يلاحظ أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لايكون . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ماهو ممكن لايستمد وجوده من ذاته بل من غيره . ولكن إذا أضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية ، وجب القول بوجود واجبٍ وجوده من ذاته . فلابد من الوقوف إذن عند واجب يكون واجباً بذاته ، وهذا هو الله .

فلننظر أولا نظرة تاريخية إلى هذا البرهان . فنجد أولاً أنه يقوم على أساس التفرقه بين الوجود والماهية ، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية . وهذه التفرقة قد نجد لها أصولا عند أوغسطين وعند بوئيس Boéce . ثم نجد هذه التفرقة بوضوح فى الفكر الإسلامى عند الفارابى . ثم نجد البرهان واضحا كل الوضوح وقائماً على هذا الأساس عند ابن سينا . وعن ابن سينا أخذه موسى ابن ميمون ، وعن موسى بن ميمون أخذه القديس توما . ويكاد القديس توما أن ينقل كلام موسى بن ميمون بحروفه . يقول موسى بن ميمون إن الموجود (أو المعلوم كما يسميه الإسلاميون) إما أن يكون أولاً : كله يكون وكله يفسد ، أو ثانياً : لا يكون منه شيء ولايفسد منه شيء ، وثالثاً : أن بعض الموجود يكون ويفسد والبعض الآخر لايكون ولا يفسد . والفرض الأول أن كل الموجود يكون وكله يفسد ـ باطل وواضح البطلان لأننا نجد أشياء موجودة . والفرض الثانى ليس أقل بطلاناً من الفرض الأول ، وهو أن لاشيء يفنى ولا شيء يكون ، لأننا نجد أمامنا موجودات تفنى وأخرى تكون . ـ ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفنى وكل شيء يكون ، أعنى أن من الممكن أن يفنى كل شيء ، فلابد أن يكون قد أتى أزمان فى الزمان اللامتناهى فسد فيه الموجود . ذلك لأنه يرى أن الممكن لابد أن يتحقق يوماً ما ، وإلا لأصبح معدوماً ، ولم يقبل أن يكون ممكناً ، فالممكن الذى

لايحدث يوماً ما ، ليس خليقاً باسم الممكن ، وإنما هو معدوم . وعلى ذلك فإذا قلنا بأن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو يفنى فلابد أن يأتى يوم فى الزمان اللانهائى يحدث فيه فناء أو فساد للكل ، وإذا حدث فساد للكل فلابد أن يخرجه من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد . فنحن نجد أمامنا موجوداً ، وهذا الموجود لايمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذى حدث يوماً ما بالضرورة فى الزمان اللامتناهى . هذا الموجود لابد أن يكون قد نشأ عن موجود لم يفسد حينما فسد الكل ، أى لابد من القول إذن بموجود لايفسد ، وهكذا ننتهى إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين . فنقول حينئذ بالضرورة إن من الأشياء مايكون ويفسد ، ومن الأشياء مالا يكون ولايفسد ، أى من الأشياء ماهو ممكن ومن الأشياء ماهو واجب . والممكن وجوده من غيره مادام هو نفسه ممكناً ، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ومن جهة واحدة وفى آن واحد ممكناً وواجباً معاً لأنّ الواجب يسبق عليه الممكن . فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه ، فبالتالى لا يكون الشيء ممكنا وواجبا بذاته ، بل لابُدّ من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما يتحقق . وهذا الواجب واجبٌ بالضرورة ، أى وجوده من ذاته وهو الله .

ويتابع — كما قلنا — توما موسى بن ميمون فى هذا البرهان خطوة خطوة ولا يضيف إليه شيئا جديداً إلا فى تفصيلات جزئية تافهة . والمهم فى هذا البرهان هو أنه أيضا يفترض الزمان اللامتناهى ، لأن رفضنا للفرض الأول قام على أساس أنه لابد أن يتحقق الممكن — وهو هنا الفساد — يوما ما فى الزمن اللامتناهى . ولكن ليس معنى هذا أن موسى بن ميمون أو توما يقول بالأزلية والأبدية للزمان بل إنهما يريدان أن يقدما حجة فى الواقع تصلح لأى زمن ، وتكون حجة عقلية مقنعة كل الإقناع .

البرهان الرابع أو برهان التدرُّج فى الكمال

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدتنا فى الوجود لمراتب فى الكمال . ففى « الخلاصة ضد الكفار » يسوق توما هذا البرهان على النحو التالى :

نحن نقول عن قضية إنها صادقة ، وأخرى إنها كاذبة ، وثالثة إنها محتملة ، فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعنى أن هناك شيئا أحق من آخر . ولكن الأحق والمحقوق لا يمكن أن يقالا إلاّ بالنسبة إلى حق مطلق بمشاركتهما فيه تكون لهما درجة الحق ، فإذا كنا نجد بالضرورة فى الوجود أحق ومحقوقا ، فلابد من القول بوجود حق مطلق ، والحق المطلق ـ كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة ـ يشمل الوجود المطلق ، فالحق المطلق يقتضى بالضرورة الوجود المطلق ، فهناك إذن موجود مطلق ، هو الله .

وفى « الخلاصة اللاهوتية » يعرض توما نفس البرهان على أساس فكرة الخير والنبل والحق . فنحن نجد أن هناك شيئا أنبل من شيء . ولكن النبل النسبي لا يوجد إلا بالمشاركة فى خير مطلق ونبل مطلق فلابد من القول إذن بخير مطلق ونبل مطلق ، والخير المطلق والنبل المطلق هما الحق المطلق ، والحق المطلق يقتضى الوجود المطلق ، والوجود المطلق هو الله .

وقد كان هذا البرهان مثاراً لكثير من النقد من جانب الخصوم والأنصار على السواء : إذ وجد بعضهم أن فى هذا البرهان انتقالا من التصور أو من الماهية إلى الوجود ، على نحو مافعل الأوغسطينيون فى الحجة الوجودية فى البرهنة على وجود الله ، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ماهو موجود مطلق ومما هو نُبْل مطلق أو خير مطلق إلى ماهو موجود مطلق ، ولكن الحقّ تصور ذهنى وليس وجوداً وكذلك الحال فى الخير المطلق ، والنبل المطلق . فكيف يحق لتوما أنْ ينتقل من الماهية إلى الوجود ، مع أننا رأيناه قد نقد بعنف الحجة

الوجودية عند أنسلم وبونافنتورا ؟ ولهذا اختلف الشراح فى تفسيرهم لهذه الحجة وقيمتها من الناحية التوماوية ، خصوصا وأن توما يقول إن من الواجب أن نبدأ دائما من المحسوس ، وإن الانتقال من الماهية إلى الوجود لا يمكن أن يتم عن طريق المعرفة من المحسوس . وعلى كل حال فإننا نجد أن توما كان هنا واقعيا وصاحب نزعة أوغسطينية واضحة . ومهما قيل فى تبرير عكس هذا ، فلا يمكن أن يفكر أننا فى هذه الحالة سننتقل من الماهية إلى الوجود ، من مجرد إدراكنا الماهية .

البرهان الخامس أو البرهان بوجود النظام

كل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة ، لأن كل نظام يقتضى حكما ، والحكم إنما يصدر عن الحاكم . ونحن نجد أن الكون كله منظم لا فى جزئياته ، بل وفيه كله ككل ، فكلٌّ ميسَّرٌ لغاية . وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة ، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود . ولكن كل نظام — كما قلنا — يقتضى منظما أحدثه ، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذى نجده فى الكون ؛ فلابد إذن من علة منظمة ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلا ، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل . فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة . ففى النهاية لابد من القول بعلة عاقلة منظمة للكون ، وهى الأصل فى هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره .

ويلاحظ أن هذا البرهان إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل الساذج كما يقول به الفيلسوف . ونحن نجده أولاً فى الكتب المقدسة بكل تفصيل ، وبكاد يكون أهم برهان تلجأ إليه الكتب المقدسة . ومن ناحية أخرى نجد أرسطو قد قال به ، إذ يقول : إن كل شىء فى الطبيعة مرتب لغاية ، ويقول بوجود النظام فى الطبيعة ، وكل نظام لابد

أن يكون له علة عاقلة هى التى أوجبت وجوده . فلابد من القول إذن بعلة عاقلة ، هى أصل هذا النظام . فالبرهان إذن من الناحية التاريخية يمكن أن يؤخذ من الكتب المقدسة على صورة بدائية ساذجة ، ويمكن أن يؤخذ من أرسطو على صورة منظمة ، ومن أفلاطون على صورة أكثر نظاماً وأدق تفصيلا .

فإذا نظرنا فى هذه البراهين الخمسة كلها نظرة عامة ، وجدنا أنها تتفق فى عدة صفات ، حتى إن بعض المؤرخين المحدثين يذهب إلى حد القول بأن كل هذه البرهين ليست فى الواقع غير برهان واحد . وقد قامت فى هذا الصدد مناقشات كثيرة سجلتها مجلات الدراسات المدرسية فى فرنسا وإيطاليا وألمانيا. وأهم الخصائص المشتركة فى هذه البراهين — وإن كنا نقول إنها ليست واحدة ، وإنما هى مظاهر متعددة ذات خصائص مشتركة — نقول إن أهم هذه الصفات أولا أنها تشترك جميعاً فى أنها تبدأ من المحسوس . فنحن هنا بعكس ما كنا عليه عند بونافنتورا والتقاليد الأوغسطينية . بل نجد هنا أن الروح الارسطالية ، فى نظرية المعرفة ، قد طبعت كل هذه البراهين بطابعها الخاص . فإن هذه البراهين لا يمكن أن تكون إلا بالابتداء من المحسوس لأن المحسوس هو نقطة البدء فى كل معرفة . أما أبناء القديس فرنسيس فقد أخذتهم التجربة الصوفية فاعتبروا أن الأصل فى البرهان هو امتلاء النفس الإنسانية بالحضرة الإلهية فى هذه التجربة الوجدانية . فالأصل إذن فى إدراك الله هو التجربة الباطنة الصوفية الوجدانية . بينما الحال على العكس من ذلك عند أبناء القديس دومينيك ، فقد نزعوا نزعة ارسطالية إذ عند هؤلاء نجد أن الأصل هو العيان الحسى لا الوجدان.

والخاصة الثانية فى هذه البراهين أنها تفترض كلها العلية. فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لها تكون هى المحرك الأول . والبرهان الثانى يقوم على أساس مشاهدة وجود ، يقتضى علة هى علة العلل . والبرهان

الثالث يقوم على أساس وجوه كون وفساد وبالتالى إمكان أو لا إمكان علته وهى الوجود .

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدة كمال ، وكل كمال يستلزم علة أصلية هى الكمال المطلق . والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام ، فلابد له من علة منظمة . فى هذه البراهين كلها إذن نشاهد طابعاً مشتركا وهو قيامها جميعاً على مشاهدة تقتضى علة فالعلّية هى الأصل فيها جميعاً . وصفة عامة مشتركة ثالثة وأخيرة هى أن هذه البراهين جميعاً ، وخصوصاً البرهانان الأول والثانى ، تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لو نظر إليها فى لحظة من الزمان . وعن طريق هذا الترتيب التصاعدى العمودى — إن صح هذا التعبير — لابد أن يصل إلى الإنسان إلى مبدإ أول على قمة هذا التصاعد .

صفات الله

فإذا ما انتقلنا من إثبات وجود الله إلى ماهية الله ، أعنى إلى معرفة صفاته ، وجدنا أن الصعوبة هنا ضخمة ، وذلك كما ذكرناه سابقاً من أن كل معرفة وكل برهان فإنما يقوم على أساس معرفة الماهية ، وبقدر معرفتنا الماهية تكون قدرتنا على إدراك نواحى الماهية وصفاتها . والعقل لا يستطيع أن يصل بمفرده — من حيث إنه مركب من هيولى وصورة وليس صورة صرفة — لا يستطيع هذا العقل فى الواقع أن يصل إلى إدراك المعقول الصرف . والله معقول صرف فلا يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إلى إدراك ماهيته . فثمة عدم تناسب مطلق بين العقل الإنسانى وبين ماهية الله إذ أن قدرته على إدراك الله فى صفاته محدودة . ولهذا فإن معرفتنا بصفات الله لن نصل إليها فى الواقع إلا بطريق سلبى أو شبه سلبى . فنصل إليها أولا بطريق سلبى بأن ننفى عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من كمال ، وتبعاً لهذا سننفى عن الله الحركة والتغير والانفعال والتركيب

ونضيف إليه ـ بدلا من هذا ـ أنه لا متحرك ثابت ، وأنه فعل محض بسيط . وهذه الصفات قد بيّنا مراراً كيف نستخلص من الله من فكرة أنه محرك أول . وقد وجدنا أرسطو قال بها كلّها ، وأخذها مباشرةً من تصوّره للمحرك الأول . فلا داعى لبيان طريقة استخلاصها .

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله ، هو معرفة صفات الله عن طريق قياس النظير per analogiam . ذلك أن كلّ علة لابد من أن تترك أثراً فى معلولها ، لأن المعلول صادر عن العلة . فإذا كان الله علة الموجود فلابد أن نجد فى الوجود تشابهاً بينه وبين الموجود . ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة ، ولا يساويه فى درجة الشبه ، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلول ليس من الضرورى أن توجد فى العلة ، فإن المعلول بحكم وظيفته أو مرتبة الوجود يقتضى أشياء تتنافى مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة ، فعلينا إذن أن ننظر فى صفات الموجود ، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية ، وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير ، أعنى نقول : إن الأشياء متصفة بكذا ، أعنى بهذا النوع أو ذاك من الكمال ، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفاً بهذه الكمالات ، ولكن بنسبة أكبر جداً مما هى الحال فى الموجود ، وسنتهى فى الواقع إلى ما انتهى إليه أنسلم وقبله سكوت أريجين حينما قالا : يجب أن ننسب إلى الله كل الصفات الكمالية الموجودة فى المخلوق ، ولكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر « فوق » فالله عالم بعلم فوق العلم ، وحىّ 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 .

٣ — الخلق Crèation

وقد رأينا فى البرهان الثانى لإثبات وجود الله أنه يقوم على أساس أن الله علة الوجود . فالله اذن علة لمعلول هو الخلق ، ومعنى أنه علة العلل : أنه فعل محض ، وما هو فعل محض هو عقل محض ؛ والعقل المحض يحيط بكل الموجود ، بمعنى أن الله بتعقله لذاته ينتج الموجود ، وهذا الموجود هو الخلق . فهناك إذن صلة من جانب الموجود إلى الله ، هى صلة الخلق .

وهذا الخلق هو فى الواقع مشاركة من جانب المخلوق للخالق . وهنا تثار مشاكل رئيسية فيما يتصل بفكرة الخلق ، فتثار أولا مشكلة أولى ورئيسية فيما يتعلق بإمكان الخلق من العدم وماهية الخلق . فنجد أولا أن الخلق يجب أن يفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر ، بل الخلق هو خلق للكل معاً . وإذا خلق الكل فمعنى هـذا أن هنا إيجاداً للكل . وايجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه ما دام كل شىء سيوجد ، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شىء ، فوجد شىء . إذ نحن نرى أنه لم يكن ثمة أجسام ولا حركة ولا زمان ، وإذا بنا نجد أجساماً وحركة وزماناً . فهاهنا إذن خلق من العدم ، ما دام الخلق خلقاً للكل . فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استطعنا أن نفهم فكرة الخلق ، إذ ينضاف إلى ذلك عامل جديد : هو أن الله بكماله المطلق ولا نهائيته المطلقة أو بإرادته المطلقة ينتج الخلق . ذلك أن شروط الخلق قد تحققت ، وهى أن الخلق خلق للكل ولكنه خلق من العدم ، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق ، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك ، لا لشىء آخر . ولا مجال للتحدث هنا عن وقت لهذه الإرادة ، وانما هى إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق كما سيتبين بعد قليل — فتحدث حينئذ صلة بين الخالق وبين المخلوق ، وهذه الصلة هى صلة المشاركة Participation وهنا يجب

أن نحدد معنى هـذه الـكلمة حتى لا نقع فى القول بوحدة الوجود إذ يجب أن يُستبعد من فـكرة المشاركة هنا كلُّ معنى يشعر بوحدة الوجود . وإنما المشاركة معناها أن شيئا لم يكن فوهبه الله صفة الوجود ، فأصبح موجوداً . والمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر ولـكن معناها فقط أن معقولية شيء لاتفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر ، أعنى أن شيئاً يتلقى عن شيء آخر وجوده . ومجرد هذا التلقى يكفى لبيان ما هنالك من فارق كبير بين الشيء المتلقِّى وبين أصل وعلة هذا التلقِّى . وفى هذا التلقى لايحدث تغيُّر للأصل ، وإنما الحركة تأتى من جانب ما سيُخلق إلى جانب الخالق ، ويظل هو كما هو فى ذاته . فهناك إذن فى حالة الخلق حالة مشاركة من جانب المخلوق نحو الخالق دون أن يتغير الخالق . وهكذا نجد أنه لاتوجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله ، بمعنى أن الأشياء هى التى تنزع إلى الوجود فتشارك فى قدرة الله ، بمعنى أنها تتلقى الوجود من الله دون أن يتغير الله .

والمشكلة الثانية فى فـكرة الخلق : هى المشكلة التى أثارها الفلاسفة العرب بوجه خاص وعلى رأسهم ابن سينا ، وهى مشكلة إمكان صدور الـكثرة عن الواحد . أما ابن سينا فيرى أن الواحد لايمـكن أن يصدر عنه إلا واحد . ولهذا يقول بأنه عن الأول صدر العقل الأول ، وعن هذا ، العقل الثانى ، وهكذا حتى نصل إلى بقية الموجود تبعاً للمبدأ القائل : إن الواحد لا يصـدر عنه إلا واحد . — أما أصل هذه المشـكلة فى نظر القديس توما فهو على نحو ما أشار إليـه القديس أوغسطين . فالله عقل ، والعقل يتعقل الأشياء ويصورها . فالعقل إذن يشتمل على صور ، وهذه الصور هى النماذج العليا للأشياء . وتحقق الوجود العينى يتم بتعقل الله لهذه الصور . وهذا التعقل ليس تعقلا من جانب الله لذاته ، وإنما هو تعقل من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء ، أعنى أن تعقل الله هنا هو تعقل لصلة ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته ، وعن

فعل التعقل هذا ينشأ ما لا نهاية له من أنواع الخلق ، وبهذا نفسّر إمكان قيام الكثرة عن الواحد . فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فإن العقل يتعقل صور الأشياء ، وفى تعقله لها يوجدها كلها ، وبفعل واحد .

ومشكلة ثالثة هى مشكلة الخلق فى الزمان . وهى مشكلة خطيرة أثارها ابن رشد وحلها على أساس أن العلة الأزلية معلولها أزلى مثلها ، فالخلق أزلى كالله سواء بسواء ، والزمان بالتالى أزلى بأزلية موجده . فهنا إذن قول بأزلية العالم وأزلية الزمان . وعلى العكس من ذلك نجد بونا فنتورا يقول بأن الخلق فى الزمان يمكن أن يبرهن عليه عقلياً . وقد رأينا من قبل كيف حاول أن يبين براهين عقلية إمكان الخلق فى الزمان وبالتالى القول بأن العالم قد بدأ ، وليس أزلياً . ولكن توما يقف هنا موقفاً وسطا فيقول إن الحجج التى تساق فى جانب القول بأزلية العالم محتملة . وكذلك الحجج التى تقال فى جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك أما البرهان العقلى اليقينى فغير ممكن فى كلتا الحالتين ، ذلك أن كل برهان عقلى فإنما يصدر على أساس حد الماهية . وحدُّ الماهية هنا إما أن يكون حد ماهية الله ، أو ماهية الخلق . وإذا كان نظرنا فى حد الماهية — سواء بالنسبة إلى الخلق ، وبالنسبة إلى الله — فإننا لن نجد ما يساعدنا على إقامة برهان عقلى ؛ ذلك لأننا لو نظرنا فى حد وماهية الخلق فإننا لن نجد فى ماهية الأحجار أو السماء أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود فى زمان ، أو ابتداء زمان ، وإنما الحدود أو التعريفات دائماً خارجة عن الزمان فلا تحدد زمانا لا بالأزل ولا بالبدء .

وإذا نظرنا فى حد الله ، لم نجد فى الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق فى الزمان ، كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة ، أو إمكانا أو عدم إمكان بالنسبة إلى الخلق منذ الأزل ؛ فإذا قال لنا الوحى ان الله قد خلقه منذ الأزل فعلينا أن نعتقد ذلك وأن نؤمن به إيمانا فحسب ، أما اليقين العقلى فلا يمكن أن

يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة . فإذن من ناحية العقل الحجج هنا كلها متكافئة سواء فى حالة القول بالأزلية والقول بالابتداء فى الزمان . ولكن من ناحية النقل نجد الإيمان يقول لنا إن العالم قد خلق فى زمان . ويقول بابتداء زمان . ولهذا يلخص توما الموقف بأن يقول : إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم

Mondus incoepisse est credebile, non autem demonstrabile vel scibile

والمشكلة الرابعة فى الخلق هى مشكلة الشر . وفيها يقول توما إن الله لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لأن الشر شىء سلبى محض ، هو بالأحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجوداً ، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه يخلق العدم ، وهذا لا معنى له ، وإنما الشر يجب أن يُفسَّر على أساس أنه هذا الشىء الضرورى الذى يفترق به المخلوق عن الخالق ، فثمة فارق فى مرتبة الوجود بين الخالق و لمخلوق ، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئا واحداً : وهذا الفارق فى مرتبة الوجود هو الشر ، والموجودات تترتب فى الواقع ترتيباً تنازلياً بحسب درجة الشر ، أعنى بحسب النقص فى المخلوق بالنسبة إلى الخالق . فنجد فى القمة ماهو معقول صرفا تقريبا ، ثم يليه ماهو أقل درجة فى المعقولية ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات . والشر فيها هو هذا الانحراف الضرورى اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق .

فى قمة الوجود نجد الملائكة ، وهنا نجد توما لا يقول كما قال بوناڤنتورا إن كل شىء مركب من هيولى وصورة ، بل يقول إن هناك من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركباً من هيولى وصورة ، بل هو مركب من الصورة فحسب . وهذا الوجود المخلوق هو الملائكة ، فالملائكة جواهر لا مادية ، صور . إلا أن درجة الفعل والبساطة والمعقولية فيها أقل بالضرورة من