الأثر الأرسطي في الفلسفة الإلهية عند الفارابي وتوما الإكويني
دراسة مقارنة (الجزء الأول)

جنفياف جوبيو،
أستاذة الفلسفة الإسلامية بجامعة ليون.
محمود مسعود،
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا.

يعد أرسطومن 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، أومن 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 دينًا بشريا، وفي كلتا الحالتين كان العقل الإنساني يحاول أن يوفق أوضاعة مع الدين أومع 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، أولقوة 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 (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 كُتب لها أن تصل إلى مرحلة النضج، وبصفة خاصة بدءا من فيثاغورث إلى أرسطو، مرورًا 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 كثيراً 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؛ إشراقيًا كان أودينيًا، والإنتاج الغربي، كما أنهم كانوا أتباع رسالة دينية جديدة، تتوافق مع كثير من معطيات العقل وتحث على التحرر العقلي في أكمل صوره . لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ

مِنَ الْغَيِّ ، البقرة آية 56! ، { إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ، الأنفال آية 2! .)، الذي أخذ يسير في اتجاه صحيح، ومنذ ذلك الحين وكلما طغى بعض الناس بالدين أوبالسلطان : التجأ العقلاء الأحرار للتراث اليوناني ليقفوا على أعتاب الحرية، دون عون من السلطان أومن ادعاءات للغيب. ومن هنا قد كان بعض المتدينين أنفسهم يلجأون أحيانًا للتراث اليوناني؛ هروبًا من سطوة بعض الأوهام، أومن 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 كبارًا 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 المدنى أوالدينى. والشيء ذاته نراه عند أحد قادة الفكر المسيحي الدومينيكاني . الي ميلاد ذكي، ت :!) في القرن الثالث عشر الميلادي، وهوالقديس توما الإكويني الذي فزع من سيطرة الكهان النصارى على الدين والدنيا في الغرب المسيحي، فأخذ يدعوإلى الحرية وإلى التجديد في الفكر الديني المسيحي، وقد لجأ هوأيضا إلى أرسطوبغية 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 يصبوإليه القديس توما هوأن 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 وهوالفارابي وعند مفكر مسيحي وهوالإكويني 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 يُظهر كيف استطاع أرسطوأن 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 اللّه عند الفارابي والقديس توما الإكويني ومدى تأثرهما بالمنهج الأرسطي . ثم يأتي المبحث الثالث ليحدد موقف الفارابي وتوما الإكويني من مسالة الصفات الإلهية وكيفية البرهنة عليها من خلال منهج أرسطوذاته.

المبحث الأول: أرسطوبين الفكر المسيحي والإسلامي

تمهيد

تعد فلسفة أرسطومحورا 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 (Renan Ernest. 1995: 479). ويعد القديس سانت أوغسطين حسن حنفي، 1981 : 9- 0) من أهم الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية مستندا على الفكر المثالي الأفلاطوني، كما تعد فلسفته هي قمة الفلسفة المسيحية في العصر الكنسي، 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 أرسطوعبر بويس Boece، وحاولت أن توجه الفكر المسيحي شطر أرسطو، 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 أرسطووحظره تماما على عامة المسيحيين، وذلك بدعوى أنه خطر على الدين والعقيدة المسيحية (جنوبوجوان، 1993: 107)، 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 ، 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 هوأيضا قمة الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، 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 قاسم، محمود، د ت: 19) وربما قبل ذلك؛ إذ وجدت إشارات للفلسفة اليونانية عند بعض المتكلمين (مرحبا عبد الرحمن، 2000: 292- 293) وقيل إن أول من حاول أن يترجم المنطق الأرسطي هوعبد الله بن المقفع(مرحبا عبد الرحمن، 2000: 294). وتوالت كتابات المسلمين خاصة بدءا من جابر ابن حيان ت(198) هـ، والكندي ت(252) هـ والفارابي ت(339) هـ ثم ابن سينا ت(428)هـ في المشرق، وكذلك ابن باجه ت (529) هـ وابن طفيل ت(581) هـ، ثم ابن رشد ت(595) هـ في المغرب. وحثت هذه الترجمات المسلمين على الإفادة من الفكر اليوناني، خاصة فكر أرسطوالذي عدوه المعلم الأول، واعتبر بعضهم منطق أرسطوبمثابة الآلة للتفكير التي لا يمكن للعقل أن يعمل بدونها، وانكبوا على شرح عبارات أرسطو، وحاولوا التوفيق بين فلسفته وبين حقائق الدين الإسلامي العراقي محمد عاطف، 984 : 95!)؛ مضيفين –أحيانا- إلي فلسفة أرسطومن رؤيتهم الدينية والفكرية (الفرابي، 1987: 5)، ويعد ابن رشد الشارح الكبير أكثر الفلاسفة المسلمين إضافة لفلسفة أرسطو(محمود قاسم، د ت: 26؛ 37).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كانت هناك صعوبات واجهت المنهج الأرسطي في دخوله إلى الفكر الإسلامي (النشار علي سامي، 1984: 30) ، 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 أرسطووأفلاطون كما ظهرت في شروح المسلمين، كان البيزنطيون الشرقيون يفرقون بين فلسفة أرسطووأفلاطون وكانت هناك دراسات متخصصة لكل منهما

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(مصطفى ماهر، 1999: 31- 32) (Laurent Françoise Kinot. 2000: 14) (Baertschi, et al. 1996: 138-139). 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. ويُعد أكبر ممثل لهذا الاتجاه في الفكر الغربي هوالمدرسة الفرنسيسكانية. وأهم أقطاب هذا الاتجاه هم جيوم دوفروني Guillaume D'Auvergne (1249ت)م والكسندر أوف هالي A. Of Hales (1175- 1245 والقديس بونافنتورا Saint Bonaventure (1221- 1274)م (غالي ميلاد ذكي، دت: 6) .

أما الاتجاه الثاني فكان يطلق عليه الأرسطوطالية المسيحية، وأخص ميزات هذا الاتجاه هوالفصل بين علم اللاهوت والفلسفة، وأهم من مثل هذا الاتجاه في ذلك الوقت المدرسة الدومينيكانية خاصة القديس ألبير الأكبر (1206- 1280)م وتلميذه القديس توما الإكويني وهذا الاتجاه في الحقيقة كان شديد التأثر بابن رشد مع أنه ظهر كناقد له، بل متهما إياه بأنه قد أدخل الإلحاد إلى الغرب المسيحي.

والاتجاه الثالث كان يطلق عليه الأرسطوطالية الرشدية نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن رشد وكان هذا الاتجاه يعد تأويل ابن رشد لمذهب أرسطوهوأصدق صورة وأكمل مظهر للعقل، وأهم أقطاب هذا الاتجاه هوسيجر دي برابان Siger de Brabant (1235- 1282)م والذي كان أستاذا في جامعة باريس. الواقع أن هذا الاتجاه لم يحسن فهم كثير من آراء ابن رشد قاسم، محمود، دت : 62!)، بل نسب إليه في

أحيان كثيرة ما لم يذهب إليه أصلاً، ومن ثم أخذ بعض الغربيين في تفنيد آراء منسوبة خطأً لابن رشد وفلسفته قاسم، محمود، ا ت : 62!).

الفارابي 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 (كرم يوسف، دت: 127). وبالتالي يعد ما قدمه المترجمون من نقل للفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية هوأحد 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(359- 339) ه على تلك الترجمات مطلعا من خلالها على كثير من أعمال أرسطوالمتنوعة دون أن يكون بينها رابط، خاصة أنها لم تترجم جملة واحدة إلا بعد الفارابي بكثير، بل أسهم هونفسه 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 أرسطومع مدرسة أفلوطين المصري، فيما يسمي بالأفلوطونية المحدثة- لفك كثير من شفرات الفكر الأرسطي وأسس 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" لأرسطوأربعين 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 (ألبير نصر نادر، 2000: 12)، وكتاب ما بعد الطبيعة ليس الأصعب على كل حال، لكنه فيما يبدوأن 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 أرسطونفسها 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 وهوالإله، بل اعتمدت على ما في الوجود الخارجي وحده وهذا هوما أدي إلى تعطيلها.

كما أن الفارابي أخذ يدافع عن أرسطوومنهجه في أنه قد فهم خطأً عند البعض. فرد على من ظن أن أرسطوقال بقدم العالم بأن هذا جاءهم من خلال ما جاء في كتاب "طوبيقا" من أمثلة للقياس يرد فيها أرسطوعن القياسات المركبة من المقدمات الذائعة التي كان يستخدمها أهل زمانه في أمر العالم، ولم يكن غرض أرسطومن 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" (عبد الرحمن بدوي، 1978: 36) الذي يذهب فيه أرسطوإلى أن البارئ أبدع الهيولى لا عن شيء، ثم ما جاء في كتاب "السماع الطبيعي" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق(ألبير نصر نادر،2000: 100- 101). وهذا ما استنتج منه الفارابي أن أرسطولا يقول بقدم العالم. ليس هذا فحسب، بل يرد الفارابي على "يحي النحوي" الذي ذهب إلى أن أرسطويقول بأزلية العالم ليؤكد الفارابي من خلال رده هذا على أن أرسطولم يذهب هذا المذهب، وذلك خشية أن يتوصل من هذا الفهم إلى أن أرسطويقول: إن العالم قديم مع الله. ونجد هذه الإشادة بأرسطوكذلك عند القديس توما الذي يستمد منه أدلته الخمس لإثبات وجود الله، مع أن المقصد كان مختلفا كما سيتضح لاحقا (كريم يوسف، د ت: 174).

ويبدوأن 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 هوالتوفيق بين الدين والفلسفة، دون أن يكون هذا التوفيق مبنيا على مجرد الإقناع أومجرد 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 بأرسطوقد أبعده عن التصور الإسلامي للإلوهية (مصطفى النشار،1988: 276)، بل ثبت أن ما قدمه الفارابي في الجمع بين

الحكيمين قد جانبه الصواب حيث نسب جزءا من تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو(مصطفى النشار،1988: 276)، 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، 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" (الفرابي،2008) على غرار أفلاطون، لكنه في الحقيقة كان أكثر تأثرا بفلسفة أرسطوالسياسية.

توما الإكويني وأرسطو

رغم أن القديس توما الإكويني(1225- 1200)م 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 بأرسطووبفلسفته. ومع أن الفلسفة مرت بمراحل منعت فيها من التعليم خاصة في عصر الباباوات الذين تحكموا في الدين والدنيا في العصور الوسطي، فقد كان البابا هوالمتحكم في التعليم في جامعة باريس في القرن الثالث عشر ومنع الأساتذة المختصين بغير اللاهوت من الانشغال بهذا العلم، بل إن البابا جريجوريس في عام 1228م ألزم الجميع بالخضوع لعلماء اللاهوت قائلا: "يلزم على العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على الجسد، وأن يوجهه في الصراط المستقيم حتى لا نضل!" (Emile Bréchier. 1967) . وهويقصد 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 (Renan Ernest. 1995: 479). 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، فهوالذي استخدم فلسفة أرسطوبصورة لا تخطئها عين في إثبات العقائد الدينية في كتابه (الخلاصة اللاهوتية) (Thomas D'Aquin. 1984) ، وكذلك في الرد على المخالفين للدين المسيحي في كتابه (الخلاصة في الرد على الأمميين) (Thomas D'Aquin. 1999)، 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 (عبد الرحمن بدوي، 1978: 36). وقد شاعت مصطلحات أرسطوفي القرن الثالث عشر المسيحي وتأثر بها معظم المسيحيين، ويعد القديس توما هومن نقل لنا هذا التأثير بكل وضوح، 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 أرسطوهي آخر مرحلة من مراحل التفكير الإنساني. فظهر من هنا الأثر الكبير لأرسطوفي فكر القديس توما الإكويني دون أن يكون له دور كبير في نقد وتمحيص الميراث الأرسطي ليخطوبه خطوات تجديدية. فمع أن القديس توما يُعد من أكبر شراح أرسطوفي الغرب المسيحي - فيما قبل عصر النهضة الأوربية- إلا أنه لم يضف جديدا على منهج أرسطوكما أضاف الفلاسفة المسلمون خاصة ابن رشد، الذي لم يقف مع فلسفة أرسطوموقف المقلد، بل أضاف إليها في نواح عدة.

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 أوحتى إثبات حججهم للمتدينين من بني جنسهم استعانوا هم أيضا بذات المنهج الأرسطي على طريقة المسلمين ذاتها.

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 هوالأهم – 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 لورفض بعض الغربيين فكر ابن رشد كانت مدرسته قد بلغت أوج تأثيرها عليهم. وقد تعدى تأثر الإكويني بالفلاسفة المسلمين مجرد مطالعتها، بل أخذ يستشهد بابن سينا وابن رشد في كثير من مباحثه. فابن رشد هوالذي أوحى للإكويني تتبع تعاليم أرسطو قاسم، محمود، د ت : 1)، 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 قاسم، محمود، د ت : 4)، 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" (غالي ميلاد ذكي،دت: 18).

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 وبأنها مشوهة وبعيدة عن منهج أرسطو، وأخذ في ثانيهما يقتبس من ابن رشد ومن فلسفته أدلته في إثبات وجود الله والبرهنة على صفاته تعالى قاسم، محمود، د ت : 13).

وإن كان توما الإكويني نحى منحى الفلاسفة المسلمين وتأثر بهم في تبنيهم لآراء أرسطوالفلسفية 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.

ويبقى 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 أرسطولم يكن منشغلا بالإله بقدر انشغاله بالواقع العملي، فهوكان قد أنزل الفلسفة من عالم المثل الأفلاطوني إلى الوجود الواقعي، هذا بالإضافة إلى أن المعتقدات الدينية عند اليونانيين كانت وثية من جانب، ومن جانب ثان كانت تعتمد على الأسطورة وليس العقل، ولهذا لم يتعامل أرسطومع 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 (كرم يوسف، 1936: 236). ومن هنا كان هوالسبب الأول والمحرك الأول الذي تتعشقه جميع الموجودات بالتالي فهوالموجود الذي يستحق أن يسمى الإله.

فقد نقل أرسطوعن أحد فلاسفة اليونان السابقين عليه وهوطاليس أنه كان يقول:" إن العالم مليء بالآلهة"(مصطفى النشار، 1988: 41) ويعد هذا وصفا لمعتقدات اليونان في تعدد الآلهة، كما أن السوفسطائيين كانوا لا يرون هناك فائدة من الآلهة أصلا، بل كانت فكرة المثل أوالخير الأعلى تمثل الإله عند أستاذه أفلاطون"(مصطفى النشار، 1988: 114).

ولقد كان أرسطومتحفظا 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" (أبوريان محمد علي، دت: 190). فأرسطويشير هنا إلى أن الوجود الإلهي - نظرا لإتقانه وكماله الخاص- فهوالحقيقة الوحيدة المطلقة؛ لأن هذا الوجود هوالوحيد الذي يخلومن أي مادة، كما أنه هوالسبب اليقيني والمفهوم السامي والذي يحوي في داخله كل المعاني الأخرى، وهومن هذه الناحية العلة الغائية

والخير المطلق، وهوالحافظ 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 أرسطوعن وصف الأول أوما 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 هوالجوهر لأن المبادئ والعلل التي تبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله، ولا يمكن لغير الجوهر أن يقوم بذاته. "فقد وضع أرسطوعلى قمة الوجود جوهرا محركا ثابتا هوصورة خالصة وفعل محض"(عبد الرحمن بدوي، 1978: 191). ولم يكن هدف أرسطومن هذه الاستدلالات أن يعرف الله معرفة تامة ويكشف عن ذاته؛ لأن الله ليس له دور في فلسفته الأخلاقية أوالسياسة(عبد الرحمن بدوي، 1978: 191). فتصور أرسطوللإله ليس تصور المهيمن المطلق عند أصحاب الديانات، أوالموجد من عدم، أوالقاهر فوق عباده، الذي يصنع بإرادة غير متناهية أوهوذلك المحرك الذي يتحرك كما يشاء. إنما هوعنده مجرد محرك ثابت تتجذب نحوه الأشياء كما تتجذب قطع الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو(عبد الرحمن بدوي، 1978: 191). ثم أن الإله عند أرسطوصورة كاملة لا تخالطها مادة؛ لأنه فعل محض، فأرسطوكان 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، فهوإذن مفارق يكفي ذاته بذاته(عبد الرحمن بدوي، 1978: 193). والإله عند أرسطولا يعقل غير ذاته كما ينقل عنه الفارابي، "فهولا يعقل العالم ولا يهتم به"(ألبير نصر نادر، 2000: 31). وهذا الرأي ينسبه الفارابي خطأً إلى أرسطووهوفي الحقيقة من آراء المدرسة الأفلوطونية المحدثة.

ويبدومن خلال ما سبق أن أرسطولما وجد صعوبة في الوصول إلى إدراك كنه الباري تعالى، أراح عقله من الخوض في تفاصيل طرق إدراك الذات وانشغل بأثرها في الكون المنظور. فإله أرسطوغريب عن العالم ومثل هذا الرأي لا يمكن أن يكون على وفاق مع ديانة موحى بها قاسم، محمود، د ت: 49). 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 هوالمدخل الرئيس لفهم مراد الله من الوجود، ومن هنا يصبح الله إلها ومعبودا. لهذا سنجد أن الفارابي الذي تابع أرسطوفي مجمل فلسفته لا يتفق معه في هذه المسألة كلية، ومع ذلك سنجد تأثيرا كبيرا لفلسفة أرسطوعلي 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 . ثم يعود الفارابي فيتابع مذهب أرسطوفي المحرك الأول، فيذهب إلى كون هذا المحرك ليس جسما، وأنه يحرك كفاية، وأنه معقول ومعشوق . ثم يستخدم الفارابي أدلة أرسطوبوضوح قائلا: إن" المحرك الأول ليس جسميا؛ لأنه إن كان جسما فلا يخلوأن يكون إما لا متناهيا أومتناهيا، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا؛ لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد. والله هوعلة 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"(ألبير نصر نادر، 2000 : 30- 31). 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 وهوالله تعالى. وفي الحقيقة أن الفارابي هنا لا يسير فقط مع برهان أرسطوبل يمزج بين القسمة الأفلاطونية وبين البرهان الأرسطي.

فهل يكتفي الفارابي بأن الله هوعلة 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 أولاً لسائر الموجودات على أنه فاعل لها، ثم على أنه غاية لها، ثم على أنه صورة لها، وأنه خلووبريء من أنحاء النقص، وأنه لا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده. 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". وهويعني 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 هووجوده الخاص الذي هووحدته، فهوواحد بهذه الأنحاء من أنحاء الواحد" (عبد الرحمن بدوي: دت: 33). ووجود الأول كما يرى الفارابي ليس الغرض منه وجود سائر الأشياء فهومكتف بنفسه وليس في حاجة لمخلوقاته، فلا يستمد غاية وجوده من وجودها وبالتالي لا يكون لوجوده سبب خارج عنه. ونلاحظ هنا الفرق بين الفارابي وبين المتكلمين المسلمين قبله الذين يلجأون للقرآن والسنة ليؤكدوا مفهوم الإلوهية عندهم فهويدور مع البرهان والقياس العقلي وليس مع الاستنتاج المستوحي من النص كما تدور مباحثهم.

ورغم أن صورة الإله عند القديس توما تختلف عنها عند أرسطو(Venard Olivier Thomas. 2004: 1229) 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 لوكان هناك فارق كبير بينهم في إدراك ماهية العلم- فبعضهم جعل نصوص الدين هي المحور الرئيس في فهمهم لمسائل الإلوهية من مثل قول سانت إيريني (130- 205)م، الذي يبرهن على وجود الله عن طريق الحجج الواردة في الكتب المقدسة والتي تؤكد على أن الله الواحد خالق العالم هوالذي أعطى الوجود لكل الأشياء. وكذلك القديس ترتليان (155- 225)م، الذي يتخذ العناية الإلهية للأكوان هي البرهان على وجود الله. وهناك القديس الشهير أوغسطين(354- 430) م الذي استفاض في الأدلة اللاهوتية للبرهنة على وجود الله في كل حقيقة؛ لأنه هوالثابت 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: الأولى هي التأمل في الموجودات وحركاتها وعلل وجودها وهذا كان مبتغى أرسطومن الفلسفة الأولى، وهوأن 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 (الشافعي حسن محمود: 1998: 41). ولم يكتف الفارابي بذلك، بل سار مع الدليل الأرسطي لإثبات المفارق(الإله) شوطا بعيدا ليثبت هووجود الله تعالي. ففي كتاب الحروف أخذ الفارابي يبين أن العلم الإلهي الذي به قوام الشيء الفاعل يسأل عنه ب "هل هوموجود أم لا " فإذا قيل نعم قيل "وما هو"

و"كيف هو" و"بماذا هو" وصار المطلوب هوعما يوجد المحمول فيه الإله الذي هوقوام الموضوع من قبل المحمولات. ويبين الفارابي أن السؤال عن وجود الله ب"هل هوموجود" يقتضي أن نفرق بين أن نعقل وجوده وبين أن نتحقق من هذا الوجود؛ حيث إن تعقل وجود الله تعالى يمكن السؤال عنه "هل هوموجود" 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" فلذلك لا نسأل عنه ب"هل هوموجود" من حيث الوجود الخارجي المادي، إنما من حيث الذات فقط؛ لأن الله هوذات ما منحازة.

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 . وتلك الطريقة سلكها الفارابى ثم ثار عليها ابن سينا في الاستدلال على وجود الله (الجليند، محمد السيد ، 2004 : 71). 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، أوإلى واجب بذاته وواجب بغيره. وهذا التقسيم قد لا يؤدى بهم إلى إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن في نفسه يدل على وجود الواجب الجليند، محمد السيد، 2002 : 6 -7). وإلا لوصل أرسطوإلى معرفة الإلوهية كما وصفها الفلاسفة المسلمون، لكن عند أرسطوظل المحرك الأول عنده أوالمفارق لا يتصف بالإله الفاعل المختار، إنما هوفاعل 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 أرسطوفي 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، وهوالسبب القريب لوجود الثواني، ثم وجود العقل الفعال، والعقل الفعال هوبمثابة الوحي عنده، وفعل هذا العقل الفعال هوالعناية بالحيوان الناطق ألا وهوالإنسان، ومبلغ الكمال للإنسان أن يصير مثل العقل الفعال؛ يعني أن يصبح في أفعاله كالملائكة. فالأول ليس فيه نقص ولا يمكن أن يكون وجود أكمل من وجوده؛ "لأن التام هوما 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 هوفي مثل رتبة وجوده" وهذا يستحيل على الأول وإلا كان وجوده وجودا ناقصا كما يقول الفارابي.

ومع أن القديس توما قد سار مع الدليل الأرسطي تماما مثلما فعل الفارابي (أبوريان محمد علي، د ت: 244) إلا أنه تأثر بالفكر اللاهوتي أكثر بكثير من أثر

المنهج الكلامي على الفارابي، الذي لم يأخذ من المتكلمين إلا ذكر بعض النصوص المقدسة كتتمة أوكحلية 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 هوالاتجاه الذي سار على منواله القديس توما نفسه، والذي نحى منحى الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد قاسم، محمود، د: 53)، 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 قاسم، محمود، د: 54) .

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" (Laurence Renault. 1992: 30). 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 هوأحد القضايا الإيمانية التي يجب التسليم بها (Tomas d'Aquin. 1984: 169; 170). 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 (Tomas d'Aquin. 1984: 169- 175). 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. وهذه الطرق كما جاءت في الخلاصة اللاهوتية هي:

1- دليل الحركة في الكون
2- دليل العلة الفاعلة
3- دليل الواجب والممكن
4- دليل تفاوت في مرات الوجود
5- دليل العلة الغائية

أما الدليل الأول وهوالبرهان بالحركة (Tomas d'Aquin. 1984: 172) 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 هومتحرك فإنه يتحرك بواسطة شيء آخر، وإن كان هذا الشيء الآخر هونفسه 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 وهوالإله (Tomas d'Aquin. 1984: 172) ، وهذا البرهان يقوم على مبدأين الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره، وتابع الإكويني هنا كما هوواضح أرسطومتابعة حرفية، بل هويذكر مع كل حجة موضعها في طبيعيات أرسطو، والثاني لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات، بل لابد من وقوف عند محرك أول لا يحركه غيره، ويحرك هوغيره. الواقع أن هذا الدليل جاء بنصه عند أرسطوفي كتابه "ما بعد الطبيعة"، لكن أرسطوقصد من المسألة فقط تحريك الأول للفلك المحيط بالكون، في حين أن القديس توما استخدم هذا الدليل ليصل إلى محرك أول يحرك كل موجود وهواللّه 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 وهومحال، والإكويني هنا يسير مع البرهان الأرسطي جملة وتفصيلا.

أما الدليل الثاني الذي ركن إليه القديس توما في البرهنة على إثبات وجود اللّه، فهوالبرهان بالعلة الفاعلة ويقوم هذا البرهان عنده (Tomas d'Aquin. 1984: 172) 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 هونفسه علة فاعلة لذاته، وإلا لزم أن يكون وجود الشيء سابقا على نفسه وهومحال! وكذلك لا يمكن التداعي في سلسلة العلل الفاعلة إلى ما لانهاية، فلزم الاعتراف بعلة فاعلة أولى وهواللّه تعالى. وهذا الدليل يرجع إلى أرسطوحيث 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، 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 إذاً 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 (Tomas d'Aquin. 1984: 172) هوبرهان من جهة الممكن والواجب فإنه يقوم عنده على أساس التمييز بين الواجب والممكن، ويمكن تلخيص هذا البرهان حسب قول القديس توما على النحوالتالي: 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 وهوالله تعالى (Tomas d'Aquin. 1984: 172).

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. وهذا الدليل ما هوإلا صورة أخري من الدليل السابق، وهومرتكز على المنهج الأرسطي، وكان الفارابي قد أخذ هذا الدليل من أرسطوثم جاء عند ابن سينا في كتاب النجاة ثم أخذه ابن رشد وكذلك موسى بن ميمون عن ابن سينا. ثم أخذه القديس توما عن ابن رشد، أوربما عن ابن سينا، لكن أرسطويجعل وجوب الأشياء الواجبة الوجود مترتبا على مسألة قدم العالم والحركة، في حين أن القديس توما هنا يوظف الدليل فقط لإثبات وجود الله، حيث إن العالم عند علماء اللاهوت مثلما هوعند علماء الكلام ليس بقديم إنما القديم هوالله وحده.

الدليل الرابع وهوالبرهان بالتفاوت في مراتب الوجود، فمن بين الموجودات ما هوأكثر خيرية أوأقل 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 (Tomas d'Aquin. 1984: 173). وهذا ما ذهب إليه الفارابي قبله في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وكل منهم يستمد دليله من أرسطو.

أما الدليل الخامس : فهوالبرهان بالعلة الغائية وهومأخوذ 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 هوالله تعالى، وذكر الإكويني أن هذا الدليل قد ورد عند يوحنا الدمشقي وكذلك عند ابن رشد(Tomas d'Aquin. 1984: 173).

تلك هي الأدلة التي اعتمد عليها توما الإكويني وهي تعتمد على ملاحظات مختلفة ترتبط بميادين تخص المخلوقات، فهويبدأ 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 هوسب ذلك وأخيراً بتدبير الموجودات وإحكام ذلك وينتهي إلى إن الله تعالى هومدبر كل أمر من أمور الموجودات (Laurence Renault. 1992: 35).

من خلال ما سبق يتضح أن تأثير أرسطوواضح 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. ومن هنا أراد القديس توما أن يستخدم الأدلة اليقينية التي تصعد من المحسوس إلى غير المحسوس وهوالله، واستطاع إن يظهر العلاقة بين الوجود الإلهي والقدرة الإلهية في المخلوقات. والحقيقة أن القديس توما الإكويني قد استمد معظم أدلته من أرسطوومن الفلاسفة المسلمين الذين استخدموا أدلة أرسطوفي البرهنة على وجود واجب الوجود عز وجل. وهويقر بذلك إذ إنه قد استمد دليل الممكن والواجب من فلسفة أرسطووكذلك استمد منه دليل العلة الفاعلة: حيث يقول: "أن كل ما هوممكن 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 وهوواجب الوجود لذاته" (Tomas d'Aquin. 1984: 178)

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 عاملاً على التوفيق بينهما. فقد أدرك أهمية المنطق في الكشف عن الحقائق والربط بينها وذلك في عرضه للمنهج الذي سيتبعه في تناول المسائل الإلهية (عبد العزيز محمد سلامة،2002: 49) حين يقول : "إنه يتحتم إظهار الحقيقة بواسطة حجج مبرهنة يمكن من خلالها إقناع الخصم" (Tomas d'Aquin. 1984: 157). ويذهب القديس توما إلى أن مسألة وجود الله تستلزم الإجابة على ثلاثة أسئلة: هل الله موجود؟ وهل 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. 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 (Tomas d'Aquin. 1984: 158). وهذه الحجج على النحوالتالى:

1. مفهوم اسم الله في العقل يعني أنه الوجود الذي لا يمكن أن يفهم وجود أكبر منه، حيث إن وجود الله هوأكبر حقيقة وهوظاهر وجلى بنفسه
2. لوساد 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
3. وجود الله هوعين ذاته وبذلك يكون وجود الله جلي بنفسه
4. إن وجود الله أمر فطري لدي الإنسان وهذا لا يحتاج إلى جهد أودليل في تقرير معرفته لأن وجوده واضح وجلي
5. كل الأشياء الأخرى التي تكون معروفة يجب أن تكون جلية بنفسها وهذا ينطبق على الوجود الإلهي، وحيث إن النور الإلهي هوأساس المعرفة العقلية فوجود الله ظاهر وجلي بنفسه (Tomas d'Aquin. 1984: 158-160).

وينتقد القديس توما الإكويني أصحاب هذه الحجج، إذ يرى أن الله ليس بينا بذاته، فيفرق بين أن يكون الشيء بيناً بذاته في نفسه، وبيناً 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 هوعين الموضوع، فالله هوعين وجوده، لكن بما أننا لا نعرف ماهية الله، فالقضية غير بينة لنا ولابد من البرهنة عليها بما هومعلوم لدينا. 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 (Tomas d'Aquin. 1984: 160-162) : 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 هوأكبر 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 أولعدم 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 وهوالخير، 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. ويستمر القديس توما في دحض مسألة أن وجود الله بين بذاته باستخدام البرهان والقياس، فيقول : إن وجود الله الذي نعرفه بالفطرة هوبمثابة تمهيد لعقائد الإيمان؛ لأن الإيمان يتوقف على المعرفة وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن بعد ذلك بوحي الله. 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 (Tomas d'Aquin. 1984: 165).

- 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 وهوما نسميه الله تعالى
- لكن إذا كان هذا المحرك متحركا فإنه سيكون متحركاً 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 وهوما يعرف بالقياسات المتعددة أوالمرتبة : وهي عبارة عن قياس مؤلف من قياسين أوعدة أقيسة تكون فيها نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني ونتيجة الثاني مقدمة للقياس الثالث (جميل صليبا، 1982: 209- 210). 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، وبالتالي استخدم المنهج الأرسطي في معظم صوره.

وفي نهاية هذا المبحث يتضح أن كلا من الفارابي وتوما الإكويني تأثرا بمنهج أرسطوفي الفلسفة الأولى، ورغم هذا التأثر الواضح بأرسطوإلا أن الفارابي والإكويني لم يفتقدا الأصالة التي ترتبط بفهم كل منهما لموروثه الحضاري. وإنما كان استمداد كل منهما لبعض الأدلة عن وجود الله من فلسفة أرسطوبغرض 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 هوأيضا غرض الإكويني من استخدام المنهج الأرسطي(Laurence Renault. 1992: 33). 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 كثيراً من النصوص التي تؤيد النتائج العقلية التي وصل إليها، وأحياناً كان يثبتها كحجة ثم يبرهن على صحتها بواسطة البرهان الأرسطي. وتلك هي أهم الفوارق بين منهج الفلاسفة وبين منهج علماء الكلام أواللاهوت، فظهر الفارابي فيلسوفا متأثرا بالمعلم الأول، وبدا الإكويني لاهوتيا معتمدا على منهج أرسطوالفيلسوف.

(يتبع)