. والهدف هنا هو بيان المنهج المعرفي الفلسفي عند الأكويني، وكيفية توظيفه لصالح القراءة اللاهوتية المسيحية. فهو قد تأثر كثيراً بمعطيات المنهج الأرسطي، فعمد على توظيفها لصالح معتقداته. إلا أنّ عقليته اللاهوتية لم تجعله يتحرّر بشكل كامل من معطيات القراءة المسيحية السائدة آنذاك، وبالتالي فإنّ عمله في توظيف المنهج الفلسفي لم يكن تاماً بشكل صحيح.

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

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد الثالث، ص. 80 - 111

استلام: 2023/10/20، القبول: 2023/11/10

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

من الهواجس الكبرى التي يعيشها الإنسان العاقل هاجس معرفة الدين، والبحث عن الإله، والتعرّف على حقيقته؛ لأجل التقرب إليه بطريقة صحيحة، وإطفاء ظمأ التوجّه الذاتي نحو الدين، ولا شك 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 زواياها 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 الكبرى التي يتشكّل منها، كالإيمان بالإله، والاعتقاد باليوم الآخر، وكذا الاعتقاد بوجود كتاب مقدّس يمثل منهجاً ودستوراً عاماً، ينظّم الفرد المتديّن من خلاله حياته العملية وسلوكياته الخارجية، وحتى الأخلاقية. فالتعرّف على المسائل الكبرى التي يتضمّنّها 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 واللامتديّن على حدّ سواء.

ومع استفادة اللاهوتي من العقل ومعطياته، في الوقت نفسه نجد أنّهما منهجان متغيّران، فإنّ الفيلسوف ينطلق من مبادئ العقل نحو معرفة الخالق، بينما اللاهوتي يعتمد على نصوص يرى فيها نحواً من القداسة. وفي الوقت نفسه يمكن للباحث في الشأن اللاهوتي أن يأخذ بعض المقولات العقلية لتكون أصلاً موضوعياً، ثمّ يقوم بتوظيفها؛ لإثبات عدد من القضايا الاعتقاديّة التي يؤمن بها، ليتّم تقديمها بشكل عقلائي يلائم الحالة التطورية

1. مصطلح "المنهج اللاهوتي" إشارة إلى علم اللاهوت، الذي يهتم بدراسة الإلهيات بطريقة منطقية، وبيان القضايا العقديّة عن طريق تعاليم النصّ المقدّس والتحليل العقلي لها. وبالتالي «هو علم يبحث عن الله وصفاته وشرائعه وأعماله وعنايته، والتعاليم التي يجب أن نعتقدّها، والأعمال التي يجب أن نقوم بها» [جميس أنس، علم اللاهوت النظامي، ص 61]. فإنّ كلّ ما يتعلّق في شأن القضايا الدينيّة، 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 الدينيّة المسيحيّة، وكذلك تنظيم الحقائق التي يتضمّنّها الكتاب المقدّس، ومعرفة أصوله والتعاليم المتفرّعة عنه. فعلم اللاهوت هنا يهتم بإظهار تعاليم الكتاب المقدّس، وعلاقاته الداخليّة والروحيّة، واستخراج الفوائد الأخلاقية.

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 الموضوعات التي يدرسها شيئاً موحىً 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 الخاصة حول حقيقة الدين وأساسه العامّة. ومن المعروف أنّها سلكت في بداياتها مسلكاً نقلياً اعتماداً على تعاليم الكتاب المقدّس، وآراء الكنيسة الكاثوليكية في بيان حقيقة الدين التي تبنته وفق رؤيتها الخاصة، وهذا ما تمّ اعتماده لعدّة قرون؛ إذ سادت تلك القراءة لمُدّة طويلة جدّاً، ولم تقبل بأيّ منهج أو مسلك غير المنهج الديني المرتكز على نصوص الكتاب المقدّس، وإخباراته التي يتضمّننها ذلك الكتاب السماوي، بل حاولت الوقوف وبشدة 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 - وهي تقدّم في لاهوتها تفسيراً للكون - تعطي معنى للحياة الإنسانية ولتاريخها، أي لأصلها ولتطورها بل ول مستقبلها، أي أنّها كانت تطفئ الظمأ الطبيعي عند الإنسان نحو معرفة ما يمسّ مشاكل أصله ومصيره، ولكتّها كانت في الوقت نفسه تقمع فيه نزعة البحث الفلسفي. وكان اللاهوت ما يزال في القرن الثاني عشر على العرش المعرفي عندما جاء أرسطو ليقدمّ تصوّراتٍ جديدةً مختلفةً تماماً 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 قدّمت قراءة أخرى عن الدين تغيّر تلك القراءة التي سادت لمُدّة طويلة من الزمن، معتمدة على الرؤية العقلية الفلسفية جنباً إلى جنب مع الرؤية الدينية، وتمثّل ذلك بشكل أساسي في الفلسفة المدرسية (السكولائية - scholasticism)⁽²⁾، فبعد رواجها بشكل كبير ووضع النواة الحقيقية للجامعات الأوروبية، ونشوء التفكير الجديد الذي تميّز بنوع من التجردّ والعقلية الممزوجة بروح الشكّ، فإنّ حالة التطوّر في هذه العصر كانت على عكس ما أرادته

2. مدرسة فلسفية نشأت في مدارس أوروبا وسادت في القرون الوسطى، ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصاً 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 المسيحية في العصر الوسيط، ص 82 الهامش]

سلطة الكنيسة، فقد تحطمت الوحدة الروحية بسبب النزاعات الفكرية، والتيارات المختلفة. وما زاد على ذلك هو تحوّل الأفكار الفلسفية إلى الفكر الأوربي، وبالأخصّ الفلسفة الأرسطية التي تُرجمت إلى اللاتينية، سواءً كان تحوّل الترجمات من العربية أو اليونانية.

وفي رأي بعض الباحثين أنّ أول مركز تَمَّت فيه ترجمة كتب اليونان والعرب وبالأخصّ مؤلّفات أرسطو وشروحاته كان في طليبية. وكانت هذه المدينة في القرن الثاني عشر ذات طابع عربي؛ بسبب استقرار العرب فيها مدّةً طويلةً، وقد غزت الحضارة العربية أوربًا بأرسطو وشارحي فلسفته. وبسبب المشروع الجماعي للترجمة في هذه المدينة؛ اطلع الغرب على مؤلّفات أرسطو بشكل كامل، إضافةً لمؤلّفات المفكرين 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 أثار وبشكل كبير على الفكر الأوربي وبالأخصّ العقل اللاهوتي. وكانت جامعة باريس هي المتصدّي الأبرز لهذه الحركة الفكرية الجديدة، التي كانت تضمّ كلية 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)، والقديس توما الأكويني (Thomas Aquinas)، وغيرهم الكثير. ومن هنا فإنّ أرسطو دخل باريس أولًا، ثمّ انتشر إلى بقية المراكز العلمية في مناطق أوربًا. [الخضري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، ص 50 و51]

ثمّ إنّ حركة تلك التيارات الفكرية - بحسب ما يراه بعضهم - 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 إشراقه العقل الفعّال، ونظرية الهيولى والصورة عن أرسطو على ما تصوّره الأفلاطونية الجديدة من ضرورة الفصل بينهما، وجعل الإنسان مركّبًا من ثلاثة نفوس، والأهمّ من هذا هو رفض فكرة قدم العالم أنّه صادر عن الله تعالى صدورًا ضروريًا كما بيّنها ابن سينا في فلسفته، وتمثّل هذا الاتّجاه بالمتأثرين بالقديس أوغسطين، ومن أهمّ أقطابه جيوم دوفروني (Guillaume d'Auvergne)، وألكساندر الهالسي (Alexander of Hales)، والقديس بونافنتورا (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 الاتجاه تمثّل في أتباع القديس دومينيك (Saint Dominic) المتأثرين بفلسفة أرسطو، هم القديس ألبروت الأكبر وتوما الأكويني. وأمّا الاتجاه الثالث: هو ما يسمّى بالأرسطوطالية الرشدية أو الرشدية اللاتينية، حيث تميّز عن الاتجاهين السابقين بضرورة عدم الاهتمام بمسألة التوفيق بين الفلسفة واللاهوت، والابتعاد عن التعاليم المسيحية إلى حدّ اتهامهم بالخروج عن جادة 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 الاتجاه هو سيجر البرابانتي (Siger of Brabant)، الذي ينكر مسألة الخلود وحرية الإرادة، مع اعتقاده بمسألة قدم العالم، وأنّ العقل هو على نحو واحد في الجنس البشري. [انظر: ميلاد غالي، الله في فلسفة القديس توما الأكويني، ص 6 و7]

ومع هذا التنوع والتشعب 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 تطوّرهما بشكل كبير مع نتاجات توما الأكويني الفكرية، 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 والقديسين. 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 القديس توما الأكويني متمثلة في التعليم المسيحي، وهو مبنيٌّ على الإيمان، أمّا الفلسفة والعلوم الأخرى فإنّها مبنية على نور العقل الطبيعي.

المبحث الأول: التأثر 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 العلة الأولى للعالم؛ ولذلك استفاد هذا العلم من البراهين التي قدّمتها هذه الفلسفة في إثبات واجب الوجود أو خلود النفس، وفي بعض الأحيان لإثبات مسألة قدم العالم، التي تبنتها الفلسفة المشائية 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، وامتداداً للتفلسف اليوناني مع الإبداع الفلسفي الذي حصل معهما، من الذين أثّروا بشكل كبير في حركة الفكر الأوربيّ خلال تلك الفترة التي نشطت بها حركة الترجمات. فبعض المقولات السينوية أو الرشدية تلقّفها الفكر الأوربيّ 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 الأوربية في العصور الوسطى أمر يعترف به جميع الدارسين المتخصّصين، فلقد كانت الفلسفة العربية الإسلامية هي القناة المهمّة والأساسية التي تعرّف الغرب الأوربيّ من خلالها أعمال أرسطو الكاملة. ويلاحظ أيضًا أنّ عمالقة الفلسفة المسلمين في العصور الوسطى من أمثال ابن سينا وابن رشد لم يكونوا مجرد نقلة أو مفسّرين للتراث الفلسفي القديم، وإتّما هم الذين أضافوا وطوّروا الكثير من فلسفة أرسطو» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 261].

وبعبارة أخرى، إنّ الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربية في ذلك العصر هي حقيقة لا يمكن التنصّل عنها. وفي حال دراسة الفكر الأوربيّ آنذاك من الناحية الفلسفية، يجب أولاً: فهم الفكر الفلسفي الإسلامي، ومن ثمّ فهم الفكر الأوربيّ على غراره؛ وذلك بسبب تلك الصلة الوثيقة بينهما، أو لما أخذه الفكر الأوربيّ 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 تشدده الكبير في قداسة النصّ الديني، وجعل الأصاله له في حال وقوع بعض التناقضات مع المعقولات الفلسفية؛ ولذلك عده بعضهم على أنه الشارح الأبرز من بعد ابن رشد لفلسفة أرسطو، وأنه يمتاز بمحاولة تطويع الكتابات الأرسطية لخدمة المعتقدات المسيحية، وعلى أنّ ما قاله أرسطو لا يناقض ما جاء به اللسان المسيحي. [ينظر: عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 34]

والذي يدعو إلى الاعتقاد بتأثير توما الأكويني بالفلسفة الأرسطية، وهو تمسّكه بعدة موضوعات تبعاً للرأي الأرسطي، منها: الاعتقاد بالواقعية العينية للوجود، التي يعدها أرسطو أمراً بدهياً. فإنّ فلسفة أرسطو هي فلسفة أنطولوجية، تعالج مشكلة الوجود، وتبحث عن العلة الأولى له؛ ولذا يرى بعضهم أنّ «فلسفة القديس توما هي بالضرورة فلسفة واقعية وعينية، فلا شك أنّ القديس توما أخذ بعبارة أرسطو القائلة بأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي دراسة الوجود بما هو موجود، ولكن من الواضح تماماً أنّ المهمة 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 معاً.

وهذا في قبال الرأي الأفلاطوني الذي يعتقد بأنّ النفس جوهر قائم بنفسه، هبط وانحد مع البدن من بعد مشاهدة المثل، وبالتالي لا تكون النفس صفحةً بيضاء وغير منتقش فيها أيّ معرفة سابقة، بعكس ما يعتقد أرسطو من أنّ النفس تولد مع ولادة البدن وهي خالية من أيّ معلوم، ومن ثمّ تبدأ بتجميع الصور العلمية انطلاقاً من الحسّ وأدواته، ومن بعد ذلك تتشكّل المفاهيم الكلية. يرى القديس توما الأكويني أنّ النفس العاقلة ليس لها قوّة التعقل فقط، وإنّما قوّة الشعور أيضاً؛ ولذلك هي بحاجة إلى آلة جسمانية لكي تتمكّن من الشعور بالقضايا الجزئية، وبذلك يجب أن تتصل 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 القديس أوغسطين، فإنّ العقل التوماوي هو عقل أرسطي بامتياز.

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

وفي هذا المجال يعتقد برتراند راسل (Bertrand Russell) أنّ فلسفة الأكويني تتفق في خطوطها العامة مع فلسفة أرسطو، بل جعل منها سنداً للمذاهب المسيحية، دون أن يغيّر منها شيئاً إلا القليل؛ ولذلك عدّه الناس مجدّداً جريئاً، ممّا دعا أن تستنكر جامعتا باريس وأكسفورد الكثير من آرائه من بعد وفاته. إضافةً إلى ذلك له القدرة العالية على التنسيق بين الآراء، حتى وإن تضمّن بعض الأخطاء، وممّا يدعو إلى الإعجاب أيضاً هو الدقّة والوضوح التي استطاع بهما الأكويني أن يفرّق بين الأدلّة التي تؤخذ من العقل، وبين الأخرى التي تكون مستمدّة من الوحي؛ فهو بذلك يعرف أرسطو حقّ المعرفة، ويفهمه بشكل تامّ، وهذا ما تفرّد به الأكويني دون بقية الفلاسفة الكاثوليك. [ينظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص 179]

وهذا ممّا يؤكّد لنا أنّ اللاهوت المسيحي وعبر بعض أعلامه حاول أن يقدم قراءةً حديثةً تواكب الطريقة العقلانية في التفكير، وابتعد كثيراً 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 أيضاً. فالأوغسطينية أخذت عن الأفلاطونية الحديثة في التفكير العقلي، والتي تعدّ امتداداً للعقل الأفلاطوني. وكذلك المدرسة المدرسية قد أخذت بالأرسطية، ووظفتها بشكل كبير في مجال فكرها اللاهوتي. فكلتا المنهجين كان لهما تأثير كبير في تقديم قراءات عقلية لاهوتية تتناسب مع الطرح التنويري الناشئ مع حركة الإصلاح الديني. ولكن مع كلّ هذا التحرك نحو قراءة عقلية للاهوت المسيحي، لم نر التحرر الكامل من بعض الاعتقادات التي تتنافى مع المنظور العقلي، منها قضية الثالوث في العقيدة المسيحية.

ولم يتأثر توما الأكويني بتلك المقولات الخاصة التي قال بها أرسطو وحسب، بل نجده

قد تأثر بشكل كبير بالفلسفة الرشدية التي هي الأخرى تعدّ امتداداً لفلسفة أرسطو، فهناك عدّة قضايا قد تأثر بها القديس توما بالآراء الرشدية، ومن أهمّها مسألة العلم الإلهي بالقضايا الجزئية، والتي تشكّل محل نزاع كبير بين الفلاسفة والمتكلمين؛ ولذلك استثمر توما الأكويني الرأي الرشدي في هذه المسألة وقام بتوظيفه لصالح العقل اللاهوتي الذي يؤمن به. فالذي يعتقد به بعض الفلاسفة أنّ الله تعالى علمه بالأشياء هو على نحو الإجمال، أي في خصوص القضايا الكلية دون القضايا الجزئية، فإنّ «ما ينسب إلى المشائين أنّ له علماً حضورياً بذاته المتعالية، وعلماً تفصيلاً حصولياً قبل إيجادها، بحضور ماهيتها - على النظام الموجود في الخارج - لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بالثبوت الذهني على وجه الكلية» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 310] قد أثار حفيظة بعض المتكلمين، ومنهم القديس توما الأكويني.

ولكنّ ابن رشد حاول أن يعطي رأياً مخالفاً ويثبت من خلاله أنّ الله تعالى عقل كليّ، وله علم بالجزئيات، وهو علم ليس بزائد عن الذات. فهو يفرّق بين عالم الشهادة وعالم الغيب، إضافةً إلى ذلك أنّ العلم الإنساني علم انفعالي بالأشياء عكس العلم الإلهي هو علم سابق على وجود الأشياء، أي أنّها نتيجة لعلمه أوجدت؛ ولذلك يرى بعض الباحثين «أنّ نظرية العلم الإلهي إحدى المسائل الرئيسة في فلسفة ابن رشد. فمن حيث ترتيب الموجودات يحتلّ الله أشرف المراتب، وهو فعل محض حسب المصطلحات الأرسطوطاليسية، وذات عاقلة لها صفاتها الخاصة التي تختلف نسبتها إليها عن نسبة الصفات الإنسانية إلى الذات الإنسانية. فالعلم إحدى الصفات الإلهية، وهو واحد مع الذات في نظر ابن رشد» [محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص 127]. والبرهان الذي يعتمد عليه ابن رشد في إثبات مدّعاها يعتمد على عدّة أمور منها: أنّ الإدراك والمعرفة لا يوجدان إلا في الصورة المجردة تجرّداً تاماً عن المادّة ولواحقها، فكلّ صورة منزّهة عن المادّة تكون عبارةً عن كمال محض، وبالتالي هي أيضاً عبارة عن عقل محض، ولما كان الله تعالى أسمى الصور تكاملاً فمن الواجب إذن أن يكون عقلاً محضاً.

ثمّ إنّ الأشياء المحسوسة فيها طبيعة القوّة والفعل، ويتسلسل الأمر إلى العلة الأولى التي هي فعل محض، وغير مركّبة من القوّة والفعل؛ ولهذا السبب كان الله صورةً محضةً، وعقلاً تاماً، وبهذا يكون عالمًا، وإنّ صفة العلم هي عين الذات وليست زائدةً عن ذاته. ومن هنا فإنّ الموجود الذي يوصف بأنّه عقل محض، وسبب في وجود الأشياء والنظام الذي تخضع له

تلك الأشياء، إذن هو يعقل نفسه بالضرورة ويعقل جميع الموجودات أيضاً. [انظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص 131 وما بعدها]

وبالتالي فإن بيان علمه تعالى من خلال حيثية العلم الحضوري يكون أدق؛ لأن العلم الحضوري يتميز عن العلم الحسولي، وهما من الأقسام الأولية للعلم بأن واقع المعلوم حاضر بعينه عند العالم، ولما كانت الممكنات قائمة الوجود به تعالى، وهو الواجب من كل الجهات، فهي حاضرة عنده على نحو التفصيل، ومحيط بها إحاطة تامة. فالعلم الإلهي بالأشياء هو علم حضوري، ومن الطبيعي أنه لا يحتاج إلى المفاهيم والتصورات التي يحتاجها العالم بالعلم الحسولي.

ومن منطلق ابن رشد في مسألة التفريق بين عالم الشهادة وعالم الغيب، يعتقد بعضهم أن القديس توما يسلك المسلك نفسه في هذا الأمر؛ لإثبات علم الله تعالى بالقضايا الجزئية، وأن الصفات الإلهية هي عين الذات، وهو عقل محض، وأن العلم ليس شيئاً آخر سوى الحياة. فهذه المسائل التي تخص العلم الإلهي فيها توافق كبير بين القديس توما وابن رشد من حيث التفكير فيها، وهذا التوافق هو أحد الأسباب التي تدعو إلى القول: بأن توما الأكويني قد تأثر بشكل كبير بابن رشد، بل إن فلسفة ابن رشد هي التي أوحى إلى توما الأكويني في نظرياته في خصوص العلم الإلهي؛ ولذا يعد القديس توما هو الوحيد الذي فهم فلسفة ابن رشد وأفكاره في القرون الوسطى. [انظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص 128 - 131]

ونلاحظ أن القديس توما قد عالج مسألة العلم الإلهي في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" وفي جزئها الأول، حيث في سؤاله الرابع عشر يبحث هذه المسألة بنحو من التفصيل، ويرى أن الله تعالى يعقل ذاته تعقلاً تاماً وهو محيطٌ بها؛ لأنه موجود كامل، وأن ذلك التعقل هو عين جوهره وليس خارجاً عنه. وبالإضافة إلى ذلك أنه يرفض أن يكون علمه تعالى حاصلًا بالتدريج، وإنما التدرج في العلم يكون مع المخلوق الإمكانى وهو الإنسان، فالله تعالى يرى جميع الأشياء في واحد وهو ذاته تعالى. وفي مسألة مهمة أخرى يرى أن علم الله تعالى هو علّة الأشياء؛ «لأن نسبة علم الله إلى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع بالمصنوعات. وعلم الصانع هو علّة المصنوعات؛ لأن الصانع يفعل بعقله. فإذاً يجب أن تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما أن 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 أدلة

أنّ الله تعالى له علم بالجزئيات، وبما ليس موجودًا بالفعل وغير المتناهي، ومعرفة الحوادث الممكنة مستقبلًا، إضافةً إلى معرفته بالشرور والأعدام. وهذه الأدلة جاءت لرد الحجج السبع في تفنيد علم الله بالجزئيات، وقد ذكرها الأكويني في هذا الكتاب. فمن تلك الأدلة على علم الله تعالى بالجزئيات أنّه العلة التامة لجميع الموجودات، وأنّ الحاصل على صفة الوجود من معلولاته هي الأشياء الجزئية، فهي الموجودة بالفعل وليست الكليات قائمة بذاتها ومتشخص في الخارج، بل ليس لها وجود إلا بالجزئيات، فالله تعالى يعرف الأشياء ليس بكلياتها فقط، وإنما بجزئياتها أيضًا. [انظر: الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 336 و337]

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

إذن، حالة التأثير الواضحة بالمنهج الأرسطي، والأخذ بمعالم فلسفته العامة، تجعلنا نحدّد وإلى حدّ بعيد المنهج المعرفي عند توما الأكويني، ونتعرّف على ملامحه العامة، فنراه منهجًا أرسطيًا بامتياز؛ نتيجة لهذا التأثير الواضح. مع العلم أنّ بعض الباحثين لم يجعل من الأكويني مقلدًا بحتًا لأرسطو، وإنما جعل له نوعًا من لمسات الإبداع العقلية، مع تفلسف حقيقي في بعض مفاصل فكره العقلي واللاهوتي، والآخر جعله لاهوتيًا متفلسفًا.

المبحث الثاني: المنهج المعرفي عند توما الأكويني

إنّ كلّ باحث في شأن المعارف الإنسانية وبالأخصّ الدينية، لا بدّ أن يركّز بحثه ودراسته على منهج علمي معيّن، يمثل البوصلة التي توجّهه نحو نتائج يراها الباحث نفسه أنّها تتمتع بنحو من الحقيقة. ومع تلك الفترة التي عاشها العقل اللاهوتي المسيحي والمؤطر بإطار النصّ المقدّس فقط، ومع تنوع الآراء التي تعاطت مع العقل اليوناني، حاول توما الأكويني أن يكسر قيد العقل الدوغمائي المتمسك بظواهر النصّ الذي يعاني من عدّة مشاكل في محتواه، وإدخال المعرفة العقلية في القراءة اللاهوتية المسيحية، فقد حاول أن يقدم 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 وبصفتها التي تقع تحت حواسنا» [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف

المثالي في العصور الوسطى، ص 38].

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

فالمعرفة عند القديس توما تبدأ من إدراك الواقع الخارجي المادّي، وأنها العيّنة الأولى التي يتلقاها الذهن البشري في معرفته، وذلك عن طريق أدوات الحسّ. وهذا ما يتوافق مع المبدأ الأرسطي الشهير القائل: "إنّ من فقد حسّاً فقد علماً". ومن هذا المنطلق المعرفي يرى بعضهم أنّ «أدلة القديس 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، وفضلاً 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 يقيم الأدلة على وجوده، من دون الاستعانة بالموضوعات الحسيّة، 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 ذاتياً، بل آلياً 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 الحسيّة وجوده، وتمكّنا من أن نصل إلى معرفته بالمماثلة، معرفة غير مباشرة وناقصة عن طبيعته، فنستطيع أن نعرف الله بوصفه علّة» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 132].

ولكن المعرفة بالإله ليست منحصرّة بالمعرفة التي تأتي عن طريق الآثار، أي ما تسمّى بالمعرفة الآفاقيّة، وإنّما أيضاً 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 التعقل لا يكون في نفس الوجود إلا عند الله تعالى وحده، فالعقل هو قوّة للعقل. إضافةً إلى أنّ العقل الإنساني هو أقلّ العقول مرتبةً، وهو بعيد جداً عن كمال العقل الإلهي وهو موجود بالقوّة بالقياس إلى المعقولات، ثمّ يصبح بعد ذلك عاقلاً بالفعل، فالعقل الإنساني هو نوع من القوّة الانفعالية. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 129 وما بعدها]

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

ويعتمد القديس توما 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 وعبرة عن صورة مجردة على شكل أشباح أو مُمثل، وإثما طبقاً لما نفى ذلك المعلم الأوّل، فذكر: أنّه «لما كان أرسطو لم يثبت أنّ صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها إلا في مادّة، والصورة الحالّة في مادّة ليست معقولةً بالفعل، لزم أنّ حقائق المحسوسات أي صورها التي نتعلّقها ليست معقولةً بالفعل. وليس شيء يخرج من القوّة إلى الفعل إلا 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].

ثمّ إنّ حقيقة العقل الفعّال عنده ليست شيئًا خارجًا عن النفس، كما يعتقد ذلك القديس أوغسطين، من أنّ العقل الفعّال هو جوهر مفارق خارج عن حقيقة النفس، وفعله الإشراق على العقل وهو أعلى من النفس، بل هو شيء في النفس، فلمّا كان هناك شيء أعلى مرتبةً من النفس العاقلة تستمدّ منه قوّة التعقّل، فهي عاقلة بمشاركة قوّة عقلية أسمى منها؛ لأنّها ليست عاقلةً بكلّها، وإتّما بجزء منها، فتتدرّج عبر حركة الخروج من القوّة إلى الفعل، فلا بدّ إذن من عقل تستعين به على التعقّل، وهو العقل الفعّال، وفي الوقت نفسه أنّ في النفس قوّة مشاركةً لذلك العقل الأعلى عن طريقها تقوم النفس بجعل المعقولات معقولاتٍ بالفعل، وأنّ تلك القوّة المشاركة هي العقل الهيلولاني، وعلى حدّ تعبيره: «لا بدّ أن تكون القوّة التي هي مبدأً لهذا الفعل شيئًا في النفس. وبناءً على هذا شبّه أرسطو العقل الفعّال بالنور الذي هو شيءٌ حالٌّ في الهواء، وأمّا أفلاطون فقد شبّه العقل المفارق المؤثّر في نفوسنا كالشمس» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 337]. وبناءً على هذه الحقيقة يكون العقل الفعّال متكثرًا بكثرة النفوس؛ لامتناع أن يكون لمحالّ متعدّدةٍ ومختلفةٍ قوّةً واحدةً بالعدد. وهذا بالعكس من القول الأوّل، الذي يرى أنّ العقل الفعّال ليس شيئًا في النفس، وبالتالي يكون واحدًا في جميع الناس، أي بوحدة العقل الفعّال لا بتكثّره. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 339].

وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين أنّه حين يهاجم الأكويني النظرية القائلة بوجود العقل الفعّال بشكل مستقلّ خارج عن النفس الإنسانيّة، فهو يقصد بذلك الرأى المنسوب إلى ابن سينا، بل يرى التوافق في هذا الرأى مع فيلسوف قرطبة ابن رشد، مع الاختلاف بينهما حين يقرّر الأكويني بأنّ العقل الفعّال شيء في النفس بعكس ابن رشد الذي يرى أنّ العقل الفعّال هو النفس ذاتها على اعتبارها نشاطًا عقليًا في جوهرها؛ ولذلك «فمن الثابت إذن أنّ هذين الشارحين يتفقان إلى حدّ بعيد في تحديد طبيعة العقل الفعّال؛ وذلك لأنّهما يصرّحان بأنّه ليس ذاتًا خارجةً عن النفس الإنسانيّة، ويجزمان بأنّه هو السبب في انتزاع المعاني وتجريدها من الصور الخيالية. ومع ذلك فإنّما يختلفان من جهة أخرى حين يقرّر توماس الأكويني أنّ هذا العقل أحد أجزاء النفس، وحين يؤكّد فيلسوف قرطبة أنّه هو النفس ذاتها على اعتبار أنّها في جوهرها نشاط عقلي» [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي

في العصور الوسطى، ص [81]. وهذا يدل على أنهما الأقرب في تفسير الفلسفة المشائية، وأن المعرفة تنشأ نتيجة الإدراكات الحسية.

ومن الناحية النقدية يبدو أن مسألة العقل الفعّال باعتباره جوهرًا مفارقًا عن النفس غير سليمة، فالاعتقاد بوجود قوة متمثلة بالعقل الفعّال، وأن الإنسان بنشاطه الذاتي يستطيع الوصول إليها؛ لتلقي العلوم الكليّ منه، يُفقد القوة العقلية عند الإنسان قيمتها الحقيقية ونشاطها الفعّال، فحصول العلوم الكليّ لا يستلزم وجود قوة متمثلة بالعقل الفعّال، وإّما هو نشاط تابع للقوة الإدراكية عند الإنسان، والمتمثلة بالعقل. فهو قادر على أن يظفر بالمعاني الكلية دون الاستعانة بما يصطلح عليه بـ"العقل الفعّال"، وبالتالي يكون تفسير ابن رشد هو الأقرب للصواب. ومن هنا يعتقد بعضهم أنه لكي يكون الإنسان ساعيًا لإثبات ذاته، ويكون إنسانًا بنفسه لا بالآخر، الذي ينتهي إلى ابتلاعه، وضياح أفق الشعور بالفردية الذاتية، ولكي تصبح الذات مغمورةً بالعقل، «يكون من اللازم إتلاف العقول الفعّالة أو على الأقل تذوّبها في عقل واحد، وإدماجه في الطبيعة أو الإنسان كما فعلت بعض الفلسفات الحديثة، عندما أسست 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 تتضح لنا المنظومة المعرفية عند القديس توما، وسنلاحظ كيف حاول الأكويني أن 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 الضوء عليها، وأن يحدّد المساحة الخاصّة لكلّ منهما؛ منعاً لحدوث التداخل فيما بينهما، فهو يرى أن 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 القديس توما أن العقل اللاهوتي المسيحي يتمثل في التعليم المقدّس، الذي يُعدّ في نظره علمًا واحدًا نظرًا، ويشمل عدّة مواضيع موحاة من الله تعالى، وهي مشتركة ومندرجة تحت موضوع واحد له الأصالة فيها، وهو البحث عن الله تعالى؛ ولأنّه 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 و يقينيته يعتقد الأكويني أنّ «هذا العلم يفضل سائر العلوم النظرية في كلا الأمرين. أمّا اليقين فلأن 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]. ولهذا 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 سموّاً من العقل الطبيعي للإنسان. ومع هذا الأشرافية واليقينية للتعليم المقدّس حاول السعي إلى جعل نوعاً من التوافق المعرفي بين اللاهوت المسيحي والعقل المتمثّل بالفلسفة الأرسطية؛ ولذا يعدّ توما الأكويني من صنف الفلاسفة الذين وفقوا بين العقل والدين، فالعقل المشائي السائد آنذاك فقد حاول أن يجعل توفّقاً معيّناً بين المسائل العقلية من جهة والمسائل الدينية من جهة أخرى، على الرغم من أنّه عدّ المنهج العقلي الركيزة الأساسية في البحث عن القضايا العامّة المتعلقة 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 الدينية قائماً على اللاهوت المسيحي من حيث الأصالة، في قبال المنهج الفلسفي الأرسطي، الذي يعدّ هو الآخر منهجاً معرفياً صحيحاً، 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 تخضع جميع المقولات الدينية إلى العقل الطبيعي بالنقاش أو النقض؛ لأنّها حقائق ضرورية مقدّسة لا يمكن

مناقشتها بالأدلة العقلية البرهانية التي تعدّ نتاجاً بشرياً، في قبال المقولات الدينية وهي مقولات سماوية، وفي حال التقابل بينهما، يجب أن يُرجع العيب إلى المقولات العقلية. ومن هنا يعتقد أنّ الاستشهاد بأقوال الفلاسفة هو ليس في قوّة النصّ القانوني للكتاب المقدّس وامتانه، أي أنّ «التعليم المقدّس إنّما يأتي بمثل هذه النصوص على أنّها أدلة أجنبية وظنيّة. وأمّا نصوص الكتاب القانوني فإنّما يوردها على أنّها خاصّة وضرورية. وأمّا نصوص سائر أئمة الكنيسة فيوردها على أنّها أدلة خاصّة لكن ظنيّة؛ لأنّ إيماننا مستند على الوحي المنزل على الرسول والأنبياء الذين دوّنوا الأسفار القانونية لا على الوحي الذي ربّما هبط على غيرهم من العلماء» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 2].

وهذا التسليم المطلق للتعالم المقدّسة التي يعتقد بها الأكويني، لا سيما أنّ بعض تلك التعالم محدوشة من حيث المضمون، إلّا أنّه في حال التقابل مع بعض المعقولات الفلسفية يقدّم تلك التعالم، وهذا ممّا يجعل مسألة التوافق ما بين العقل والنصّ تعاني من خلل واضح، وهذا ما يثبت لنا أنّ الأكويني لم يلتزم بشكل واضح بهذه القضيّة، التي هي من أهمّ القضايا التي تناولها الفكر الفلسفي المشائي.

ومع هذا النظر الذي يرى من الفلسفة خادمةً للعلوم اللاهوتية، يعتقد بعضهم أنّ ابن رشد قد تمسّك بالفصل التامّ بين المقولات الدينية، وبالأخصّ علم الكلام، وبين المقولات الفلسفية؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يؤدّي إلى حصول نحو من الإرباك والبلبلّة في عملية التفكير، كما رفض أيضاً أن تتمّ استعانة علم الكلام بالمقولات الفلسفية، وهذا على العكس تماماً من رأي توما الأكويني الذي يرى من إمكانية استفادة علم اللاهوت من الفلسفة؛ على أن تظّل محافظةً على استقلالها. وبالتالي يعدّ تمسّك ابن رشد بالفصل التامّ هو الأفضل في كلّ الأحوال. ومن هنا لا يعدّ توما الأكويني فيلسوفاً حقيقياً بعكس ابن رشد، بل هو لاهوتي متفلسف، أي جعل من مهمة الفلسفة هي الدفاع عن حقائق الإيمان. [انظر: الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 151 و152]

وهذا ما يراه برتراند راسل أيضاً، فهو لا يضع الأكويني على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة، أي أنّ روح التفلسف الحقيقي لا تجدها إلّا قليلاً عند القديس توما؛ لأنّه قبل أن يبدأ التفلسف يرتكز على حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية، ففي حال وجود دليل عقلي يؤيد مقالة العقيدة كان جيّداً، وإن لم يجد فهو يكتب حينها بمقولة الوحي. وفي الحال أنّ الفلسفة لا تبحث عن أدلّة لنتيجة معلومة سلفاً، فهذا من قبيل الدفاع عمّا

يريد الباحث الدفاع عنه. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص 180]

ولكن هذه قد الفكرة قابلةً للمناقشة باعتبار أنّ المقولات الفلسفية حين الاستفادة منها في علم الكلام أو اللاهوت، قد تمّ تنقيحها مسبقًا بشكل معرفي، وهذا العمل هو بعينه ما يمكن أن يوصف بأنه تفلسف عقلي، فإن كان من يوظفها قد نقّحها بنفسه، أي أنّ له دورًا فلسفيًا معرفيًا خاصًا، فهذا لا يخرجها عن دائرة التفلسف الحقيقي. وفي حال أخذ تلك المقولات على نحو الأصول الموضوعية من دون إعمال نظر واضح فيها، وتوظيفها لصالح المقولات الدينية يمكن حينها القبول بالفكرة السابقة على أنّ توما الأكويني كان لاهوتيًا متفلسفًا. وهذا ما يبدو أنّ الأكويني كان هكذا؛ باعتبار أنّ مسألة التوفيق لديه لم تكن تامّةً بشكل واضح، فهناك مسائل لم ينجح في حلّها، من ضمنها مسألة "الأقانيم الثلاثة"، فهي واضحة التناقض مع مسألة الوحدة التي تنتهي إليها الأدلة الفلسفية في مسألة إثبات واجب الوجود أو العلة الأولى.

ولكن في الوقت نفسه هناك من يرى أنّ القديس توما لم يكن ناقلًا أو شارحًا للمقولات الفلسفية، وشمّ قام بتوظيفها لمعتقده اللاهوتي فحسب، وإتّما عقلاً جبارًا ليس فيه صفة العبودية لآراء الفلسفة الأرسطية، وهو تبنّاها على أنّها فلسفة صحيحة في نفسها، وبالتالي يعدّ فيلسوفًا حقيقيًا ولاهوتيًا عظيمًا؛ ولذلك «فإنّ القديس توما بعبقريته في التنسيق رأى بوضوح الفائدة التي يمكن أن نجنيها من مبادئ الفلسفة الأرسطية عندما نقوم بإنجاز مرّكب لاهوتي فلسفي نسقي. لكّتي عندما أقول إنّ القديس توما رأى فائدة المذهب الأرسطي، فإنّ ذلك لا يعني أنّ منظوره كان براغماتيًا، لقد نظر إلى المبادئ الأرسطية على أنّها صحيحة؛ ولأنّها صحيحة فهي مفيدة، وهو لم ينظر إليها أبدًا على أنّها صحيحة لأنّها مفيدة» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 169].

إذن، عملية التنسيق بين التعليم المقدّس والمعقولات الفلسفية يمكن أن تعطي قراءة ذات محتوى ومعنى صحيح تعكس رؤيةً كونيةً عقائديةً صحيحةً أيضًا، فلا مجال حينها للمبالغة في دعوى ضرورة الفصل بين المنهجين فصلًا تامًا. ومن هذه الفكرة يعتقد الأكويني أنّ «هذا قد يمكن أن يستفيد شيئًا من التعاليم الفلسفية، لا لافتقاره إليها افتقارًا ضروريًا، بل لزيادة إيضاح ما يتضمّنه؛ لأنّه ليس يستفيد مبادئه من علوم أخرى، بل من الله ابتداءً بالوحي؛ ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم الأخرى على أنّها أعلى منه، بل يستخدمها على أنّها أدنى منه وجوار له، كما يستخدم علم الهندسة ما دونه من العلوم، على نحو ما

يستخدم المدني الجندي» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 16 و17]. ومن هنا يتبين أنّ من مهمّة التوظيف الفلسفي هو إلقاء الحجّة على الطرف المقابل، المنكر للتعاليم اللاهوتية، وكذلك لتقديم قرآءٍ على نحو من العقلانية، وليس نقصاً حاصلًا في تعاليم النصّ المقدّس.

ثمّ إنّ مسألة الإيمان عند الأكويني هي أولى الفضايل؛ لأنّ المعرفة الطبيعية لا يمكن أن تؤدّي إلى الله تعالى، الذي هو موضوع السعادة على ما يتوجّه إليه الرجاء والمحبة، فضلاً عن معرفته. فمن فضل الله تعالى أنّه قد أمر باليقين الإيماني دون اليقين العقلي؛ لأنّ حصول اليقين بالأمر الإلهية عن طريق العقل محفوف ببعض الأوهام والاشتباهات، وليس كلّ الناس يتيسّر لهم هذا النوع من اليقين؛ لأنّه يستلزم وقتاً طويلاً مقارنة 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].

ولما كان الإيمان حقيقة إدراكية لموضوعات تكون نسبتها الوحيدة إلى الله تعالى فقط، فالله تعالى هو الحقّ الأوّل وهو المتعلّق الحقيقي للإيمان؛ وكانت العلة الصوريّة للإيمان هي الحقّ الأوّل، فإنّه لا يتعلّق بالقضايا الباطلة. وبعبارة أخرى «ليس يتعلّق القوّة أو الملكة أو الفعل بشيء إلاّ بواسطة علة الموضوع الصورية، كما لا يُرى اللون إلاّ بواسطة النور، ولا تُعلم النتيجة إلاّ بواسطة البرهان. وقد مرّ أنّ علة موضوع الإيمان الصورية هي الحقّ الأوّل، فلا يمكن إذن أن يتعلّق الإيمان بشيء إلاّ 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 جزءاً كبيراً 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 القديس توما أنّها يجب أن تنظّم في مسلك قانوني؛ لأجل أن تكون الدعوة إليها متيسّرة، ولا تسبّب في ضلال أحد لجهله بها. فالإيمان حقّ متفرّق في الكتاب المقدّس، وبأسلوب غامض ومختلف أيضاً، فعلى ذلك لا بدّ أن يلخّص من أحكام الكتاب المقدّس شيء يميّز بالوضوح ولا مزيداً عليه؛ لأجل أن يُدعى إليه الجميع ليؤمنوا به. وهذا القانون الذي يتّحد به الإيمان يجب أن يورد

باسم الكنيسة، وبالتالي يصح أن يُقال: أصدق كنيسة مقدّسة جامعة. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 396 وما بعدها]

وهذا يُبين لنا بأنّ الأكويني بحركته التجديدية لا يريد أن يتخلّص من تراث الكنيسة بشكل تامّ، وإنّما نظم الإيمان فيها وفق قوانين جديدة مستخلصة من تعاليم الكتاب المقدّس، وليس من إيمان آخر، بل على نفس الإيمان السابق مع زيادة عليه. فهو يؤكّد على أنّ حقيقة الإيمان المسيحي لا تضادها حقيقة العقل، ولا تناقض البدهيات الأوّلية؛ «لأنّ الحقائق المغروسة في طبيعة العقل الإنساني من الثابت المقرّر أنّها من الحقيقة والصدق بحيث لا يمكن تصوّر كونها باطلةً كاذبةً، والحقيقة التي نتيقنّها تيقن الاعتقاد لكون الله أكّد صدقها بأوضح البيّنات، فلا يسوّغ لنا الظنّ بأنّها باطلة. إذن لمّا كان الباطل وحده يضادّ الحقّ ... كان من المحال أنّ الحقيقة التي يعلمها الإيمان المسيحي تقع مضادّةً لتلك المبادئ التي يعرفها العقل ببديهة الفطرة» [الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 23 - 25].

ومن حيث ارتباط الإيمان بالعقل يعتقد الأكويني بأنّ الإيمان ليس فيه محلّ للبحث العقلي في حدّ ذاته، بل على ما يحمل الإنسان للتصديق به؛ لأنّ الإيمان موحى من الله تعالى أو مثبتّ بالمعجزات. ومن هنا فإنّه يرى أنّ التصديق يكون شاملاً لكلّ من القضايا التي تقع فوق العقل والقضايا التي يدركها العقل على حدّ سواء، وبالتالي فإنّ الجنس البشري لا يكتفي بنظر العقل الطبيعي في إدراك الأمور الإلهية، «فلحصول اليقين فإنّ العقل البشري يزّل كثيراً في الأمور الإلهية؛ بدليل أنّ الفلاسفة الذين دقّقوا النظر الطبيعي في الأمور البشرية أخطؤوا الصواب في كثيرٍ منها، وذهبوا فيها مذاهب متضاربة. فلكي تكون معرفة الناس للأمور الإلهية يقينيةً لا ريب فيها؛ وجب أن يتعلّموها بطريق الإيمان، معتقدين أنّها موحاة من الله المنزّه عن الكذب» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 407 و408].

ثمّ إنّ إقامة الدليل العقلي على القضايا الإيمانية يكون موجباً لاستحقاق الشواب إذا كان لاحقاً بالتصديق بالقضايا الإيمانية؛ لأنّ عقائد الإيمان تؤخذ بقوة الدليل الوحياني لا قوة الدليل العقلي. وبعبارة أخرى إنّ الأدلّة التي تستخدم في إثبات صحّة الإيمان لا تؤدّي إلى المشاهدة العقلية، وتبقى الأمور الإيمانية غير منظورة، وإنّما تقام لرفع عوائق الإيمان. [انظر: المصدر السابق، ص 421 و422].

وليس هذا وحسب، فإنّ العقل قد يكون محلاً للإيمان من جهة أنّ التصديق هو فعل عقلي تحرّكه الإرادة إلى الإذعان، «فلا بدّ إذن لكمال فعل الإيمان من وجود ملكة في الإرادة

وفي العقل، كما أنه لا بدّ لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل، وملكة العقّة في الشهوانية. والتصديق هو فعل العقل بلا توسّط؛ لأنّه موضوع هذا الفعل هو الحقّ 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 بالأمر غير المنظورة التي تفوق العقل الإنساني، وبالتالي تدرك بواسطة قوّة الإيمان. وبالتالي لم يتمكّن الفلاسفة أن يعرفوا سرّ ثالوث الأقانيم الإلهية بكلّ خواصّها التي هي الأبوة والبنوة والانبثاق، وإنّما عرفوا بعض الصفات الذاتية التي تخصّ تلك الأقانيم، كقدرة الأب، وحكمته الابن، وصفة الخير المتمثلة في روح القدس. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 339 - 400].

إذن، يمكن القول إنّ الأكويني قد جعل فاصلاً 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 يعطيه خصوصية التدخّل في جميع المسائل الاعتقادية؛ لأنّه أنّ العقل له حدّ معيّن 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، ولما كانت بعض المسائل الإلهية لا تتّصف بصفات الحسّ، فيكون النظر إليها نظراً إيمانياً لا عقلياً.

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 الملائكة، التي حاولت التوفيق بين المناهج الثلاثة (الدين والعقل والشهود القلبي، أي المعطى العرفاني). وبالتالي يعدّ صدر المتألهين من أهمّ الفلاسفة الذين حاولوا حلّ هذه الإشكالية.

فمنهج الحكمة المتعالية - وهي الفلسفة التي أسّس لها صدر الدين الشيرازي - 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

تماماً أيضاً مع التعاليم الدينية الصريحة، فقد تكون بعض معطيات العقل الفلسفي يشوبها الشك أو الاشتباه، فليس كل ما يتوصل إليه العقل صحيحاً، لا سيما أن بعض المسائل هي خارجة عن الإطار العقلي من جهة التخصص. كذلك قد تكون بعض معطيات المنهج الشهودي غير صحيحة لا تتوافق مع الدين أولاً ولا مع العقل ثانياً. وعلى هذا حاول الملائ صدرا إيجاد نحو من التوافق بين المسلك العقلي والشهودي الصحيح وبين التعاليم الدينية. ومن هنا نجد «أن صدر المتألهين أوجد مسلكاً فلسفياً آخر، استطاع من خلاله أن يحل الخلاف بين المشائين والإشراقيين، إذ لم يتقيد بما ذهب إليه المشاؤون أو الإشراقيون، وإنما وافق هؤلاء في بعض المسائل، فيما وافق أولئك في مسائل غيرها، كذلك استطاع أن يحل الاختلاف بين الفلسفة والعرفان في موارد كثيرة، واتضح كثير من وجوه الحقائق الإسلامية، من دون الاعتماد على الأساليب الكلامية المتعارفة. وعلى هذا الأساس تعدّ فلسفة صدر المتألهين، بمثابة ملتقى لطرق أربعة، وهي: المشاؤون، الإشراقيون، العرفاء، المتكلمون» [مطهري، العرفان والدين والفلسفة، ص 77].

ثم إن المنهج المعرفي عند الملائ صدرا يباين بشكل تام المنهج المعرفي المشائي الذي اعتمده الأكويني، فصدر المتألهين يعتقد بأن المعرفة تبدأ أولاً من الحواس، وهذه نقطة توافق مع المنهج الأرسطي في قبال المنهج الأفلاطوني، ولكن في شأن تشكل المفاهيم الكلية فإن النفس يحصل لديها ارتقاء من المعلوم الحسي الجزئي إلى الخيالي ثم المعلوم الكلي، ولا يعتقد بنظرية التقشير أو التجريد للمعلوم الجزئي ليتكوّن بعد ذلك المعلوم الكلي، القابل للانطباق على كثيرين. فالصور الحسية تحصل عند النفس على نحو من الإبداع بما يماثلها في الخارج، وكذلك في الخيال مع بقاء الصورة الحسية، والأمر ذاته في التعقل. وبعبارة أخرى، «تبقى الصورة الحسية نفسها، بعد أن يلتقط الخيال من هذه الصور الحسية صورة أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك الأمر في الصورة العقلية، فإن العقل عندما يواجه الصورة الخيالية، فإن هذه الصورة لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة إلى مرتبة أخرى هي الصورة العقلية، وإنما العلاقة بين العقل والصورة الخيالية هي نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسية، والحس مع العين الخارجية. وهذه المراتب معدة للعقل؛ لكي يتمكن العقل في مرتبته ودرجته من إبداع صورة معقولة، تتناسب والقوة العقلية هذه» [مطهري، دروس في الفلسفة الإسلامية، ج 3، ص 210].

فالمعرفة عند الملائ صدرا لا تأتي عن طريق التجريد، بل عن طريق التعالي والإبداع

الحاصل عند النفس. وتعدّ هذه النظرية في نظر بعضهم من أدقّ النظريات وأكثرها رصانةً في تفسير تشكل المعلوم أو المعرفة في الذهن البشري، فهو قد أنجز هذا التفسير في قبال تفسيرات ابن سينا والطوسي [انظر: المصدر السابق، ص 209]، بل وغيرهم من أتباع المنهج العقلي المشائي الذي يركز على مسألة تجريد المعلوم أو مسألة العقل الفعّال.

وعند مقارنة المنهج المعرفي بين هذين الفيلسوفين من حيث توافقية الدين والعقل، نجد أنّ منهجية الملائ صдра أشمل وأوسع من منهجية توما الأكويني؛ وذلك بإضافة المنهج العرفاني اليهودي، وهو منهج يقدم الكثير من الإجابات حول بعض المسائل الكبرى التي تمثل نوعاً من الهاجس الذي يعيشه الإنسان الباحث عن الحقائق. فالملائ صдра يستفيد معطيات الشهود القلبي، ويوظفها بمنهج استدلاي للحصول على بعض النتائج، التي يستفيد منها في تكوين رؤية كونية خاصة؛ لذا «فإنّ الملائ صдра يعتقد أنّه لا ينبغي رفع اليد عن الضوابط والقوانين العقلية، وأنّه لا بدّ في المنهج الفلسفي من الاستفادة من العمليات العقلية فحسب؛ ولهذا السبب قال الملائ صдра بشكل صريح أنّه لا يعتمد في كتبه الحكمية على الكشف اعتماداً كاملاً، وما لم تتم إقامة البرهان على المشهود فإنّه لا يورده في كتبه الحكمية» [يزدان بناه، تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية، ص 261]. وهذا يعطي شأناً أعلى للمنهج الفلسفي من حيث التوظيف والاستفادة منه بشكل أوسع.

إذن، مسألة الجمع بين البرهان والكشف هو من أساسيات الحكمة المتعالية، ومع توظيف المقولات الدينية ضمن القوانين العقلية، يجعل منها منهجاً معرفياً متكاملًا، يهدف إلى معرفة الدين، وتقديم قراءات صحيحة لمعرفة الخالق، وما يركز عليه الدين من أسس عامّة. ومعنى الجمع هنا هو أنّ معطيات هذه المناهج لا تكون على خطّ تباين وتغاير فيما بينها، وإنّما هي جميعاً لا بدّ أن تهدي إلى نتيجة واحدة.

المبحث الرابع: أدلة الأكويني على وجود الله تعالى

إنّ مسألة وجود الله تعالى عند الأكويني هي مسألة بينة في نفسها، أي أنّ وجوده في الأصل هو وجود بدهي لا يحتاج إلى إقامة برهان معيّن لإثبات الوجود له. فإنّ قضية "الله موجودٌ" تتميز باتّحاد محمولها مع موضوعها؛ لأنّ الله تعالى هو عين وجوده، فهو من هذه الجهة يتفق مع اللاهوتيين في عدم الحاجة لإقامة البرهان على الوجود، بل يحاول أن ينقض الأدلة القائلة بعدم الحاجة إلى البرهان لإثبات وجوده تعالى. ولكنّ هذه القضية ليست بينة للإنسان

بسبب جهله بالحقيقة الإلهية، وبالتالي تكون مفتقرةً إلى البرهان لبيانها. ولما كانت معرفة وجود الله تعالى على وجه الإجمال والغموض مركوزةً في كينونة الإنسان، يرى القديس توما أنّ البرهان الذي يفسر أو يثبت وجود الخالق للإنسان ينطلق من المعلول إلى العلة، أي أنّ البرهان هنا هو البرهان الإتيّ؛ وذلك لأنّ الأشياء وهي معلولة للعلّة الأولى بينة في نفسها، وظاهرة لنا بوجه بيّن، عكس وجود الخالق، وبالتالي يكون الدليل هو دليلاً إتيّاً. [انظر:

الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 30 و31]

والأدلة التي يسوقها الأكويني في إثبات وجود الخالق هي خمس حجج ذات طابع فلسفي، منطلقاً من البرهان الأوّل: وهو برهان المعلّم الأوّل أرسطو في الحركة، فالعالم في حركة مستمرة، وكلّ متحرك بحاجة إلى مُحرك، أي يخرج من القوّة إلى الفعل، وهذا لا يتمّ إلى من خلال موجود يكون وجوده بالفعل لا بالقوّة، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية. والحجّة الثانية هي حجّة العلة المؤثرة، فهناك علاقة الأثر بالمؤثر بين الأشياء التي تقع تحت منظار حواسنا، وهذا يستلزم رجوعه إلى علة تامّة مؤثرة في نفسها، أي العلة الأولى، وإلا يستلزم محذور التسلسل في العلل، وهو باطل أيضاً. 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 تركز 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 بالغاية والمنهج الواحد. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 32 و33].

وهذا التوظيف الفلسفي لمجموعة من الأدلة لإثبات وجود الخالق، ورفض مبدأ 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. ومما يوقع الأكويني في دوامة التناقض هو قبوله الدليل الفلسفي في إثبات واجب الوجود

من جهة، ومن جهة هي رفضه لتدخل العقل الفلسفي في مسألة الثالث؛ لما يترتب عليه من نقض لهذه المسألة. إضافةً إلى أن معظم الفلاسفة الذين استفادوا من الأدلة الفلسفية في إثبات وجوده تعالى، وصلوا إلى حقيقة الوحدة في الذات الإلهية، ورفض مبدأ الأقانيم الثلاثة أو الثالث، فلا تناسق بين الأمرين. وهذا ما يحيل القراءة اللاهوتية المسيحية إلى نحو من التباين والتهافت في رؤيتها الكونية حول الله تعالى والإنسان والعالم. ومن هنا يكون لزاماً على كل من يحاول أن يوظف المنهج الفلسفي لصالح العقل اللاهوتي أو العقل الديني أن يكون مساره واحداً وغير مجتزئ، وهذا المحذور هو ما وقع فيه توما الأكويني.

وبالخلاصة يبدو أن القديس توما الأكويني قد نجح بنحو ما في توظيف بعض المعقولات الفلسفية، بما يتناسب مع الإطار العام للرؤية اللاهوتية المسيحية التي تعتمد على تعاليم الكتاب المقدس. إضافةً إلى تخلص من التعصب الديني المتشدد الذي مارسه سلطة الكنيسة آنذاك.

المبحث الخامس : نظرة نقدية

لا شك في أن أي مسلك علمي لا بد وأن يخضع إلى بعض نقاط النقدية، وأن بعضاً من الجهد العقلي سيواجه بعض الإشكالات ذات الطابع الموضوعي، وهذا ما يجعل العلوم البشرية في حالة تكامل مستمر. ولا شك أيضاً أن عملية النقد أو طرح الإشكال لا بد أن توجه نحو الأسس العامة التي يرتكز عليها البناء المعرفي، وليس إلى بعض المسائل الجزئية العابرة أو القابلة للتوجيه البسيط. فمن أهم تلك الأسس هي الأسس المعرفية التي ترتكز عليها النتائج النهائية لعمل الباحثين، أو الخطوط الواضحة التي تبرز المعالم العامة لأي نظرية علمية.

فهذه نظرة مجملة في شأن حالة النقد التي يؤمن بها أغلب الباحثين، وعلى هذا ستكون مهمة النقد هنا على الأسس العامة التي ينطلق منها القديس توما في بيان معالم فلسفته الخاصة التي جاء بها؛ لغرض تغيير بوصلة التفكير عند العقل اللاهوتي المسيحي آنذاك.

ومن تلك الأسس هو الأساس المعرفي الذي ينطلق من خلاله الأكويني، فإن حقيقة التعقل عند الأرسطيين بشكل عام، تكمن في حقيقة التجريد العقلي لتلك الصور الجزئية المخزونة في خانة الذهن، والتي التقطها الحس من الواقع الخارجي، أي أن عملية التفلسف

عند العقليين تعتمد بشكل أساسي على المعقولات التي ينتزعها العقل. إلا أن هذا المسلك لا يرى القوّة العقلية عند النفس البشرية قادرةً لوحدها على إنجاز هذا العمل، وإتّما هي بحاجة إلى قوّة أخرى تساعد في تكوين تلك الصور العقلية الكلّية، وهذه القوّة متمثّلةً بقوّة "العقل الفعّال". فمن هذه النقطة الأساسية لم يسلك الأكويني طريقاً مغايراً لطريق الأرسطيين في هذا الشأن، وعلى هذا فإنّ مبدأ النقد الموجه إلى هذا المسلك بخصوص هذه النقطة، موجّهٌ أيضاً نحو القديس توما، فلم ير ضرورة إشراقه العقل الفعّال على النفس؛ لعجزها في بعض الموارد عن إدراك بعض الحقائق، فهو يعمل على تقييد فعالية القوّة العقلية عند النفس البشرية. بينما نلاحظ أنّ الإنسان قد عبر الكثير من المراحل العلمية بفضل فعالية القوّة العقلية وليس بانفعالها بشيء ما، فهذه النظرة المثالّة تمثل نقطة نقدية لهذا المسلك العقلي بشكل العام. ومن هنا فلا بدّ أن يُعتمد في إدراك تلك المعقولات التي تمثل أساس التفكير الفلسفي العقلي على خصوصية العقل البشري الفعّال، أي «أنّ للإنسان قوّة إدراكٍ خاصّةً تسمّى العقل، وعملها إدراك المفاهيم الذهنية الكلّية، سواء أكانت المفاهيم التي لها مصداق حسيّ أم سائر المفاهيم الكلّية التي ليس لها مصداق حسيّ» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 179]. فمن هذه الجهة المعرفية لم يكن الأكويني ذا نزعة إبداعية عقلية يستطيع من خلالها أن يشدّ عن الطريق أو المسلك المعرفي الأرسطي العام. ومن جهة معرفيّة أخرى، فإنّه بالرغم من إيمانه الكبير بالمعطيات الفلسفية، وكيفية عملها في بيان الكثير من المسائل الدينية وتوضيحها، إلا أنّه لم يخرج عن إطار النصّ الديني بشكل تام، وخصوصاً حينما يتعارض هذان المنهجان، ففي هذه الحالة يرى الأكويني أنّ المرجع الحقيقي هو النصّ الديني، وفي حال وجود بعض الثغرات فيه، وهذا بحسب ما نعتقد به في حقيقة النصوص المسيحية، فإنّه يحيل تلك الاعتراضات إلى عجز العقل البشري في فهم تلك المطالب، فمن أهمّها مسألة الأقانيم الثلاثة، فهي وإن كانت مسألة تعارض مبدأ إثبات واجب الوجود، إلا أنّه لم يكن يستطيع أن يخرج من دوغمائية النصّ. وهذه الجهة قد تخلّ في عملية التوافق بين العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي في منهجية الأكويني. فمن الجهة المعرفية فإنّ طبيعة الاستدلال الفلسفي تؤدّي إلى نتيجة مغايرة مع روح مسألة الأقانيم الثلاثة، فهي تنتهي إلى علّة أولى واحدة لا يقع فيها التعدّد، وبالتالي فإنّه لم يستطيع حلّ هذه الإشكالية، وإتّما ركن إلى يقينية النصّ المعرفي الذي يؤمن به.

وحيثما نعمل مقارنةً بين المنهج الإسلامي والمنهج المسيحي في عملية التوافق بين النصّ

الديني والعقل الفلسفي، نجد أنّ الأول أكثر نجاحًا؛ وذلك لاعتبارين أساسيين هما: سلامة النصّ الديني المتمثل بالقرآن الكريم من أيّ ثغرة يمكن أن تشكّل جنبه إشكاليةً معيّنة، في قبال ذلك نرى أنّ النصوص المسيحية المقدّسة تعاني الكثير الدسّ والتحريف. وكذلك نجاح بعض الفلسفات في الجانب الإسلامي في التوفيق الكبير بين النصّ والعقل، والأشهر في ذلك هو ما عملت عليه فلسفة الحكمة المتعالية.

وكذلك من النقاط التقابل بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي، فنراه يحيل مسألة قَدَم العالم أو حدوثه إلى محورية النصّ، فإنّه يرى أنّ العقل البشري لا يستطيع أن يقيم برهانًا عقليًا على إثبات هذه المسألة، وبالتالي فإنّ الوحي هو الكفيل في إثبات حدوث العالم وليس قَدَمه، فطريق الإيمان هو من يجب أيّ يُسلك في هذه القضية [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 46]، فهو بهذا الرأي يخالف عامّة الفلاسفة العقليين الذين يعتقدون بمسألة قَدَم العالم، على الرغم من كثرة التوجيهات لهذه المسألة المهمّة، فهو لم يستطيع الخروج عن محكمات النصّ اللاهوتي إلى صالح العقل الفلسفي. وهذا يدلّ على أنّ أصالة البحث في القضايا اللاهوتية عند الأكويني ترجع إلى محورية النصّ المقدّس، بينما يكون العقل الفلسفي تابعًا لها؛ باعتبار أنّ التعاليم المقدّسة لا يشوبها الخطأ، على الخلاف مع ما هو حاصل عند التفكير العقلي الفلسفي، الذي قد يخطئ ويشدّ في الكثير من الحالات.

وفي مسألة الأدلة العقليّة التي عمل الأكويني على توظيفها في مسألة إثبات وجود الإله، يبدو فيها أنّه لم يكن ذا منحنى إبداعي خاصّ أيضًا، وإنّما هو متأثر جدًا بما طرحه المنهج الأرسطي في ذلك، على الرغم من بعض المؤاخذات في تلك الأدلّة، فهو لم يكن معالجًا حقيقيًا لها، ففي برهان وجود المحرّك الأوّل - على سبيل المثال - الذي يعدّ من أبرز البراهين التي ساقها المعلّم الأوّل أرسطو لإثبات العلة الأولى، نجد أنّ الأكويني قد استند إلى ما قاله أرسطو حرفيًا. [ينظر: عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 41]

وهذا ما يؤيّد الرأي الذي يذهب إلى أنّ القديس توما كان شارحًا لما جاء في فلسفة أرسطو، دون أن يكون له دور إبداعي تجديدي واضح، سوى أنّه كان ناجحًا في حدّ بعيد في توظيف الفلسفة في مجال اللاهوت، ففي هذا الإطار فقط كان مدى التجديد في عمل الأكويني.

إضافةً إلى مسألة الصفات الإلهية، وهي من المسائل المهمّة التي تدخل ضمن الإطار العقدي العامّ للمعتقد بالمنهج التوحيدى، فإنّه يتابع «ما ذهب إليه ابن ميمون من أنّنا ننسب إلى الله كلّ صفات الكمال التي نعرفها في الإنسان من حقّ وخير وعلم وقدرة وإرادة

وعناية ومحبة؛ إذ لا يعقل وجود مثل هذه الكمالات في المعلول دون العلة، ولكننا ننسبها إلى الله على سبيل المماثلة أو التشبيه أو المجاز، فنضع كلمة فوق أمام كل صفة ليكون علمه مثلاً فوق كل علم، وقدرته فوق كل قدرة وهكذا» [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 45]. وعلى هذا فإنّ هذه الفكرة قد أخذها عن الجانب الإسلامي في بيانه لهذه المسألة المهمّة والحساسة، فهو في طور الشارح أيضًا.

ومما يلاحظ أنّ طبيعة الأدلة عند القديس توما تبدأ من حقيقة المعلول باتجاه حقيقة العلة، أي أنّها أدلة تعتمد على البرهان الإثباتي، وعلى هذا فإنّه قد «جمع خمسة براهين اختارها من بين ما سبق أن قال به أفلاطون وأرسطو والفارابي، وردده من بعدهم أوغسطين وابن سينا وأنسلم وابن ميمون وألبرت الكبير، وكلّها تعتمد على ما هو مشاهد محسوس وتبدأ به» [عويضة، الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 41]. في حين أنّ الأدلة في إثبات حقيقة واجب الوجود لا تنحصر في هذا الطريق، فهناك طرق أخرى من خلالها تتمّ إثبات حقيقة واجب الوجود. فقد يُستدلّ على وجود الإله عن طريق الآيات الأفاقية كما في دليل النظام أو دليل العناية، أو عن طريق الاستدلال ببعض صفات المخلوقات وسرّ احتياجها إلى خالق مُدبّر وحكيم كما في دليل الحدوث أو دليل الحركة، إضافةً إلى طرق الاستدلال الفلسفي مثل برهان الإمكان أو برهان الصديقين. [انظر: اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، 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 منحنى 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 العقديّة لا تقاطع فيما بينهما، بل يمكن أن نعدّهما مجرّي واحدًا يصبّ في صالح الحقيقة الدينية، وإن كان لكلّ منهما مساحته الخاصّة، إلّا أنّه جعل من العقل الفلسفي تابعًا للقراءة الدينية، وأنّ وظيفته تكمن في بيان العقيدة المسيحية، فالأصلية في التفكير تتركز على المعرفة الدينية المقدّسة. ويبدو أنّ القدّيس 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 مارسه سلطة الكنيسة آنذاك، فعمله هنا هو عمل لاهوتي متفلسف.

ومن حيث المقارنة مع ما قدّمه صدر المتألّمين في عملية توظيف العقل الفلسفي مع العقل اللاهوتي، فقد اتّضح أنّ ما قام به الملائمة هو أوسع وأشمل، فهو عمل بثلاثة مناهج معرفية هي: المنهجية الفلسفية، والمنهجية الدينية، والمنهجية الإشرافية المرتكزة على أصول العرفان النظري، فلا يرى بينها أيّ نحو من التقاطع، بل إنّ المنهجية الفلسفية والعرفانية لا بدّ أن لا تشدّ عن المنهجية الدينية، وبالتالي فإنّ الملائمة 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.

الخطري، 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 القديس 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.

مطهري، مرتضى، دروس في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 2، 1429 هـ.

يزدان بناه، يد الله، تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية.. مباحث في نظرية المعرفة والمنهج المعرفي، ترجمة أحمد وهبة، مراجعة وتقديم محمد الربيعي، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط 1، 2021 م.

مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مكتبة طريق المعرفة، ط 1، 2006 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صححها وحققها غلام رضا الفياضي، إصدارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم، ط 4، 1394 ش.