الأثر الأرسطي في الفلسفة الإلهية عند الفارابي وتوما الإكويني

دراسة مقارنة

دكتور / محمود مسعود
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا

يعد أرسطو من أهم الشخصيات المحورية للفكر الفلسفي منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليوم ، وذلك لأنه ختم مرحلة النضج العقلي للإنسان من غير سند مباشر من الوحي الديني، أو من ادعاءات الكهان كما كان شائعا قبله ، فهذا العقل الحر على الأقل حرية جزئية ، حيث توارث الأفكار والعادات لا يفتأ تأثيرها أن ينتهي بسهولة ويسر. قد سبقته محاولات قوية من التفكير الملتبس بأوهام الإنسان ومخاوفه من الغيب والمجهول في هذا الكون الفسيح ، وأحيانا كان العقل يستمد رضاه من رسالات الوحي الديني ويستفيد منها ، وأحيانا أخرى كان يتكهن ويدعي صلة بالغيب ويوهم غيره بهذه الصلة وينتج حولها ديتا بشريا ، وفي كلتا الحالتين كان العقل الإنساني يحاول أن يوفق أوضاعة مع الدين أو مع الكهانة ليباشر عمله في استعمار الأرض وفتح كتاب الكون حوله .

والعقل الحر كاد يختفي وراء طواغيت البشر وطغيان بعض وجهات النظر ، خاصة عند حكام الشعوب الذين ناصروا فكرة على أخرى ورأيا على آخر ، فتجبر هذا الرأي وساد، وبالتالي طغى على غيره لقوة بيانه ، أو لقوة سنده المستمدة من الحكام ، إلا أن الشعب اليوناني أتيحت له فرصة التعبير الحر المباشر فيما يسمى بالديمقراطية ، ومن هنا بدأ يظهر بجلاء في التراث اليوناني بصفة خاصة التفكير الحر[1] ، الذي أخذ يسير في اتجاه صحيح ، ومنذ ذلك الحين وكلما طغى بعض الناس بالدين أو بالسلطان : التجأ العقلاء الأحرار للتراث اليوناني ليقفوا على أعتاب الحرية ، دون عون من السلطان أو من ادعاءات للغيب. ومن هنا قد كان بعض المتدينين أنفسهم يلجأون أحيانا للتراث اليوناني ؛ هروبا من سطوة بعض الأوهام ، أو من بعض الحكام ، ومن تحريف هؤلاء الحكام للدين. وبناء عليه التجأ هؤلاء الأحرار إلى إرشاد العامة للعودة إلى الحرية، التي من خلالها فقط يمكن الوصول لفهم صحيح وسليم للدين كما يتصورون. ولهذا وجدنا مفكرين كبارا من

المسلمين ؛ كالكندي والفارابي وابن رشد يلجأون للتراث الأرسطي ليثبتوا أن دينهم يتفق مع العقل الحر ومعطياته.

ولعل أوضح دليل علي ذلك ما سجله الفارابي عن صفات المفارق عند أرسطو في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بغية أن يوجه عناية المسلمين للتحرر من سطوة ذوي السلطان المدني أو الديني. والشيء ذاته نراه عند أحد قادة الفكر المسيحي الدومينيكاني[٢] في القرن الثالث عشر الميلادي ، وهو القديس توما الإكويني الذي فزع من سيطرة الكهان النصارى على الدين والدنيا في الغرب المسيحي ، فأخذ يدعو إلى الحرية وإلى التجديد في الفكر الديني المسيحي ، وقد لجأ هو أيضا إلى أرسطو بغية الهروب من سطوة الكهان وبعض رجال الدين ، وما أنتجوه من بدع وفهم للدين لا تتفق والكتاب المقدس كما كان يتصوره هو. فأراد الإكويني أن يظهر فهمه للكتاب المقدس وللحرية الدينية من خلال منهج أرسطو ، إلا أنه كان يلجأ أحيانا لنقد هذا المنهج حتى لا يظهر أنه أرسطي التفكير من جانب ، ومن جانب ثان ليبين أن الكتاب المقدس يحوي منطق أرسطو، بل أفضل منه ، وذلك لكونه من علماء اللاهوت، إلا أن الغرض الحقيقي الذي كان يصبو إليه القديس توما هو أن تشرق شمس الحرية في الفكر المسيحي الغربي الروماني، وهذا ما نجح فيه بالفعل ؛ حيث تلي عصر الإكويني عصر النهضة والإصلاح. ومن هنا يحاول هذا البحث أن يكشف أن الحرية هي أهم السبل للإفادة من العقل الإنساني ، وذلك من خلال ثلاثة عصور ؛ اليوناني والمسيحي والإسلامي ، بتقديم صورة الإله عند فيلسوف مسلم وهو الفارابي وعند مفكر مسيحي وهو الإكويني وتأثرهما بمنهج أرسطو في هذا التصور.

ويأتي هذا البحث في مقدمة ، ومباحث ثلاثة ، ومجموعة استنتاجات تضمنتها الخاتمة. أما المبحث الأول فيدور حول أثر المنهج الأرسطي في موقف المسيحيين والمسلمين من الفلسفة الإلهية ، وهذا المبحث يظهر كيف استطاع أرسطو أن يلج بمنطقه ومنهجه إلى الحقل المسيحي ، ثم كيف ولج إلى الحقل الإسلامي ، وكيف عبر منه من جديد إلى علم اللاهوت المسيحي ، وكيف لعبت الفلسفة المشائية الإسلامية الدور الرئيس في هذا العبور . أما المبحث الثاني فيدور حول مسألة إثبات وجود الله عند الفارابي والقديس توما الإكويني ومدى تأثرهما بالمنهج الأرسطي . ثم يأتي المبحث الثالث ليحدد موقف الفارابي وتوما الإكويني من مسألة الصفات الإلهية وكيفية البرهنة عليها من خلال منهج أرسطو ذاته.

المبحث الأول: أرسطو بين الفكر المسيحي والإسلامي

تمهيد

تعد فلسفة أرسطو محورا رئيسا دار حولها الجدل بين الأخذ والرد عند كثير من الأمم فيما بعد أرسطو ، ففي بعض الأمم هناك من قبلها وجعلها مناط التفكير ، بل أسس عليها المكون الفكري لأمته ، وهناك من حاول التوفيق بينها وبين معطيات حضارته ، وهناك من رفضها ، بل عزا إليها العقم المنهجي. ويعد أرسطو من هنا واحدا من أهم الفلاسفة الذين انشغل بهم الفكر الإنساني منذ بزوغ فجر الفلسفة اليونانية إلى اليوم. وقد حاول المفكرون المسيحيون منذ عهد طويل أن يتقاربوا مع الفكر الأرسطي كما فعل القديس بويس Boese في القرن السادس، والقديس أورجين Erigene في القرن التاسع ، ويذهب بعض مفكري الغرب إلى أن تفسيرات الإنجيل تأثرت بالفكر اليوناني، بل إن بعض الغربيين ذهب إلى أن بعض الأناجيل خاصة إنجيل يوحنا وأعمال الرسل كتبت في ظلال الفكر اليوناني [٣] . ويعد القديس سانت أوغسطين [٤] من أهم الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية مستندا على الفكر المثالي الأفلاطوني ، كما تعد فلسفته هي قمة الفلسفة المسيحية في العصر الكنسي [٥] ، حيث يعد القديس أوغسطين الجامع لكل ما سبقه من تفكير مسيحي في القرون الأربعة الأولى والمؤثر فيما تلاه خاصة في القرنين الخامس والسادس عند آباء الكنيسة ، ثم إنه في نهاية العصر الكنسي ظهرت ترجمات أرسطو عبر بويس Boece ، و حاولت أن توجه الفكر المسيحي شطر أرسطو [٦] ، فاستمد منها البعض وسيلة لتقوية الدين والعقيدة المسيحية ، كما تدفق من خلالها عند البعض الآخر الشك في كثير من المسلمات الدينية عند المسيحيين. ومن هنا تضافرت الجهود المسيحية لإقفال باب أرسطو وحظره تماما على عامة المسيحيين ، وذلك بدعوى أنه خطر على الدين والعقيدة المسيحية [٧] ، وظل الفكر اليوناني في صورته المباشرة محظورا على المسيحيين من قبل قادة الكنيسة البابوية حتى جاء التأثير الإسلامي عبر صلات الغربيين بالمسلمين في الأندلس وفي صقلية ، وفي بلاد المشرق الإسلامي أثناء الحروب الصليبية ، إذ ترجمت كثير من أعمال المسلمين وظهرت آثارها بدءا من القرن الثالث عشر [٨] ، ففتح الطريق من جديد للفلسفة اليونانية. ومن هنا فإذا كان القديس أوغسطين يعد محور الفلسفة المسيحية في القرون الأولى للغرب المسيحي ، فإن القديس توما الإكويني يعد هو أيضا قمة الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط [٩] ، حيث اعتمد

على الفلسفة الأرسطية في عرض حقائق الديانة المسيحية ، ودفع الشبهات التي آثارها البعض ضد عقائدها.

وحقيقة الأمر أن المسلمين مثلهم مثل المسيحيين الغربيين قد فتحوا الطريق إلى الفلسفة الأرسطية بدءا من نهاية القرن الثاني الهجري [١٠] - وربما قبل ذلك ؛ إذ وجدت إشارات للفلسفة اليونانية عند بعض المتكلمين [١١] - وقيل إن أول من حاول أن يترجم المنطق الأرسطي هو عبد الله بن المقفع [١٢] . و توالت كتابات المسلمين خاصة بدءا من جابر ابن حيان ت(١٩٨) هـ، والكندي ت(٢٥٢) هـ و الفارابي ت(٣٣٩) هـ ثم ابن سينا ت(٤٢٨)هـ في المشرق ، وكذلك ابن باجه ت (٥٢٩) هـ وابن طفيل ت(٥٨١) هـ ، ثم ابن رشد ت(٥٩٥) هـ في المغرب. وحثت هذه الترجمات المسلمين على الإفادة من الفكر اليوناني ، خاصة فكر أرسطو الذي عدوه المعلم الأول ، واعتبر بعضهم منطق أرسطو بمثابة الآلة للتفكير التي لا يمكن للعقل أن يعمل بدونها ، وانكبوا على شرح عبارات أرسطو ، وحاولوا التوفيق بين فلسفته وبين حقائق الدين الإسلامي [١٣] ؛ مضيفين -أحيانا- إلى فلسفة أرسطو من رؤيتهم الدينية والفكرية [١٤] ، ويعد ابن رشد الشارح الكبير أكثر الفلاسفة المسلمين إضافة لفلسفة أرسطو [١٥] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كانت هناك صعوبات واجهت المنهج الأرسطي في دخوله إلى الفكر الإسلامي [١٦] ، لكنه على كل حال أفاد منه المسلمون في نواح عدة ؛ إذ عقل المسلمون كتاب الكون من خلال فكر أرسطو ، كما تدبروا مفاتيح الكون من خلال الوحي ، وحاولوا الجمع بين الجانبين. تلك الرؤية الثاقبة من مفكري الإسلام كان لها أثرها لدي بعض مفكري الغرب المسيحي في القرن الثالث عشر الميلادي، فأصبح الطريق ممهدا لنشر الفكر الأرسطي هناك ، فقاموا بقراءته والاستفادة منه، ومن هؤلاء القديس توما الإكويني الذي ولج بقوة إلى الفكر الأرسطي وقرأ من خلاله الدين والعقيدة المسيحية.

يجب أن نشير هنا إلى حقيقة مهمة ؛ مفادها أن الرومان بعدما احتلوا اليونان وقعوا فريسة سهلة للفكر اليوناني القوي ، إلا أن المحتل أظهر الفكر اليوناني في ثوب روماني ، بالتالي أصبحت روح الفلسفة اليونانية تقدم وكأنها من عبقرية الرومان. فلما صارت المسيحية في ركاب الفكر الروماني تأثرت بالتبعية بالفكر اليوناني .

ويرى بعض الغربيين أنه في الفترة التي اعتبرت الفلسفة اليونانية بصفة عامة والأرسطية منها بصفة خاصة ضد اللاهوت في الدولة الرومانية الغربية . ظلت تترعرع في الدولة الرومانية الشرقية ، ليس بوصفها فلسفة يونانية بقدر ما كانت توصف بأنها خادمة للاهوت. كما أنه في حين كان الرومان الغربيون يخلطون بين أرسطو وأفلاطون كما ظهرت في شروح المسلمين ، كان البيزنطيون الشرقيون يفرقون بين فلسفة أرسطو وأفلاطون وكانت هناك دراسات متخصصة لكل منهما[١٧]

وكان هناك صراع في الغرب المسيحي حول الفكر الأرسطي في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده ، وظهر هذا الصراع عند تيارات مختلفة ؛ بعضها كان يسلم بالفكر الأرسطي ويستخدمه في شرح الكتاب المقدس ، وبعضها كان يعارضه مستفيدا بمنطقه ذاته في معارضته ، والبعض الآخر كان اتجاها أرسطيا خالصا ، بل كان يفضل الفكر الأرسطي على الدين المسيحي ذاته في فهم منطلقات الحياة والعلم والكون[١٨] . وهذه الاتجاهات تمثل ثلاثة مواقف في الفكر المسيحي الغربي في القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي:

أما الاتجاه الأول فكان يسير مع القديس أوغسطين في قبوله لفلسفة أرسطو(الممزوجة مع فلسفة أفلاطون المثالية) وجعلها المحور الرئيس في فهم الأناجيل ، وهذا الاتجاه كان يطلق عليه الأوغسطينية السينوية نسبة للقديس أوغسطين وللفيلسوف المسلم ابن سينا ، حيث كانوا يأخذون من القديس أوغسطين أسسه في شرح الأناجيل بالطريقة الأرسطية ، ويأخذون من ابن سينا اتجاهه الإشراقي الصوفي في فهم فلسفة أفلوطين ، التي كان ينسبها ابن سينا خطأ إلى أرسطو. ويعد أكبر ممثل لهذا الاتجاه في الفكر الغربي هو المدرسة الفرنسيسكانية[١٩] . و أهم أقطاب هذا الاتجاه هم جيوم دوفروني Guillaume d'Auvergne (١٢٤٩ت)م والكسندر أوف هالي A. Of Hales (١١٧٥-١٢٤٥ و القديس بونافنتورا saint Bonaventura (١٢٢١-١٢٧٤)م[٢٠] .

أما الاتجاه الثاني فكان يطلق عليه الأرسطوطالية المسيحية ، وأخص ميزات هذا الاتجاه هو الفصل بين علم اللاهوت والفلسفة ، وأهم من مثل هذا الاتجاه في ذلك الوقت المدرسة الدومينيكانية خاصة القديس ألبير الأكبر[٢١] (١٢٠٦-١٢٨٠)م وتلميذه القديس توما الإكويني[٢٢] وهذا الاتجاه في الحقيقة كان شديد التأثر بابن رشد مع أنه ظهر كناقد له، بل متهما إياه بأنه قد أدخل الإلحاد إلى الغرب المسيحي[٢٣] .

والاتجاه الثالث كان يطلق عليه الأرسطوطالية الرشدية نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن رشد وكان هذا الاتجاه يعد تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو هو أصدق صورة وأكمل مظهر للعقل ، وأهم أقطاب هذا الاتجاه هو سيجر دي برابان Siger de Brabant (١٢٢٥-١٢٨٢)م والذي كان أستاذا في جامعة باريس [٢٤] . الواقع أن هذا الاتجاه لم يحسن فهم كثير من آراء ابن رشد [٢٥] ، بل نسب إليه في أحيان كثيرة ما لم يذهب إليه أصلا ، ومن ثم أخذ بعض الغربيين في تفنيد آراء منسوبة خطأ لابن رشد وفلسفته [٢٦] .

الفارابي [٢٧] والفكر الأرسطي

لعب نصارى الشرق دورا مهما في نقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية ، خاصة ما قام به النساطرة واليعاقبة من السريان الذين كانوا يمثلون الرومان الشرقيين والذين كانوا على صلة قوية بالفلسفة اليونانية ، وبالتالي فإن المسلمين الذين اختلطوا بالسريان المسيحيين في الرها وأنطاكية وغيرها قد اتصلوا بالفلسفة اليونانية عبر نصارى الشرق وليس عن طريق مسيحيي الغرب الروماني. ولما كان المسيحيون الشرقيون أكثر وعيا بالفلسفة اليونانية من مسيحيي روما ، كان الفارابي وأقرانه من الفلاسفة المسلمين ، خاصة ابن سينا فيما بعد ، أكثر فهما للفلسفة اليونانية من الرومان الغربيين في عصرهم. فاضطر هؤلاء الغربيون أن يغدوا دارسين للفلسفة اليونانية عبر المشائيين الإسلاميين فيما بعد القرن الثاني عشر الميلادي والثالث عشر الميلادي [٢٨] . وبالتالي يعد ما قدمه المترجمون من نقل للفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية هو أحد أسباب استمرارية الإفادة من هذا المجهود العقلي ، الذي استمر عطاؤه إلى اليوم.

فهذه الترجمات للفلسفة اليونانية كانت النافذة الأولى التي أطل منها الفلاسفة المسلمون على الفكر اليوناني ، فأقبل الفارابي(٣٥٩-٣٣٩) هـ على تلك الترجمات مطلعا من خلالها على كثير من أعمال أرسطو المتنوعة دون أن يكون بينها رابط ، خاصة أنها لم تترجم جملة واحدة إلا بعد الفارابي بكثير ، بل أسهم هو نفسه في ترجمة بعض منها ، ومع ذلك اكتشف الفارابي أهم أطروحات أرسطو ، وعرف أهم أسس التفكير عنده ، ليس هذا فحسب ، بل انطلق منها مع دمجه في أحيان كثيرة أرسطو مع مدرسة أفلوطين المصري، فيما يسمي بالأفلوطونية المحدثة لفك كثير من شفرات الفكر الأرسطي و أسس من خلال فهمه لهذا الفكر أساسا نظريا للفكر اليوناني ، عول عليه المسلمون من

بعده في فهم فلسفة أرسطو ، لهذا ذكر ابن سينا أنه كان قد قرأ كتاب "أغراض ما بعد الطبيعة" لأرسطو أربعين مرة ، ولكنه لم يفهم منه شيئا حتى وقعت في يده نسخة مترجمة ومشروحة للفارابي ، فما أن قرأها حتى فتح الله عليه في فهم هذا الكتاب [٢٩] . وكتاب ما بعد الطبيعة ليس الأصعب على كل حال ، لكنه فيما يبدو أن ترجمته قبل الفارابي كانت ركيكة ومفككة بحيث لا تعطي لعقل كبير كعقل ابن سينا الفرصة لفهم محتوى الكتاب.

وقد أعجب الفارابي بمنطق أرسطو ، فعلق عليه وقرب الغامض منه. ثم إن فلسفة أرسطو نفسها لم تكن فلسفة ذات طابع إلهي ، بقدر ما كانت فلسفة عملية ، فهي وإن تمكنت من ضبط المعاني الجزئية إلا أنها لم تنجح في وضع نسق شامل للعالم ، فلم ترد جملة العالم إلى مبدأ واحد وهو الإله ، بل اعتمدت على ما في الوجود الخارجي وحده وهذا هو ما أدي إلى تعطيلها [٣٠] .

كما أن الفارابي أخذ يدافع عن أرسطو ومنهجه في أنه قد فهم خطأ عند البعض. فرد على من ظن أن أرسطو قال بقدم العالم بأن هذا جاءهم من خلال ما جاء في كتاب "طوبيقا" من أمثلة للقياس يرد فيها أرسطو عن القياسات المركبة من المقدمات الذائعة التي كان يستخدمها أهل زمانه في أمر العالم ، ولم يكن غرض أرسطو من هذه الأقيسة - حسب رأي الفارابي- بيان قدم العالم حيث بين أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب ، والدليل على ذلك ما جاء في كتاب "أثولوجيا" [٣١] الذي يذهب فيه أرسطو إلى أن البارئ أبدع الهيولى لا عن شيء ، ثم ما جاء في كتاب "السماع الطبيعي" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق [٣٢] . وهذا ما استنتج منه الفارابي أن أرسطو لا يقول بقدم العالم. ليس هذا فحسب ، بل يرد الفارابي على "يحي النحوي" الذي ذهب إلى أن أرسطو يقول بأزلية العالم ليؤكد الفارابي من خلال رده هذا على أن أرسطو لم يذهب هذا المذهب ، وذلك خشية أن يتوصل من هذا الفهم إلى أن أرسطو يقول: إن العالم قديم مع الله [٣٣] . ونجد هذه الإشادة بأرسطو كذلك عند القديس توما الذي يستمد منه أدلته الخمس لإثبات وجود الله ، مع أن المقصد كان مختلفا كما سيتضح لاحقا [٣٤] .

ويبدو أن الفارابي قد اهتم بالفلسفة اليونانية من أجل أن يبرهن على أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين من جانب ، ولكي يظهر مدي توافق العقل السليم عموما مع نصوص الدين من جانب آخر ، لكن ليس بطريقة المتكلمين ، بل بطريقة تختلف عن طريقة

علم الكلام، الذي كان سائدا في البيئة الإسلامية قبله. حيث أخذ يعيد البرهنة على صحة العقائد الإسلامية بطريقة البرهان العقلي متأثرا بالمنطق الأرسطي ومتخذا منهج البرهان بديلا عن منهج الجدل عند المتكلمين. وربما أوضح دليل على ذلك أن نجد أن أكثر مجهود فسلفي للفارابي هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، دون أن يكون هذا التوفيق مبنيا على مجرد الإقناع أو مجرد تثبيت الحجة بالمنهج الجدلي. فتلك في الحقيقة محاولة فلسفية من الفارابي ومن تلاه من الفلاسفة المسلمين كتب لها النجاح في وسائلها أكثر من نتائجها. فمن ناحية النتائج ربما نستطيع أن نسير مع بعض الباحثين الذين قالوا : إن تأثر الفارابي بأرسطو قد أبعده عن التصور الإسلامي للإلوهية[٣٥] ، بل ثبت أن ما قدمه الفارابي في الجمع بين الحكيمين قد جانبه الصواب حيث نسب جزءا من تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو[٣٦] ، وغير ذلك كثير من أخطاء الفارابي وما أحدثه من ضرر بالغ في بعض نتائجه. لكن تبقى المحاولة الفلسفية الجادة للفارابي في استخدامه منهجا جديدا لم يعتد عليه المتكلمون المسلمون[٣٧] ، الذين كانوا ينشدون نفس النتائج التي كان يرغب في الوصول إليها.

ثم إن الفارابي دخل بالعقل المسلم إلى إدراك تحديات لم يعتد السير في دروبها. وبالتالي قدم خدمة جليلة لهذا العقل ليكتسب أداة جديدة هي غير محرمة في الشريعة المحمدية من جانب ، وليلج إلى حقل معرفي أوسع لفهم الطبيعة والكون من جانب آخر، بل يمكن من خلاله أن تكتشف نواميس الكون ومفاتيح العلم والتقدم. ليبقى الفضل للفارابي فيما أحدثه من إضافة بإدخاله المنهج الأرسطي في الحقل المعرفي الإسلامي ، ومن ثم ظهور التحدي بدخول هذا المنهج إلى الحقل الإسلامي وما استجلبه من رد فعل أفادت منه الإنسانية. هذا فضلا عن التأثر المباشر للفارابي بالفلسفة السياسية لكل من أفلاطون وأرسطو، وهذا التأثر لا يحتاج إلى عناء كبير لإثباته؛ حيث دشن كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»[٣٨] على غرار أفلاطون[٣٩] ، لكنه في الحقيقة كان أكثر تأثرا بفلسفة أرسطو السياسية.

توما الإكويني وأرسطو

رغم أن القديس توما الإكويني(١٢٢٥-١٢٠٠)م [٤٠] قد نشأ نشأة دينية حيث انقطع في صباه للخدمة في دير مون كسان الشهير بإيطاليا وظل يتعلم اللاهوت حتى صار أستاذا لعلم اللاهوت بجامعة باريس ، إلا أنه يعد واحدا من أهم علماء اللاهوت الذين انشغلوا بأرسطو وبفلسفته. ومع أن الفلسفة مرت بمراحل منعت فيها من التعليم خاصة في عصر الباباوات الذين تحكموا في الدين والدنيا في العصور الوسطي ، فقد كان البابا هو المتحكم في التعليم في جامعة باريس في القرن الثالث عشر ومنع الأساتذة المختصين بغير اللاهوت من الانشغال بهذا العلم ، بل إن البابا جريجوريس في عام ١٢٢٨م ألزم الجميع بالخضوع لعلماء اللاهوت قائلا: "يلزم على العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على الجسد ، وأن يوجهه في الصراط المستقيم حتى لا نضل!" [٤١] . وهو يقصد أن يسيطر علم اللاهوت على غيره من العلوم خاصة الفلسفة.

ورغم التحذير من الفلسفة عند رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت إلا أن الفلسفة اليونانية كانت قد اختلطت قبل ذلك بزمن طويل بنصوص الدين المسيحي ذاته كما بينا سابقا [٤٢] . ثم إن الفلسفة استخدمت في الجدل اللاهوتي قبل هذا بوقت طويل أيضا ، فمنذ القديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي كان منهج الفلسفة قد أخذ طريقه إلى المنظومة الفكرية المسيحية. وكانت الفلسفة الأرسطية قد دخلت إلى عمق التفكير المسيحي ، بل أضحت تتشابك مع النصوص الدينية ، ولم يعد هناك عالم باللاهوت لا يعرف منطق أرسطو.

ومع كل ذلك يعود الفضل إلى القديس توما الإكويني في زيادة الاهتمام بالفلسفة اليونانية عند المسيحيين الغربيين، فهو الذي استخدم فلسفة أرسطو بصورة لا تخطئها عين في إثبات العقائد الدينية في كتابه (الخلاصة اللاهوتية) [٤٣] ، وكذلك في الرد على المخالفين للدين المسيحي في كتابه (الخلاصة في الرد على الأمميين) [٤٤] ، بل في تفنيده آراء بعض المخالفين للدين المسيحي من بين المسيحيين أنفسهم. وابتدءا من هذا القديس ، فإن علم اللاهوت أصبح يصنف في الغرب كعلم ديني وموضوعي يمثل شيئا إيجابيا مرتبطا بالوحي [٤٥] . وقد شاعت مصطلحات أرسطو في القرن الثالث عشر المسيحي وتأثر بها معظم المسيحيين ، ويعد القديس توما هو من نقل لنا هذا التأثير بكل وضوح [٤٦] ، بل إن فكره ظل حبيس الفكر الأرسطي ولم يتعداه إلا في كونه فكرا لاهوتيا، ويذهب

البعض إلى أن القديس توما كمجدد لم ينجح في مهمته ، لكونه عد فلسفة أرسطو هي آخر مرحلة من مراحل التفكير الإنساني [٤٧] . فظهر من هنا الأثر الكبير لأرسطو في فكر القديس توما الإكويني دون أن يكون له دور كبير في نقد وتمحيص الميراث الأرسطي ليخطو به خطوات تجديدية. فمع أن القديس توما يعد من أكبر شراح أرسطو في الغرب المسيحي فيما قبل عصر النهضة الأوربية إلا أنه لم يضف جديدا على منهج أرسطو كما أضاف الفلاسفة المسلمون خاصة ابن رشد ، الذي لم يقف مع فلسفة أرسطو موقف المقلد ، بل أضاف إليها في نواح عدة [٤٨] .

القديس توما الإكويني والفلاسفة المسلمون

انطلق القديس توما الإكويني في عرضه لمسائل علم اللاهوت من خلال النصوص الدينية، ولما كانت مسألة إثبات وجود الله والبرهنة علي وجوده وكمال صفاته تعالى أهم القضايا التي تشغل عالما باللاهوت، لذا خصص أهم مؤلفاته في هذا الجانب وهما (الخلاصة اللاهوتية) ، و(الخلاصة في الرد على الأمميين) لهذا الغرض ، ومع ذلك فهناك تأثر لا تخطئه عين بالفكر الإسلامي في هذين الكتابين. فتجدر الإشارة إلى أن موقف علم اللاهوت المسيحي الغربي بدأ يتغير بالفعل بدءا من ظهور وتطور علم الكلام الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، العاشر والحادي عشر الميلادي ، وكذلك صعود نجم الفلاسفة المشائيين المسلمين في استخدام المنهج الأرسطي في الحقل المعرفي الإسلامي ، فلما أراد الغربيون الرد على المخالفين أو حتى إثبات حججهم للمتدينين من بني جنسهم استعانوا هم أيضا بذات المنهج الأرسطي على طريقة المسلمين ذاتها [٤٩] .

لكن هذا التأثر لم يكن فقط لكون الإسلام يوضع عند علماء اللاهوت في مقابل المسيحية ، إنما جاء معظمه عبر شروح المسلمين لفلسفة أرسطو ، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين قد استخدموا الفكر الأرسطي لنفس الغرض الذي كان يريد استخدامه القديس توما من جانب ، ومن جانب ثان- وربما هو الأهم – نجد أن الفكر الأرسطي لم يقدم في عصر القديس توما إلا من خلال شروح الفلاسفة المسلمين ، خاصة ابن الرشد ؛ الذي أثر تأثيرا كبيرا على الفكر الديني في الغرب إبان عصر الإكويني ، فحتى لو رفض بعض الغربيين فكر ابن رشد كانت مدرسته قد بلغت أوج تأثيرها عليهم [٥٠] . وقد تعدى تأثر الإكويني بالفلاسفة المسلمين مجرد مطالعتها ، بل أخذ يستشهد بابن سينا وابن رشد في كثير من مباحثه [٥١] . فابن رشد هو الذي أوحى للإكويني تتبع تعاليم أرسطو [٥٢] ،

بيد أن هذا التأثر من جانب القديس توما الإكويني بالفلاسفة المسلمين لم يمنعه من توجيه سهام النقد لهم ، خاصة ابن رشد ، الذي - من وجه نظره- يمثل خطرا على الديانة المسيحية ذاتها[٥٣] ، لأن ابن رشد أضاف إلي الفلسفة اليونانية قضايا من خارجها تخص المسلمين. ومع ذلك قام القديس توما بنقل الرؤية الدينية للفلسفة اليونانية -التي جاءت عند الفلاسفة المسلمين- إلى علم اللاهوت المسيحي ، - فقد فلسف اللاهوت كما فلسف ابن سينا علم الكلام[٥٤] .

وقد تأثر الإكويني بابن رشد بصفة خاصة غير أنه حاول تشويه صورة ابن رشد ومدرسته التي كانت بلغت أوج قوتها في عصره. وبلغ الأمر بالإكويني أن سلك مسلكين مع فلسفة ابن رشد ؛ عمد في أحدهما التشهير بها و بأنها مشوهة وبعيدة عن منهج أرسطو، وأخذ في ثانيهما يقتبس من ابن رشد ومن فلسفته أدلته في إثبات وجود الله والبرهنة على صفاته تعالى[٥٥] .

وإن كان توما الإكويني نحى منحى الفلاسفة المسلمين وتأثر بهم في تبنيهم لآراء أرسطو الفلسفية إلا أنه ظل حبيسا لمنهج علم اللاهوت ، حيث كان منتميا إلى حقل معرفي لاهوتي بعينه (المدرسة الدومينيكانية التابعة للبابوية الكاثوليكية) ، فأخذ يجر إليه الفلسفة الأرسطية جرا، في حين كان الفلاسفة المسلمون أكثر حرية في تبنيهم للقضايا الفلسفية، فظهروا في منهجهم كفلاسفة وليسوا كمتكلمين ، لهذا لم يجروا الفلسفة الأرسطية إلى الحقل الكلامي الإسلامي، إنما صاغوا منها نمطا معرفيا توفيقيا يوازي علم الكلام دون أن يخضع له ، وهذا ما لم يتمكن منه الفكر المسيحي إلا بعد ظهور فلاسفة عصر النهضة في القرنين السادس عشر والسابع عشر خاصة رينيه ديكارت.

و يبقى في النهاية لتأثير المسلمين دوره الفعال ، فقد جاء متزامنا مع ظهور روح التجديد التي اجتاحت العصر المدرسي في القرن الثالث عشر ، لا سيما أن المسلمين قد ألموا بمجمل التراث اليوناني وقاموا بشرحه ؛ لهذا كان تأثر علم اللاهوت المسيحي إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين بالفلسفة اليونانية في صورته الواضحة مر من خلال الفلسفة الإسلامية.

المبحث الثاني: قضية إثبات وجود الله

منهج أرسطو في إثبات المفارق (الإله)

يجب النظر في مسألة (الإله) عند أرسطو في ضوء فهم المفكرين اليونانيين من قبله للإلوهية ، حيث تعددت الآلهة اليونانية وبالتالي تعدد صنيعها كما كان يصورها العقل اليوناني. ثم إن أرسطو لم يكن منشغلا بالإله بقدر انشغاله بالواقع العملي ، فهو كان قد أنزل الفلسفة من عالم المثل الأفلاطوني إلى الوجود الواقعي ، هذا بالإضافة إلى أن المعتقدات الدينية عند اليونانيين كانت وثنية من جانب ، ومن جانب ثان كانت تعتمد على الأسطورة وليس العقل ، ولهذا لم يتعامل أرسطو مع المحرك الأول بوصفه إلها ، إنما بوصفه الموجود الأسمى المنزه عن التغير ، المفارق للمادة ، وبالتالي الموجود الكامل الذي تتشوق جميع الموجودات إليه ، فيحركها هذا الشوق نحوه[٥٦] . ومن هنا كان هو السبب الأول والمحرك الأول الذي تتعشقه جميع الموجودات بالتالي فهو الموجود الذي يستحق أن يسمى الإله.

فقد نقل أرسطو عن أحد فلاسفة اليونان السابقين عليه وهو طاليس أنه كان يقول: " إن العالم مليء بالآلهة "[٥٧] ويعد هذا وصفا لمعتقدات اليونان في تعدد الآلهة ، كما أن السوفسطائيين كانوا لا يرون هناك فائدة من الآلهة أصلا ، بل كانت فكرة المثل أو الخير الأعلى تمثل الإله عند أستاذه أفلاطون[٥٨] .

ولقد كان أرسطو متحفظا إلى حد ما في التعرض للمسألة الإلهية ، إذ ذكر في كتاب "أجزاء الحيوان" أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هي بدون شك موجودات سامية وإلهية، ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة. ورغم ذلك فإننا نغتبط بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات. ونحن نفضل أبسط اتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء وذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع تحبه على أن تعرف كثيرا من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة"[٥٩] . فأرسطو يشير هنا إلى أن الوجود الإلهي نظرا لإتقانه وكماله الخاص فهو الحقيقة الوحيدة المطلقة ؛ لأن هذا الوجود هو الوحيد الذي يخلو من أي مادة ، كما أنه هو السبب اليقيني والمفهوم السامي والذي يحوي في داخله كل المعاني الأخرى ، وهو من هذه الناحية

العلة الغائية والخير المطلق ، وهو الحافظ للعالم، بل كل الأكوان تطمح في نشاطها إلى تقليد هذه الصورة للحياة الأزلية والكاملة المستقلة والروحية والتي هي الوجود الإلهي.

ثم إن هناك إشارات -رغم قلتها تعد وافية - جاءت في كتب أرسطو عن وصف الأول أو ما يسميه المفارق ، خاصة في كتاب ما بعد الطبيعة ، الذي ضمنه كثيرا من الأدلة التي يثبت فيها هذا المفارق ، وأنه جوهر متفرد فيفتح مقال اللام في كتابه" ما بعد الطبيعة" بقوله: إن موضوع فحصنا هو الجوهر لأن المبادئ والعلل التي تبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله ، ولا يمكن لغير الجوهر أن يقوم بذاته"[٦٠]. "فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرا محركا ثابتا هو صورة خالصة وفعل محض"[٦١]. ولم يكن هدف أرسطو من هذه الاستدلالات أن يعرف الله معرفة تامة ويكشف عن ذاته ؛ لأن الله ليس له دور في فلسفته الأخلاقية أو السياسة[٦٢]. فتصور أرسطو للإله ليس تصور المهيمن المطلق عند أصحاب الديانات ، أو الموجد من عدم ، أو القاهر فوق عباده ، الذي يصنع بإرادة غير متناهية أو هو ذلك المحرك الذي يتحرك كما يشاء. إنما هو عنده مجرد محرك ثابت تنجذب نحوه الأشياء كما تنجذب قطع الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو[٦٣]. ثم أن الإله عند أرسطو صورة كاملة لا تخالطها مادة ؛ لأنه فعل محض ، فأرسطو كان يري أن الصورة عامل أساسي في وجود الجوهر، بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهي بالقوة بينما الصورة فعل ، إذن فوجود المادة إلى جوار الصورة في المركب منهما يعد نقصا ؛ لأنه نوع من السلب لكمال الصورة ، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من فعل في الجوهر المفرد المشخص ، والله فعل محض وصورة خالصة ، وقائم بذاته ، وحاصل على وجود حقيقي إيجابي ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير في وجوده ، فهو إذن مفارق يكفي ذاته بذاته[٦٤]. والإله عند أرسطو لا يعقل غير ذاته كما ينقل عنه الفارابي ، "فهو لا يعقل العالم ولا يهتم به"[٦٥]. وهذا الرأي ينسبه الفارابي خطأ إلى أرسطو وهو في الحقيقة من آراء المدرسة الأفلوطونية المحدثة.

ويبدو من خلال ما سبق أن أرسطو لما وجد صعوبة في الوصول إلى إدراك كنه الباري تعالى ، أراح عقله من الخوض في تفاصيل طرق إدراك الذات وانشغل بأثرها في الكون المنظور. فإله أرسطو غريب عن العالم ومثل هذا الرأي لا يمكن أن يكون على وفاق مع ديانة موحى بها[٦٦]. فإذا تبين أن مسألة وجود الله وصفاته لم تمثل المحور الأهم في فلسفة

أرسطو ، الذي كان مهموما بالكون وما فيه ، حيث إن عقل الإنسان يمكن أن يعمل فيها باطمئنان إلا أنها كانت عند أصحاب الديانات السماوية نقطة الارتكاز التي يقام عليها فهم الدين والدنيا. حيث إن اطمئنان الإنسان لوجود الإله هو المدخل الرئيس لفهم مراد الله من الوجود ، ومن هنا يصبح الله إلها ومعبودا. لهذا سنجد أن الفارابي الذي تابع أرسطو في مجمل فلسفته لا يتفق معه في هذه المسألة كلية، ومع ذلك سنجد تأثيرا كبيرا لفلسفة أرسطو علي طريقة إثبات الفارابي لمسألة وجود الله ولصفاته.

فيبدأ الفارابي كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ببحث الإلهيات ، ويقدم براهين بدهية على وجود الله، ويسلم بوجوده ، لكونه سبب كل الموجودات. ويظهر كأنه لا يستخدم البرهان في شيء مما يقول ، لكن بنظرة متأنية يظهر لنا أن الفارابي مال مع القياس الأرسطي بكل أبعاده ، فقد أخذ يصف الله تعالى بأنه خال من كل نقص ، وأنه ليس له ضد ، ولا يحتاج لشيء ، وأنه يباين الموجودات ، وأن وجوده أفضل الوجود ، وكل ذلك دون أن يسلك المسلك المعتاد من البرهان الأرسطي المباشر ، لكنه في الحقيقة يسجل نتائج البرهان الذي دلل عليه في أكثر من موقف[٦٧] . ثم يعود الفارابي فيتابع مذهب أرسطو في المحرك الأول ، فيذهب إلى كون هذا المحرك ليس جسما ، وأنه يحرك كفاية ، وأنه معقول ومعشوق . ثم يستخدم الفارابي أدلة أرسطو بوضوح قائلا: إن المحرك الأول ليس جسميا ؛ لأنه إن كان جسما فلا يخلو أن يكون إما لا متناهيا أو متناهيا ، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا ؛ لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد. والله هو علة الخير في العالم ، حيث نرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه ، وأن قائده خيره أيضا وبدرجة أعظم ، كذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام"[٦٨] . وكما أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون علة فاعلة لنفسه ؛ لأنه سيكون هذا الشيء سابقا على ذاته وهذا محال ، كذلك لا يمكن التسلسل في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية ، فيجب إذن الإقرار بوجود علة أولى للأشياء وهو الله تعالى. وفي الحقيقة أن الفارابي هنا لا يسير فقط مع برهان أرسطو بل يمزج بين القسمة الأفلاطونية وبين البرهان الأرسطي.

فهل يكتفي الفارابي بأن الله هو علة النظام كما نقل عن أرسطو ، وهل الله عند الفارابي لا يعقل العالم ولا يعتني به؟! الله عند الفارابي بالطبع أعظم من ذلك ، ففي

كتاب "الملة" يحاول الفارابي أن يبين الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلها في الملة الفاضلة بأن يكون سببا أولا لسائر الموجودات على أنه فاعل لها ، ثم على أنه غاية لها ، ثم على أنه صورة لها ، وأنه خلو وبريء من أنحاء النقص ، وأنه لا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده[٦٩] . ليس هذا فحسب بل "يلزم ألا يكون لوجوده سبب أصلا ... وأنه أزلي بجوهره من غير أن يكون به حاجة أن يكون أزليا إلى شيء يمد بقاءه ، بل جوهره كاف في ذلك"[٧٠] . وهو يعني أن الله لا يحتاج لشيء يستمد منه البقاء وإلا لأصبح يتصف بالنقص ، ثم أنه "لا يكون شيء أصلا في مرتبة وجوده ، لا نظير ولا ضد. ثم أن يكون واحدا يعني أنه متفرد بوجود لا يشاركه فيه شيء آخر أصلا ، وأنه متفرد برتبة وجوده ، وأنه غير منقسم الوجود والجوهر ، ولا بوجه من الوجوه ، لا بالقوة ولا بالفعل ، وبأن وجوده الذي انحاز عما سواه بوحدة هي ذاته ، وأنه هو وجوده الخاص الذي هو وحدته ، فهو واحد بهذه الأنحاء من أنحاء الواحد"[٧١] . ووجود الأول كما يرى الفارابي ليس الغرض منه وجود سائر الأشياء فهو مكتف بنفسه وليس في حاجة لمخلوقاته ، فلا يستمد غاية وجوده من وجودها وبالتالي لا يكون لوجوده سبب خارج عنه[٧٢] . ونلاحظ هنا الفرق بين الفارابي وبين المتكلمين المسلمين قبله الذين يلجأون للقرآن والسنة ليؤكدوا مفهوم الإلوهية عندهم فهو يدور مع البرهان والقياس العقلي وليس مع الاستنتاج المستوحي من النص كما تدور مباحثهم.

ورغم أن صورة الإله عند القديس توما تختلف عنها عند أرسطو[٧٣] أيضا إلا أنه لا يساير الفارابي في هذه المسألة ، لكونه من علماء اللاهوت ، فلهذا فالإكويني يساير الفكر اللاهوتي بصفة عامة في هذه المسألة ، حيث أفاد من اللاهوتيين السابقين عليه – حتى لو كان هناك فارق كبير بينهم في إدراك ماهية العلم[٧٤] - فبعضهم جعل نصوص الدين هي المحور الرئيس في فهمهم لمسائل الإلوهية من مثل قول سانت إيريني[٧٥] (١٣٠-٢٠٥)م ، الذي يبرهن على وجود الله عن طريق الحجج الواردة في الكتب المقدسة والتي تؤكد على أن الله الواحد خالق العالم هو الذي أعطى الوجود لكل الأشياء. وكذلك القديس ترتليان[٧٦] (١٥٥-٢٢٥)م ، الذي يتخذ العناية الإلهية للأكوان هي البرهان على وجود الله. وهناك القديس الشهير أوغسطين(٣٥٤-٤٣٠)[٧٧] م الذي استفاض في الأدلة اللاهوتية للبرهنة على وجود الله في كل حقيقة ؛ لأنه هو الثابت وأن الأشياء خلقت بواسطة أخذت عنه كينونتها حسب العالم الذي توجد فيه. وأن كل الطبائع موجودة بواسطته تعالى . هذا

إلى جانب عدد كبير من علماء اللاهوت ممن اعتمدوا على هذه القاعدة المنهجية الأصيلة في عرض مسألة الإلوهية ووجود الله تعالى. فقد سار على طريقتهم القديس توما حتى وإن ارتكز كالفارابي على البرهان الأرسطي.

وقد اتخذ الفارابي المنهج الأرسطي ليبرهن على إثبات وجود الله بطريقتين[٧٨]: الأولى هي التأمل في الموجودات وحركاتها وعلل وجودها وهذا كان مبتغى أرسطو من الفلسفة الأولى، وهو أن يعرف عنها ما يساعده على فهم الكون. والثانية هي فكرة الممكن والواجب التي أخذها عن المنهج الأرسطي وقد فارق المتكلمين قبله الذين كانوا يقولون بالحادث والقديم[٧٩]. ولم يكتف الفارابي بذلك، بل سار مع الدليل الأرسطي لإثبات المفارق(الإله) شوطا بعيدا ليثبت هو وجود الله تعالى. ففي كتاب الحروف أخذ الفارابي يبين أن العلم الإلهي الذي به قوام الشيء الفاعل يسأل عنه ب"هل هو موجود أم لا" فإذا قيل نعم قيل "وما هو" و"كيف هو" و"بماذا هو" وصار المطلوب هو عما يوجد المحمول فيه الإله الذي هو قوام الموضوع من قبل المحمولات[٨٠]. ويبين الفارابي أن السؤال عن وجود الله ب"هل هو موجود" يقتضي أن نفرق بين أن نعقل وجوده وبين أن نتحقق من هذا الوجود ؛ حيث إن تعقل وجود الله تعالى يمكن السؤال عنه "هل هو موجود" لكن من حيث إدراك هذا الوجود وما يقوم به يتعذر علينا ؛ لأن "الإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشيء آخر أصلا ولا سبب لوجوده"[٨١] فلذلك لا نسأل عنه ب"هل هو موجود" من حيث الوجود الخارجي المادي، إنما من حيث الذات فقط ؛ لأن الله هو ذات ما منحازة[٨٢].

في الواقع أن الفلاسفة المسلمين قد لجأوا في استدلالهم على وجود الله تعالى بتقسيم العالم طبقا للدليل الأرسطي (دليل الواجب والممكن)، ثم الاستدلال بالممكن على الواجب من حيث حدوثه بعد أن لم يكن ومن حيث ثباته على الإمكان[٨٣]. وتلك الطريقة سلكها الفارابي ثم ثار عليها ابن سينا في الاستدلال على وجود الله[٨٤]. ويؤخذ على الفلاسفة المسلمين أنهم لم يفسروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخري، وأنهم قسموا الوجود إلى ممكن في ذاته وواجب في ذاته، أو إلى واجب بذاته وواجب بغيره. وهذا التقسيم قد لا يؤدي بهم إلى إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن في نفسه يدل على وجود الواجب[٨٥]. وإلا لوصل أرسطو إلى معرفة الإلوهية كما وصفها الفلاسفة المسلمون، لكن عند أرسطو ظل المحرك الأول عنده أو المفارق لا يتصف بالإله الفاعل المختار، إنما هو فاعل مؤثر في خروج الموجودات إلى الوجود وهذه الموجودات ذاتها تؤثر فيه،

وتلك هي فكرة العاشق والمعشوق . كما أن المفارق ليس مهيمنا هيمنة كلية حيث لا يعلم إلا الكليات ، مهما دافع الفارابي عن أرسطو في هذه المسألة.

وقد جعل الفارابي الموجودات ذات مراتب مختلفة ؛ أعلاها السبب الأول ، ثم الأسباب الثواني ، ثم العقل الفعال ، فالأول الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإله ، وهو السبب القريب لوجود الثواني ، ثم وجود العقل الفعال[٨٦] . والعقل الفعال هو بمثابة الوحي عنده ، وفعل هذا العقل الفعال هو العناية بالحيوان الناطق ألا وهو الإنسان ، ومبلغ الكمال للإنسان أن يصير مثل العقل الفعال ؛ يعني أن يصبح في أفعاله كالملائكة. فالأول ليس فيه نقص و لا يمكن أن يكون وجود أكمل من وجوده[٨٧] ؛ لأن التام هو ما لا يوجد خارجا عنه شيء يمكن أن يكون له ، فإذن وجوده لا يمكن أن يكون خارجا عن ذاته لشيء ما أصلا ، ولذلك لا يمكن أن يكون له ضد أصلا ، وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل رتبة وجوده[٨٨] وهذا يستحيل على الأول وإلا كان وجوده وجودا ناقصا كما يقول الفارابي[٨٩] .

ومع أن القديس توما قد سار مع الدليل الأرسطي تماما مثلما فعل الفارابي[٩٠] إلا أنه تأثر بالفكر اللاهوتي أكثر بكثير من أثر المنهج الكلامي على الفارابي ، الذي لم يأخذ من المتكلمين إلا ذكر بعض النصوص المقدسة كتتمة أو كحلية أكثر منها وسيلة استنتاج كما كانت عندهم. فالفكر اللاهوتي قد أخذ اتجاهين في البرهنة على وجود الله: اتجاه المدرسة الفرنسيسكانية التي مالت مع الدليل الأنطولوجي الذي استخدمه ابن سينا ، خاصة القديس أنسلم ، والاتجاه الثاني هو الاتجاه الذي سار على منواله القديس توما نفسه ، والذي نحى منحى الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد[٩١] ، حيث فضل برهان الحركة والعلة الفاعلة ، والممكن والواجب ، وان كان القديس توما قد قدم نقدا لمدرسة ابن رشد رغم أنه استقى منها -دون أن يشير إليها كثيرا من أدلته[٩٢] .

حاول المفكر الدومنيكاني التدليل على أن ذات الله تعالى شيء مطابق لوجوده . فعند إرادة البرهنة على وجود الله لا يمكن أن نشرع في ذلك إلا إذا أدركنا أن ذات الله تعالى حقيقة موجودة وجلية ، بمعنى أن وجود الله تعالى واضح وجلي بنفسه لأن ذاته لا تكون إلا مطابقة لوجوده[٩٣] . فهنا ذهب الإكويني إلى أن معرفة الوجود الإلهي أمر مغروس فطريا في طبائعنا وفي نفوسنا ، وأن الوجود الإلهي ظاهر وجلي في كل كائن ، ولا تنكره العقول ؛ لأنها لا يمكن أن تنكر الحقائق الواضحة كما أن وجود الله تعالى

هو أحد القضايا الإيمانية التي يجب التسليم بها[٩٤]. وهذا يعني أن الله ظاهر وجلي بنفسه وهذا ما جاء موجزا في رد القديس توما على من يقول إنه من المستحيل البرهنة على وجود الله وإن ذلك مأخوذ بطريق الإيمان[٩٥]. لكن القديس توما قد فصل ذلك ، بل أطنب في الرد على هذه المسألة ، وقد اعتمد على خمسة أدلة للبرهنة على وجود الله تعالى ، استقاها جميعا من أرسطو[٩٦]. وهذه الطرق كما جاءت في الخلاصة اللاهوتية هي:

١ـ دليل الحركة في الكون

٢ـ دليل العلة الفاعلة

٣ـ دليل الواجب والممكن

٤ـ دليل تفاوت في مرات الوجود

٥ـ دليل العلة الغائية

أما الدليل الأول وهو البرهان بالحركة[٩٧] والذي يعد الأكثر ظهورا من بين أدلة وجود الله تعالى كما يري الإكويني ، فإنه يستمد من خلال ما تدل عليه الحواس من وجود بعض الأشياء المتحركة في العالم ، وإن كل ما هو متحرك فإنه يتحرك بواسطة شيء آخر ، وإن كان هذا الشيء الآخر هو نفسه متحركا فلابد إذن أن يكون متحركا بمحرك آخر ، ولما كان من المستحيل التسلسل في المحركات إلى ما لا نهاية ، فإنه من الضروري إذن الصعود إلى محرك أول لا يكون متحركا وهو الإله[٩٨] ، وهذا البرهان يقوم على مبدأين الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره ، وتابع الإكويني هنا كما هو واضح أرسطو متابعة حرفية ، بل هو يذكر مع كل حجة موضعها في طبيعيات أرسطو[٩٩] ، والثاني لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات ، بل لابد من وقوف عند محرك أول لا يحركه غيره ، ويحرك هو غيره. الواقع أن هذا الدليل جاء بنصه عند أرسطو في كتابه "ما بعد الطبيعة" ، لكن أرسطو قصد من المسألة فقط تحريك الأول للفلك المحيط بالكون ، في حين أن القديس توما استخدم هذا الدليل ليصل إلى محرك أول يحرك كل موجود وهو الله تعالى.

ثم أخذ يبرهن الإكويني على استحالة تحريك الموجودات اللامتناهية في زمان متناه ، حيث إن استقراء كل أنواع الحركة يثبت أن المحرك والمتحرك يجب أن يكونا معا ، ولا يمكن أن يكونا معا إلا إذا حدث تماس واتصال بينهما ، وبما أن كلا من المحرك

والمتحرك جسم فيلزم أن يكونا على صلة بمحرك واحد وبالتالي : يتحرك موجود لامتناه في زمن متناه وهو محال ، والإكويني هنا يسير مع البرهان الأرسطي جملة وتفصيلا.

أما الدليل الثاني الذي ركن إليه القديس توما في البرهنة على إثبات وجود الله ، فهو البرهان بالعلة الفاعلة ويقوم هذا البرهان عنده [١٠٠] على ما يشاهد في المحسوسات من وجود نظام وترتيب بين العلل الفاعلة ، حيث لا يمكن أن يخرج الشيء إلى الوجود بلا علة فاعلة ، كما لا يمكن أن يكون هو نفسه علة فاعلة لذاته، وإلا لزم أن يكون وجود الشيء سابقا على نفسه وهو محال! وكذلك لا يمكن التداعي في سلسلة العلل الفاعلة إلى ما لانهاية ، فلزم الاعتراف بعلة فاعلة أولى وهو الله تعالى. وهذا الدليل يرجع إلى أرسطو حيث أشار إليه في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة. وقد أخذ ابن سينا هذا الدليل في كتابه "النجاة" وقد أخذه عنه القديس الدومينيكاني ألبير الأكبر بعد أن تحول عن مذهب القديس أوغسطين [١٠١] ، ولما كان هذا القديس أستاذا لتوما الإكويني فقد أخذ هذا الدليل منه وبالتالي يعد هذا الدليل مستوحى من ابن سينا. ولما كان ابن سينا يسير مع الفارابي ولم يتخلف عنه في هذه المسألة ثبت إذا تأثر كل من الفارابي والإكويني بذات الدليل عند أرسطو.

أما الدليل الثالث: فيأتي هذا الدليل في المرتبة الثالثة من بين الأدلة التي يوردها الإكويني في الخلاصة اللاهوتية [١٠٢] هو برهان من جهة الممكن والواجب فإنه يقوم عنده على أساس التمييز بين الواجب والممكن [١٠٣] ، ويمكن تلخيص هذا البرهان حسب قول القديس توما على النحو التالي: من بين الأشياء التي توجد في الكون هناك ما يستوي فيه إمكانية الوجود وإمكانية عدم الوجود ، وذلك لأننا نجد في الطبيعة من حولنا موجودات ممكن وجودها وممكن عدمها من حيث أنها تتكون وتفسد ، وإن مثل هذه الموجودات لا تبقى دائما ، ومعنى ذلك أنها تكون معدومة في بعض الأوقات. وهذه الموجودات لا تخرج إلى الوجود إلا بواسطة شيء أخر أزلي وهنا لا بد من الإقرار أنه ليس كل الموجودات ممكنة الوجود ، بل هناك موجود ضروري واجب الوجود ولا يمكن التسلسل في الواجبات إلى ما لانهاية ، وهنا لابد من التأكيد على وجوب واجد الوجود وهو الله تعالى [١٠٤].

وهذا الدليل يستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن يصح أن يكون كما يصح ألا يكون والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره ، ويضاف إلى هذا ما

اتضح في دليلي البرهان بالحركة والبرهان بالعلة الفاعلة من مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية[١٠٥] . وهذا الدليل ما هو إلا صورة أخري من الدليل السابق ، وهو مرتكز على المنهج الأرسطي ، وكان الفارابي قد أخذ هذا الدليل من أرسطو ثم جاء عند ابن سينا في كتاب النجاة ثم أخذه ابن رشد و كذلك موسى بن ميمون عن ابن سينا[١٠٦] . ثم أخذه القديس توما عن ابن رشد ، أو ربما عن ابن سينا . لكن أرسطو يجعل وجوب الأشياء الواجبة الوجود مترتبا على مسألة قدم العالم والحركة[١٠٧] ، في حين أن القديس توما هنا يوظف الدليل فقط لإثبات وجود الله ، حيث إن العالم عند علماء اللاهوت مثلما هو عند علماء الكلام ليس بقديم إنما القديم هو الله وحده.

الدليل الرابع وهو البرهان بالتفاوت في مراتب الوجود ، فمن بين الموجودات ما هو أكثر خيرية أو أقل خيرية ، ولذا فهذا الدليل مستمد من خلال ما يشاهد في الموجودات من تفاوت صفات الخيرية والحقيقة والنبل وغيرها من الصفات الأخرى ، فلابد من وجود موجود يملك هذه الصفة في صورة كاملة ومطلقة ، ليصل إلى الحد الأقصى في تلك الصفات وليكون الأنبل والأحق والأكبر ، ويكون بذلك في أعلى درجات الوجود ، ويصبح علة لكل الموجودات في خيريتها وكمال إتقانها ولن يكون ذلك إلا الإله[١٠٨] . وهذا ما ذهب إليه الفارابي قبله في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة[١٠٩] وكل منهم يستمد دليله من أرسطو.

أما الدليل الخامس : فهو البرهان بالعلة الغائية وهو مأخوذ من خلال ما يشاهد في الكون من نظام وإحكام وتأليف بين الأشياء وتدبير للكائنات ، وأن هذا التدبير ليس من قبيل المصادفة ، إنما يقتضي بالضرورة وجود علة حكيمة ومدبرة لتحدث هذا التوافق والنظام والانسجام وهي التي تحفظه دائما وهذا هو الله تعالى ، وذكر الإكويني أن هذا الدليل قد ورد عند يوحنا الدمشقي وكذلك عند ابن رشد[١١٠] .

تلك هي الأدلة التي اعتمد عليها توما الإكويني وهي تعتمد على ملاحظات مختلفة ترتبط بميادين تخص المخلوقات ، فهو يبدأ بالحركة وينتهي بمحرك أول لا يتحرك ثم بالعلة ، وينتهي بمعلول أول ليس له علة ، ثم بالممكنات وينتهي إلى وجود الواجب بذاته ثم بالتفاوت بين الكائنات في مرات الوجود وينتهي إلى أن الله عز وجل هو سب ذلك وأخيرا بتدبير الموجودات وإحكام ذلك وينتهي إلى إن الله تعالى هو مدبر كل أمر من أمور الموجودات[١١١] .

من خلال ما سبق يتضح أن تأثير أرسطو واضح جدا على القديس توما الذي مال مع المحسوس ليرتقي إلى غير المحسوس ، وقد خالف القديس أنسلم الذي كان يعد أهم الفلاسفة المسيحيين قبله ، والذي كان يدور في فلك الدليل الانطولوجي حيث يثبت وجود الله من الماهية التي يتصورها الإنسان وبالتالي يعد هذا أهم الفوارق بين الاتجاه الإشراقي الصوفي عند القديس أنسلم والمدرسة الفرنسيسكانية وبين الاتجاه الحسي عند المدرسة الدومينيكانية عموما والقديس توما بصفة خاصة[١١٢] . ومن هنا أراد القديس توما أن يستخدم الأدلة اليقينية التي تصعد من المحسوس إلى غير المحسوس وهو الله ، واستطاع إن يظهر العلاقة بين الوجود الإلهي والقدرة الإلهية في المخلوقات. والحقيقة أن القديس توما الإكويني قد استمد معظم أدلته من أرسطو ومن الفلاسفة المسلمين الذين استخدموا أدلة أرسطو في البرهنة على وجود واجب الوجود عز وجل. وهو يقر بذلك إذ إنه قد استمد دليل الممكن والواجب من فلسفة أرسطو وكذلك استمد منه دليل العلة الفاعلة: حيث يقول: "أن كل ما هو ممكن الموجود فلابد له من علة ، حيث إن هذا الممكن إذا خرج إلى حيز الوجود ، فلابد له من علة ، ولا يمكن التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية فيجب إذن الإقرار بوجود موجود وهو واجب الوجود لذاته"[١١٣]

وقد فطن القديس توما الإكويني إلى أهمية المنطق ، فمن هنا صاغ رأيه حول إثبات وجود الله تعالى في إطار المنطق الأرسطي وذلك من خلال مرتكزين أساسيين هما : حقائق الإيمان ومعطيات العقل عاملا على التوفيق بينهما. فقد أدرك أهمية المنطق في الكشف عن الحقائق والربط بينها وذلك في عرضه للمنهج الذي سيتبعه في تناول المسائل الإلهية[١١٤] حين يقول : "إنه يتحتم إظهار الحقيقة بواسطة حجج مبرهنة يمكن من خلالها إقناع الخصم"[١١٥] . ويذهب القديس توما إلى أن مسألة وجود الله تستلزم الإجابة على ثلاثة أسئلة: هل الله موجود؟ و هل وجود الله بين بذاته؟ وهل يمكن إثبات وجود الله ؟ ومن هنا حاول الإكويني أن يجيب عن تلك الأسئلة، لكن من خلال رده على الحجج التي كانت قد أثيرت من قبله عن هذه القضايا ، فيرد على الحجة التي مفادها أن من يعرف اسم الله يعرف أن الله موجود ؛ حيث إن اسم الله لا يتصور أعظم منه وكذلك الحجة التي ساقها يوحنا الدمشقي التي تقول بأن معرفة الله بينة بذاتها ، إذ هي فطرية لدي الإنسان كالمبادئ الأولى[١١٦] . ويستمر في جمع الحجج التي تدور في هذا المسلك ويرد عليها كما فعل في الفصل العاشر في كتابه الخلاصة ضد الأجانب ، حيث أورد خمسا من الحجج التي

يري أصحابها أن وجود الله حقيقة واضحة وجلية بنفسها بحيث لا يمكن الاعتقاد بضدها ولا يمكن إذن البرهنة على وجود الله[١١٧]. وهذه الحجج على النحو التالى:

١. مفهوم اسم الله في العقل يعني أنه الوجود الذي لا يمكن أن يفهم وجود أكبر منه ، حيث إن وجود الله هو أكبر حقيقة وهو ظاهر وجلى بنفسه

٢. لو ساد في الاعتقاد أن الله غير موجود فإن ذلك يعني أن هناك موجودا أكبر من الله تعالى ، ولما كان هذا يخالف ما يفهم من اسم الله تعالى الكبير فمن هنا يفهم أن وجود الله واضح وجلي بنفسه

٣. وجود الله هو عين ذاته وبذلك يكون وجود الله جلي بنفسه

٤. إن وجود الله أمر فطري لدي الإنسان وهذا لا يحتاج إلى جهد أو دليل في تقرير معرفته لأن وجوده واضح وجلي

٥. كل الأشياء الأخرى التي تكون معروفة يجب أن تكون جلية بنفسها وهذا ينطبق على الوجود الإلهي ، وحيث إن النور الإلهي هو أساس المعرفة العقلية فوجود الله ظاهر وجلي بنفسه[١١٨].

وينتقد القديس توما الإكويني أصحاب هذه الحجج ، إذ يرى أن الله ليس بينا بذاته ، فيفرق بين أن يكون الشيء بينا بذاته في نفسه ، وبينا بذاته في نفسه لنا. فكل قضية تكون بينة بذاتها إذا كان المحمول متضمنا في الموضوع ، وهذه القضية ذاتها لا تكون بينة لنا إذا كنا نجهل ماهية الموضوع وماهية المحمول. وقضية الله موجود بينة بذاتها ؛ لأن المحمول هو عين الموضوع ، فالله هو عين وجوده ، لكن بما أننا لا نعرف ماهية الله ، فالقضية غير بينة لنا ولابد من البرهنة عليها بما هو معلوم لدينا[١١٩]. ثم يفند الإكويني تلك الحج ليثبت أنه يمكن إثبات وجود الله ، بل يجب أن نبرهن على وجود الله ونثبته ، وأن هذا الإثبات يحتاج إلى دليل عقلي وكأنه يبرر استخدامه للمنهج الأرسطي.

والإكويني لا يعتبر ما يقوله أنه مأخوذ من منطق أرسطو، بل يزعم أنه يستلهم منهجه هذا من الدين ، كما يذهب في الفصل الحادي عشر من كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب[١٢٠] : فبالنسبة للدعوى الأولى فإنها تجعل من الله فكرة محضة داخل العقل فقط ، كما توحي بأنه سيكون من المستبعد أن يوجد في الحقيقة أشياء لا يمكن أن يتصور ما هو أكبر منها ، ثم أنه لا يمكن أن يدرك الجميع

حقيقة الجلاء في اسم الله بدرجة واحدة. أما بالنسبة للدعوة الثانية فيشير الإكويني إلى أن حاجتنا إلى برهنة وجود الله تعالى لا تعني كون ذلك الوجود غير كامل الإتقان أو لعدم اليقين في وجوده ، ولكن لضعف عقولنا التي لا يمكن أن تصل إلى تحديد كنهه ، وإنما يمكنها البرهنة على وجوده من خلال ما يظهر من صنائعه. أما الدعوة الثالثة: فيفندها بقوله: أن فكرة الكل أكبر من الجزء ، فنظرا لأننا لا نستطيع رؤية الذات الإلهية فإنه لا يمكننا لذلك الوصول إلى معرفة وجود الله تعالى من خلال ذاته، وإنما يمكننا الوصول لمعرفة وجوده من صنائعه وأفعاله أي من خلال البرهنة عليه.

ثم يشرح القديس توما في رده على الدعوى الرابعة فكرة أن الإنسان يعرف بالفعل الله تعالى بالفطرة وذلك لكونه يتوق إلى السعادة التي تشبه الخير الإلهي من بعض الوجوه ومن هنا فقد يتبادر إلى الذهن أن هذا ليس الوجود الإلهي لكنه أحد مظاهره وهو الخير ، ولذلك فالإنسان يحتاج للدليل لمعرفة الله تعالى. ويختم بالرد على الدعوى الخامسة التي تقول: إن الله موجود ؛ لأن كل الأشياء تكون معروفة فيرد القديس توما الإكويني قائلا إن ذلك ليس من جهة أن الأشياء لن تكون معروفة إلا إذا كان الله تعالى معروفا كما حال الأصول المعروفة بنفسها ، لكن كل الأشياء المعروفة تكون معلولة بواسطة تأثيره [١٢١] . ويستمر القديس توما في دحض مسألة أن وجود الله بين بذاته باستخدام البرهان والقياس ، فيقول : إن وجود الله الذي نعرفه بالفطرة هو بمثابة تمهيد لعقائد الإيمان ؛ لأن الإيمان يتوقف على المعرفة وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن بعد ذلك بوحي الله [١٢٢] . ليس هذا فحسب ، بل استمر الإكويني في إيراد أدلته في دحض الاعتراضات على ضرورة إثبات وجود الله في كتاب "الخلاصة اللاهوتية" بأسلوب سهل ، حيث إن هذه الخلاصة كانت موجهة لدحض الشبه عند المؤمنين من المسيحيين فكان يكثر الاستشهاد من الكتاب المقدس بينما جاء رده أكثر عمقا وتفصيلا وميلا مع البرهان المنطقي في كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب) ، فقد استخدم توما البرهان المنطقي في عرضه لدليل الحركة في الكون كبرهان على وجود الله [١٢٣] .

- كل متحرك فإنه يتحرك بواسطة محرك أخر
- كل شيء يتحرك في هذا الكون مثل الشمس وهذه من الحقائق المحسوسة

- هذه الأشياء إذن تتحرك بواسطة محرك أخر
- هذا المحرك إما أن يكون متحركا وأما أن يكون ثابتا
- فإذا لم يكن هذا المحرك متحركا فإنه من الضروري أن نستنتج وجود محرك ثابت وهو ما نسميه الله تعالى
- لكن إذا كان هذا المحرك متحركا فإنه سيكون متحركا بواسطة محرك آخر
- هذا يعنى إما أن نصعد في سلسلة المحركات إلى ما لانهاية وإما أن نصل إلى محرك ثابت
- غير أنه من المستحيل الصعود في هذه السلسلة إلى ما لانهاية
- فيجب الإقرار بوجود محرك أول لا يتحرك

ثم إن القديس توما الإكويني في الخلاصة اللاهوتية أخذ يوظف طريقة أخري من الأقيسة وهو ما يعرف بالقياسات المتعددة أو المرتبة : وهي عبارة عن قياس مؤلف من قياسين أو عدة أقيسة تكون فيها نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني ونتيجة الثاني مقدمة للقياس الثالث[١٢٤] . ولعل هذا اللون من القياس يلائم طبيعة عرض الأدلة الإيمانية كبراهين إثبات وجود الله تعالى لإقناع الخصوم بها من حيث إن هؤلاء الآخرين يحتاجون إلى شرح واف لترسيخ الحقيقة في نفوسهم. وقد استخدم الإكويني كثير من الأدلة المنطقية كالاستقراء التام والناقص وغيره ليثبت وجود الله[١٢٥] ، وبالتالي استخدم المنهج الأرسطي في معظم صوره.

وفي نهاية هذا المبحث يتضح أن كلا من الفارابي وتوما الإكويني تأثرا بمنهج أرسطو في الفلسفة الأولى ، ورغم هذا التأثر الواضح بأرسطو إلا أن الفارابي و الإكويني لم يفتقدا الأصالة التي ترتبط بفهم كل منهما لموروثه الحضاري. وإنما كان استمداد كل منهما لبعض الأدلة عن وجود الله من فلسفة أرسطو بغرض التأكيد على ما تتميز به عناصر ثقافتيهما التي كانا أحدا مؤسسيها ، من جهة، ومن جهة أخري ، لكون تلك الأدلة كانت تتصل من زاوية ما بما يريد أن يذهب إليه الفارابي من إثبات وجود الله بالدليل العقلي وهذا هو أيضا غرض الإكويني من استخدام المنهج الأرسطي[١٢٦] . بالتالي ظلت تلك الأدلة عندهما مجرد وسيلة أفاداها من الآخرين ليثبتوا ما يريدان إثباته، غير أن أدلة الإكويني الأصيلة ظلت ترتبط

بنصوص الدين ، الذي ظل ينقل منه عشرات النصوص في كتابيه الأصليين الخلاصة اللاهوتية والخلاصة في الرد على الأجانب. ففي حين لم تظهر في طريقة الفارابي للتدليل على وجود الله كثير من الآيات والنصوص الدينية -حيث إن الفارابي سار على درب الفلاسفة وليس على منهج المتكلمين ومن ثم نهج منهج البرهان العقلي- أخذ الإكويني بوصفه من علماء اللاهوت يثبت كثيرا من النصوص التي تؤيد النتائج العقلية التي وصل إليها ، وأحيانا كان يثبتها كحجة ثم يبرهن على صحتها بواسطة البرهان الأرسطي. وتلك هي أهم الفوارق بين منهج الفلاسفة وبين منهج علماء الكلام أو اللاهوت، فظهر الفارابي فيلسوفا متأثرا بالمعلم الأول، وبدا الإكويني لاهوتيا معتمدا على منهج أرسطو الفيلسوف.

المبحث الثالث: قضية الصفات الإلهية

حسب الرؤية الدينية – للمتكلمين وللاهوتيين وغيرهم. وكذلك عبر محاولات الفلاسفة ، فإنه من الصعب على العقل المخلوق إدراك حقيقة صفات الخالق ، حيث إن العقل الإنساني المحدود عاجز عن الإحاطة بما ليس بمحدود ، لكنه في الوقت ذاته فإن هذا العقل قادر على إدراك صفات الكمال للخالق عز وجل من خلال ما يشاهده في الكون من نظام وترتيب ودقة ، فلا يمكن أن توجد هذه المشاهدات بالمصادفة ، أو من غير تدبير مسبق ، ثم إن الوحي جاء يخاطب هذا العقل بما يملك من أدوات ، ولم يطلب منه أن يسترسل في إدراك تلك الصفات بعيدة عن الواقع المشاهد لهذا العقل. كما أن الفلسفة الأولى لأرسطو لم تنشغل بالبحث التفصيلي لصفات الموجد ، واكتفت بأن وصفته بالكمال وعدم النقص ، وبأنه ذو حياة وعلم وإرادة وإن كانت إرادة يشوبها بعض النقص حيث هو معشوق وعاشق ، وحيث هو لا يؤثر في الجزئيات ولا يعلمها.

فإذا نظرنا إلى رؤية الفارابي في هذه الجهة ، نجده حاول أن يسير على ضرب الفلاسفة ليثبت تلك الصفات لله تعالى من جانب ، ومن جانب ثان لم يبعد عن تقسيم (المتكلمين) للصفات ، فهناك صفات سلبية وصفات ذاتية وصفات أفعال ، فصفات الوحدانية والأزلية (القدم عند الفلاسفة والأول عند المتكلمين) الصفات بمثابة الصفات السلبية عند المتكلمين ؛ أي التي تسلب عن الله كل نقص ، وتعد محاولة الفارابي لتصور الإلهية وصفاتها محاولة فلسفية في المقام الأول ، فهي تفارق محاولة المتكلمين وتعتمد على المنهج الأرسطي في إثبات صفات المفارق، فالله عند الفارابي مباين بجوهره لكل ما سواه ، وهو واحد في صفاته ومنزه عن النقص "فلا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء أخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا ، ولا تغاير أصلا"[١٢٧] . ويستخدم منهج أرسطو حين يقول : يجب أن يكون هناك ذات واحدة فقط وليس اثنتين ؛ "لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه. فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما ، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر. فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ، ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته. فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده ، وذلك محال"[١٢٨] . ومن هنا

يذهب الفارابي إلى أن "الأول منفرد بوجوده ، لا يشاركه شيء آخر أصلا موجود في نوع وجوده، فهو إذا واحد"[129] . وهذا الواحد الأول لا يفني، بل هو أزلي "فأن يكون للشيء عدم فهو نقص في وجوده ، وأن يكون في وجوده محتاجا إلى غيره فهو أيضا نقص في الوجود، وكل ما له شبيه في نوعه فهو ناقص الوجود"[130] . ثم يذهب الفارابي إلى نفي الجسمية عن الله من جميع الوجوه[131] . وهو هنا لا يسير مع المتكلمين في الأداة، إنما يسير معهم في النتيجة فقط ؛ حيث إن الله عند المتكلمين ليس جسما لكن المتكلمين يقبلون الأوصاف التي تشير إلى الجسمية إما بتأويلها كما عند الأشاعرة المتأخرين ، أو بالتفويض كما عند الحنابلة المتأخرين. لكنهم جميعا يرون أن منهج الفلاسفة يؤدي إلى نفي الصفات. ويعد المعتزلة هم أقرب المتكلمين لمنهج الفارابي ، حيث وصل تأويل الصفات عندهم إلى القول بإن الله عقل محض وهو ما ذهب إليه الفارابي حين يقول إن الله "ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه ، فإنه بجوهره عقل بالفعل؛ لأن المانع للصورة أن تكون عقلا أو أن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء. فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة ، كان ذلك بجوهره عقلا بالفعل: وتلك حال الأول. فهو إذا عقل بالفعل. وهو أيضا معقول بجوهره"[132] .

ولما كان الفكر اليوناني لا يسلم بالوجود من اللاوجود، مما جعل فلاسفة اليونان يقولون بقدم العالم أو بقدم مادته[133] ، فإن هذا الأمر جعل الفارابي لا يساير الفكر اليوناني في هذه المسألة ، بل حاول أن يبين أن تلك الفكرة ليست لأرسطو من الأساس ، إنما هي قد فهمت خطأ عنه. و لما كانت مسألة الفيض هي الحل الذي يستقيم مع كون الأول لا يوجد الأشياء من عدم فقد ذهب إليها الفلاسفة اليونان ؛ لأن الفيض يعني أن الكائن الأول يفيض عنه كائن ثان غير جسمي مثله ، وهو يعقله ويعقل ذاته ؛ ومن تعقله للأول يفيض عنه عقل ثالث ، ومن تعقله لذاته يفيض عن الوجود السماء الأولى أو الوجود المادي ، وبالتالي تبدأ الموجودات تفيض عن هذا الوجود الجسمي والمادي من خلال العقول المتتالية التي فاضت كلها تباعا عن الأول. وذهب الفارابي إلى قريب من هذا غير أن الإله الواحد –عنده- تفيض عنه الموجودات بالخلق والإيجاد ، فيقول الفارابي : إذا سلمنا منطقيا بوجود هذا الكائن الواجب الوجود ، الواحد ، البسيط المطلق الكمال ، وهو ما ندعوه الله ، بقي علينا أن نعلل وجود باقي الكائنات و يستخدم الفارابي مسألة الفيض

في تعليله لذلك[١٣٤]. ولما كانت نظرية الفيض تلك هي من أهم خصائص الأفلوطونية المحدثة فإن الفارابي قد تأثر بها كما هو واضح مثلما تأثر بمنهج أرسطو في تلك المسألة.

أما إذا جئنا إلى القديس توما فقد تأثر بالمنهج الأرسطي في مسألة الصفات كما كان متأثرا به في إثبات وجود الله تعالى، رغم أنه مال نحو منهج اللاهوتيين في مسألة الصفات هذه أكثر من مسألة إثبات وجود الله. وكما أولى الفارابي صفات الأولية والأزلية والوحدة (نفي التركيب) اهتماما كبيرا في بيان أهميتهما لله تعالى، فقد اهتم الإكويني بهذه الصفات خاصة مسألة نفي الجسمية التي تعني نفي التركيب أيضا[١٣٥].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه رغم تأكيد النصوص المقدسة على التنزيه المطلق لله تعالى "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" إلا أنها تحوي إشارات قد فهم البعض منها الجسمية للخالق عز وجل، من مثل قول أيوب مخاطبا الله تعالى: "يداك كونتاني وصنعتاني كلي جميعا"[١٣٦]. والقرآن يشير إلى بعض صفات الله مثل اليد والوجه والاستواء: "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم"[١٣٧]، "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"[١٣٨] والإنجيل يسترسل أكثر من ذلك حين يشير إلى تجسد الخالق في جسد بشري حين يقول: "والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده مجدا كما لوحيد من الآب، مملوء نعمة وحقا"[١٣٩]. لكن علماء الكلام وكذلك علماء اللاهوت ينفون أن تكون هذه الصفات مفضية الجسمية ويعدون هذا الفهم شاذا. ويقولون إن ورود تلك الصفات إما كصورة تقريبية لعقل الإنسان الذي يصعب عليه إدراك المعاني مجردة من الحيز والمكان وعلى رأس هؤلاء المعتزلة و الأشاعرة من المسلمين. ومنهم من يري أنها أوصاف حقيقية لكن لا نستطيع أن ندرك كنهها و تلك رؤية الفقهاء المسلمين والأشعري وابن تيمية. أما في علم اللاهوت المسيحي فرغم إشارة بعض نصوص الإنجيل إلى التجسيد إلا أن علماء اللاهوت يرون أن هذا التجسيد لا يحمل معنى الجسمية، إنما يحمل إحاطة النور بجسم الشمس فتتلبس به دون أن يكون منها.

وعلى هذا الدرب صار القديس توما الإكويني الذي حاول نفي الجسمية عن الله تعالى من خلال تأكيده على نص ورد في سفر أيوب في التوراة يصف الله بأنه أعلى من السموات وأطول من الأرض وأعرض من البحر[١٤٠]. فقد شرع الإكويني في تأويل معاني تلك النصوص، وأنها جاءت للتقريب إلى العقل البشري[١٤١]. ثم أخذ القديس توما يثبت أن

الله ليس بجسم ، وذلك من خلال أوجه ثلاثة، يستند فيها على المنهج الأرسطي ويسير مع طريقة الفارابي في أخذه عن أرسطو تلك الأدلة لإثبات الصفات:

الوجه الأول - يستند فيها إلى المنهج الأرسطي في المحرك الأول- وهو أن الله هو المحرك الأول والمحرك الأول غير متحرك وغير المتحرك لابد أن لا يكون جسما.

والوجه الثاني -يستند فيه أيضا إلى منهج أرسطو في مسألة الوجود بالقوة والفعل- من حيث إن الله هو الموجود الأول الذي يجب أن يكون موجودا بالفعل وليس بالقوة ، ولما كان كل جسم موجودا بالقوة لقبوله القسمة استحال أن يكون الله تعالى جسما.

والوجه الثالث – ويسير فيه أيضا مع الدليل الأرسطي في الكون والفساد- هو أن الله أشرف الموجودات حيث إن أشرف الموجودات هو ما لا يعتريه الفساد ، ومن طبيعة الموجودات الحياة والفساد وهو ما لا ينطبق على الله حيث إنه هو اشرف الموجودات [١٤٢] . ثم إن الجسمية تعني التناهي وهذا لا يتفق مع اللامتناهي ، ولما كان الجسم أي جسم متناه فإن الله يستحيل أن يكون جسما [١٤٣] .

وهكذا تأثر الإكويني بالفلاسفة المسلمين وصار على دربهم في التأثر بمنهج أرسطو في هذه المسألة. ويظهر تأثر الإكويني بمنهج أرسطو في رده على مسألة نفي الجسمية ، إذ يعقد الفصل العشرين من كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب) ليبين ذلك من خلال أربعة أوجه ، يمكن أن نوجزها في الآتي: أن المحرك الأول لا يمكن أن يكون جسما حيث لا يقبل التقسيم كباقي الأجسام [١٤٤] ، ومن يحرك في زمان غير متناه لابد أن يكون هو غير متناه [١٤٥] ، كما أن المحرك الجسماني إنما يحرك بالجذب أو بالدفع ، ولما كانت حركة المحرك الأول متواصلة ومطردة فهو إذا ليس بجسم [١٤٦] ، كما أن الحركة اللامتناهية لا تصدر إلا من محرك غير متحرك ، وبالتالي فالمحرك الثابت لا يكون جسما [١٤٧] .

وبعدما أثبت الإكويني أن الله لا يمكن أن يكون جسما شرع في إثبات أن الله غير مركب ، ولنفي التركيب عن الله لجأ الإكويني إلى أرسطو في برهان الخلف ، حيث إن الشيء إذا لم يكن هو عين ذاته أو ماهيته لزمه ضرب من التركيب والقسمة والإضافة ومن هنا يمكن تصور معان خارجة عن الذات ، والله لا يحتوى على تركيب أو انقسام أو إضافة وإلا لزم النقص على الذات العلية وهو مستحيل [١٤٨] . كذلك فإن ذات الشيء إما أن تكون هي نفس الشيء أو تكون نسبتها إلى هذا الشيء كنسبة العلة إلى المعلول ،

وهذا يوافق المخلوقات والظواهر المعلولة لغيرها أما الذات العلية فهي ليست معلولة لشيء آخر وإلا لزم التسلسل في العلل إلى ما لانهاية وهو مستحيل.

ليصل القديس توما من خلال ذلك البرهان الأرسطي إلى أن الصفات الإلهية مطابقة للذات وقائمة به بالفعل وليس بالقوة ، حيث إن الله فعل محض وماهيته لا تختلف عن وجوده[١٤٩] . والإكويني هنا يوافق الفارابي والفلاسفة -خاصة ابن سينا- في أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده تعالى، ومن ثم فإن الله لا يندرج تحت جنس ما ؛ لأن كل ما له جنس تكون له ماهية زائدة على وجوده[١٥٠] ، والذات الإلهية تتفرد بوجود متمايز عن وجود الأجناس أو الأنواع ويستحيل أن يندرج تحت جنس ما[١٥١] وذلك لأن الذات الإلهية تتفرد بالكمال المطلق. ثم أنه لو كان هناك عرض في الذات الإلهية للزم أن تكون هناك علة لهذا العرض ، وتلك العلة إما أن تكون خارجة عن الذات أو تكون هي عين الذات الإلهية. ويحاول الإكويني دحض هذين الافتراضين:

فالافتراض الأول يقوم على وجود علة خارجية مؤثرة في الذات الإلهية وبالتالي تكون الذات الإلهية قابلة أو منفعلة وهذا محال ؛ لأنه يتنافي مع كمال الذات الإلهية ، حيث سيصبح هذا المؤثر هو الأجدر والأحق بأن يكون ربا ومن ثم نقع في مسألة الدور وتسلسل العلل، وبالتالي فالله فعل محض لا تلحقه الأعراض أو تؤثر فيه أمور خارجية عن ذاته.

أما الافتراض الثاني والذي يذهب إلى كون الجوهر الإلهي هو علة العرض الحال فيه ، فإنه يستحيل أيضا حيث تكون الذات الإلهية فاعلة وقابلة في نفس الوقت ، أو علة تأثير ومحلا لقبول الأثر في آن واحد ، وهذا يعني أن الله تعالى مركب ، وقد ثبت استحالة تركيب الذات، وبالتالي يستحيل أن يكون فيها جزء فاعل وجزء منفعل . كما أن المركب يمكن أن يكون فيه جزء صغير وجزء كبير وجزء شريف وجزء غير شريف وهذا يستحيل على الله ، لينتهي الإكويني بعد ذكر كثير من التفاصيل إلى أن الله ليس مركبا وليس جسما[١٥٢] . وبالتالي فإن كلا من الفارابي والإكويني عمد إلى منهج أرسطو ليثبت صفات الله السلبية وهي أنه : أول ثم أنه واحد وغير مركب ، وليس له جسم ، وأنه أزلي سرمدي. غير أن طريقة أخذ الأدلة تختلف بين الفارابي و الإكويني ، فعلى حين كانت عند الفارابي مباشرة وقريبة المأخذ من المنهج الأرسطي ، كانت عند القديس توما فيها نوع من التكرار وضرب الأمثلة لكونه يستخدم المنهج البرهاني بطريقة الجدل اللاهوتي.

صفات الذات

تبين فيما سبق أن صفات الله كما جاءت عند الفارابي تعتمد على منهج أرسطو من جانب، لكنها من جانب ثان تنحو نحو منهج المتكلمين أيضا. ولما كان المتكلمون قد أثبتوا للذات الإلهية سبع صفات إيجابية وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ولما كانت الصفات الثلاث الأولى هي من كمال الجوهر اهتم بها الفارابي وحاول تفسيرها بمنهجه الأرسطي. أما الصفات الأخرى فهي متضمنة في الصفات الأولى؛ لهذا لم يعرها اهتمامه؛ خشية أن يلج منهج المتكلمين؛ لأنه من حيث المنهج البرهاني يكفي إثبات الأصول. أما الفروع فهي تقاس عليها، ولا يجب كثرة الأخذ والرد فيما يبدو بدهيا في أصله، وربما لهذا لم نجد الفارابي يعيرها اهتماما كما اهتم بالأصول.

ويبدأ الفارابي اهتمامه بهذه بصفات بصفة الحياة، لأنه إن لم يكن حيا لما كان لوجوده عمل، فالله إذن حي "وحياته ذات واحدة، فإذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضا أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء استعارة"[١٥٣]. ثم يعرج على صفة العلم لله تعالى ويوليها عناية خاصة، فهي صفة ذات عنده يجب أن تكون لله، وكونه عالم عنده يعني "أنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا أن يكون معلوما إلى ذات أحري تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد"[١٥٤]. وعنايته بصفة العلم تتعدي رؤية أرسطو للعلم عند المفارق حيث إن المفارق عند أرسطو يقف عند العلم بالكليات.

ثم يبرهن الفارابي على إثبات صفة الحكمة لله تعالى، يقصد من صفة الحكمة العناية بالموجودات وبالتالي يقصد منها صفة الإرادة والمشيئة النافذة لله تعالي "فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته"[١٥٥]. وبالتالي يتجاوز الفارابي هنا أيضا المفهوم الأرسطي للمفارق الذي لا يعلم علما كاملا، وبالتالي فإرادته ناقصة؛ لأنه لا يتصرف في كل الموجودات بصورة تفصيلية. إنما يتصرف فقط في أصول الكائنات، أما فروعها فتنشأ من تأثير بعضها في بعض دون عناية أو حكمة مقصودة من قبله.

ثم يعرج الفارابي ليثبت صفة الكمال لله تعالى ؛ لكونها هي الأخرى من الصفات الذاتية التي يجب أن يتصف بها الحق تعالى ، والكمال عنده يعني التأكيد على صفتي القدرة والإرادة لله عز وجل "إذ الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضا"[١٥٦] . وعدم إدراكنا لهذا الكمال ليس لعدم وجوده، إنما لضعف قدراتنا وكذلك لفرط كماله الذي تعجز عنه هذه الإمكانات المحدودة التي ركبت فينا ، ولكون المادة هي أحد مكوناتنا ومن ثم أصبحت حاجبا عن إدراك هذا الكمال المطلق "فلضعف قوي عقولنا نحن وملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام. كما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها ، وبه يصير سائر المبصرات مبصرة ، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة"[١٥٧] ، و"كلما كان كماله أتم ابهرنا إبصاره"[١٥٨] . كما أن التباسنا بالمادة هي التي تبعدنا عن الجوهر الأول ، فكلما كنا أقرب لمفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل"[١٥٩] . كما أن الفارابي يذهب إلى أن العظمة والجلال والمجد في الشيء يكون حسب كماله ، إما في جوهره ، وإما في عرض من خواصه ، مثل اليسار والعلم ، و(الأول) لما كان كماله مباينا لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده مباينة لكل ذي عظمه ومجد"[١٦٠] . كما يذهب الفارابي إلى أن (الأول) يستمد كماله من ذاته وليس من شيء خارج عنه حيث إنه كامل سواء وجدت الموجودات أو عدمت ، فهو يعشق ذاته ويحلها ويعجب بها إعجابا بنسبته. "فإن العاشق منه هو بعينيه المعشوق والمحب هو المحبوب ، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره أو لم يحب ، وعشقه غيره أم لم يعشقه"[١٦١] . فليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره ، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعا ذات واحدة ، ولا يمكن أن يكون عائقا من أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا"[١٦٢] . وهكذا يستمد الفارابي من أرسطو أدلته لإثبات صفات الذات لله تعالى، خاصة صفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة ، وإن كان الفارابي يسميها بصفات الحياة والعلم والحكمة والكمال ، لكنه قصد بالحكمة الإرادة، وبالكمال القدرة ، وصفات الذات تلك التي حول الفارابي إثباتها مستندا على منهج أرسطو في الفلسفة الأولى، هي التي جاهد المتكلمون لإثباتها لكن بطريق آخر غير

الطريق الأرسطي. ومع أن علماء اللاهوت أقرب للمتكلمين في هذا الاتجاه إلا أن الإكويني اقترب كثيرا من الفارابي في هذه المسألة وفارق بعض الشيء اللاهوتيين.

فلم يبعد القديس توما كثيرا عن الفارابي -رغم نقده للفلاسفة- في التأثر بمنهج أرسطو في إثبات صفات الذات لله تعالى ، خاصة صفة الحياة والعلم والإرادة ، ويجمع هذه الصفات الثلاث أحيانا في صفة الكمال ، ولما كان علماء الكلام واللاهوت يقصدون بصفة الكمال لله تعالى أنه لا يعتريه نقص أو عيب لا في ذاته ولا في أفعاله ، ؛ لأنه هو الأول ولا شيء قبله ينتقد الإكويني الفلاسفة خاصة في فهمهم لمسألة الأولية عن الأشياء التي يجعلونها لمبدأ أول مادي تتكون منه الأشياء ، في حين أن مبدأ كل شيء هو الله الكامل ، وهو ليس بمادي[١٦٣] . كما أن الله كامل في ذاته ولا يكتسب الكمال من شيء أخر خارجه[١٦٤] . وكما جاء عند أرسطو بأن المبدأ الأول معشوق لكل الموجودات وسايره الفارابي في هذا[١٦٥] ، فكذلك الله عند توما هو المشتهى الأول لكل الموجودات ؛ لأنه أكملها ، حيث يفيض الجود الإلهي بالخير على سائر الموجودات ، حيث هو الخير الأعظم[١٦٦] .

ويعنون الإكويني الفصل الخامس عشر من كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب)[١٦٧] بأبدية الله و سرمديته Dieu est Eternel ويستمد البرهان على مسألة السرمدية والبقاء الأبدي لله من دليل الحركة عند أرسطو ومما بينه في الفصول السابقة خاصة الفصل الثالث عشر من كتابه هذا[١٦٨] . ويتابع منهج أرسطو فيقول " إذا نحن افترضنا للحظة ما أن الله لم يوجد ثم وجد ، فهذا يعني أن هناك من أوجده ، وبالتالي لكان هذا الموجد أقدم منه ، ويصبح هذا الموجد علة أولى له، ولكننا أثبتنا أن الله هو العلة الأولى في الفصل الثالث عشر فلم يكن له بداية وليس له علة أخرى لوجوده غير ذاته فمن هنا فهو سرمدي"[١٦٩] . ثم يواصل الاعتماد على أرسطو في هذه المسألة ويقول: إن أرسطو يعرض أيضا أن سرمدية الحركة التي تدل على سرمدية المحرك فالله أبدي ، وحتى لو أننا أنكرنا أزلية الزمان فلا نستطيع أن ننكر القول بأبدية الله ، لأنه لا بد من وجود محدث للحركة ويجب أن يكون وجود هذا المحدث ليس حادثا بالطبع[١٧٠] ، وإلا لزم التسلسل في العلل ، ثم يحاول أن يثبت في (الخلاصة اللاهوتية) أن الله غير متغير و غير المتغير لابد أن يكون أبديا فالله إذا أبدي[١٧١] . ولهذا يجب الوقوف عند محدث أول أبدي الوجود وهو الله جل وعلا. وهكذا نرى أن القديس توما يساير أرسطو في أدلته خطو بخطوة.

ثم يحاول الإكويني أن يثبت وحدانية الله تعالى أيضا من خلال أدلة أرسطو من ثلاثة وجوه أولها من ناحية البساطة ، فالبساطة نافية للتركيب وتدل على وحدانية الذات ، وثانيها من حيث ثبات الكمال المطلق لله وثالثها من خلال وجود العالم لأن كمال النظام يدل على وحدة الفاعل [١٧٢] .

فإذا كان الفارابي يستند فقط إلى المنهج الأرسطي في مسألة كمال العلم الإلهي، فإن الإكويني يعتمد على منهج أرسطو مستنبطا من الإنجيل أن العلم الإلهي الكلي لا يعرف غير الله وهو مرتبط بالذات الإلهية ، حيث إنه علم بالفعل وليس بالقوة [١٧٣] ، ولما كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أن الله يحيط علما بذاته إحاطة كاملة كما جاء من قبل عند القديس أوغسطين. وإننا نقول إننا أحطنا بالشيء علما متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلا للمعرفة ، وبما أن الله يقبل المعرفة على نحو تام فهو يعرف ذاته معرفة كاملة [١٧٤] ، وذلك لأن وجوده بالفعل وليس بالقوة ، وبالتالي تكون قدرة الله على العلم بقدر وجوده ؛ ولهذا فهو يحيط علما بذاته وبمن سواه. ويبني الإكويني ذلك على مسألة أن الله هو العلة الفاعلة الأولى، ولابد أن تحيط تلك العلة الأولى بما تفعل وتقدر على الفعل ، ويجب أن يكون علمها شاملا وليس فقط علما للكليات كما يقول الفلاسفة . ومن هنا فالعلم الإلهي هو علة الموجودات ، وهو يشمل ما وجد وما لم يوجد وسيوجد بالفعل [١٧٥] . ويتضح مما سبق تأثر الإكويني في هذه المسالة بالفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد [١٧٦] .

وإذا كانت صفة الإرادة تظهر عند الفارابي من خلال صفة الحكمة ، فإن الإكويني كلاهوتي يعيرها اهتماما كبيرا ، فكما أن من صفات الإله الذاتية الحياة و العلم كذلك الإرادة ، فلابد أن يكون الله مريدا لما يفعل وإلا جاء منه الفعل عفويا وبلا إرادة ، وبالتالي لا يصبح إلها متصرفا في فعله وأمره . و يستند الإكويني بقوة على المنهج الأرسطي في بيان ذلك ، بل إن فكرته هنا أقرب لفكرة المعشوق التي قال بها أرسطو في المحرك الأول، حيث إن المعشوق قد لا تكون منه إرادة الفعل إنما هي حركة العاشق ؛ أي العالم المعشوق وانفعاله بالمعشوق ليس إلا . أما عند الإكويني فهي تعني أن الله عز وجل فاعل مختار ومريد لما يفعل وإرادته مستمرة [١٧٧] ومسألة الإرادة المستمرة تلك هي فكرة ابن رشد بتمامها [١٧٨] ؛ لكن الإكويني ينسبها لنفسه كعادته مع ابن رشد في طمس معالم فلسفته التي استمد منها كثير من معطيات فكره. ثم يلجأ الإكويني إلى دليل

أرسطو عينه في هذه المسألة إلا أنه يجعل من إرادة الله علة للأشياء ، وأن الله يفعل بمحض إرادة وليس بموجب ضرورة في طبيعته [١٧٩] ، وهو أقرب هنا إلى تصور ابن رشد لمسألة صدور الموجودات عن الموجود الأول، فتأثر كلا من الإكويني والفلاسفة المسلمين بأرسطو في هذه المسألة [١٨٠] .

ولما وجد الإكويني نصا صريحا في الإنجيل يتعارض مع إرادة الله المطلقة استخدم منهج الجدل اللاهوتي ليثبت أن هذا النص لا يتناقض مع إرادة الله المطلقة [١٨١] . حيث يذهب إلى تأويل النص إلى ثلاثة معان : المعنى الأول هو أن الله يريد أن يخلص الذين يخلصون ، فبالتالي من يريد الخلاص فالله يريد له هذا الخلاص. وهذا أمر في الحقيقة يحد من إرادة الله ؛ لأنه لا يريد إلا ما يريده الناس! . أما الأمر الثاني أن الله يريد أن يخلص بعض الناس من كل فئة من البشر ، و يكون المقصود من الإرادة في هذا النص هو الإرادة الإلهية السابقة في علم الله الأزلي وليس الإرادة اللاحقة في علم المقادير [١٨٢] . ولما شعر الإكويني أن هذه الفروض لن تحسم مشكلة (إرادة الله) وتمام نفوذها ، أخذ يبرهن على أن هذه الإرادة لا تفرض على كل الأشياء حيث إن الله يريد بعض الأشياء وجوبا وبعضها الأخر إمكانا ، وذلك لأن بعض المعلولات علل واجبة يمتنع التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالضرورة ، وبعضها جائزة يمكن أن تصدر عنها المعلولات بالحدوث ، حيث إن إرادة الله لا ترفع الأشياء عن إمكانها ، وذلك لأن الله يريد أن تكون بعض العلل فاعلة [١٨٣] .

والحقيقة أن الإكويني يستخدم أدلة الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد في هذه المسألة دون أن يشير إلي ذلك أيضا [١٨٤] ، وإن كانت الفكرة أكثر وضوحا عند ابن رشد حيث ذهب إلى أن إرادة الله حددت قانونا (ناموسا) يسير وفق قواعده الكون وما فيه [١٨٥] ثم أن الله لكونه فاعلا مختارا مع تسييره الكون بهذا القانون فهو ذو عناية بخلقه [١٨٦] وبالتالي ؛ فالله تعالى مريد دائم الإرادة ولا يجبر أحدا من خلقه حيث علم خلقه هذا القانون الكوني ، فإن خرجوا عليه كان هو صاحب الإرادة والعناية إن شاء أعانهم على ما يريدون وإن شاء أوقفهم عما يفعلون. والإكويني لم تفته مسألة العناية الإلهية تلك وأهميتها في تسيير أمر الكون ، بل ذهب إلى أن العناية الإلهية تشمل جميع الموجودات ؛ الخير منها والشر [١٨٧] ، إلا أنها مع الأبرار عناية تمنعهم من الوقوع في المعصية ، أما الأشرار فعناية تسمح بوجودهم [١٨٨] .

وبعدما يثبت الإكويني صفة الإرادة والعناية لله يعرج على بيان صفة القدرة الإلهية ، وأيضا يحذو حذو أرسطو في العلة الفاعلة ، وأنها يجب أن تكون قادرة على الفعل ، وإلا لما كانت علة فاعلة وهى غير متناهية القدرة[١٨٩] . ورغم سير الإكوينى على نهج أرسطو فهو لا يغفل أنه عالم لاهوت يدافع عن نص مقدس فيه ما يخرق قانون العلة الفاعلة لأرسطو، ومن ذلك غفران الذنوب الذي هو مخالف لقانون العقاب الذي جعله الله في الأرض ، فهل يقدر الله أن يخالف قانونه ، فيعكس الإكويني المسألة ويرى أن أعظم تجلى للقدرة في مغفرة الخطايا وهذا يعني أن مخالفة العلة الفاعلة لقانون هي وضعته يؤكد أن لها إرادة دائمة وقدرة مستمرة لتفعل ما تريد وتقدر على هذا التغيير[١٩٠] . وبالتالي يظهر الإكويني اللاهوتي جليا عندما يعجز دليل أرسطو على مسايرة نصوص الكتاب المقدس.

ومع أن القديس توما ظل يعالج مسألة الصفات بالبرهان العقلي ، إلا أنه كلما وجد أن البرهان الأرسطي لا يخدم قضيته لجأ إلى علم اللاهوت الذي يقول: إن الحقائق الروحية التي تغيب عن عالم الشهادة يصعب البرهنة عليها بالعقل. ولعل ذلك ما جعل الإكويني يميز مع أستاذه ألبير الأكبر(١٢٠٠-١٢٨٠)م بين المجال الذي يمكن للعقل أن يبرهن عليه وبين مجال الحقائق التي لا يستطيع العقل الإنساني الوصول إلى معرفتها إلا بواسطة الوحي أو التوجيه الإلهي الفائق[١٩١] . وبالتالي ظل الإكويني رغم تأثره بأرسطو لاهوتيا ولم يقترب من الفارابي المعلم الثاني ومسايرته لبرهان أرسطو ومحاولة الدائمة في التوفيق بين منهج أرسطو ونصوص الدين الإسلامي.

واستمر القديس توما في إثبات الصفات مترددا بين منهج أرسطو وبين منهج علم اللاهوت، فمرة يكثر من ذكر أدلة أرسطو ويسعى للإفادة منها في إثبات الصفات ، ومرة أخرى يلجأ للكتاب المقدس يستنتج منه تلك الصفات وصنيعها. فهو مثلا يثبت صفة الأزلية والقدم للذات الإلهية من خلال إثباته لأدلة وجود الله تعالى وهذا ما يتضح من خلال كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب ، فقد خصص الفصل الثالث عشر ليعرض أدلة وجود الله تعالى[١٩٢] مستندا على المنهج الأرسطي . ثم يتبع ذلك بعرض صفة الأزلية لله تعالى في الفصل الخامس عشر[١٩٣] مستدلا بالكتاب المقدس. كما أنه يفرد جانبا واسعا من كتاب الخلاصة اللاهوتية لتأكيد أزلية الله تعالى ويخصص لها السؤال العاشر الذي جاء في ست مقالات[١٩٤] . ويمزج في هذه المسألة بين الدليل الأرسطي والمنهج

اللاهوتي " إذا قلنا إن الله تعالى موجود قبل الأزلية فيفهم من ذلك أن هذا الوجود قبل الأزلية التي توصف بها الجواهر غير المادية"[١٩٥].

ويؤكد توما ما وصل إليه من أزلية الله بالاقتباس مما وردت في الكتاب المقدس[١٩٦]، من مثل :" لكن أنت السيد الإله تبقى أزليا" و" أنت تظل كما أنت وسنواتك لا نهاية لها" وغيرهما من النصوص التي تؤكد أزلية الله وأبدية ، بل يحشد عددا لا بأس به من النصوص المقدسة ليوضح أن أزلية الله تعالى تختلف عن أزلية الموجودات الأخرى ، حيث إن وجوده تعالى يسبق وجود كل شيء، بل ويستعين بسفر الخروج من أن "الرب يملك إلى الدهر وإلى الأبد"[١٩٧]. وهكذا يثبت الإكويني أن الحياة الإلهية ليست كحياة البشر ؛ لأن الحياة الإلهية خالدة ؛ أي أنها بلا بداية أو نهاية لا يمكن أن تحد بزمن وأنها الخلود ذاته"[١٩٨]. وفي كل ذلك يبعد عن ارسطو وكذلك عن الفارابي الذي يقدم دليل أرسطو في مثل هذه المواقف دون أن يحشد عددا من النصوص الدينية التي تؤكد هذا الدليل ، وذلك لأن الفارابي يخاطب الفلاسفة ومن يثقون في الدليل العقلي، في حين أن الإكويني يحشد الأدلة العقلية ليؤكد الأدلة النقلية ، وليطمئن جمهور المتدينين من أتباعه من صحة النص ذاته، فتكون مهمته مزدوجة ، تبيان الصفات وفي ذات الوقت التأكيد على صحة الكتاب المقدس.

صفات الأفعال

قد يبدو سهلا على الفيلسوف أو رجل الدين أن يوفق بين آراء أرسطو وما جاء به الوحي في الكتب المقدسة في مسائل كلية كإثبات وجود الواحد الخالق ، بل وكذلك في إثبات صفاته الذاتية من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، لكنه كيف يوفق تفاصيل ذلك الأمر في مسألة مثل صفات الأفعال. يبدو أن العقل الإنساني لا يركن بسهولة إلى تدخل الله تعالى في تفاصيل الجزئيات ، لهذا آمن أرسطو ومن سار على نهجه أن الله لا يعلم الجزئيات ، بل يعلم الكليات. أما الأمور البسيطة من تحريك القدم للسعي وتحريك اليد لجلب الماء والطعام فهي من فعل الإنسان ، بل إن بعض المتكلمين من المسلمين قالوا بذلك دون استناد رأي هؤلاء الفلاسفة، كما كان عند المعتزلة من حيث أن الإنسان خالق لأفعاله ومسئول عنها. وهذا الأمر نفسه هو ما اضطر الأشاعرة للقول بالكسب. ومع كل ذلك لا يستريح أصحاب الرسالات السماوية، بل لا يطمئنون إلا إذا

ركنوا إلى علم الله بالجزئيات حيث يؤمن لهم ذلك هيمنة الله وحده على الكون وبالتالي تستريح ضمائرهم ويلجأون إليه في كل حاجياتهم.

ومن هنا خفت دور منهج أرسطو و قل تأثيره عند الفارابي والإكويني في مسألة صفات الأفعال. وإن اعتمد الفارابي بطريقة غير مباشرة على أرسطو في هذه المسألة ، فقد توارى أرسطو عند القديس توما تماما في هذه المسألة. فالفارابي أخذ يبين صفات الأفعال مستمدا إياها من الصفات الذاتية التي ذكرها لله تعالى مستخدما منهج أرسطو و القياسات المنطقية كوسيلة قياس وليس كمنهج استنتاج برهاني كما فعل في مسألة إثبات وجود الله وفي الصفات السلبية وصفات الذات ، فأخذ يقيس هذه الصفات على الكليات. فمن يتصف بالحياة والقدرة والإرادة يجب أن تكون له أفعال تدل على هذه الأوصاف. و الفارابي يشير فقط إلى أن هذه الصفات هي أسماء للواحد ، وأنها رغم تعددها فهي مجرد مضاف إليه ؛ أي مما تقوم به تعالى "فالأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا منها ما يدل على ما هو للشيء في ذاته ، لا من حيث هو مضاف إلى شيء آخر خارج عنه ، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه مثل العدل والجواد"[١٩٩] . ولما خشي الفارابي أن يؤدي القول بتعدد الأسماء أو الصفات إلى تعدد الآلهة ذهب إلى أن تعدد الأسماء تدل على جوهر واحد ، لأن وجوده تعالى غير منقسم[٢٠٠] . ولا يختلف الإكويني كثيرا عن الفارابي في هذه المسألة غير أن الفارابي يسوقها بأقل العبارات وبدون تكرار في حين أن الإكويني يكاد لا يخلو كتاب من كتبه من ذكرها والإشارة إليها، وذلك لأن صفات الأفعال تعني الصور القريبة لذات الله في كونه ، حيث هو المعطي وهو المانع ، وهو الضار و النافع ، والمحي والمميت.

ولما كان الكتاب المقدس يكثر من ذكر هذه الصفات وتبيانها ، فمن هنا كلما تعرض الإكويني لشرح آية من آياته أو نص من نصوصه ذكر بعضا من هذه الصفات. فهناك نوعان من الأسماء (صفات الأفعال) تقال على الله : أسماء تقال بصفة سرمدية مثل الحب لأنها تدل على ما يلحق بفعل العقل والإرادة، مثل العلم والحب، والنوع الثاني تقال على الله بصفة زمانية مثل المخلص والخالق[٢٠١] . في المقابل لن نجد عند الفارابي شيئا كثيرا من ذلك حيث هو ليس من علماء الكلام أو من المفسرين ، فقد اكتفي بذكر أنها فرع وجزء لا يتجزأ من صفات الذات التي خصها بالبحث والنظر.

وهكذا تأثر كل من الفارابي والقديس توما الإكويني بمنهج أرسطو في الفلسفة الأولى لإثبات وجود الله وكذلك في إثبات صفاته تعالى، غير أن كلا منهما نهج في هذا التأثر منهجا اقترب فيه من مدرسته الفكرية، ففي حين صار الفارابي بتأثره فيلسوفا ظل الإكويني كما بدأ لاهوتيا.

خاتمة وأهم النتائج

من خلال ما سبق في هذا البحث يمكن أن نستخلص عدة استنتاجات:

أولا : رغم أن التوفيق بين الدين والفلسفة يعد هو أحد أهم محاور الفكر عند الفلاسفة المسلمين وعند علماء اللاهوت المسيحي، إلا أن المسيحيين والمسلمين لم يسيروا على منحى واحد في هذه المسألة، فمع أن النص المقدس عند المسيحيين اختلط أحيانا بمباحث الفلسفة اليونانية - عبر تشكله في بيئة رومانية ممزوجة بالفلسفة اليونانية - إلا أنه لم تظهر رؤية فلسفية كاملة للمسيحيين إلا بعد مرور أربعة قرون من ميلاد المسيح عليه السلام. فبدأت تظهر محاولات كثيرة من المفكرين المسيحيين ليكون هناك توأمة بين الفلسفة الأولى عند أرسطو والعقيدة التي تضمنها النص المقدس ، وأهم هذه المحاولات هي كتابات القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي ثم القديس توما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي.

أما عند المسلمين فالنص المقدس كان بعيدا عن التأثير والتأثر حيث جاء وحيا ملزما بحرفه، متعبدا بتلاوته فلم يسمح للبشر بالتدخل في طريقة روايته، إلا أن السنة النبوية جمعت متأخرة وسمحت للتدخل فيها بالإضافة للمعنى أحيانا أو بالزيادة أحيانا أخري فيما يطلق عليه بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، لكن السنة النبوية كانت ممارسة عملية من النبي عليه الصلاة والسلام ، والتطبيق العملي لا يقبل التأثر السريع حيث يظل العاملون به في طريقهم العملي الموروث دون النظر إلى الوافد الجديد ، إلا بقرار جماعي أو سياسي اجتماعي، فخلت السنة من التأثر بالفلسفات لكنها تأثرت بالأحداث الجارية في المجتمع الإسلامي. فقامت حضارة المسلمين على خصوصية الدين والوحي، ثم تلاقح – فيما بعد - العقل المسلم بالفلسفات الدخيلة خاصة الفلسفة الهلينية ، فظهر منهج الكندي ثم الفارابي بعده يأخذ من أرسطو ما يوائم الثابت في عقيدته ودينه ، أو يبرهن عليه من خلال المنهج الأرسطي. و كانت هناك صعوبات مر من خلالها المنهج الأرسطي إلى الفكر الإسلامي والمسيحي ، لكنه شق طريقه حينما وجد مفكرين أعاروه اهتمامهم عند المسلمين من أمثال الفارابي وعند المسيحيين مثل القديس توما.

ثانيا : أن كلا من الفارابي وتوما الإكويني عمدا إلى فلسفة أرسطو ليأخذا أدلتهما من خلال منطق أرسطو لإثبات قضايا دينية وإلهية لكن برؤى مختلفة ، فلسفية عند الفارابي ، لاهوتية عند الإكويني. فقد كانت مسألة التوفيق جل اهتمامهما إلا أنها

أخذت منحى مغايرا لكل منهما ؛ ففي حين كان الفارابي الفيلسوف يوفق بين رؤيته الفلسفية وبين الرؤية الدينية كان الإكويني يوفق بين رؤيته الدينية وبين الرؤية الفلسفية. فالدين عند عالم لاهوت كالقديس توما هو الأساس الذي تقاس عليه الأفكار الفلسفية ، وليس العكس. أما الفارابي فكان يبحث في الدين عن رؤية فلسفية توائم ما جاءت به الحكمة العقلية التي هي أجدر بالرسوخ والثبات من الرؤية الدينية المتغيرة ، والتي تعتمد على الحس والحدس ولا تعتمد على اليقين العقلي. في حين حاول الإكويني إدخال الفلسفة حظيرة الدين بتقريب منطقها مع الوحي السماوي ، مما شجع بعض المتدينين أن يقرؤوا فلسفة أرسطو كوسائل إثبات لحقائق دينهم، ولما كان هذا هو أحد أغراض الفارابي من التوفيق بين الدين والفلسفة ، فقد عمد إلى تقريب الفلسفة للمتدينين من هذه الجهة أيضا ، فظهر كأنه متكلم مثله مثل القديس توما اللاهوتي.

ثالثا: لما كان الفارابي شارحا لأرسطو ومسايرا له حاول أن يبين للمسلمين أن الفلسفة الأرسطية لا تتعارض مع الدين الإسلامي ، بل يمكنها أن تثبت حقائقه وتدافع عنه ، لكونها لا تجافي العقل السليم كما أن الدين الإسلامي عنده لا يجافي العقل ، وبالتالي يجب دراسة الحكمة العقلية للاستفادة منها ولكونها تزيد براهينه وضوحا ولا تشكل خطرا عليه ، بل تنهض بعقلية المتدينين ليستفيدوا من الدين والدنيا . وهو في كل ذلك يتمثل المنهج الأرسطي دون ذكره . في حين يعرض القديس توما الإكويني الحجج الأرسطية ليبين للمتدينين من بني جنسه في المقام الأول أن حقائق دينه سليمة ومقبولة بالدليل العقلي وهو يستخدم منهج أرسطو ذاكرا مكان الاستشهاد من كتب أرسطو أحيانا كثيرة ، خاصة " كتاب ما بعد الطبيعة" ، وأحيانا يصفه بالفيلسوف وأحيانا يستخدم منهج أرسطو دون أن يشير إليه ، لكن في كل الأحوال كان يرى ويتحقق من إمكانية الاستفادة من هذا الفيلسوف ومنهجه في إثبات صحة الدين المسيحي وعقائده. وهو بذلك يوضح أنه لاهوتي استفاد من منهج أرسطو وليس فيلسوفا يتمثل أرسطو وفلسفته كالفارابي.

رابعا: لما كانت مسألة الإلوهية عند المسلمين بسيطة وغير مركبة لهذا لم يجد الفارابي صعوبة في إثبات وجود الباري تعالي بدليل أرسطو في الواجب والممكن، لكنه عندما أخذ يبحث في الصفات والأفعال جاءت الصعوبات في أدلة أرسطو ومن هنا ظهر الفارابي المتكلم وليس الفيلسوف الذي يتمثل موقف أستاذه أرسطو.

خامسا: لما كان الإكويني ينزع في قضية إثبات وجود الله نحو التوحيد الذي تخيله للفلسفة الأولى عند أرسطو ولا يبدى شيئا من مسألة التركيب المسيحي للإله الذي يتركب من اللاهوت والناسوت ، اضطر أن يسير مسيرة الفلاسفة المسلمين في ذلك ، متناسيا طبيعة المسيح وكونها جزءا من الذات الإلهية ، وربما ذلك لأن فكرة التثليث عند النصارى تعني أيضا الوحدانية ، حيث لكل أقنوم من الأقانيم الثلاثة طبيعته المميزة وفي ذات الوقت فالله واحد! وتلك كبرى الإشكالات في العقيدة المسيحية ، بل مرد الاختلافات في العقائد المسيحية المختلفة.

سادسا: في حين يوظف الفارابي دليل الحركة على إثبات وجود الله تعالى يستخدمه القديس توما الإكويني ويوظفه في إثبات كثير من الصفات لله تعالى ، خاصة في كتابه الخلاصة اللاهوتية ، أما في الخلاصة في الرد على الأجانب فيوظف نفس الدليل للبرهنة على الأزلية الإلهية. وهكذا نجد البرهان الأرسطي يسير مع الإكويني في كل القضايا الإلهية خاصة دليل الحركة ودليل العلة الفاعلة ودليل العلة الغاية. كما أن الإكويني اعتمد على دليل الممكن والواجب للبرهنة على وجود الباري عز وجل ، وقد وظفه بصورة جيدة ، وهذا الدليل مأخوذ جملة وتفصيلا من الفلسفة الأرسطية والتي شقت طريقها عند الفلاسفة المسلمين خاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد ومن هنا نرى أن القديس توما الإكويني قد استقى هذا الدليل من الفلاسفة المسلمين الذين استخدموا هذا الدليل قبله.

سابعا: أما في مسألة الجمع بين آراء اللاهوتيين وبين آراء أرسطو ، فقد وجدنا الفارابي ينتهج نهج أرسطو ليتغيا موقف المتكلمين خاصة المعتزلة، أما الإكويني فقد انتهج في الحقيقة منهج أرسطو ليصل إلى مراد علماء اللاهوت من الدفاع عن العقيدة المسيحية إلا أنه كثيرا ما يفارق دليل أرسطو لكونه هو نفسه لاهوتيا ، ففي حين كان الفارابي فيلسوفا وتلميذا لأرسطو يوفق بين نتائجه وبين نتائج المتكلمين ، كان الإكويني لاهوتيا يوفق بين نتائجه الدينية وبين الفلسفة الأرسطية. وهذا هو الفارق الجوهري بينهما.

ثامنا: هناك فرق بين طريقة أخذ الأدلة عن المنهج الأرسطي بين الفارابي وبين الإكويني ، فحين كانت عند الفارابي مباشرة وقريبة المأخذ من المنهج الأرسطي ، كانت

عند القديس توما فيها نوع من التكرار وضرب الأمثلة وكأنه يستخدم المنهج البرهاني بطريقة الجدل اللاهوتي.

تاسعا: مسألة صفات الأفعال لا يختلف الإكويني كثيرا عن الفارابي في هذه المسألة غير أن الفارابي يسوقها بأقل العبارات وبدون تكرار ، في حين أن الإكويني لم يخل كتاب من كتبه من ذكرها ، كشرح أو تبيان لآيات الكتاب المقدس.

وهكذا يتضح أن كلا من الفارابي والقديس توما الإكويني قد تأثرا بمنهج أرسطو وبأدلته لإثبات وجود الله بل يذكر الإكويني ذلك جليا في إحالاته المتعددة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو فيذكر الدليل عند أرسطو ثم يعود يستخدمه ، إلا أنه يحاول أن يوفق هذا الدليل مع ما جاء في الكتاب المقدس.

ثبت بمصادر الدراسة ومراجعها

أولا: المراجع العربية

- ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت.
- ابن رشد أبو الوليد ، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٤، القاهرة، د.ت
- ابن رشد أبو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة ، دار المعارف ط٢، د.ت
- أبو ريان ، محمد على ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج٢ ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، ط٣ ، ١٩٧٢.
- أبو ريان ، محمد على ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ (المقدمات: علم الكلام الفلسفة الإسلامية) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د.ت.
- ارنست رينان ، ابن رشد و الرشدية ، ترجمة عادل زعتر ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٧.
- بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت طبعة ٢، ١٩٨٧.
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، ٢٠٠٣.
- بدوي، عبد الرحمن، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، ، دار الأندلس ، بيروت ،د.ت
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة الجزء الأول ، مادة توما الإكويني ، الطبعة الأولى بيروت ، ١٩٨٤م.
- الجليند ، محمد السيد ، قضية الألهية بين الدين والفلسفة ، دار الهاني للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٤.ب

- الجليند ، محمد السيد ، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، مقدمة لتحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٨٦
- جنو و بوجوان ، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية ، ترجمة د. على زيعور و د. على مقلد ، مؤسسة عز الدين للنشر والتوزيع، بيروت ، ١٩٩٣.
- دي ليبيرا، الان ، فلسفة العصر الوسيط ، ترجمة مصطفى ماهر ، دار االشريقات للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٩٩.
- الشافعي، حسن محمود ، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٨ م.
- صليبا ، جميل ، المعجم الفسلفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢.
- عبد العزيز ، محمد سلامة ، منهج إثبات وجود الله تعالى بين الإمام فخر الدين الرازي والقديس توما الإكويني ، بحث مقدم لمؤتمر فخر الدين الرازي وأسس النظرية في العلوم العربية والإسلامية ، المنعقد بكلية دار العلوم ، جامعة المنيا ، في الفترة من ١٠-١٢ من مارس ٢٠٠٢.
- العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٤.
- عفيفي، زينب، فلسفة ابن رشد الطبيعية، العالم، تصدير د. عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ ، القاهرة د.ت.
- غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، طبعة منشاة المعارف ، الإسكندرية ، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهرة ، ط٩، ٢٠٠٧.
- الفارابي ، أبو نصر ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابي ، تقديم وتعليق ألبير نصر نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط٨ ، ٢٠٠٢.
- الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الملة ونصوص أخري ، تحقيق وتقديم محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ط٢ ١٩٩١.

- الفارابي ، أبو نصر ، المنطق عند الفارابي ، تحقيق وتعليق ، د. ماجد فخري ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٧.
- الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الجمع بين الحكمين ، ألبير نصير نادر ، دار المشرق ، بيروت.
- الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ،ط٢ ، ١٩٩٠.
- الفارابي ، أبو نصر ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروتط٢ ، ١٩٩٣.
- الفارابي ، أبو نصر ، فصول منتزعة ، حققه د.فوزي متري نجار ، ط٢ دار المشرق بيروت ، ١٩٩٣.
- قاسم ، محمود ، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- الفارابي ، أبو نصر ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت
- قنواتي ، جورج ، مؤلفات ابن رشد، تقديم د. محيى الدين صابر، وتصدير، د. إبراهيم مدكور، مهرجان ابن رشد، المطبعة العربية الحديث، الجزائر ، ١٩٧٨.
- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، د.ت.
- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.
- مرحبا ، عبد الرحمن ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، دار عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ٢٠٠٠م.
- النشار ، على سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤.

- النشار ، مصطفى ، فكرة الإلهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مدبولى ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٨.
- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، اوغسطين ، أنسيلم ، توما الإكويني ، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي بيروت ١٩٨١.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- Augustin, Saint, *Les Confessions*, traduit préfacé et noté par Joseph Trabucco, éd. GF/ Flammarion, Paris, 1964.
- Augustin, Saint, *la morale chrétienne*, traduction par P. Roland, les œuvres des Saint Augustin ; Livre I, éd, Desclié de brouwer, Paris, 1931.
- Augustin, Saint, *Œuvres de Saint Augustin*, N° 34, cinquième série, La cité de Dieu, livres, VI-X, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combés. Éd. Dseclée de Brouwer. Paris 1959.
- Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophe* ; tomeI, Fascicule3 Moyen age et Renaissance, P.U.F., 196٧.
- Congar Y., *La foi et la théologie, la mastère chrétienne,* éd. Desclée, tournai, Belgique ; 1962.
- D'Aquin, Saint Thomas, *Somme contre les gentils*, livre sur la vérité de la fois Catholique contre les erreurs des infidèles, livre I, Dieu, traduction et présentation et note par Cyrille Michon, éd. Flammarion, paris, 1999.
- D'Aquin, Saint Thomas, *Somme théologique*, tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984.
- De Beaurecueil, S. L., et Anawati, G. C., un revue de l'existence de Dieu chez Ghazzalli et S. Thomas, in mélanges, institute

dominicain d'éetudes orientales du Caire, N° 3 , dar al-maareef, 1956, pp 207-258.

- Dominique, Philippe, *Saint Thomas. Dectuer témoin de Jésus* , éd. Saint-Paul, Paris, 1992.
- Irénée de Lyon, Saint, *Saint contre les hérésies*, Livre I, tome2, sources chrétiennes, N° 264, traduction par, Adelien Rousseau et Louis Doutreleau, éd. Le Cerf, Paris, 1979.
- Jaffro Laurent et Labrnue, Monique, *Gradus philosophique*, éd. Flammarion, Paris, 1996.
- Laurence, Renault, *Dieu est les créatures selon Thomas d'Aquin*, presses universitaires de France, Paris, 1992.
- Madkour, Ibrahim, la metaphysique en terre d'Islam, in mélanges, institute dominicain d'éetudes orientales du Caire, N° 7 , dar al-maareef, 1962-1963, pp 21-34.
- *Philosophie Moderne*, Descartes, Pascal, Spinoza, collection, philosophique sous la direction de Françoise Kinot éd. France loisirs, Paris, 2000.
- Renan, Ernest, *les Evangiles* in *Histoire des origines du christianisme*; tome II, éd. Robert Laffont, Paris, 1995.
- Renan, Ernest, Saint François d'Assise, études historique d'après le Dr Karl Hase, dans le Journal des Débats, 20/21 août, 1866, in *Etudes d'Histoire Religieuse*, éd. Gallimard, 1992 ; pp.521-537.
- Renan, Ernest, *Saint Paul*, in *Histoire des origines du christianisme*, tome I éd. Robert Laffont, Paris, 1995.
- Tertullien apologétique, traduit par Jean –Pierre, Waltzimg, collection, universitaire de France, éd. Société d'édition, les belles lettres, Paris, 1971.
- Venard, Olivier-Thomas, Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin, Comptes-rendus des séances de l'année, Académie des inscriptions et belles-lettres, Année 2004, Volume 148, Numéro 3, pp. 1209 – 1230.

الهوامش

[1] لا يمكن أن يكون التفكير الحر مصدره فقط العصر اليوناني ، فالعقل الإنساني مفطور على التفكر والتدبر لممارسة حياته عمليا في هذا الكون الفسيح ، لكن يعود الفضل للعصر اليوناني أنه سجل هذه المحاولات في نصوص أدبية ومحاورات اجتماعية كتب لها أن تصل إلى مرحلة النضج ، وبصفة خاصة بدءا من فيثاغورث إلى أرسطو ، مرورا بسقراط وأفلاطون وغيرهم من أصحاب المدارس الفلسفية اليونانية السابقة على أرسطو ، كما يعود الفضل للرومان في نقل الفكر اليوناني إلى سائر بقاع الأرض؛ وذلك بعد احتلال الرومان لليونان وحملهم كثيرا من التراث اليوناني ، فلما جاء المسلمون نقلوا هذا التراث وأفادوا منه، بل جعلوه محورا من محاور تفكيرهم خاصة أنهم جمعوا بين إنتاجين للعقل ؛ وهما الإنتاج الشرقي ؛ إشراقيا كان أو دينيا ، والإنتاج الغربي ، كما أنهم كانوا أتباع رسالة دينية جديدة ، تتوافق مع كثير من معطيات العقل وتحث على التحرر العقلي في أكمل صوره { لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي } ، البقرة آية ٢٥٦ ، { إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون } ، الأنفال آية ٢٢.

[2] الدومينيكان Les Dominicains أو الأخوة الوعاظ : نظام ديني أسس أول الأمر عام ١٢٠٦ بواسطة القديس دومينيك (١١٧٠-١٢١٥)م وهو من منطقة Castille كاستيا بأسبانيا ، وكان هذا النظام قاصرا على حياة التأمل الروحي ثم أصبح نظاما دينيا في مدينة تولوز الفرنسية عام ١٢١٥م ؛ بمعني أنه أصبح ذا رؤية في الشريعة والعقيدة المسيحية ، لم تخالف في جوهرها العقيدة الكاثوليكية ، لكن هذا النظام كان يقوم في بادئ أمره على الروح الصوفية التقشفية بعيدا عن البابوية ، ثم جاء البابا هونوريوس Honoriusفأيد هذا النظام الديني ، بل أرسل البابا إينوسنت الثالث Innocent III القديس دومينيك زعيم هذه الطائفة لمحاربة الألبيين وهم أحد طوائف المانوية التي انتشرت في القرن الثاني والثالث عشر في وسط فرنسا وجنوبها. انظر: غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، طبعة منشاة المعارف ، الإسكندرية ، د.ت ، ص٢.

[3] Renan, Ernest, les évangiles in Histoire des origines du christianisme; Tome II, éd. Robert Laffont, Paris, 1995, p.479.

[4] القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) ولد في طاجستا Tagaste بجوار مدينة عنابه الجزائرية ، وأخذ عن أمه منذ الصغر حب المسيح ، إلا أنه لم يتعمد ولم يكن يعرف عقائد المسيحية إلا في مرحلة متأخرة ، وقد مال في فترة شبابه إلى حياة الدعة والترف ، و قد اتصل في شبابه بحلقات المدرسة الفلسفية المانوية وتأثر بها ، ثم بدأ في تدريس الآداب كمانوي عدو للمسيحية. ثم أخذ يشك في عقائد المانوية وأسسها الفلسفية ، بل خرج عنها واتجه إلى روما عام ٣٨٣م ليعلم الخطابة هناك ، ثم استطاع الحصول على كرسي الخطابة في ميلانو. وهناك التقى القديس أمبرواز فتأثر بأسلوبه الوعظي الذي كان يعتمد على التفسير الروحي للكتب المقدسة فانشرح صدره لهذا الجانب الروحي ، وإن ظل مغلقا عن عقائد المسيحية ، وأثر اعتناق مذهب الشك الأكاديمى دون الوصول إلى يقين حقيقي ، فلما قرأ نصوصا لأفلوطين ، تفتحت لديه النزعة الميتافيزيقية وتحرر من الفكر المانوي المادي ، ثم عاد فقرأ رسائل القديس بولس وتأثر بها واعتنق من خلالها المبادئ المسيحية، وعمد بعد ذلك إلى شرح عقائد المسيحية وتفسير الكتاب المقدس. انظر: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين ، أنسيلم ، توما الإكويني ، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي ، بيروت ١٩٨١م ، ص ، ٩-١٠.

[5] نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ،مرجع سابق، ص ٣.

[6] انظر: المرجع السابق الصفحة ذاتها.

[7] جنو و بوجوان ، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطة ، ترجمة د. على زيعور و د. على مقلد ، مؤسسة عز الدين للنشر والتوزيع بيروت لبنان ١٩٩٣ ص١٠٧.

[8] نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، مرجع سابق، ص ٢١١.

[9] المرجع السابق ، ص ٢١٠.

[10] كان فلاسفة الإسلام بمثابة القنطرة التي عبرت عليها فلسفة أرسطو إلى أوروبا، وقد أسهم يهود الأندلس في توثيق الصلات بين المسلمين والمسيحيين، فنقلوا آراء المتكلمين وأبي نصر الفارابي وابن سينا والغزالي وعنوا بصفة خاصة بابن رشد. انظر: قاسم، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت. ص١١٩.انظر أيضا:

Madkour, Ibrahim, la metaphysique en terre d'Islam, in mélanges, institute dominicain d'éetudes orientales du Caire, N° 7 , dar al-maareef, 1962-1963 , p. 32.

[11] مرحبا، عبد الرحمن ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، دار عويدات للنشر والطباعة بيروت ، ٢٠٠٠م ، ج١ ، ص ٢٩٢-٢٩٣.

[12] انظر السابق ، ص ٢٩٤. يبدو أن المسلمين قد منحوا المترجمين الحرية في مواصلة عملهم لنقل التراث اليوناني ، خاصة مع نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي ، ولهذا توالت الترجمات للفكر اليوناني وربما بلغت هذه الحرية شأوا عظيما ، فقد ترجمت آراء تبدوعلى الأقل في ظاهرها مجافية لعقيدة المسلمين.

[13] تعد قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من أهم القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي الإسلامي ، ويذهب ليون جوتيه إلى أن ابن رشد هو أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بمسألة التوفيق هذه. انظر: العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩٥. انظر بصفة خاصة ما قام به ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة ، دار المعارف ط٢، د.ت

[14] فقد ألف الفارابي عددا كبيرا من كتب الشرح والتلخيص حول مؤلفات أرسطو ولكنه لم يلتزم بالمنهج الأرسطي التزاما تاما ، بل تشهد كتبه ببراعة في تحليل المفاهيم المنطقية كما تشهد بتمايزه أحيانا عن أرسطو ، انظر: الفارابي ، المنطق ، تحقيق وتعليق ، د. ماجد فخري ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص٥.

[15] يذهب محمود قاسم إلى أنه قد جرت عادة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية على النظر إلى ابن رشد كما لو كان أرسطوطاليسيا أكثر من أرسطو، وأنه لم تكن له فلسفته الشخصية والأمر خلاف ذلك. انظر قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت، انظر ص ٢٦، وكذلك ص ٣٧.

[16] فقد قبل فريق من المسلمين وهم الشراح المشائيون منطق أرسطو في حين رفض فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين عناصر من هذا المنطق. أما المتكلمون والأصوليون المسلمون الأوائل فلم يقبلوا منطق أرسطو، بل حاولوا إقامة منطق جديد بالكلية، انظر هنا النشار ، على سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٠.

[17] دي ليبيرا، الان ، فلسفة العصر الوسيط ، ترجمة مصطفى ماهر ، دار الشريقات للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٩٩ ، ص ٣١ ، ٣٢. في الحقيقة أن هذا القول ربما يبدو منه انتقاص من دور الفلاسفة المسلمين في هذا الشأن، ويبدو أن هذا الأمر واضح عند بعض الغربيين لهذا فهم يذهبون إلى أن الفلسفة اليونانية كانت كاملة عند البيزنطيين و أن تأثر المسيحيين الغربيين بالمنهج الأرسطي كان سابقا على احتكاك هؤلاء بالمسلمين وحضارتهم ، ويذهب رينان إلى أبعد من ذلك حين يشير إلى الصلة بين المسيحيين الأوائل وبين اليونان منذ أول لقاءات القديسين بالفكر الغربي وخاصة بعد نشأة الكنيسة الرومانية والتي أسست في وجود بولس نفسه.

Renan, Ernest *Saint Paul*, in *Histoire des origines du christianisme*, Tome I, p. 606-620.

[18] هذا اتجاه ظهر عند فلاسفة عصر النهضة خاصة رينيه ديكارت الذي كان يرى أن المشكلة الرئيسة التي أدت إلى تأخر الغرب المسيحي حينئذ هي اعتماده على منهج رجال الدين في فهم الكون والإنسان ، لكن هذا الاتجاه تطور مع نشأة العلمانية الغربية لينشأ مذهبا سياسيا ودينيا ، ثم بلغ مداه مع الثقة بعصر العلم ومع كثرة ظهور الإلحاد. انظر في هذا:

Philosophie Moderne, Descartes, Pascal, Spinoza, collection philosophique sous la direction de Françoise Kinot éd. France loisirs, Paris, 2000, p.14. Voir aussi, Laurent Jaffro et Monique Labrnue; Gradus philosophique, éd. Flammarion, Paris, 1996, p. 138-139.

[19] هي مدرسة مسيحية صوفية تتبع الكنيسة الكاثوليكية ، وقد أسسها القديس فرنسيس الأسيزي (١١٨١-١٢٢٦م) ولد في مدينة أسيز الإيطالية ، ويقال أن أمه كانت فرنسية وكان أبوه يعمل بالتجارة. وكان فرنسيس هذا ميالا لجانب الروح ، ومن هنا حاول أن ينشئ طريقة روحانية دون أن يخرج بمدرسته تلك على البابوية. انظر تفاصيل الجانب الروحي لهذه المدرسة في مقال لإرنست رينان في كتابه دراسات دينية:

Renan, Ernest, saint François d'Assise, études historique d'après le Dr Karl Hase, dans le Journal des Débats, 20/21 août, 1866, in *Etudes d'Histoire Religieuse*, éd. Gallimard, 1992 ; pp.521-537.

[20] انظر غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، مرجع سابق، ص٦.

[21] القديس ألبيرت الأكبر أحد علماء الكنيسة الكاثوليكية ولد عام ١٢٠٠ م ومن خلال دراسته لأرسطو صنف موسوعة علمية وفلسفية واسعة ، وكان أول من عرض الفكر الأرسطي بموسوعية، وقد كان هذا القديس أستاذا لتوما الإكويني وتوفي عام ١٢٨٠ م. انظر ترجمته في : دي ليبيرا، الان ، فلسفة العصر الوسيط ، مرجع سابق، ص ٤٤٩ وما بعدها.

[22] المرجع السابق ، ص٦.

[23] قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت، ص، ١٤.

[24] المرجع السابق ، ص ٧.

[25] قاسم، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مرجع سابق ، ص٢٦٢.

[26] المرجع السابق ، ص ٢٦٣.

[27] هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي نسبة إلى فاراب وكان أبوه قائد جيوش الفرس ، وكان معاصرا لبشر بن متى والصاحب ابن عباد ، وقد عمل بالقضاء أول أمره ثم ترك القضاء وتفرغ للعلم ، فتعلم الموسيقى وبرع فيها ، وكانت له قوة في صناعة الطب ، كما يعود الفضل إليه في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء. ويعده المؤرخون أحد حكماء العالم الأربعة: اثنان قبل الإسلام ، هما أرسطو وأبوقراط ، واثنان في الإسلام ، هما الفارابي وتلميذه أبو علي بن سينا ، تأثر به الفلاسفة المسلمون الذين جاءوا من بعده خاصة ابن سينا وابن رشد وكذلك المفكرون الغربيون ومن بينهم القديس توما الإكويني نفسه. انظر : قاسم ، محمود ، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مرجع سابق، ص ٧٣.

[28] تجدر الإشارة هنا إلى أن الغربيين قاموا فيما بعد بترجمة الفلسفة اليونانية عبر اللغة اليونانية ذاتها ، وتلك الترجمة مكنتهم من اكتشاف بعض أخطاء الترجمة العربية لبعض أجزائها وكذلك الخلط بين فكر أرسطو والأفلوطونية المحدثة، لكنه ما كان لهم أن يقدروا للفلسفة اليونانية قدرها وينزلوها منزلتها لولا معرفتهم بالفلسفة الإسلامية. انظر: كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في عصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، د.ت ، ص ١٢٧.

[29] انظر ألبير نصر نادر في تقديمه لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابي ، دار المشرق ، بيروت ، ط٨ ، ٢٠٠٢ ، ص ١٢.

[30] بدوي، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، مرجع سابق ، ص ٣٥٨.

[31] كان الفارابي وغيره ينسبون كتاب "أثولوجيا" لأرسطو وتبين بعد ذلك أنه لأفلوطين. انظر: بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت طبعة ٢، ١٩٨٧، ص ٣٦.

[32] الفارابي ، كتاب الجمع بين الحكمين ، ألبير نصير نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ص١٠٠-١٠١.

[33] بدوي ، عبد الرحمن ، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي ، ص ١٠٨-١١٥.

[34] كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، د.ت ، ص ١٧٤.

[35] النشار، مصطفى ، فكرة الإلهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مدبولى ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٨ ، ص ٢٧٦.

[36] المرجع السابق ، ص ٢٧٧.

[37] يقول الفارابي :"إن صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ولا تصحح منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية". الفارابي ، كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ،ط٢ ،١٩٩٠ ص ١٣٢.

[38] الفارابي ، أبو نصر ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابي ، تقديم وتعليق ألبير نصر نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٨ ، ٢٠٠٢

[39] في الحقيقة إن مدينة أفلاطون كانت مثالية وخيالية، غير أن مدينة أرسطو كانت كفلسفته عملية وواقعية. انظر تفاصيل هذه المسألة في المرجع التالي : كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، انظر السياسة عند أفلاطون، ص ، ١٢٤ وما بعدها، وانظر السياسة عند أرسطو ص ٢٣٦ وما بعدها .

[40] ولد القديس توما الإكويني عام ١٢٢٥م في قصر روكاسيا بالقرب من أكوينو بجنوب إيطاليا ، وكان أبوه حاكم تلك المدينة ، وأرسله أبوه منذورا للخدمة في أحد الأديرة من غير أن ينتظم في سلك الرهبنة ، ثم التحق بكلية الفنون بجامعة نابولي ، فلما توفي أبوه قرر أن يدخل الرهبنة الدومينيكانية وهو في ريعان الشباب وقد اعترض عليه بعض أقاربه لمنعه من الرهبنة وتم حبسه لعدة شهور ، لكنه استعاد حريته ورحل إلى باريس ليتعلم من ألبيرت الأكبر مؤسس الدومينيكان ، والذي كان يعمل أستاذا في جامعة باريس ، ثم رحل مع معلمه هذا إلى كولونيا لينشئا معهدا دومينيكانيا ، ثم عاد إلى باريس وحصل على الليسانس ، وصار أستاذا للاهوت بها وهو في الحادية والثلاثين من عمره ، ثم عاد إلى إيطاليا مسقط رأسه ليصبح معلما في معاهد البلاط البابوي ما بين عام ١٢٥٩م وعام ١٢٦٨م ، ودخل الإكويني معارك ضد الرشديين (أتباع الفيلسوف المسلم ابن رشد) في باريس وغيرها ، ونتيجة هذه المعارك أعفي من التدريس عام ١٢٧٢م. وذلك لأن التيار الرشدي حينئذ كاد يهز أركان العقيدة الكاثوليكية خاصة في مسالة السلطة الروحية للباباوات. وتوفى القديس توما في عام ١٢٧٤م. انظر: بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة الجزء الأول ، مادة توما الإكويني ، الطبعة الأولى بيروت ، ١٩٨٤. وانظر أيضا، غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، ص٩،٨.

[41] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophe* ; Tome I ; Fascicule 3 Moyen age et Renaissance, P.U.F., 1967, ch.v. نقلا عن غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، ص٣

[42] خشي الباباوات من سطوة الفلسفة العقلية على نصوص الدين التي توارثوها وهم لا يعلمون أن صلة سابقة تمت بين هذه الفلسفة ذاتها وبين النص المقدس ، فإنجيل يوحنا يوشي بالأثر الروماني المشبوب بالفكر اليوناني في زمن تأليفه ، انظر تفاصيل ذلك في كتابات ارنست رينان خاصة كتابه تاريخ أصول المسيحية: Renan, Ernest, *les évangiles* in *Histoire des origines du christianisme*; Tome II, éd. Robert Laffont, Paris, 1995, p.479

[43] D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd., le Cerf, Paris, 1984.

[44] D'Aquin, Thomas, *somme contre les gentils*, livre sur la vérité de la fois Catholique contre les erreurs des infidèles, livre I, Dieu, traduction et présentation et note par Cyrille Michon, éd., Flammarion, paris, 1999.

[45] بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة الجزء الأول ،مرجع سابق ، ص ٤٢٧.

[46] أثر المسلمين في الفلسفة المسيحية لا ينكر كما يقول الأب جورج قنواتي وغيره، انظر هنا:
De Beaurecueil, S. L., et . Anawati, G. C. un revue de l existence de Dieu chez Ghqzzqlli et S. Thomas, mélanges, institute dominicain d etudes orientales du caire, N 3 Dar al-maareef, 1956, pp 207-258. voir p. 207.

[47] نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، مرجع سابق، ص ٢١٦،

[48] بنظرة إلى مؤلفات ابن رشد نجد أنه كتب في مجالات عدة مثل الفقه والفلك والطب والنحو وكان فيها مجددا ، كشأنه مع الفلسفة المشائية التي قام بشرحها والإضافة إليها ، انظر قنواتي، جورج ، مؤلفات ابن رشد، تقديم د. محيى الدين صابر، تصدير، د. إبراهيم مدكور، مهرجان ابن رشد، المطبعة العربية الحديثة، الجزائر ،١٩٧٨ ، انظر مثلا : ص ١١١. انظر أيضا، ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٤، د.ت. انظر على سبيل المثال رده على الغزالي في إبطال قولهم بقدم العالم، ج١ ص ٥٩.

[49] كان هناك صراع كبير بين مدرستين في الفكر الغربي إبان القرن الثالث عشر الميلادي ، أحدهما تميل مع ابن رشد وتتخذه ملاذا للفكر، والأخرى ترفض ابن رشد وترى أنه خطر على الديانة المسيحية وتزعمت المدرسة الدومينيكانية هذا الاتجاه وعلى رأسهم القديس توما الإكويني الذي كتب : رسالة ضد الرشدية الباريسية. انظر رينان ، ارنست ، ابن رشد والرشدية ، *l'Averroès et l'Averroïsme* ، ترجمة عادل زعتر ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٧.، ص ٢٨٠.

[50] نشأت في العصر الوسيط مدرسة تأثرت بالفكر الفسلفي لابن رشد وكانت تسمى بالرشدية نسبة إليه ، انظر تفاصيل ذلك عند رينان ، ارنست في كتابه ابن رشد والرشدية ، مرجع سابق.

[51] نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، مرجع سابق، ص ٢٢٩ وما بعدها.

[52] قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق ، ص ١١.

[53] فمع أن توما الإكويني قد تأثر بابن رشد وأخذ عنه كثير من مبادئه وأفكاره إلا أنه وجه إليه سهام نقده، إذ نسب إليه أنه مسئول عن ضروب الإلحاد في العالم الغربي في عصره، انظر ، قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق. ص ١٤.

[54] غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، ص ١٨.

[55] انظر قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق، ص، ٨١.

[56] كرم، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٢٣٦.

[57] النشار، مصطفى ، فكرة الإلهية عند أفلاطون ، ص ٤١.

[58] المرجع السابق ، ص ١١٤.

[59] أبو ريان ، محمد على ، أرسطو تاريخ الفكر الفلسفي ، ج٢ ، والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، ص ١٩٠.

[60] ما بعد الطبيعة لأرسطو المقالة الثانية عشر ، نقلا عن بدوي، عبد الرحمن ، تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، ٢٠٠٣ ، ص١٩٠. انظر أيضا بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، مرجع سابق ، ص ٣.

[61] بدوي ، عبد الرحمن ، تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ ، ص١٩١.

[62] المرجع السابق ، ج٢ ، ص١٩١

[63] بدوي ، عبد الرحمن ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج٢ ، ص١٩١

[64] المرجع السابق، ج٢ ، ص١٩٣.

[65] الفارابي ، كتاب الجمع بين الحكمين ، ألبير نصير نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ص ٣١.

[66] قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق، ص، ١٤٩.

[67] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، انظر في هذا الكتاب مسألة الفيض والصدور ، ص ٥٥ ، ٥٦.

[68] أبو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين الحكمين ، ألبير نصير نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ص ٣٠-٣١.

[69] الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الملة ونصوص أخري ، تحقيق وتقديم محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ط٢ ١٩٩١ ،ص٧٩.

[70] الفارابي ، أبو نصر ، كتاب الملة ونصوص أخري ، ص ٨٠.

[71] الفارابي ، كتاب الملة ونصوص أخري ، ص ٨٠. انظر أيضا ، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، دار الأندلس ، بيروت ،د.ت ، ص٣٣.

[72] الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، ص ٤٨.

[73] Venard, Olivier-Thomas, Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin, Comptes-rendus des séances de l'année, Académie des inscriptions et belles-lettres, Année 2004, Volume 148, Numéro 3, p. 1209 - 1230, voir, p, 1229.

[74] حيث أدرك أن الإيمان ليس علما لميا وأنه يعتمد على العلم الآني في أسبابه وعلامات صدقه وأن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور. انظر كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ،د.ت ، ص ١٧٧.

[75] Saint Irénée, de Lyon Saint contre les hérésies, Livre I, Tome 2, *Sources Chrétiennes* , N° 264, traduction par, Adelien Rousseau et Louis Doutreleau, éd. Le Cerf, Paris, 1979, p.309.

[76] Tertullien apologétique, traduit par Jean –Pierre, Waltzimg, collection, universitaire de France, éd. Société d'édition, les belles lettres, Paris, 1971, p. 40.

[77] Saint Augustin , *Aurelius Augustinus, les Confessions*, traduit préfacé et noté par Joseph Trabucco, éd. Flammarion, Paris, 1964. et Voir, aussi *Œuvres de Saint Augustin*, N° 34, cinquième série, La cité de Dieu, livres, VI-X, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combés. éd. Dseclée de Brouwer. 1959, Paris. Voir aussi, Augustin, Saint, *La morale chrétienne*, traduction par P. Roland, les œuvres des Saint Augustin ; Livre I, éd, Desclié de brouwer, Paris, 1931 , p. 362.

[78] انظر الجليند ، محمد السيد ، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة ، ص ١٤٧وما بعدها.

[79] الشافعي ، حسن محمود ، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، م١٩٨٨، ص ٤١.

[80] الفارابي ، كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ،ط ٢ ، ١٩٩٠، ص ٢١٧.

[81] المرجع السابق ص ٢١٨.

[82] المرجع السابق ، الصفحة ذاتها

[83] يقول ابن سينا في النجاة: "لا شك أن هنا وجودا وكل وجود فإما واجب وإما ممكن ؛ فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"، نقلا عن الجليند ، محمد السيد ، قضية الإلهية بين الدين والفلسفة ، دار الهاني للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٤ ، ص ١٧١.

[84] الجليند ، محمد السيد ، قضية الإلهية بين الدين والفلسفة ، دار الهاني للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٤ ، ص ١٧١.

[85] الجليند ، محمد السيد ، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ، مقدمة لتحقيق كتاب التوحيد لابن تيمة مكتبة الشباب القاهرة ١٩٨٦ص ٨٧ انظر د. محمد سلامة ، منهج إثبات وجود الله تعالى بين الإمام فخر الدين الرازي والقديس توما الإكويني ، بحث مقدم لمؤتمر فخر الدين الرازي وأسس النظرية في العلوم العربية والإسلامية ، المنعقد بكلية دار العلوم ، جامعة المنيا ، في الفترة من ١٠-١٢ من مارس ٢٠٠٢. ص ١٦-١٧.

[86] الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص ٣١.

[87] الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، ص ٣١.

[88] الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، ص ٤٢.

[89] السابق ص ٤٢.

[90] أبو ريان ، محمد على ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (المقدمات : علم الكلام ، الفلسفة الإسلامية)، دار النهضة العربية بيروت د.ت. ص ٢٤٤ وما بعدها.

[91] قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق ص ١٥٣.

[92] انظر قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق، ص. ١٥٤.

[93] Renault Laurence, Dieu est les créatures selon Thomas d'Aquin, presses universitaires de France, Paris, 1992, p. 30.

[94] Thomas d'Aquin, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. 169 ; 170.

[95] Thomas d'Aquin, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. 169- ١٧٥, somme contre les gentils, livre sur la vérité de la fois Catholique contre les erreurs des infidèles, livre I, Dieu, traduction et présentation et note par Cyrille Michon, éd. Flammarion, paris, 1999, p.158-175.

[96] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، ص ١٧٤.

[97] D'Aquin, Thomas, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. .١٧٢

[98] D'Aquin Thomas, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. ١٧٢

[99]; voir l'introduction générale de Somme contre le Gentils fait par/ Vincent Aubin, Cyrille Michon, Denis Moreau, p. 12-13.

[100] D'Aquin, Thomas, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. ١٧٢

[101] غالى ، ذكي ، الله عند القديس توما الإكويني ، ص ٢٦.

[102] D'Aquin, Thomas, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, p. 172.

[103] بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة الجزء الأول مرجع سابق ، ص ٤٢٩.

[104] D'Aquin, Thomas, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. ١٧٢

[105] بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة الجزء الأول مرجع سابق، ص ٤٢٩.

[106] غالى، ذكي ، الله عند القديس توما الإكويني ، ص ٢٨.

[107] المرج السابق ص ٢٨.

[108] D'Aquin, Thomas, Somme théologique, Tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Herve Nicolas, et éd. le Cerf, Paris ; 1984,. P. ١٧٣

[109] أبو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين الحكمين ، مرجع سابق ، ص ٣٠-٣١.

[110] Ibid 173.

[111] Renault, Laurence, Dieu est les créatures selon Thomas d'Aquin, presses universitaires de France, Paris, 1992. P.35.

[112] غالى ، ذكي ، الله عند القديس توما الإكويني ، ص ٢٠.

[113] D'Aquin, Thomas, Somme centre le gentils, p. 178

[114] عبد العزيز ، محمد سلامة ، منهج إثبات وجود الله تعالى ، مرجع سابق، ص ٤٩.

[115] D'Aquin, Thomas, Somme centre le gentils, p. ١٥٧

[116] انظر غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، ص١٣ ،١٤.

[117] D'Aquin, Thomas, Somme centre le gentils, p. ١٥٨

[118] D'Aquin, Thomas, Somme centre le gentils, p. ١٥٨-160.

[119] انظر غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، ص١٤.

[120] Ibid, pp 160-162.

[121] انظر تفاصيل هذا في كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب ، ص ١٦٤ ،١٦٥.

[122] غالي ، ميلاد ذكي ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، ص١٦.

[123] D'Aquin, Thomas, Somme centre le gentils, p. ١٦٥.

[124] انظر جميل صليبا ، المعجم الفسلفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢ ، ج٢ ص ٢٠٩-٢١٠.

[125] عبد العزيز ، محمد سلامة ، منهج إثبات وجود الله تعالى ،مرجع سابق، ص ٥٣.

[126] Renault, Laurence, Dieu est les créatures selon Thomas d'Aquin, presses universitaires de France, Paris, 1992, p. ٣٣.

[127] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٩.

[128] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٩.

[129] الفارابي ، المرجع السابق ص ٤٣.

[130] الفارابي ، فصول منتزعة ، حققه د.فوزي متري نجار ، ط٢ دار المشرق بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ٧٩.

[131] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٤.

[132] الفارابي ، المرجع السابق ، ص ٤٦.

[133] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٨.

[134] الفارابي ، المرجع السابق ، ص ١٨.

[135] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils* p. 178.

[136] سفر أيوب ١٠/٨

[137] سورة الفتح آية ١٠.

[138] سورة الرحمن آية ٢٧.

[139] إنجيل يوحنا ١/١٤.

[140] سفر أيوب من ١٠:١١/٧

[141] D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, Tome I, Le Dieu unique, p. ١٧٤.

[142] Voir, D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, Tome I, Le Dieu unique, p. 175.

[143] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils*, p. ١٨٥

[144] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils*, p. ١٨٩.

[145] Ibid., 190.
[146] Ibid., 190, 191.
[147] Ibid., 191, 192.
[148] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils*, p, 96, 97.
[149] D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, p, 176, 177.
[150] نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، مرجع سابق، ص٢٧٣.
[151] D'Aquin, Thomas,, *Somme centre le gentils*, p, 205.
[152] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils*, p212-214 .et voir aussi, D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, p. 80,81,
[153] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٨ ، ٤٩.
[154] الفارابي ، المرجع السابق ، ص ٤٧. انظر أيضا الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، ص ٤٥.
[155] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٤٧ ،٤٨ ، انظر أيضا ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، ص ٤٦.
[156] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٠.
[157] الفاربي ، السابق ص ٥٠.
[158] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٥٠.
[159] الفارابي ، المرجع السابق ، ص ٥١.
[160] الفارابي، المرجع السابق ، ص ٥٢،
[161] الفارابي ، المرجع السابق ، ص ٥٤.
[162] الفارابي ، المرجع السابق ، ص ٥٦.
[163] D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, p, 182.
[164] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils*, p. 214
[165] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤.
[166] D'Aquin, Thomas, *Somme théologique*, p. 194.
[167] D'Aquin, Thomas, *Somme centre le gentils* , p, 177.
[168] Ibid., p. 178.
[169] Ibid., p. 178.
[170] Ibid., p. 179.
[171] D'Aquin, Thomas, *Somme Théologique* I, p, 211.
[172] غالي ، ذكي ، الله عند القديس توما ، ص ٦١.
[173] D'Aquin, Thomas, *Somme Théologique* I, p. 252.
[174] غالي ، ذكي ، الله عند القديس توما ، ص ٧٢.
[175] غالي، ذكي، المرجع السابق، ص ٧٤.
[176] فنظرية العلم الالهي عند الإكويني ليست إلا ترجمة حرفية لنظرية ابن رشد في هذه المسألة، انظر قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق، ص ٢٧
[177] D'Aquin, Thomas, Somme Théologique, I, p, ٢٩٩.
[178] قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص٨.
[179] غالي، ذكي، مرجع سابق ص ، ٧٨.
[180] قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص ٧، ٨.
[181] والنص هو "إن الله يريد جميع الناس يخلصون" من أعمال الرسل من رسالة بولس إلى تيموثاوس ، ٢/٤.

[182] غالي ، ذكي ، الله عند القديس توما ، ص ٨٠.
[183] المرجع السابق ، ص ٨١.
[184] انظر قاسم، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مرجع سابق ص، ١٦٦.
[185] العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق ، ص ٢٥٥.
[186] انظر، عفيفي ، زينب ، فلسفة ابن رشد الطبيعية، العالم، تصدير د. عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١ ص ٢٦.

[187] D'Aquin, Thomas, *Somme Théologique*, p. 319.
[188] Ibid, p. 322.
[189] Ibid, p. 339.
[190] " Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été ? » voir, D'Aquin, Thomas , *Somme Théologique*, p. 342.
[191] Y. Congar : *La foi et la théologie, la mastère chrétienne* éd. Desclée, tournai, Belgique, 1962, p.244.
[192] D'Aquin, Thomas, Somme centre les gentils, p. 165-176
[193] D'Aquin, Thomas, Somme centre les gentils, p. ١٧٧-179.
[194] D'Aquin, Thomas, Somme centre les gentils, p. ٢٠٩-215.
[195] D'Aquin, Thomas, Somme théologique, p.210.
[196] D'Aquin, Thomas, Somme centre les gentils, p. ١٧٩.

[197] سفر الخروج ١٨/١٥

[198] Voir, Michon Cyrille, l'introduction de la traduction de livre I, *Somme centre le gentils*, traduction p.158-132.

[199] الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٩.
[200] الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، الملقب بمبادئ الموجودات ، ص ٤٩.
[201] غالي ، ذكي ، الله عند القديس توما ، ص ٦٨.