HNSJ Humanitarian & Natural Sciences Journal
ISSN: (e) 2709-0833
www.hnjournal.net
مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية
مجلة علمية محكمة
معامل التأثير العربي للعام 2020م = 0.44

عنوان البحث

نظرية المعرفة والعلم الإلهي بين أرسطو وابن رشد وتوما الأكويني

حورية خليفة الطرمال[1]، سامية مصطفي أبو السعود[1]

[1] قسم الفلسفة، كلية التربية، جامعة الزاوية، ليبيا
h.eltarmal@zu.edu.ly, saberaltaib.93@yahoo.com

تاريخ النشر: 2021/06/01م تاريخ القبول: 2021/05/26م

المستخلص

تعتمد هذه الدراسة على المقارنة بين نظرية المعرفة والعلم الإلهي بين كل من (أرسطو وابن رشد وتوما الأكويني) حيث لم يُعدّ أرسطو قضية الإلوهية غرضًا رئيسيًا في فلسفته الميتافيزيقية، وذلك إذا نظرنا في فلسفته وجدنا أنه بعد أن استكمل بحثه في المسائل الطبيعية وانتظمت الأفلاك في سيرها عندها انتهي به المطاف إلى "محرك أوّل لا يتحرك " ومن صفات هذا المحرك أنه عقل دائم التفكير ، وتفكيره منصب على ذاته فقط.

كما حرص ابن رشد على مقاومة الإلحاد ، فقام بالرد على من أنكر وجود الخالق ، وكل من زعم أن هذا العالم نشأ عن طريق الصدفة أو بالاتفاق ، وأكد أن أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف هي وجود الله تعالى ، وأن ذلك لا يكون إلا بالمعرفة العقلية لذلك استنكر بشدة ما زعمته بعض الفرق كالحشوية حين قالوا: "إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أي أن الإيمان القلبي وحده يكفي.

حاول القديس توما الأكويني إثبات العلم الإلهي ومعرفة الله الكاملة علي ما يحتويه هذا العالم من أشياء ، ويمكننا أن نقول – وباطمئنان– أن أقوال الأكويني عن العلم الإلهي مأخوذة برمتها من أقوال ابن رشد وهذا ما سيتضح من خلال تشابه النصوص.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، العلم الإلهي، المعرفة العقلية.

الملخص

تعتمد هذه الدراسة على المقارنة بين نظرية المعرفة والعلم الإلهي بين كل من (أرسطو وابن رشد وتوما الأكويني) حيث لم يُعدّ أرسطو قضية الإلوهية غرضًا رئيسيًا في فلسفته الميتافيزيقية، وذلك إذا نظرنا في فلسفته وجدنا أنه بعد أن استكمل بحثه في المسائل الطبيعية وانتظمت الأفلاك في سيرها عندها انتهي به المطاف إلى "محرك أوّل لا يتحرك " ومن صفات هذا المحرك أنه عقل دائم التفكير ، وتفكيره منصب على ذاته فقط.

كما حرص ابن رشد على مقاومة الإلحاد ، فقام بالرد على من أنكر وجود الخالق ، وكل من زعم أن هذا العالم نشأ عن طريق الصدفة أو بالاتفاق ، وأكد أن أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف هي وجود الله تعالى ، وأن ذلك لا يكون إلا بالمعرفة العقلية لذلك استنكر بشدة ما زعمته بعض الفرق كالحشوية حين قالوا:"إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أي أن الإيمان القلبي وحده يكفي.

حاول القديس توما الأكويني إثبات العلم الإلهي ومعرفة الله الكاملة علي ما يحتويه هذا العالم من أشياء ، ويمكننا أن نقول – وباطمئنان– أن أقوال الأكويني عن العلم الإلهي مأخوذة برمتها من أقوال ابن رشد وهذا ما سيتضح من خلال تشابه النصوص.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، العلم الإلهي، المعرفة العقلية.

تمهيد:

يعد الإله في لغة الفلسفة هو وسيلة للمعرفة أو مبدأ للتفسير أي يفسر وجود الأشياء وحركتها وسكونها في الكون كله – وبهذا المعني يكون الإله علة، والعالم معلولا. والواقع أن مفهوم العلم الإلهي ودوره في نظرية المعرفة عند أرسطو وابن رشد وتوما الأكويني جاء مختلفًا كليًا ، بل يمكننا أن نقول – وباطمئنان– أن فلسفة المعلم الأول كانت تفتقر إلي فكرة صحيحة عن "المعرفة الإلهي وعن الخلق والخالق ، وليس هناك أي إشارة تدل علي أن المحرك الأول كان موضوع عبادة ، أو موجودًا تتجه إليه صلوات البشر ودعواتهم ، وإنما كان منعزلا حول ذاته مقطوع الصلة بغيره ، فكما يقول احد الباحثين :" يخطي من يظن أنه يمكن أن تكون هناك صداقة مع الله".[1] ولعل هذا التصور غير الناضج عن الإله جعل الجانب الميتافيزيقي وعلاقة المعرفة بالعلم الإلهي اضعف جوانب فلسفته بناءً ، وكان أحري بأرسطو أن يكمل التصور الأفلاطوني عن الإله ، بدلا من الرجوع خطوة ؛ بل خطوات إلي الوراء.

أما بالنسبة لأتباع أرسطو نجد ابن رشد ذلك الفيلسوف المسلم لا يمكنه أن يقبل إله أرسطو علي علاته ، فوجد نفسه مضطرا كي يحرره من عزلته ويعيد صلته بمعلولاته ، فسمح له بتعقل الأشياء والجزئيات خارج الذات ، بل باعتباره فيلسوف مسلم قدم مذهبًا متكاملا عن طبيعة الله وصفاته وعلاقة المعرفة بالعلم الإلهي.(سنفصل القول في ذلك لاحقا)

أما توما الأكويني فهو عالم لاهوت متفلسف ، بلغ إعجابه بأرسطو حدًا لم يدع له فرصة لتخطئته ، بل كيف

(1) فردريك كبلستن : تاريخ الفلسفة ، ج 1 ، اليونان والرمان ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، ط1 ، 2002، ص 427

يكون ذلك والكتاب المقدس وفلسفته صنوان في تقرير الحقيقة ، والناظر في الخلاصة اللاهوتية يجد تصديق هذا في كل مسألة من مسائلها ، فلا نتوقع منه هنا إلا كما صنعه في مسائل غيرها من تأويل أرسطو تأويلا دينيا – أو إن شئت كاثوليكيا خالصا– ولو بتكلف شديد ، فبالرغم من أن نظرية أرسطو عن الله تثبت جهله بالعالم وعدم العناية به؛ إلا أن الأكويني لم يستبعد المعني المخالف لهذا ؛ وإذا كان الأكويني علي حق في أن يقدم نظرة صحيحة عن الله ، لكن ليس بالضرورة أن تكون وجهة نظر أرسطو كذلك.[2]

وسبيلنا في الصفحات التالية بيان ما نقصده بنظرية المعرفة والعلم الإلهي عند هؤلاء ال

اولا – نظرية المعرفة والعلم الإلهي عند أرسطو :

لم يُعدّ أرسطو قضية الإلوهية غرضًا رئيسيًا في فلسفته الميتافيزيقية، وذلك إذا نظرنا في فلسفته وجدنا أنه بعد أن استكمل بحثه في المسائل الطبيعية وانتظمت الأفلاك في سيرها عندها انتهي به المطاف إلى "محرك أوّل لا يتحرك " ومن صفات هذا المحرك أنه عقل دائم التفكير ، وتفكيره منصب على ذاته فقط ، فكيف يقول أرسطو مرة بأنه المحرك الذي لا يتحرك ، ثم نراه بعد ذلك يقول بأن ثمة سبعة وأربعين محركا لا يتحرك ، من هنا يمكننا القول إن فكرة الإلوهية عند أرسطو غامضة وغير متمشية مع مذهبه – من حيث – التفكير العقلي ، ولا غرابة في ذلك فإن عقله لم يتحرر من أثر البيئة ، فقد تأثر بالعقائد الشعبية التي كانت سائدة في عصره ، وهي العقائد التي توحي بتعدد الآلهة ، ولهذا فإن أرسطو لم يجعل إلهه خالقاً مبدعاً عالمًا، بل أعطاه صفات أخرى هي في حقيقتها نفس العقيدة الشعبية الخاضعة للفكرة الطبيعية التي تفسر الوجود من داخله.

ولقد تعددت الآراء حول ما إذ كان أرسطو يهدف من استدلالاته في هذا المجال أن يعرف الإله معرفة تامة وإن يكشف عن ذاته أو أنه لم يكن يهدف لذلك. والسبب في هذا يكمن في أن الإله عنده ليس له دور في صلته بالعالم، بل هو لا يعلم أو يعرف شيئاً عن هذا العالم، وليس صانعاً له كما عند أفلاطون. ويمكننا تناول نظرية المعرفة ودورها في العلم الإلهي عند أرسطو من خلال النقاط التالية.

1– المعرفة العقلية وبراهين أرسطو على وجود الإله :

إن محاولة البرهان على وجود الإله من خلال براهين عقلية محاولات قديمة، ويُعدّ أرسطو أوّل من قام بتقديم هذه البراهين.

برهان وجود الإله كعلة محركة :

يعد أرسطو أوّل من صاغ هذا البرهان إلا أن حديثه عنه جاء في سياق آرائه عن الحركة في كتابه "الطبيعة " ونص هذا الدليل الذي يذهب من الحركة إلى المحرك الثابت هو التالي : "كل متحرك فواجب ضرورة أن يكون يتحرك عن شيء ما ، لأنه إذا لم يكن مبدأ حركته فيه فلابد من وجود شيء ما يحركه. وهذا المحرك ينبغي أن يتحرك عن شيء آخر ، ولكن لا يمكن أن يتسلسل إلي مالا نهاية ، وعليه ينبغي أن يكون هناك محرك أوّل"[3]. ويبطل أرسطو التسلسل إلى مالا نهاية على الوجه الآتي : " لنفترض أن أ تحرك عن ب ، ب عن جـ ، وجـ عن د

(2) المرجع السابق ، ص 426

(3) Aristotle : Physics , VII , I , 242 a ، . p. 20

.... وهكذا إلى مالا نهاية فتكون حركات هذه الأشياء الأربعة واقعة في زمان واحد؛ لأن المحرك يحرك والمتحرك يتحرك في وقت واحد " .. وإذا كانت متسلسلة الأشياء المتحركة لا متناهية فإن حركة هذه المتسلسلة ينبغي أن تكون لا متناهية أيضاً ، ولكن لما كانت حركة المتسلسلة كلها حركة. أ ، ب ، جـ ، د ، وكل واحد من المتحركات الأخرى واقعة في زمان واحد ، فإن حركة المتسلسلة كلها ينبغي أن تستغرق من الزمان ما تستغرقه " أ " أي متحرك في المتسلسلة ، ولما كان الزمان الذي تستغرقه حركة" أ " متناهية ، فإنه ينبغي أن تكون هناك حركة لا متناهية في زمان متناه ، وهذا محال. وعليه فلابد من أن ينقطع التسلسل وأن ينتهي إلى محرك أوّل غير متحرك هو سبب الحركة[4].

ويتضح من النصوص السابقة أنه من خلال ظاهرة الحركة التي تعتمد علي المعرفة الحسية أثبت أرسطو للطبيعة محركاً أوّل وهو لا يحرك العالم كعلة فاعلة لأن ذلك يؤدي إلى المماسة بين المحرك والمتحرك نظراً لأن المحرك الأوّل غير مادي ، والمتحرك مادي. في حين أن أفلاطون في إثباته للمبدأ الأوّل يري أن الإله يحرك العالم كعلة فاعلة في كل شيء وإن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير قائلاً : " إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علة ، لأن من الاستحالة أن ينشأ أياً كان ينشأ من دون علة ويقول أن كل ما ينتج أي (العلة) هو سابق بطبعته على ما ينتج أي المعلول ويقول أيضاً " وإذا توجد قوة على فعل ما لم يكن سابقاً[5] .

مما تقدم يظهر الاختلاف واضحاً بين أرسطو وأستاذه ، فبينما يقرر أفلاطون أن الإله عنده علة فاعلة تؤثر في غيرها ، وجدنا العكس عند تلميذه فالمحرك الأوّل عنده ليس علة فاعلة وإنما هو علة غائية تتجه إليها السموات وتشوقها ، فهو موجود بلا عمل سوى أنه يرفع الكائنات أوّل مرة ، وتنتهي مهمته عند هذا الحد ، وقد عبر عن ذلك أرسطو بقوله "والشيء الذي من أجله غير متحرك" [6] .ولما كان المحرك الأوّل غير مادي فلا يمكن أن يقوم بأي فعل مادي. إذ لابد أن يكون محركاً محضاً ، وفعلاً محضًا مفارقاً للمادة ، ولا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بمائت ولا منقسم[7] . ويضيف أرسطو قائلاً :" فإن وجد متحرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة. ويكون في الشيء، قوة وهو لا يفعل. فلا تكون فائدة في وجوده ، كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية كما فرض أصحاب الصور ، فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ولا إن كان أجزاء من الصور. فإنه لم يفعل لم توجد حركة ولا أيضاً إن فعل مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة يمكن إلا يفعل. فيجب أن يكون جوهر هذا المبدأ فعلاً ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ..."[8].

إذاً العقل – عند أرسطو– يقتضي التسليم بوجود محرك فاعل لا تخالطه قوة لذا لابد أن يوجد ما يحرك من دون

(4) كريم متى : الفلسفة اليونانية ، مطبعة الإرشاد ،1971، بغداد ، ص 212 ، 213 .
(5) د .محمد غلاب : مشكلة الإلوهية ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط 2 ،1901 ، ص 35. وقارن .د مصطفى النشار: فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، 1988م، ص 223 .
(6) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، مقاله اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، المصدر السابق ، ص 60 .
(7) المصدر السابق ، ص 726.
(8) المصدر السابق ، ص 3 ، 4 .

أن يتحرك بفعل محرك آخر ، وذلك من حيث كونه موجوداً أزلياً وجوهرا وفعلاً محضاً ، ويكون تعلق التحريك به كتعلقه بالمعقول والمعشوق الذي يعشقه.

يبدو واضحاً أن أرسطو يعارض بقوة الفكرة الأفلاطونية القائلة أن مبدأ الحركة يمكن أن يكون أيضاً حركة ، وبالتالي فأن إله أفلاطون يختلف عن إله أرسطو ، فإله أفلاطون متحرك يصدر عن علة فاعلة سابقة عليه ، في حين أن إله أرسطو ثابت يحرك ولا يتحرك. وبالرغم من اختلافهما إلا أن أرسطو أخذ عن أستاذه فكرة التعارض بين الحركات– وهي فكرة تعتمد علي المعرفة الحسية – التي تبدو تلقائية كحركة النار إلى أعلى ، والحجر إلى أسفل ، وحركة الكائن الحي الذي يتحرك ، والحركة المستمرة للسماوات .. وكذلك وجدناه يتفق معه في أن الحركات التي من النوع الأوّل حركات أصلية وأولية وهي الجنس الأوّل للحركة ، أما حركات الدفع والشد فهي حركات ثانوية آلية قسرية لا تفسر إلا بالقياس إلى الحركات الأولية لأنها مضادة من حيث أنها تفسر الأجسام على الحركة في اتجاه مضاد لحركتها التلقائية إلى أسفل [9] .

برهان وجود الإله كعلة صورية:

هناك برهان أخر للاستدلال على ضرورة وجود الإله عند أرسطو وهو ما يمكن أن نطلق عليه بدليل المادة والصورة ، فالعالم عند أرسطو عبارة عن سلسلة ترقى للمادة التي هي أزلية ليس لها بدء – من صورة إلى صورة أعلي منها تجذبه نحوها قوة الغاية – هذه الغاية المنشودة أو الصورة المجردة هي التي أطلق عليها أرسطو أسم الإله على أحسن الفروض – وهو الموجود حقاً لأن صورته هي أتم صورة وأكملها وهي المحركة لهذا العالم. وإذا كانت الصورة المجردة أو الإله هو غاية الغايات ، وهو الذي يسعى إليه كل موجود ، فهو إذاً ليس متحركاً ، إذ لو كان متحركاً لتحرك إلي غاية ، والمفروض أنه غاية الغايات – إن صح التعبير – ولكن كيف توصل أرسطو إلى ذلك ؟ الجواب على ذلك هو أن أرسطو يرى أن كل خروج من القوة إلى الفعل محتاج إلى محرك بالفعل ، وأن لكل متحركاً محركاً ، ولا بد عنده من نهاية لهذه المحركات حتى تنتهي عند محرك ليس بمتحرك[10].

وإذا نظرنا إلى فكرة المحرك والمتحرك وجدنا أن الأشياء تنقسم إلى قسمين شيء يحرك ولا يتحرك وهو الهيولي ، وآخر يحرك ويتحرك وهو الصورة وذلك من حيث اتصالها بالمادة ، والثالث هو المحرك الأوّل والصورة الخالصة التي تحرك ولا تتحرك[11] . إذا نظرنا إلى المسألة من حيت القوة والفعل ، فإن التحرك يقتضي مادة أو هيولي ، وعلى هذا فإن كل ما يتحرك لابد أن يكون بداخله شيء من الهيولي ، ولكن هل تحتوي الصورة الخالصة على شيء من المادة ؟ الجواب أن كل ما يتحرك لابد أن يحتوي على شيء من المادة بينما الصورة الخالصة برئية من المادة نظراً لأنها لا تحتوي على أي شيء من المادة لذلك لزم بالضرورة أن لا تتحرك ، فهي إذاً تحرك دون أن تتحرك. وعلي هذا فإن اعتبارنا لماهية الصورة والهيولي يقودنا إلى أن الصورة الخالصة أي الإله هي التي تحرك

(9) محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج2 ، (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،1990م. ص 199 – 196 . وقارن. أميل برهييه : الفلسفة اليونانية ، ج1 ، ترجمة د. جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 283 .

(10) أرسطو : الطبيعة ، (ج1+ج2) ، ترجمة أسحق بن حنين ، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2 ، 1978م. ص 740 .

(11) عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط3 ، 1980م. ص 167 .

ولا تتحرك[12] . بمعني أن المحرك الأوّل عند أرسطو ثابت غير قابل لأي نوع من أنواع التغير والنقص وإنما هو صورة خالصة.

وينتقل أرسطو تدريجياً من المادة والصورة إلي القوة والفعل ، فالمادة الأولي كما يقول د. مصطفي النشار " تمثل الوجود بالقوة بشكل مطلق ولا ندري عنها شيء برغم ضرورة افتراضها ، وهذا أمر غامض عند أرسطو ، أما التسلسل الطبيعي لوجود الكائنات والأشياء بعد ذلك فهو واضح نظراً لأنه ما أن نتعرف على الأشياء ونميزها عن بعضها البعض في تراتبها الهرمي ندرك ما بها من صورة وما بها من مادة ، فالصورة هي المبدأ الكلي الماثل في المادة التي هي أساس تفرد الكائن الجزئي[13] . نفهم من ذلك أن أرسطو ينفى وجود المادة ويعدّ وجودها ليس وجوداً حقيقياً وإنما هي تمثل القوة فحسب ، ويثبت بأن الصورة هي الفعل ، والفعل هو الوجود الحقيقي الذي ليس بداخله شيء من الهيولي. ويمكننا القول وفقا لأرسطو أن الصورة الخالصة بعيدة كل البعد عن المادة التي يعتريها النقص والتغير ، فالصورة الخالصة صورة مفارقة للعالم المادي المحسوس. فهي ثابتة وغير متحركة، وذلك نظراً لخلوها من المادة ، ومن ثم فهي تحرك دون أن تتحرك وذلك ما عبر عنه ثامسطيوس في مقالة اللام قائلاً : " ... فيجب أن يكون هناك مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعله ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهيولي ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة. ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل لأن الفعل هو المخرج لما بالقوة إلى الفعل"[14] . بمعنى أن الفعل متقدم على القوة منطقياً وزمانياً كما كانت الصورة متقدمة على المادة .

إن المذهب الأرسطي برمته يتجه لرفع سمو الصورة كعامل أساسي في وجود الجوهر المفرد بغض النظر عن المادة ، بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهي بالقوة ، بينما الصورة فعل ، وإذاً فوجود المادة إلى جوار الصورة في المركب منهما يُعدّ نوعاً من السلب لكمال الصورة ، من حيث إنَّ الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من الصورة كفعل في الجوهر المفرد المشخص[15]. فالإله عند أرسطو فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته وحاصل على وجود حقيقي إيجابي، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنَّها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير في وجوده ، فهو موجود مفارق بمعني ذاته بذاته[16] .

2- : صفات الإله عند أرسطو .

طبيعة الإله وماهيته :

نظر أرسطو إلي المحرك الأوّل باعتباره عقلاً محضاً مجرداً عن كل مادة .. ولما كان هذا الإله عقلاً محضاً وحيث تكون ماهيته التعقل فحسب ، نفى أرسطو أن يكون هناك موضوع في الخارج ينزع إليه الإله لأنه لا توجد هناك غاية بالنسبة إليه خارج ذاته يسعي إلي تحقيقها بحكم أنه كمال صرف وقد عبر عن ذلك بقوله في مقالة اللام : ((..... لأن شرف العقل بشرف المعقول ، وأشرف المعقولات الخير الأعلى ، والإله هو الخير الأعلى ، فهو إذاً يتعقل ذاته. وليس في هذا القول ما يؤذن بأن الإله حين يتعقل ، يتعقل شيئاً أخر غير ذاته.

(12) المرجع السابق: ص 167 - 168 .
(13) مصطفي النشار: أرسطو حياته وفلسفته،دار الثقافة العربية،القاهرة ، ط1 ،2002م ، ص 219 ، 220 .
(14) تامسطيوس، شرح مقاله اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، المصدر السابق،ص 13.
(15) المرجع السابق ، ص 193 .
(16) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

وهذا ضروري لأن الإله في هذه الحالة سيتعقل أشياء أقل منه ، وفي هذا سقوط يجب أن ينزّه عنه الإله[17] . فالمحرك الأوّل عند أرسطو لا يعلم سوي ذاته وأنه لا علم له لما في هذا الوجود. لأن تعقله مغاير للتعقل المألوف لدي الإنسان الذي يلحقه التعدد والتغير فكأن أرسطو لم يجعل العالم تابعاً للإله وله إرادة فيه ، وإنما "جعل المحرك الأوّل أو العلة الأولي معقولاً ومعشوقاً يعقل ذاته فقط فهو عقل وعاقل ومعقولاً [2] فالمحرك الأوّل في نظر أرسطو عقل محض يعقل ذاته التي هي في غاية الفضيلة ، فيكون بذلك عاقلاً ، وفي الوقت نفسه معقولاً من غير أن يؤدى ذلك إلي شيء من التعب أو التكثر في ذاته[181] . ومعنى ذلك أنه لا يعقل غيره وذلك لأن عقله لغيره يؤدي إلي التغير في ذاته ويصير بذلك ممكناً والمفروض أنه فعل محض. يقول أرسطو : "... أنه يعقل ما هو أكثر إلوهية وكرامة ومعقولية ، ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلي الأنقص ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ولكن بالقوة ، وإذا كان هكذا فلا محالة أن يلزمه الكلل والتعب من اتصال العقل بالمعقولات"[1] . ويقول أرسطو أيضا "لما كان الإله هو الموجود الأسمى ، وأنه لا يوجد معقول لديه ، أسمى من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذاً عاقل ومعقول" فالذات الإلهية إذاً هي موضوع التعقل الإلهي من حيث إنَّها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات على الإطلاق[1] .

صفات المحرك الأول :

من الصفات التي يتصف بها إله أرسطو أنه أزلي إذ لما كانت الحركة أزلية في نظر أرسطو فمن الضروري أن يكون المحرك الأوّل يتصف بهذه الصفة ، وبالطبع فإن كل ما هو متحرك وبالذات الكواكب السماوية إنما يملك هذه الصفة الأزلية[1]. لقد أثبت أرسطو إذاً أنه يوجد بالضرورة جوهر أزلي ثابت ، غير أن أزليته تختلف عن أزلية الكواكب والأجرام السماوية ، فالإله غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض ، في حين أن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم ، كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمهاً الذي تحركه وكذلك المحرك الأوّل يكن خارج العالم بينما الباقون يتحركون بأفلاكهم وبواسطة عقولهم المحركة[1]. ولما كان المحرك الأوّل عند أرسطو غير متحرك بالذات ولا بالعرض فأنه من الطبيعي جداً أن يكون محرك الحركة الأولى الأزلية ، وذلك أن ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك ، والمحرك الأوّل هو غير متحرك بذاته ، والحركة الأزلية إنَّما تكون عن محرك أزلي. وبناء على ذلك يكون إذاً الإله صورة خالصة وفعل خالص. فبما فسر أرسطو الفعل الصادر عن المحرك الأوّل؟ الواقع أن أرسطو فسر الفعل الصادر عن الإله بأنه نشاط لا يتطلب مادة ولا جسماً ، وهو ليس حركة وإنَّما فكرة وتعقل وهما أكثر الأشياء اقتراباً من الإلوهية ، وأن تعقله الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة ، وهذه السعادة لا يصل إليها إلا نادراً[1] . أي كل ما يصدر عن المحرك الأوّل يتمتع بالفكر والتعقل ويبتعد عن كل ما هو مادي وذلك نظراً لقربه من الإله الإلهي ، ورأيه هذا يتفق إلى حد كبير ورأي أفلوطين عن الواحد حين "وصف نشاطه أو الفعل الصادر عنه بأنه نظر أو تعقل ، وأنه يمثل فيه النشاط والإنتاج"[1]. فالمحرك الأوّل إذاً في تفكير أرسطو خالٍ من المادة ومفارق لها ، وبسيط غير مركبا.

(17) عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، المرجع السابق ، ص 184.
(18) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، فصل حرف اللام ، ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ،المصدر السابق ، الفصل السابع ، ص 6.

وكذلك من الصفات التي يتصف بها إله أرسطو أنه خير محض. ولكن عندما تقول أنه خير فهل المقصود به ذلك الذي يدخل في مجموعة الأشياء التي تحمل عليها صفه الخير أم ماذا ؟ الجواب كما يقول د. مصطفى النشار : " إنّه يمثل الخير المحض في الكون ، فهو وحده ما يستحيل أن يكون خلافاً لما هو عليه ، ومن هنا صار هو العلة الغائية للكون ككل وصار كل ما في العالم يتحرك شوقاً إليه ورغبة في بلوغ مرتبة من مراتب الكمال لقربه إليه. إنه الوجود الحي بالذات الخالد ، والأكثر خيرية ، وحياته أكثر ديمومة وخلوداً"[1]. بمعنى أنه ليس الخير الذي يدخل ضمن الأشياء المحسوسة ، وإنما ذاك الخير الذي تتجه إليه الموجودات شوقاً ورغبة في التشبه به لأنه أكمل الموجودات . ورأيه هذا يتفق مع أستاذه إلى حد ما " فالصانع الأفلاطوني خير ولكنه لا يُعدّ بأي حال " الخير " إنه ليس الخير ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته"[1]. غير أن أرسطو ينظر للخير بوصفه علة غائية لأن كل شيء إنما يوجد من أجل غاية خيرة ، هذه الغاية ليست متعالية على الأشياء كما هي عند أفلاطون بل كائنة فيها[1]. فالإله في نظر أرسطو إن هو إلا القوة المغناطيسية التي تبعث في العالم الحياة وتنشطه ، وهو ليس شخصاً وإنما قوة ، مبدأ طاقة خالصة ، قوة لم تخلق ولكنها خالقة تحول المادة كلها إلي صورة ، والحياة بأكملها إلي نمو ، وباختصار أنه صفة رياضية لا تنفعل بعاطفة ، ومجردة لا يحدها زمن أو مكان وليست هي بالذكر أو الأنثى[1].

ومن الصفات التي يتصف بها المحرك الأوّل عند أرسطو صفة الحياة ولكن هل بالمعني الذى نفهمه نحن لها أم أنها غير ذلك ؟ يجيبنا أرسطو في مقاله اللام قائلاً : "أن وجود الفكر وجوداً فعلياً هو الحياة والإله هو هذا الوجود الفعلي نفسه ، والوجود الفعلي للإله ذلك الإله الذي لا يستند على علة خارجة عنه هو الحياة في خير درجاتها وصفاتها الأزلية والأبدية ، وبناء على ذلك نقول إن الإله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة"[1]. ويفهم من هذا النص أن الإله حي وأزلي ، فحياته كلها فكر وتأمل ذاتي ، فإن وجوده دائماً بالفعل وحياته إنما تختلف عن حياتنا نظراً لأنه هو الحياة الأبدية بعينها ولأنه هو الفعل ، والفعل يُعدّ بمثابة الحياة ، وكذلك يُعدّ أفضل الأفعال لاتصافه بالبقاء. فالحياة التي عندنا إنما تسمي حياة لما يقترف بها من إدراك خسيس ، أما هناك فالمشار إليه لفظ الحياة الذي كونه الفعل التام وذلك "هو العقل الذي من ذاته يتعقل كل شيء من ذاته"[1] أي أنه يتأمل ذاته دون أن يتجه إلي غاية خارج ذاته ، وهذا ما يؤكده أرسطو في الباب السابع من "الأخلاق النقوماخية" قائلاً : "إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوب لذاته ، لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائماً نتيجة غريبة عن هذا الفعل كثيراً أو قليلاً "[1]. نفهم من ذلك أن أسمى ما يمكن أن يقوم به الإنسان من أفعال ، هو أن يقترب من حياة التأمل ، فبقدر ما يتأمل الإنسان بقدر ما يقترب من الإلوهية حيث تكمن سعادته.

وبصورة عامة فإن أرسطو يصف المحرك الأوّل بصفات كثيرة من بينها أنه فعل محض أو صورة محضة ، هو خير محض يعقل ذاته ولا يعقل غيره وفي الوقت ذاته يكون معقولاً من غير أن يؤدي ذلك إلي تكثر في ذاته فهو عقل وعاقل ومعقول ، وكلها فيه واحدة ، أما أنه عقل فأنه صورة محضة وبريء من المادة وعلائقها ، وأنه عاقل فلأن ذاته بسيطة غير مركبة ، وأما أنه معقولاً فلأن علمه كامل وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملاً فهو لا يعقل إلا ذاته أما غير ذاته فلا يعقل شيئاً منها. فالإله فكر ولكنه ليس فكرا ذاتيا.

ولا يمكن اعتباره فكراً موجوداً في عقل ، بل هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمفرد عن أي عقل يفكر فيه مثل أفلاطون ، غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقياً وموضوعياً وجب أن يوجد ، في حين أن أرسطو تجنب هذا الخطأ وقال أن الفكر المطلق هو الحقيقي بإطلاقه ولكنه لا يوجد[1].

صلة الإله بالعالم :

السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هي صلة الإله بالعالم عند أرسطو ؟ الواقع أن عرضنا لطبيعة وصفات الإلهة في الفقرة السابقة تبين لنا أن الإله عند أرسطو غير عالم بشيء على الإطلاق سوي ذاته، فهو لا يعلم شيء في هذا الكون سواء كان كلياً أم جزئياً، وذلك لأن العلم بالكليات يأتي بعد العلم بالجزئيات، والعلم بالجزئيات يأتي في أوقات مختلفة توجب التغير في ذات المحرك الأوّل، والمفروض أنه ثابت غير متحرك في نظر أرسطو، وكذلك لا يجوز عليه التغير فموضوع تعقل الأوّل لابد أن يكون نفس ذاته. ولكن إذا كان هذا تصوره للإلوهية فما بقي لنا إلا أن نتساءل هل هناك صلة تربط الإله بالعالم ؟

لقد نفى أرسطو بشدة أن يكون الإله عالما بالعالم ، كما نفى أيضاً أن يكون مهتما به بأي حال من الأحوال، فالمحرك الأوّل لديه لا يهتم سوى بنفسه وذاته ، لأنه لو علم غيره واهتم به لكان في هذا أهانه له وتقليلا من شأنه، كما انه لو اهتم المحرك الأوّل بغيره لاقتضى منه هذا الاهتمام بالحركة والمخالطة بغيره وهذا محال على المحرك الأوّل الذي لا يتحرك. وأرسطو بتقليصه لدور المحرك الأوّل للعالم بهذا الشكل. وجعله مجرد غاية عليا فحسب دون أدنى تدخل في سير أحداث العالم بشكل مباشر فقد اسقط تماما الحتمية اللاهوتية لدى أسلافه [1].

وقد تتساءل بعض المفسرين ما السبب الذي جعل أرسطو يقطع العلاقة بين الإله والعالم ؟ لعل الإجابة علي هذا السؤال هي أن إيمان أرسطو الشديد بالكمال الإلهي هو الذي جعله يتخلى عن كل ما يربط الإله بالعالم ، فهو يرى أنه لا عمل للإله سوى أن يتأمل ذاته فلا يدير شئون العالم ، فعمله الوحيد هو التفكير في جوهر الأشياء فالإله عند أرسطو كما يقول "ول ديورانت: " ملك لا يفعل شيئا، ملك بالاسم لا بالفعل"[1] أي أن إله أرسطو عاجز عن فعل أي شيء فهو لا يفكر إلا في ذاته وباعتباره الغاية المطلقة لا يمكن أن يكون له غاية خارج ذاته ، في حين أن أفلاطون نفى عن الإله " العجز لأنها صفة لا تليق بكماله والإله الكامل لا بد له من العلم بكل شيء والإحاطة بكل شيء، وقد أودع في الإنسان النفس وبث النفس في العقل الذي يميز بين الحسن والقبيح وعلى الإنسان أن يحكم عقله فعناية الإله بالعالم موجودة حين وهب الإنسان العقل[1]. وعلي العكس من ذلك فأستاذه أفلاطون آمن إيماناً قويا بوجود عناية إلهة تشمل الكون كله وقد عبر عن ذلك في كتابه القوانين بقوله:" فهو الذي يمسك بيديه أوّل ونهاية ووسط الكائنات وأنه يمضى قدما في استقامة إلى هدفه في مملكة الكون، تسير إلى جانبه دائما إلهه الحق..أنه وحده الذي يُعّد بحق وبالنسبة إلىّ ولك "مقياس الأشياء جميعا"[1] ويفهم من هذا النص أن أفلاطون نظر للإله على أنه العلة التي تقف خلف كل الأحداث التي تجرى للوجود بعكس تلميذه أرسطو فالإله عنده لا يعرف عن الكون شيئاً، وإنما جعل هذه الكائنات جميعا – كما يقول .سالم مرشان "تتطلع إليه وهو متعال في كبريائه مشغول بعظمته عن الالتفاف إلي عشاقه وكل ما يربطه بهذا العالم هو رباط العشق والمحبة من العالم له، واتجاهه نحوه لارتباط الخلق والتدبير والعناية[1]. وإذا كان أرسطو شبه وجود الإله في العالم

بوجود الخير والنظام إلا أنه لا يقول بالعناية الإلهية؛ فمصدر هذه الغائية هي الطبيعة وليس تدبير العقل الإلهي[1]. وهنا يختلف أرسطو عن أفلاطون فالإله عنده هدفه أن يحمل الصور على المادة حتى ينشيء عالما معقولا منظما خيرًا تمامًا ؛ ويكون خاليا من الغيرية والحسد . فهو يريد أن يجعل كل شيء شبيها بذاته[1]. أي أن إله أفلاطون أراد أن تكون جميع الأشياء جيدة؛ وان لا يكون شيء منها خبيثا؛ ففكر وبعد التفكير وجد أنه لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم ، يفضل كونا متكاملا ذا عقل وفهم، وأنه يستحيل أن يؤتى أحدا العقل دون النفس وبناء على هذا التفكير جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل، ليكون الكل بالطبع أبهى الأشياء[1]. وعلى هذا النحو حدث العالم وصار بعناية إلهية.ويزيد من هذا الاختلاف قول أرسطو إن المحرك الأوّل لم يخلق الكون، ولا يعنى به، ولا يعرفه لأنه لا يعرف إلا ذاته فقط[1]. في حين وجدنا العكس عند أفلاطون فالإله عنده هو الذي بث النظام والكمال والقوانين الدقيقة المنتظمة للكون كله من أجل تحقيق خير وسعادة الكل. فالعناية الإلهية تدبير مسبق للكون ولأحداثه ولا تقتصر فيه على العناية بالشيء الكلّي دون الجزئي، بل تكفل النظام والخير للجميع. ولعل هذا ما جعل أفلاطون ينفى وجود الصدفة في الأشياء بعكس أرسطو التي يقر بها – فقد أنكر أرسطو وجود العناية الإلهية في عالمنا مؤكدا على وجود مصادفة في سير أحداث الكون.... كما أن الغائية المشاهدة في نظام العالم كانت لديه من قوة غير مشخصة هي الطبيعة، وليس من فعل قوة مشخصة واعية كالإله مثلاً[1].

وبناء على ما سبق فإننا نلاحظ أن الإله عند أرسطو هو المحرك الأوّل للعالم، ولكنه ليس خالقا له، وفي ذلك يشير – تايلور– قائلا أن ما يميز الفلسفة الإلهية عند أرسطو أن إلهه بعيد عن القيام بوظيفة العناية بالعالم ونشاطه ليس كنشاط الإله عند أفلاطون، أي ذلك "الراعي العظيم للقطيع". أن كل علاقة الإله بالعالم تنحصر في أن يثير اشتهاء العالم وفيما خلا ذلك، فإن نشاط الإله المتصل غير المتقطع يتجه بالكلية إلى داخله هو ذاته. ويقول أرسطو حرفيا عن هذا النشاط أنه " نشاط الثبات". وهو على الأدق نشاط الفكر فهو الموضوع الوحيد المناسب لأن ينصب عليه تأمل الإله تلك هي ذاته. فحياته هي حياة تأمل ذاتي دائم أو هي " تفكر الفكر في ذاته"[1]. بمعنى أن إله أرسطو ثابت غير متحرك وبالرغم من أنه يحرك العالم بأكمله إلا أنه يبقى غير متحرك بذاته، فأله أرسطو لا يفكر في كل ما هو مادي محسوس، وإنما يفكر في الفكر وحده وهو نفسه فكر وموضوع تفكيره هو الفكر ذاته، في حين أن إله أفلاطون متحرك ويعلو على كل المثل الأخرى التي تشارك فيه ويسمو عليها مكانة.

ومن وجهة نظر الباحثة إنَّ الذي أوصل أرسطو فيما يتصل بالإله وصلته بالعالم إلى هذه النتيجة هو أنه استبعد فكرة الخلق وقصر فعل الإله على التحريك فقط، وجعل هذا التحريك كما سبق أن قلنا فعلا ضروريا لا حرا ، وبهذا فإنَّ أرسطو لم يترك للإله أثرا في هذا العالم نظرا لأن المادة قديمة بذاتها ليست في حاجة إلى موجد يوجدها – في نظر أرسطو – فكأن الإله والعالم شيئان منفصلان لا رابط بينهما. ومن هنا جاءت العديد من الانتقادات التي وجهها له تلاميذه وبخاصة مسألة المحرك الأوّل وصلته بالعالم حيث يقول احدي الباحثين:" ثم جعلت(أي أرسطو) هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة، ثم مثلته بقائد الجيش، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟وكيف يصبح

تدبير العالم من متحيز في نفسه مقصور على علم ذاته لا يجاوزها ؟ ومن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه؟ إذا لم يكن للمبدأ الأوّل حظ في تدبير أموره ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لأحدهما بالأخرى ، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين: عالم الحس وعالم المعاني واليقين ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما. وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابل له، فعجزت عن بيان ماهية العلم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرا الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناك وجدنا أنه لا حاجه للإله بالعالم، ولا حاجة للعالم بالإله"[1] إن السبب الذي دفع تلاميذ أرسطو لنقده هو مسألة علاقة الإله بالعالم – حسب اعتقادي – فأرسطو عندما ربط بين القوة والفعل لم يميز بينهما تميزًا دقيقًا شاملا وقال إنَّ العالم مركب من القوة والفعل وانه محتاج إلى محرك ثابت وبهذا فقد ظن إنَّ كل أنواع التغير أو الصيرورة هي التي بواسطتها تفسير الغائية في الطبيعة، وقد حاول أن يدافع عن تلك الغائية مستميتا ومع ذلك ترك تلك المسألة معلقة لا حلا لها . والمفروض أن نجعل العالم ليس مفتقرا إلى محرك فقط، بل أيضاً لموجد ترجع إليه كفة أنواع المتغيرات، ويتم الربط بين الموجد وبين الشيء الموجود بين العالم والمعلوم"[1]. وعليه فإنَّ أرسطو قد أخطأ خطأ فاحشاً بالنسبة لعلم الإله وعنايته بالعالم.

وإذا كان الإله من وجهة نظر أرسطو لا يعلم إلا ذاته – كما أوضحنا سابقا– فأن هذا يتناقض بشكل صريح مع ديننا الحنيف. أي أن مفهوم العلم الإلهي في تفكير أرسطو والدين الإسلامي بينهما تجافياً وبعد كبيرين. فالله في نظر الإسلام عالم بذاته وبغيره ومحيط بكل شيء، يعلم الحاضر والغائب كما جاء في كتابه الكريم قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾[1]. وقوله تعالى : ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾[1] كذلك يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء وذلك كما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾[1]. وما من أمر يصدر في هذا الكون إلا بعلمه أرضه وسمائه سبحانه وتعالى : ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾[1]. وهو قبل هذا وذاك خالق الكل وإله الجميع وقوله تعالى " أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "[1].

أما الإله في تفكير أرسطو فهو عقل محض لا يعقل إلا ذاته كما سبق أن وضحنا، لأنه إذا عقل غيره في نظر أرسطو أدى به إلى التعب والكلل والتكثر في ماهيته وهذا نقص ، فهناك إذاً تعارضا واضحا بين المفهومين المحرك الأوّل في تفكير أرسطو، والله عز وجل في الدين الإسلامي فكيف استطاع ابن رشد في نظريته المعرفية أن يوفق بين هذين المفهومين المتعارضين عند أرسطو ؟

ثانيا: نظرية المعرفة والعلم الإلهي عند ابن رشد.

حرص ابن رشد على مقاومة الإلحاد ، فقام بالرد على من أنكر وجود الخالق ، وكل من زعم أن هذا العالم نشأ عن طريق الصدفة أو بالاتفاق ، وأكد أن أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف هي وجود الله تعالى ، وأن ذلك لا يكون إلا بالمعرفة العقلية لذلك استنكر بشدة ما زعمته بعض الفرق كالحشوية حين قالوا:"إن طريق معرفة وجود

الله تعالى هو السمع لا العقل أي أن الإيمان القلبي وحده يكفي . ولاعتماد ابن رشد على العقل في معرفة الله والتدليل على وجوده وصف الحشوية بأنها ضالة"[1]. كما نقد ابن رشد الأشاعرة أيضا على الرغم من أنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل ، وعلى الرغم أيضا من انتشار المذهب الأشعري وكثرة أتباعه ، إذ ليست الكثرة تستلزم دائما الصواب . لقد رفض ابن رشد طريقة الأشاعرة التي تعتمد على دليل حدوث العالم ، حيث إنهم – من وجهة نظر – سلكوا طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها وإنما سلكوا في ذلك طرقا وصفها ابن رشد بأنها طرقا غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري[1].أما المعتزلة فيذهب ابن رشد بأنه يجهل طرقها في ما هو بصدده ، ويقول : " إنه لم يصل إليها من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية "[1]. وقد وجه ابن رشد نقد لطريقة الصوفية في إثبات وجود الله لأنها غير عقلية . يقول ابن رشد " وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب "[1]. أي أن وجود الله يعرف عندهم مباشرة عن طريق الكشف أو الذوق الصوفيين ، لا عن طريق العقل أو النظر الفلسفي . وهكذا نقد ابن رشد طرق الفرق والمتكلمين وبين ضعفها : لعدم اعتمادها على المعرفة العقلية بصورة كاملة . ففلسفة ابن رشد في مجملها دعوة للاعتماد على العقل ونبذ كل دعوة لا تقوم عليه ، وهو ما فعله مع سائر الفرق الكلامية وبعض الزوايا اللاعقلانية عند بعض الفلاسفة ، ولذلك تعتبر أدلة ابن رشد على وجود الله في المقام الأول أدلة عقلية .

1- أدلة ابن رشد على وجود الله .

اختلفت أدلة ابن رشد عن أدلة أرسطو في البرهنة علي وجود الله وان اتخذت نفس المسار ونعني به الانتقال من المعرفة الحسية إلي المعرفة العقلية ، أي انتقلت وفقا لنظرية المعرفة الأرسطية من الموجود الحسي الجزئي إلي العقلي المجرد .

دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية:

يرى ابن رشد أن الهدف من هذا الدليل هو الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله [1]. وبهذا الدليل يختلف ابن رشد عن أرسطو ، ويقوم هذا الدليل عند ابن رشد على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان . والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، وأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان ... ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات[1].ويرى د. عاطف العراقي أن خير ما في هذا الدليل نقده لفكرة الإمكان والاتفاق ورده كل شئ في الكون إلى أسبابه الضرورية المحددة . فما أبعد الفرق بين الركائز التي يستند إليها هذا الدليل ، وبين مناداة المتكلمين بالجواز والإمكان ، أو قول ابن سينا بأن وجود العالم ممكن[1].

والجدير بالذكر أن هذا الدليل موجود لدى الفلاسفة منذ أفلاطون وقد استفاد ابن رشد بعض أوجه الاستفادة من

هؤلاء الفلاسفة السابقين عليه ، والذين أكدوا على مظاهر العناية الإلهية في الكون . إلا أن ابن رشد كان أكثرهم دقة وعمقا حيث إنه ربط بين العناية الإلهية وبين الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، فالكون لم يوجد مصادفة وتوجد علاقات ضرورية بين العالم العلوي والعالم السفلي ، كما توجد علاقات ضرورية محددة بين النبات والحيوان والإنسان . وفي كل هذا يتجلى الجانب العقلاني لدى ابن رشد في هذا الدليل .وبالرغم من عراقة هذا الدليل ووجوده عند معظم الفلاسفة إلا أن هناك كثيرا من أوجه النقد الموجهة إليه ، فيذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأنه يقوم على أساس تمثيل الكون بالآلة الصناعية ، وتمثيل الله بالصانع الإنساني ، وكان الله تعالى ليس كمثله شئ ، وقدراته لا متناهية إذ قورنت بالقدرات الإنسانية المحدودة المتناهية[1].

دليل الاختراع:

يرتبط هذا الدليل بالدليل السابق فهو يستند إلى مبدأ السببية وأن العالم لم يوجد اتفاقا أو مصادفة ، حيث ذهب إلى القول بأن مقصد الشرع من معرفة العالم ، أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد مصادفة ومن نفسه[1]. ويقيم ابن رشد دليله هذا على أصلين : الأصل الأول : هذه الموجودات مخترعة ، والأصل الثاني : كل مخترع فله مخترع ، ويوجد هذان الأصلان بالقوة في جميع فطر الناس[1]. ويمكن وضع هذا الدليل في صورة قياس منطقي يكون الأصل الثاني فيه هو المقدمة الكبرى أي كل مخترع فله مخترع والموجودات مخترعة أي الأصل الأول مقدمة صغرى ، فتكون النتيجة : للموجودات مخترع هو الله ، ويسوق ابن رشد العديد من الآيات للاستدلال منها على وجود الله ويكون من شأنها أيضا أن تدعم هذا الدليل مثل قوله تعالى : " فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق " وأيضا قوله تعالى : " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلق " . ولم يقف ابن رشد من هذه الآيات موقف أهل الجدل ، بل نزع نحوها منزعا فلسفيا برهانيا حتى استحالت عنده أدلة تغوص في مجال العقل ، وتساير أجزاء النسق الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه وقال به[1].

دليل الحركة:

ومن الملاحظ أن ابن رشد يقدم الدليلين السابقين ، مجاراة للشرع ويجعلهما طريقا للحكيم للتعمق في العلوم الإلهية . أما الدليل القاطع عنده فهو دليل الحركة وهو الدليل الذي جعله أستاذه أرسطو فوق كل دليل[1].وفي الواقع لا يحبذ د. عاطف العراقي الفصل بين الدليلين السابقين وهذا الدليل الثالث المسمى بدليل الحركة ، والقول بأن الدليلين الأولين هما دليلا الشرع ، والدليل الأخير هو دليل أرسطو أو دليل الفلسفة ، حيث إن ابن رشد لا يفصل بين هذه الأدلة في استدلاله على وجود الله ، بل يرى أن كل دليل يحاول الوصول إلى القول بآله للكون ولكن من زوايا مختلفة[1]. فالنظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة ، فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها ، أي يكون تحرك الأشياء من غير محرك "فالمادة الموضوعة للنجار وهي الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار وكذلك دم الحيض لا يمكن أن يكون منه إنسان إن لم يحركه المني ، ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر "[1]. فلابد إذن أن يكون للحركة محرك . ويكون هذا المحرك فعل محض ولا تشوبه قوة أصلا لأن ما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجودا ، أي من الممكن أن يفسد في وقت من الأوقات ، حيث إن كل ما يشوب جوهره القوة ، فهو كائن فاسد ، وإن كان بالقوة محركا في

المكان ، فقد يمكن ألا يكون موجودا محركا . ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلا ، لا في الجوهر ، ولا في المكان ، ولا في غير ذلك من أصناف القوى[1]. يتشابه هنا ابن رشد مع أرسطو ، فابن رشد يصعد من تحليل فكرة الحركة والمحرك ، وفكرة القوة والفعل إلى الاستدلال على وجود الله رافضا بذلك إمكانية التسلسل إلى ما لانهاية . ذاهبا إلى القول بأن : "كل حركة في الوجود فهي ترتقي إلى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض ، وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك ، وأما كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنسانا فذلك بالعرض لا بالذات" [1].وبهذا جعل ابن رشد من وجود الله ضرورة لتفسير الحركة الموجودة في الكون متبعا في ذلك أستاذه أرسطو في نظريته عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك .

وقبل ختام دراسة هذه الأدلة التي قدمها ابن رشد للاستدلال على وجود الله . يجب القول أن كل هذه الأدلة تعتمد في المقام الأول على المعرفة العقلية البرهانية . فقد عبر ابن رشد من خلال هذه الأدلة عن نزعة عقلية دقيقة تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات ، وترفض القول بالعبث أو المصادفة لتؤدي في النهاية إلى القول بوجود خالق اخترع هذا الكون واعتنى به وهذا الكون يتحرك بناء على حكمته فهو محركة الأول الذي لا تسبقه حركة أخرى ولا تعتريه القوة من بين يديه أو من خلفه وهو فعل محض.

2- طبيعة الله وصفاته:

بعد أن برهن ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية ناقش طبيعة الله وصفاته فقدم مذهبا متكاملا في هذا الموضوع ، أما الطبيعة فيمكننا أن نضيفها إلى الله بمعنى أنها " كل قوة تفعل فعلا عقليا أي جاريا مجري الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية "[1] وهذه الطبيعة في الله لا تختلف عن جوهره ، والله في جوهره واحد ، والوحدة من أخص ما فيه لأن الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا ، ولأنه يمتنع أن يكون إلهان فعلهما واحدا ، كما يمتنع عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ، فالفعل الواحد إنما يوجد عن واحد ، والله ليس بساكن ولا متحرك ، ومن ثم فلا يمكن أن تضاف إليه الطبيعة بمعنى أنها مبدأ الحركة والسكون[1]. وطبيعة الله عند ابن رشد لا يمكن تحديدها بالنوع والفصل إذ أن الله عز وجل لا نوع له ، وكل ما نستطيع أن نقوله من خلال آراء ابن رشد المتناثرة في مختلف كتبه ، أن الله سبحانه وتعالى بسيط غير مركب ، لأن التركيب من صفات المادة موطن النقص والتغير – كما قال أرسطو من قبل– وإن سبحانه منزه عن الانفعال لأنه فعل محض ، وهو واجب الوجود ولا تجوز الوجوبية إلا له . وقد عنى ابن رشد بتنزيه الذات الإلهية عن مشابهة البشر ومماثلة المخلوقات الجسمية "[1]. فلا يمكن أن يوصف الله سبحانه وتعالى بصفة تكون مشتركة بينه وبين غيره ومعنى هذا إنه من المستحيل أن يندرج في جنس من الأجناس ، فهو واحد وليس كمثله شئ ، ولذا لم يكن أمام المفكرين المسلمين سوى أن يستخدموا نوعا آخر من التعريف ، وهو التعريف بالرسم ، بأن قالوا مثلا أن الله ذات أو هو الوجود الأول ، أو واجب الوجود بذاته ، أو العلة الأولى ويوجد هذا التعريف لدى جميع الفلاسفة ولدى المتكلمين أيضا . ويظهر دور العقل جليا في هذه المسألة حيث يقضي بتنزيه الذات الإلهية ، ونفي صفات النقص عنها ، وإلا لما بقى العالم حتى الآن موجودا لا يعتريه فساد أو اختلال ، كذلك يمكن القول دون مبالغة أن الذات الإلهية عند ابن رشد هي العقل ، لأن كل شي ليس قائما في مادة هو علم وعقل[1]. ولما كان الله هو الكمال كان عقلا كاملا وهو عقل بالفعل ومعقول بالفعل وهو يعقل نفسه ويعقل الموجودات كلها . أما فيما يتعلق بصفات الله عز

وجل فإن ابن رشد يتعرض أولا بالنقد لأراء الاشاعرة الذين يرون بأن الصفات صفات معنوية ، أي صفات توصف بها الذات لمعنى قائم فيها وهي من ثم صفات زائدة على الذات ، حيث إن النتيجة المترتبة على هذا الرأي الأشعري هي أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم . ولذلك أن الذات لابد أن يقولوا أنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا أن كل واحد منها قائم بنفسه ، فالألهة كثيرة[1]. كما نقد أيضا آراء المعتزلة رغم قولهم بالصفات النفسية ، أي أن الصفات هي عين الذات ، وهو نفس رأي ابن رشد ، إلا أنه نقد طرقهم الجدلية التي لا ترقي إلى البرهان ، والتي من الممكن أن تضلل الجمهور أحرى من أن ترشدهم [1]. أما الصفات الإلهية التي صرح بها ابن رشد فإنها محصورة في سبعة هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . " وهذه الصفات هي في الله قديمة ، كما أن الكلام قديم والقرآن الذي هو كلام الله قديم ، أما اللفظ الدال على هذا الكلام فمخلوق وأما الحروف التي هي في المصحف فمن صنع الإنسان . وقد خطأ المعتزلة في أنهم قالوا أن الكلام هو اللفظ فقط لذلك قالوا أن القرآن مخلوق [1].

وخلاصة القول أن المتأمل في هذه الصفات وتحليل ابن رشد لها ، يجد أن القصد منه هو تخطي طريق الخطابيين عند العامة ، لأنه لا يخرج عن كونه نزعة إقناعية ، وتجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا تستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة ، أي أنه يبغي تجاوز الطريقين معا للوصول إلى البرهان الذي هو مبتغاه دائما .

ثالثا : نظرية المعرفة والعلم الإلهي عند توماس الأكويني.

حاول القديس توما الأكويني إثبات العلم الإلهي ومعرفة الله الكاملة علي ما يحتويه هذا العالم من أشياء ، ويمكننا أن نقول – وباطمئنان– أن أقوال الأكويني عن العلم الإلهي مأخوذة برمتها من أقوال ابن رشد وهذا ما سيتضح من خلال تشابه النصوص.

1– براهين توما الأكويني العقلية على وجود الله :

براهين وجود الله عند توما براهين ضرورية منطقية يجب أن يعني الفيلسوف اللاهوتي بعرضها ، لأن وجود الله ليس واضحاً بذاته[1] ، حيث لم يكن القديس توما يؤمن بأن وجود الله فطري أو واضح بذاته، بل يحتاج إلى إثبات ، وهو يعرض لمجموعة من البراهين المبسّطة ، فيقدم خمسة أدلة لها أصول عند أرسطو، ولكن المقصد يختلف اختلافا جوهرياً.[1]

وإذا اتّبعنا الترتيب الطبيعي للوجود ، كانت مسألة وجود الله أو مبدأ الأشياء أول مسألة نلقاها فإن الله أول الموجودات وأصلها[1] ؛ حيث يقول توما : " وإن تعذّر علينا معرفة أن الله ما هو لكننا نستعمل في هذا التعليم أثر طبعه ونعمته مكان حده توصيلاً إلى ما يبحث عنه فيه من الحقائق الإلهية ، كما أنه قد يبرهن في بعض العلوم الفلسفية بالمعلول على شيء من جهة العلة أخذ للمعلول مكان حد العلة ؛ وبأن جميع الأشياء الأخرى التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية أو النوعية والحلول ، بل لأن لها إليه نوعاً من النسبة"(1). لقد قام القديس توما بذكر ثلاث حجج حول إن الله أول الموجودات وأصلها .الحجة الأولى: أن

الإنسان يتشوق للسعادة بطبعه والله سعادة الإنسان وما يتشوق بالطبع يعرف بالطبع.[1] يقول توما :" إن معرفة وجود الله على وجه مجمل وملبس مركوزة فينا طبعاً وذلك من حيث أن الله هو سعادة الإنسان لأن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه وما يتشوق بطبعه يعرفه"[1] الحجة الثانية : أن من علم باسم الله علم في الحال أن الله موجود لأن المراد به ما لا يتصور أعظم منه ، وما يوجد في الذهن"[1] يقول توما : " إنه يحتمل من يسمع كلمة الله لا يعقل أن المراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه فإن بعضاً اعتقدوا أن الله جسم ، وأيضاً فعلى تقدير أن كل حد يعقل أن المراد باسم الله ما تقدم أي ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه ليس يلزم أن كل أحد يعقل أن لمسمى هذا الاسم وجوداً خارجياً ، بل أن له وجوداً ذهنياً فقط . ولا يمكن إثبات وجوده في الخارج إلا إذا سلم بوجود شيء في الخارج لا يمكن تصور شيء أعظم منه وهذا لا يسلم به نفاة الله".[1] الحجة الثالثة: أن وجود الله والحق بيّن بذاته ، فإن من ينكره يسلم به ، فوجود الله بيّن بذاته"[1] حيث يقول توما : "الله موجود : قضية صادقة وهذا نعلمه بآثاره".[1]

إذاً النتيجة التي نستخلصها من هذه الحجج الثلاثة أن معرفة الله عند توما الأكويني معرفة نابعة من الروح والإشراق داخل النفس وأن هذه المعرفة ليست فطرية وإنما الموجودات الخارجية التي لها وجود ذهني هي التي أوصلت هذه الفكرة إلى الإنسان ، ذلك لأن إدراك الإنسان بأن هناك شيء أعظم من هذا الوجود وهو الذي خلقه ؛ إذاً أخذ توما من الموجودات والمعلومات دلائل ليثبت بها وجود الله ولقد حصر هذه الدلائل في خمسة أدلة وهي كالأتي :-

الدليل الأول : عن طريق الحركة .

لكل متحرك محرك ، والحال أن في الكون حركة ، إذاً لا بد لها من محرك ، وبما أنه يستحيل تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له ، فلا بد من البلوغ إلى محرك أول هو علة كل حركة ، وبيان ذلك ، إن الحركة ، والمقصود هنا ليست الحركة في المكان فحسب ، بل كل تغيّر ، إن هي الانتقال من القوة إلى الفعل بحيث يكون المتحرك (بالقوة) نسبة إلى ما يتحرك إليه ، ويكون المحرك (بالفعل) نسبة إلى ما يحركه ، ولو أفترض أن الشيء عينه يحرك ذاته لاقتضى ذلك أن يكون هذا الشيء هو عينه بالقوة وبالفعل ، في وقت معاً ، نسبة إلى الصفة عينها ، وذلك محال بقوة مبدأ استحالة اجتماع نقيضين[1] ؛ يقول توما : "كل ما يقبل المتحرك والمتخلف فيجب أن يسند إلى مبدأ أول غير متحرك وواجب لذاته" [1] . وهذا الدليل أثبته قبله أرسطو وابن رشد.

الدليل الثاني : عن طريق العلة الفاعلة .

إن هذا الدليل توضيح لما تضمنه الدليل الأول ، فالكون سلسلة أحداث ، وكل حادث مفعول وكل مفعول يفترض فاعلاً ، ومجرد وجود مفعول ما ، يفترض فاعلاً ، أياً كانت منزلته في السلسلة ، ولا قيام للسلسلة ولأي فاعل إلا بوجود فاعل أول ، لأنه في حال عدم وجود فاعل أول ينتفي وجود أي فاعل وأي مفعول ، أو يفرض وجود فاعل هو في الوقت عينه بالنسبة إلى ذاته فاعل ومفعول معاً ، وهو محال أما أن لا قيام للسلسلة تُرد إلى علة أولى أخيرة وعلة متوسطة ؛ فمن استغنى عن المتقدم استغنى عن المتأخر أيضاً ، واستغنى بالتالي عن المتوسط أيضاً ، إذ ليس فيه غير ما فيهما ، ولذلك فمن أنكر العلة الأولى التي هي علة لا معلولة ، أنكر كل فاعل وكل مفعول

، وخالف الواقع ، أما من سلم بالواقع وما فيه من تسلسل العلل الفاعلة فمعترف بحكم العقل بوجود علة فاعلة أولى ، هي الله [1] ؛ يقول توما: " بأن كل خليقة بمجرد كونها حاصلة على الوجود تتمثل وجود الله وخيريته ومن ثم فكون الله خلق جميع الأشياء لكي توجد لا ينفي كونه خلق كل شيء لأجل خيريته "[1] ؛ ويقول أيضاً :"أن الأشياء صدرت بترتيب ما غير أن هذا الترتيب ليس قائماً بإبداع خليقة لأخرى فإن هذا مستحيل ، بل يجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الإلهية"[1] .

الدليل الثالث : عن طريق الإمكان والوجوب .

البرهان الثالث يستند إلى فكرة الإمكان والوجوب ليس الإمكان إلا تعبيراً فلسفياً عما نشهده في الكون من تولد وفساد . فكل ما يتولد ويفسد غير واجب الوجود ، لأن ما يتولد لم يكن قبل أن يكون ، وكان من الممكن ألا يكون ، وما يفسد لو كان واجباً لما فسد ، وبالتالي فكل ما يتولد ويفسد ليس الوجود لازماً له بقوة طبعه ، لأنه لو صح أن كل موجود على الإطلاق غير واجب الوجود لبلغنا إلى إحدى نتيجتين : إما إلى القول بأنه ، في وقت ما ، (وما هو هذا الوقت) لم يكن شيء وبالتالي لم يكن من الممكن أن يكون شيء ، وبالتالي ليس الآن شيء وهو محال ، وإما إلى القول بأن هذا الموجود الغير واجب الوجود كان في الوقت عينه وبالنسبة إلى ذاته علة ومعلولاً ، وهو محال أيضاً ولذلك فالموجود على الإطلاق لا يمكن أن يكون برمته ممكناً ، وإن كان فيه ممكن ، وبالواقع فيه ممكن بدليل التولد والفساد ؛ فينبغي أن يتأتي له الوجود من خارج ، وهذا المبدأ من خارج ، إما أن يكون شأنه ما وجد به أي أن يكون ممكناً ، وإذ ذاك لابد لوجوده من غيره ، وهكذا دواليك ، حتى نبلغ إلى مبدأ شأنه في الوجود غير شأن ما وجد عنه ، أي أن يكون واجباً ، وهذا الواجب هو الله.[1] إن نظرية القوة والفعل تحتم إثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذي بالقوة[1] يقول توما :" بأنه لما كانت القوة التي تقال إلى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من طريق نسبته إلى فعل مختلف كنسبة البصر إلى اللون والسمع إلى الصوت ومن ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر .... بأنه إذا أعتبر الجنس الطبيعي فالأجسام الفاسدة والغير الفاسدة ليست متجانسة لاتفاقها في حقيقة الجسمية".[1]

الدليل الرابع :عن طريق درجات الكمال .

إن كان في الموجودات حاجات ، ففيها كذلك كمالات ، وكمالاتها متفاوتة الدرجات ، فالخير في الكون ، إلى حد والجمال إلى حد ، والحق إلى حد ، وكذلك قل عن كل كمال ، وليس الخير وقفاً على هذا الشيء ، ولا الجمال على ذلك ، ولا الحق على ذاك ، بل أن جميع الأشياء تشترك في شتى الكمالات ، وكل منها بمقداره ولكن اشتراك الأشياء على اختلافها ، في كمال ما ، بمقدار ، أن هو إلا دليل على أن هذا الشيء يستغرق الكمال كله ، وبالتالي ليس أي كمال ، في أي شيء ، على وجه هذا الكون ، يلازم لطبع ما ، وإن لم يكن الكمال الذي في الأشياء لازماً لطبعها ، فمن أين تأتي لها ؟ أمن مثلها أم ممن هو أغنى منها ؟ وهذا الأغنى ، ما دام الكمال ليس لازما له من طبعه ، لا يلبث أن يبقى في نطاق ما يتأتى له الكمال من غيره ، وهكذا دواليك إلى أن نبلغ إلى ما هو كامل بذاته ، إلى ما لا يتأتى له الكمال من غيره ، إلى ما هو كامل بحكم طبعه ، وهذا هو الله.[1] يقول توما : " إن الوجود هو أكمل جميع الأشياء لأن نسبته إلى جميع الأشياء نسبته الفعل إذ لا فعلية لشيء إلا من حيث

أنه موجود فإذاً الوجود فعلية جميع الأشياء حتى الصور ، فإذاً ليست نسبته إلى غيره كنسبة القابل إلى المقبول ، بل بالأحرى كنسبة المقبول إلى القابل لأنه إذا قلت وجود الإنسان أو الفرس أو أي شيء أخر كان في الوجود معتبراً كأمر صوري ومقبولاً لا كأمر متصف بالوجود"[1] ويقول توما أيضاً : "إن المبدأ المادي الذي يوجد غير كامل عندنا لا يمكن أن يكون مبدأ أولاً على وجه الإطلاق ، بل هو مسبوق بشيء كامل لأن النطفة وإن كانت مبدأ الحيوان المتولد من النطفة لكنها مسبوقة بالحيوان المقذوف منه ومثل ذلك برز النبات ، إذ أن ما بالقوة لابد أن يتقدمه شيء بالفعل لأن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بموجود بالفعل"[1] ويقول توما :" ولئن كان الوجود أكمل من الحيوة والحيوة أكمل من الحكمة إذا اعتبرت بحسب تمايزها العقلي إلا أن الحي أكمل من الموجود فقط ، لأن الحي موجوداً أيضاً والحكيم موجود وحي كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور ؛ فإذا وإن لم يكن الموجود متضمناً في نفسه الحي والحكيم لأن ما يشترك في الوجود لا يجب أن يشترك فيه بحسب كل حال من أحوال الوجود لكن وجود الله مع ذلك متضمن في نفسه الحيوة والحكمة لأن الوجود القائم بنفسه يقنع خلوه عن شيء من كمالات الوجود"[1]

الدليل الخامس: عن طريق تدبير الكون .

لا شك في أن الكون مدبر لأن التدبير هو ترتيب الوسائل إلى غاية ، وفي الكون أشياء ليست صالحة لكل غاية ، أو منزهة عن كل غاية ، بل أشياء صالح كل منها لغاية وفقاً لطبعه والتدبر على نوعين : تدبر واعٍ وتدبر عن غير وعي ؛ فمن يتدبر أمره عن وعي ، يدرك غايته ويسع عن قصد إليها ، ومن يتدبر أمره عن غير وعي ، يسع إلى غاية وإن كان لا يدركها ولا يقصدها ، وسعيه إليها صادر عن ربط الوسيلة بالغاية ربطاً يفوته مع أنه لا يحيد عنه ، وبالتالي فالفرق بين المتدبر الواعي والمتدبر غير الواعي ليس في أن تصرف هذا غير معقول وأن تصرف ذاك معقول ، لأن كلا التصرفين معقول ، بل في أن الواعي يصدر تصرفه عن عقل فيه ، وغير الواعي يصدر تصرفه عن عقل ليس فيه ، إما أن يكون العقل الذي يصدر عنه تصرف غير الواعي ليس فيه ، فهذا لا يعني أنه غير موجود ، لأن أثره بادٍ في ربط الوسيلة بالغاية، بل أنه موجود ولكن خارجاً عنه ولا سبيل إلى إنكار العقل في حركة الكون ، لأن عقل البشر هو الذي يتبين أثر العقل في غير البشر ، ومن أنكر أثر العقل في غير البشر أنكر العقل في ذاته ، لأنه عندما يتصرف عن عقل ، يتبينه في ذاته بالحدس ، لا يتصرف بخلاف ما تتصرف الأشياء الخارجة عنه ، وإن هو تبصر في الأمرين معاً ، فربما بدأ له إن فعل الطبع ، في العاقل وغير العاقل إنما هو في النهاية الفعل عينه ، من حيث تأتي الغايات للوسائل ، وترتيب المقدمات إلى العواقب ، وأن الفرق ، ليس من ينكر الفرق ، قائم في أن هذا الفصل تفتق في العاقل عن وعي إدراك الصّلات بين المقدمات والغايات ، وأنه في غير العاقل ظل فعلاً عفوياً لم تتفق عن وعي ، ووصل على إدراك ، بين المقدمات والغايات[1] يقول توما :" إن حدوث شيء في الأشياء الطبيعية خارج عن نظام الطبيعة قد يكون على نحوين أحدهما بتأثير الفاعل الذي لم يهب الميل الطبيعي كما إذا حرك الإنسان الجسم الثقيل إلى فوق لأن تحركه إلى تحت ليس حاصلاً له من الإنسان وهذا مخالف للطبيعة والثاني بتأثير ذلك الفاعل الذي هو علة الفعل الطبيعي وهذا ليس مخالفاً للطبيعة وإن كان مخالفاً لحركة الماء الطبيعية إذ من شأن الماء أن يتحرك إلى أسفل لأن ذلك يحصل بتأثير الجسم السماوي الذي هو علة الميل الطبيعي في الأجرام السفلية ولما كان نظام الطبيعة مرسوماً

في الأشياء من الله لم يكن ما يفعله على خلاف هذا النظام مخالفاً للطبيعة ولهذا قال أوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ((ما فعله في شيء ذاك الذي هو علة كل كيفية وعدد ونظام في الطبيعة فهو طبيعي لذلك الشيء)) ، حيث أن نظام العدل هو بالإضافة إلى العلة الأولى التي هي قاعدة كل عدل ولذا لم يكن في قدرة الله أن يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام ، فإن الله وضع للأشياء نظاماً معيناً لكنه حفظ لنفسه أن يفعل أحياناً لعلة ما يخالفه فلم يكن يعزوه تغير ما يخالف ذلك النظام "[1]

2- صفات الله عند الأكويني :

لقد فعل الأكويني الشئ نفسه الذي قام به ابن رشد ، إذ أثبت لله تعالى تعقلا وعلما ، وقدم في " خلاصته " أدلة كثيرة محتجًا بها على ذلك ، منها : الدليل الذي أقامه اعتمادا على فكرة وجود " محرك أول يحرك – باعتباره غاية – من غير أن يتحرك " الذي دل عليه البرهان الشائع عند علماء اللاهوت والكلام وهو امتناع التسلسل ، وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن يكون المحرك الأول مشتهي اشتهاء المعقول ، لأن الشهوة الحسية لا يمكن أن تتصرف إلى الخير بمعناه المطلق ، لأن الإدراك الحسي إدراك جزئي فقط ، وإذا كان ذلك كذلك فلابد من الذي يشتهي عقلا أن يكون عاقلا بالضرورة . ومن ناحية أخرى ، لما كان المحرك الأول هو المبدأ الكلي للحركة ، فكل متحرك – عندئذ – يتحرك بالصورة التي يقصدها بتحريكه ، لذا فقد وجب أن تكون الصورة التي يحرك بها المحرك الأول كلية وخيرها كذلك ، فلا توجد إذن إلا في العقل ، فيتعين أن يكون الله تعالى عاقلا ، وكذا لما كان المحرك الأول محركا أصليا ، وأن جميع ما سواه من المحركات ليست كذلك ، فإن نسبتها له كنسبة الآلة إلى الفاعل الأصلي ، ولما كان الكثير منها يتحرك بالعقل ، فيستحيل أن يكون الأول بدون عقل . ولا يكتفي الأكويني بالأدلة التي استخلصها من مفهوم المحرك الأول ، وإنما سلك مسلك ابن رشد ، في إثبات صفة العلم للمحرك الأول ، نتيجة كونه صورة معراة عن المادة ، وعلى هذا لما كان الله تعالى في غاية التجرد عن المادة ، فإنه يكون في قمة الصور وأكملها ، وكونه كذلك يجعله في أعلى درجات المعرفة ، لأنه على حسب التجرد يكون حال المعرفة ، فالنبات مثلا بسبب ماديته لا حظ له في المعرفة ، ويصل الأكويني على النتيجة التالية : " أن طبيعة غير العارف أكثر تقييدا وانحصارا ، وطبيعة الأشياء العالمة أكثر سعة وامتدادا "[1] ، وعلى هذا فإن التقييد يكون مصدره حينئذ المادة. والذي انتهى عليه الأكويني هنا ليس إلا متابعة أمينة ودقيقة لما قرره ابن رشد أيضا عندما قال :"عن الموجود الذي ليس بجسم ، هو في ذاته علم فقط ، وذلك أن الصور إذا كانت غير عالمة ، لأنها في مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائما في مادة ، علم أنه عالم ، وعلم ذلك بدليل ... أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها ، صارت علما وعقلا ، وأن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة عن المادة"[1]

كما اعتمد الأكويني في إثبات العلم لله تعالى على مفهوم "الكمال" ، فالله تعالى لا يفوته شيء من الكمالات الموجودة في الكائنات أو بمعنى آخر :إن الكمالات الصادرة عنه على مخلوقاته موجودة فيه على وجه أعلى ، ولما كان التعقل أسمى تلك الكمالات وأرفعها ، فلا بد أن يتصف به الله تعالى ، وكذا استند على حقيقة "الغاية "، وذلك لما كانت الأشياء الطبيعة تنزع على غاية معينة ، وليس ذلك اتفاقا على أي حال ، وإلا لم تكن المنافع الحاصلة أكثرية ومن ثم ليست تلك الأشياء منشأ لتلك الغاية لجهلها بمعناه ، فتتعين أن يكون مصدر تلك الغاية واجب الوجود الذي منح وجود جميع الكائنات ولو لم يكن عاقلا لما مد الطبيعة بغايتها.[1] ومن الأدلة أيضا أن

الصور الجزئية ناقصة ، لانحصارها في محل محدود ، فهي – بالتالي – حاصلة عن صورة كاملة ، لأن من شأن الأشياء الكاملة أن تتقدم على الناقصة تقدم الفعل على القوة ، وهذه – أعنى الصورة الكاملة – صورة معقولة ، لأنها لا تكون كاملة إلا إذا كانت كذلك ، فالله تعالي لما كان مبدأ أولا للكائنات ، ومتقدما على الجميع لكماله يجب أن يكون عاقلا[1] وهذا قريب مما قاله ابن رشد من أن الأمور المعقولة تتمايز عن الأمور المحسوسة ، وأن المحسوسات لها طبيعتان ، قوة وفعل ، والفعل متقدم على القوة ، لأن الفاعل متقدم على المفعول ، وأما من ناحية العقل والمعلولات ، فإن العلة الأولى (الله) هي بالفعل السبب الأول لجميع العلل ، فلزم أن يكون فعلا محضا ، منزها عن القوة ، لأنه لو كان فيه قوة لكان معلولا من جهة وعلة من جهة أخرى ، فيلزم أن يكون أول[1].

وإذا ثبت أن الله تعالى عاقل ، فإن تعقله – آنذاك – نفس ذاته وليس مغايرا لها ، وينبغي أن يكون هذا جليا واضحا في الفلسفة المشائية ، إذ لو لم يكن كذلك لأدى إلى خرق قواعد كثيرة أصبحت مسلمة عند أربابها ، منها : أن وجود الله عين ماهيته[1]، وهو نفس خيريته[1] ، وكذا فهو عقل محض[1] ، وكماله ذاتي وليس عن طريق الاستفادة والمشاركة ، وهكذا يقول توما :"فإن إضافة العقل والعاقل والتعقل لله تعالى ليس إلا شيئا واحدا من كل وجه ، لا يوجب تكثرا في جوهره"[1]. ولما كانت الصفات الإلهية ليست غير الذات ، لم يكن " العلم في الله تعالى صفة أو ملكه ، بل جوهرا وفعلا صرفا [1] وهذا ما قاله من قبله ابن رشد : " ولم كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل ، وجب ألا يكون الأول عندهم مركبا من صفة وموصوف، ولما كان كل برئ من القوة عقلا وجب أن يكون الأول عندهم عقلا"[1].

3- التفريق بين العلم الإلهي والعلم البشري :

لا يحصل العلم الإلهي عند توما الأكويني عن طريق التدرج كما هو شأن العلم البشري ، إذ إن هذا الأخير يكون إما بالتعاقب ، وهو حصول المعلومات شيئيا فشيئا ، أو بحسب العلية ، وذلك بأن نتوصل بالمبادئ إلى معرفة النتائج وكلاهما في حق الله تعالى محال ، لما تؤدي إليه من النقص إذ يلزم عن أولاهما انقسام وحدة العلم الإلهي ، لأن العقل الذي يقبل أشياء كثيرة على التعاقب ، يستحيل أن يكن فعلة واحدا ، وأن الله لا يرى جميع معلولاته في نفسه ، وكذا لا يمكن أن يعقل التعاقب دون الزمان ، والزمان دون الحركة ، ويلزم عن هذا أن يكون في الله تعالى حركة ، كما يلزم عن الآخر انتقال من المعلوم إلى المجهول ، وأن الله يعرف المعلولات من العلة بمعنى أنه لا يعرف الثاني حتى يعلم الأول ، ومن ثم فإن من يتعقل شيئا بعد آخر ، يصبح فيه حينئذ قوة وفعل ، لأنه عندما يتعقل الأول بالفعل ، يكون الثاني بالقوة ، والله منزه عن هذا الأخير ، وكذا فإن المعرفة البرهانية تنشأ عن نقص في الطبيعة العاقلة ، لأن ما يعرف بغيره أقل شأنا مما يعرف بذاته ، وهذا ينافي الكمال اللائق بالله تعالى ، ويتضح هذا الفارق من خلال معرفة القضايا ، فإذا كان عقلنا يحقق معرفته بها بتأليفها وتقسيمها ، فإن الله تعالى لا يعلمها على ذلك النحو ، لأنه يدركها بإدراكه لذاته ، وإدراكه لذاته لا يتم عن طريق التأليف والتفصيل ، فلا يكون إدراكه لها بتأليف وتقسيم ، وإنما بطريقة الإدراك البسيط وتكون ذاته – حينئذ– مثالا لجميع المركبات والمتعددات ، ويشابه ذلك إدراكه للماديات حيث يحصل بطريقة غير مادية ، إذ لو كان إدراكه كإدراك العقل ، لاقتضي ذلك أن يدرك كل فرد لوحده ، ويلزم من هذا أن يكون إدراكه عندئذ الأشياء من الأشياء ، لا من

تعقله لذاته وهو ممتنع ، ومن ناحية أخرى لو كان تعقل الله كتعقل البشر ، لأدى ذلك إلى تعدد في الذات الإلهية وهو محال"[1] .

وهكذا فإن الأكويني يلجأ دائما إلى مبدئه الذي استعارة من ابن رشد من غير أن يرده إليه في التمييز بين الخالق والمخلوق ، وأنه ما يجوز على أحدهما قد يمتنع على الآخر ، " فما في المخلوق شأنه الانقسام والتكثير ، بينما هو في الله على حال البساطة والوحدة ، فللإنسان معارف مختلفة باختلاف المعلومات ، فله فهم باعتبار معرفته المبادئ ، وعلم باعتبار معرفته النتائج ، وحكمة باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة باعتبار معرفته المعلولات ، والله يعرف ذلك بمعرفة واحدة وبسيطة ، ولما كان العلم على حسب حال العارف ، فليس حالة العلم الإلهي كشأن العلم المخلوق ، أي من حيث كونه كليا أو جزئيا أو بالملكة أو بالقوة".[1]

ويذهب توما إلي أن علم الله تعالى هو علة الأشياء ؛ وتحقيق ذلك كما يقول:" أن نسبة علم الله تعالى إلى المخلوقات ، كنسبة علم الصانع إلى المصنوعات ، وهذا الثاني هو علة المصنوعات ، لأن الصانع يتم فعله بتعقله فقط ، من غير حاجة لشئ آخر ، فتكون صورة لعقل إذن هي مبدأ الفعل كما أن الحرارة هي مبدأ التسخين ، على ن يرافق ذلك ميل إلى المعول من جهة الإرادة ، وعلى هذا لما كان الله تعالى يسبب الأشياء بعقله باعتبار أن وجوده عين تعقله ، فيلزم بالضرورة أن يكون علمه علة الأشياء مع مصاحبة الإرادة له[1] وإذا كان ذلك كذلك ، فإن علم الله تعالى يكون حينئذ متقدما على الأشياء الطبيعية ،وعلمنا متأخرا عنها.

الله تعالى عند الأكويني يعلم جميع الأشياء موجودة كانت أو معدومة ، بالقوة لم بالفعل ، ما كان منها في الحاضر أو في المستقبل ، وبعبارة الأكويني : " أيا كانت وكيفما كانت " ، وينطلق الأكويني من مبدأ : أن " ما لا يكون موجودا مطلقا ، قد يكون موجودا من وجه" ، ويربط بين علم الله تعالى وفعله ، من حيث إن كل ما يستطيع أن يفعله الله تعالى يمكنه أن يعلمه ويعلم من باب أولى ما تستطيع الخليقة أن تصنعه أو تفتكره أو تقوله "[1] ، وهذا المراد من قول أحدنا : إن الله يعلم " اللاموجودات ، ويتفق الأكويني في هذا مع ابن رشد الذي ذهب إلى أن الله تعالى يعلم الغيب – أي الأمور المستقبلية التي لم تقع ، بل ويختص بمعرفتها وحده نظرا إلى أن علم الله تعالى سبب في وجود الأشياء جميعها حتى المستقبلية منها ،يقول في ذلك :" " وعلم الله تعالى بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب ، ولذا كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة ... وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الوجود في المستقبل أو لا وجوده"[1]

غير أن الجديد الذي يكون خالصا للاكويني من دون ابن رشد ، ذلك التفريق الذي ابتدعه – فيما يتصل بعلم الله بين علم الرؤية من جهة ، وبين علم الإدراك من جهة أخرى ، حيث إن الأول يطلق على ما ليس موجودا بالفعل ولكنه سيوجد ، وهنا لا عبرة بالفترة الزمنية بين عدم الشئ وبين وجوده الذي سيحظى به في وقت ما ، لأن تعقل الله تعالى الذي هو عين وجوده يقدر بالأزل والسرمدية التي تستغرق الزمن كله ، فيكون علم الله تعالى واقعا على جميع أجزاء الزمان فيستوي الحاضر والمستقبل عنده ، أما الأشياء المعدومة التي لم توجد ولن توجد ، فيعلمها الله تعالى بعلم إلإدراك البسيط[1] فيتضح بناء على ذلك أن الله يعلم العدم ، ولكن عن طريق الإدراك البسيط .

وفي الحقيقة لا نجد مبررا لهذه التفرقة التي منحها مكانا في نظريته عن العلم الإلهي ، حيث ميز في العقل الإلهي بين الممكن والواجب ، طالما أنه ما برح يذكر أن طبيعة علم الخالق تختلف عن طبيعة علم المخلوق ، وعلى أي حال إن هذا التناقض الذي وقع فيه ربما يرجع إلى اعتناقه كما يرى أحد الباحثين فكرة ابن سينا التي تفرق بين الواجب والممكن ، وعدم استطاعته التخلي عنها إذ لو فعل ذلك في هذا الموضع لهدم نسقه الفلسفي في مواضع آخر ، وكان نتيجة ذلك أن العلم الإلهي لا يكون سببا في وجود الأشياء إلا إذا كان مقترنا بإرادته يقول الأكويني: " علم الله هو علة الأشياء بمصاحبة الإرادة ، وهذا غير موجب لأن يكون كل ما يعلمه الله موجودا أو وجد أو سيوجد ، بل ما يريد وجوده أو يسمح به فقط 1، وبهذا يكون الأكويني قد اضطر إلى تحديد نظرية سببية العلم الإلهي بحيث لا يبقى العلم الإلهي سببا في وجود شئ ما لم تقترن به الإرادة ومعنى ذلك أن حرص الأكويني على الاحتفاظ بالفكرة السينوية جعلته يفرق بين الصفات الإلهية لكي يبرهن على حرية الإرادة[1]

أما عن علم البشر بالمتناهيات وعلم الله تعالى بالمتناهيات ، فيبين الأكويني بادئ ذلك بدء استحالة إدراك البشر للامتناهي ، لأن حقيقته من أعراض الكمية ، ويتضمن معنى الكم وجود ترتيب لأجزائه ، وعلى هذا فإن معرفة غير المتناهي تتحقق بمعرفة جزء بعد جزء ويؤدي هذا بالضرورة إلى عدم معرفة غير المتناهي ، وذلك لأنه مهما علم من أجزائه فإنه لابد أن تبقى أجزاء أخرى خارج إدراكنا . وإذا حجب الإنسان عن معرفة ما نهاية له بسبب طبيعة المعرفة التي يتمتع بها ، فليس أمام الأكويني ههنا حتى يثبت علم الله باللامتناهي ، إلا أن يستخدم المبدأ الذي يقوم على التفرقة بين علم الله وعلم البشر ، وأن يذكرنا على نحو دائم بأن اشتراكهما في الاسم ينبغي ألا يغيب الاختلاف الجوهري بينهما ، يقول الأكويني : " لكن الله لا يعرف غير المتناهي ... على هذا النحو أي جزء بعد جزء ، لأنه يعرف جميع الأشياء معا لا تدريجا"[1]، فعلى هذا فإن غير المتناهي يكون كذلك بالنظر إلى ذاته أما بالنظر إلى علم الله تعالى فيكون متناه لأن الله يحيط بكل شئ علما ، وهذا الذي انتهى إليه الأكويني قد لخصه ابن رشد في العبارة التالية : " وإنما امتنع عندنا إدراك ما لانهاية له بالفعل ، لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض ، فأما إن وجد هنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء"[1] .

ومن جانب آخر لما أعطى الأكويني اللا متناهيات حكم المتناهيات بالنسبة للعلم الإلهي ، فتكون تلك اللا متناهيات معلومة له بعلم الرؤية لا بعلم الإدراك ، لكن قد يعترض بعضهم على ذلك ، من حيث إن علم الرؤية لا يتعلق بغير المتناهيات بناء على عدم اعتقدنا بقدم العالم ودوام التوليد والحركة ، فيجيب الأكويني على ذلك بأنه : " إذا دقق النظر في ذلك وجب أن يقال : بالضرورة إن الله يعلم غير المتناهيات بعلم الرؤية أيضا ، لأنه يعلم الأفكار والانفعالات القلبية التي تتعدد إلى غير نهاية لبقاء المخلوقات الناطقة دون نهاية ، لأن معرفة كل عارف إنما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأ المعرفة ، فإن الصورة المحسوسة تكون شبها لفرد واحد فقط فلا يعرف بها غيره ، أما الصورة المعقولة فهي شبه الشئ من جهة حقيقة النوع المشتركة بين أفراد غير متناهية ، على هذا إذا كان عقلنا يعرف على نحو ما بصورة الإنسان المعقولة أناسا غير متناهين ، لكن من حيث اشتراكهم في حقيقة النوع لا من حيث التمايز ، فإن الذات الإلهية لما كان فيها شبه كاف لجيمي الأشياء الكائنة والممكنة ، فهي تعلم غير المتناهيات وما بينها من اشتراك وتمايز بعلم الرؤية [1].ويترتب على ذلك أن الحوادث المستقبلية

معلومة عند الله تعالى علما يقينيا لأنه تعالى قد وقع نظره على جميع الأشياء أزلا بحسب وجودها الحاضر بينهما يعجز الإنسان أن يصل إلى ذلك المستوى المعرفي ، فمن يسير في طريق لا يرى من خلقه ، أما من ينظر من رابية تشرف على الطريق ، فإنه يشاهد جميع السائرين فيه معا.[1]

أما بالنسبة لعلم الإنسان بالشر وعلم الله تعالى بالشر، فيذهب توما إلي أن الله تعالى يعلم الشر ، وهذه المعرفة ضرورية " لأن كل من يعرف شيئا معرفة يجب أن يعرف جميع ما يمكن أن يعرض له ، من الخير ما يعرض له الشر ، فإذا لن يعرف الله تعالى هذا الخير ما لم يعرف الشر " ، ويتضح مما سبق أن الله تعالى ، وإن كان يعلم الشر إلا أنه لا يعمله بشكل مباشر وإنما عرضا ، ومن أجل وجود الخيرات ، وعلى ما يبدو أن الذي دعا الأكويني إلى ذلك ربطه بين مسألة معرفة الشر وبين خلقه ، ولما لم يكن الله تعالى سببا مباشرا في وجود الشر ، لأن الشر لا حقيقة له عنده إلا من خلال حقيقة الخير ، ومن ثم لا وجود له وإنما هو عدم ما للخير"[1] كانت معرفته به كذلك ، أي أنه طالما هو سبب غير مباشر في وجوده فهو يعمله بطريقة عرضية ، والذي وقعه في ذلك عدم تفرقته بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ، ذلك أن فكرة الشر لا تدل بفضل تلك التفرق على نفس المعنى بالنسبة إلى هذين العالمين المختلفين ، أما ابن رشد فلا حرج عنده من أن يعلم الله الشر ابتداء طالما أنه يخلقه كما لو كان خيرا في جوهره ، بمعنى أن ما هو شر في منظور البشر ليس بالضرورة أن يكون كذلك بالنسبة لله تعالى الله[1]

خاتمة:

والآن ما نتيجة الخلاف حول العلم الإلهي ودوره في نظرية المعرفة عند أرسطو وابن رشد والاكويني ؟ الجواب عن ذلك يأتي من خلال النقاط التالية.

1- أن فلسفة المعلم الأول كانت تفتقر إلي فكرة صحيحة عن "المعرفة الإلهي وعن الخلق والخالق ، وليس هناك أي إشارة عنده تدل علي أن المحرك الأول كان موضوع عبادة ، أو موجودًا تتجه إليه صلوات البشر ودعواتهم ، وإنما كان منعزلا حول ذاته مقطوع الصلة بغيره .علي العكس من ذلك ، نجد ابن رشد ذلك الفيلسوف المسلم لا يمكنه أن يقبل إله أرسطو علي علاته ، فوجد نفسه مضطرا كي يحرره من عزلته ويعيد صلته بمعلولاته ، فسمح له بتعقل الأشياء والجزئيات خارج الذات ، بل باعتباره فيلسوف مسلم قدم مذهبًا متكاملا عن طبيعة الله وصفاته وعلاقة المعرفة بالعلم الإلهي ،وتابعه في ذلك توما الاكويني .

2- جاء تصور أرسطو عن الإله غير الناضج بل غامض ومشوش ، مما جعل تصوره عن الإله اضعف جوانب فلسفته بناءً ، وكان أحري بأرسطو أن يكمل التصور الأفلاطوني عن الإله ، بدلا من الرجوع خطوة ؛ بل خطوات إلي الوراء.

3- من أوجه التشابه بين هؤلاء الفلاسفة أدلة وجود الله فنجد جميعهم ينتقلون من المعرفة الحسية إلي المعرفة العقلية في إثبات وجود الله والمثال الظاهر في ذلك برهان الحركة ، فهو انتقال من المتحرك (المحسوس) إلي المحرك الأول (المعقول) ، وان كان هناك أوجه اختلاف حول هذه الأدلة فعلي سبيل المثال لم يكتفي

ابن رشد بما قدمه أرسطو من أدلة في إثبات وجود الله ، بل اعتمد علي الأدلة الشرعية أيضا ، وتابعه توما الاكويني في ذلك.

4- أما عن صفات الإله فإن أرسطو يصف المحرك الأوّل بصفات كثيرة من بينها أنه فعل محض أو صورة محضة ، يعقل ذاته ولا يعقل غيره فهو عقل وعاقل ومعقول، دون إن يصفه أرسطو بصفة ايجابية واحدة . وذلك نتيجة لنفى أرسطو بشدة أن يكون الإله عالما بالعالم ،أو متصلا به. علي العكس من ذلك قدم ابن رشد ووفقا لدور العلم الإلهي في نظرية المعرفة الصفات الايجابية لله سبحانه وتعالي وهي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . وتابعه في ذلك توما الاكويني .

5- تناول ابن رشد في إطار العلم الإلهي موضوعا لم يتناوله أرسطو والقديس توما الاكويني ونعني به المعرفة الموحي بها (بعث الرسل) وظهر واضحا من أقوال ابن رشد أنه متى وضح أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، كان المعجز دليلا على تصديق النبي"، ولعل هذا يعني من وجهة نظر الباحثة أن أقوال الأنبياء وأفعالهم هي مصدر للمعرفة الإنسانية ، بل تمد الإنسان بأنواع متعددة من المعارف سواء المعارف الإلهية أو المعارف الدنيوية.

6- أيد أرسطو القول بقوة غير مشخصة ولا واعية هي الطبيعة المصدر الأول للمعرفة وليس بفعل قوه مشخصة واعية كالإله، في حين أن ابن رشد رفض وجود المصادفة في الوجود وساق رفضه في أكثر من موضع فأحداث هذا العالم لا تجري بطريقة عشوائية على الإطلاق وإنما تجري وفق خطة وتدبير إلهي. وتابعه الاكويني في ذلك.

7- اختلفا حول نظام الكون، فإله أرسطو موجود بلا عمل سوى أنه يدفع الكائنات أوّل مرة وتنتهي مهمته عند هذا الحد، فهو لا يعرف شيئا عن الكون، وإنما جعل هذه الكائنات جميعا تتطلع إليه، بعكس الحال عند ابن رشد والاكويني فقد نظرا إلى الكون على أنه بناء منظم تنظيما دقيقًا وذلك بفعل عناية إلهيه تدير شؤونه.

8- استطاع ابن رشد التمييز بين المعرفة الإلهية والمعرفة البشرية وقد اخذ عنه الأكويني هذا ، فالأكويني يلجأ دائما إلى مبدئه الذي استعارة من ابن رشد من غير أن يرده إليه في التمييز بين الخالق والمخلوق ، وأنه ما يجوز على أحدهما قد يمتنع على الآخر ، لينتهي إلي أن العلم على حسب حال العارف ، فليس حالة العلم الإلهي كشأن العلم المخلوق ، أي من حيث كونه كليا أو جزئيا أو بالملكة أو بالقوة".

9- علي الرغم من إتباع توما الأكويني لابن رشد فيما يتصل بمفهوم العلم الإلهي إلي أن الأكويني أضاف جديد علي ابن رشد وظهر ذلك في التفريق الذي ابتدعه – فيما يتصل بعلم الله بين علم الرؤية من جهة ، وبين علم الإدراك من جهة أخرى .

10- إنَّ الفكرة التي نجدها في الأديان السماوية عن الله عز وجل لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتفق مع فكرة أرسطو الذي يعبر عنه بالمحرك الأوّل الذي لا يتحرك. لذلك يمكننا القول أن ابن رشد وتابعه الاكويني نجحا في الربط بين الله والعالم برباط وثيق أنه رباط العلة بالمعلول ، وبذلك أستطاع أن يجعل الله والعالم كلا متماسكا، بل جعل الثاني من معلولات الأوّل ، فليس العالم المحسوس ظلا لعالم المثل كما قال

أفلاطون، وليست الصلة بين هذا العالم والله هي صلة العشق والمحبة كما يقول أرسطو ، بل الصلة هي أوثق وأعظم أنها صلة المعلول المتغير بالعلة التامة الكاملة.(سبحانه وتعالي)

قائمة المراجع

1. فردريك كبلستن : تاريخ الفلسفة ، ج 1 ، اليونان والرمان ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، ط1 ، 2002، ص 427
2. فردريك كبلستن : تاريخ الفلسفة ، ج 1 ، اليونان والرمان ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، ط1 ، 2002، ص 426
3. د. زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة ، مطابع وزارة الإرشاد القومي، القاهرة،1956م، ص15.
4. Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu:The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, First published 2004 by Blackwell Publishing Ltd.p.217.
5. Alston, William P. *Epistemic justification: Essays in the theory of knowledge*. Cornell University Press, 1989.
6. أرمسون (ج- أ): الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنجليزية ، فؤاد كامل وآخرون ، راجعها وأشرف عليها د. زكي نجيب محمود ، الأنجلو المصرية، القاهرة،1963م، ص365- حرف "النون" مادة نظرية".
7. د.صلاح إسماعيل : المعرفة والعقل، مقدمة فلسفية ، مكتبة الثقافة العربية ، القاهرة ، 2012، ص 13.(انظر أيضا د. زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة، ص103)
8. مجد الدين الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، القاهرة 1399هـ،1979م، ص285- مادة "عرف".
9. محمد الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، تحقيق د. لطفي عبد البديع، مراجعة د. أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة 1963م، ص222- مادة "عرف".
10. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ،ج1، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي ط3، القاهرة 1968م، ص243- مادة "عرف".
11. مجد الدين الفيروز آبادي: المرجع السابق ج3- ص185- مادة "عرف".
12. جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، ج4، تحقيق نخبة من الأساتذة والعاملين بدار المعارف –عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، 1711هـ، ص2412- مادة "عرف".
13. ابن فارس: المرجع السابق،ج1، ص ص 148- 149- مادة "عرف".
14. محمد الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج2 ، تحقيق د. لطفي عبد البديع- مراجعة د. أمين الخولي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف،القاهرة 1963م، ص222- مادة "عرف".
15. السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، حققه ووضع فهارسه، إبراهيم الإبياري، دار الريان للتراث، القاهرة 1982م. ص ص59 – 60- حرف "العين" مادة "علم".
16. د. صلاح إسماعيل : المعرفة والعقل ، مرجع سابق ص 14.
17. د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي تحقيق د.عبد الله عودة الخطيب ، مكتبة المؤيد، ط1 ،السعودية- 1992م. ص 42
18. دائرة المعارف الكتابية ، الجزء الرابع، دار الثقافة ، القاهرة ، 1996، ص 310 ، مادة "علم"
19. د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي:مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي . ص 44
20. دائرة المعارف الكتابية ، مرجع سابق ، ص 343

21. حسن حسين تونجبيلك : العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير ، 1403 هـ ، قسم العقيدة ، جامعة أم القري ، مكة المكرمة . ص115
22. ابن منظور: لسان العرب ، مرجع سابق ص2412– مادة "عرف".
23. Aristotle : Physics , VII , I , 242 a ، . 20 .p
24. كريم متى : الفلسفة اليونانية ، مطبعة الإرشاد ،1971، بغداد ، ص 212 ، 213 .
25. د .محمد غلاب : مشكلة الإلوهية ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط 2 ،1901 ، ص 35. وقارن .د مصطفى النشار: فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، 1988م، ص 223 .
26. أرسطو : ما بعد الطبيعة ، مقاله اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، المصدر السابق ، ص 60 .
27. أرسطو : ما بعد الطبيعة ، مقاله اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، المصدر السابق ، ص 726.
28. أرسطو : ما بعد الطبيعة ، مقاله اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، المصدر السابق ، ص 3 ، 4.
29. محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج2 ، (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،1990م. ص 199 – 196 . وقارن. أميل برهييه : الفلسفة اليونانية ، ج1 ، ترجمة د. جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 283 .
30. أرسطو : الطبيعة ، (ج1+ج2) ، ترجمة أسحق بن حنين ، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2 ، 1978م. ص 740 .
31. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط3 ، 1980م. ص 167.
32. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط3 ، 1980م. ص167 – 168.
33. مصطفي النشار: أرسطو حياته وفلسفته،دار الثقافة العربية،القاهرة ، ط1 ،2002م ، ص 219 ، 220 .
34. تامسطيوس، شرح مقاله اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، المصدر السابق،ص 13.
35. تامسطيوس، شرح مقاله اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، المصدر السابق،ص 193.
36. تامسطيوس، شرح مقاله اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، المصدر السابق،ص 193.
37. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، المرجع السابق ، ص 184.
38. أرسطو : ما بعد الطبيعة ، فصل حرف اللام ، ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ،المصدر السابق ، الفصل السابع ، ص 6.