الأثر الأرسطي في الفلسفة الإلهية عند الفارابي وتوما الإكويني
دراسة مقارنة

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

الجزء الثاني
المبحث الثالث: قضية الصفات الإلهية

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

فإذا نظرنا إلى رؤية الفارابي في هذه الجهة، نجده حاول أن يسير على ضرب الفلاسفة ليثبت تلك الصفات للّه تعالى من جانب، ومن جانب ثان لم يبعد عن تقسيم (المتكلمين) للصفات، فهناك صفات سلبية وصفات ذاتية وصفات أفعال، فصفات الوحدانية والأزلية (القدم عند الفلاسفة والأول عند المتكلمين) الصفات بمثابة الصفات السلبية عند المتكلمين؛ أي التي تسلب عن اللّه كل نقص، وتعد محاولة الفارابي لتصور الإلهية وصفاتها محاولة فلسفية في المقام الأول، فهي تفارق محاولة المتكلمين وتعتمد على المنهج الأرسطي في إثبات صفات المفارق، فاللّه عند الفارابي مباين بجوهره لكل ما سواه، وهوواحد في صفاته ومنزه عن النقص "فلا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء أخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا، ولا تغاير أصلا" (الفرابي، 2002 :39). ويستخدم منهج أرسطوحين يقول : يجب أن يكون هناك ذات واحدة فقط وليس اثنتين؛ "لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه. فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هوالجزء الآخر. فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول، ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته. فلا يكون أولا، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هوسبب لوجوده، وذلك محال"(الفرابي، 2002 :39). ومن

هنا يذهب الفارابي إلى أن "الأول منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلا موجود في نوع وجوده، فهوإذا واحد"(الفرابي، 2002 :43). وهذا الواحد الأول لا يفني، بل هوأزلي "فأن يكون للشيء عدم فهونقص في وجوده، وأن يكون في وجوده محتاجا إلى غيره فهوأيضا نقص في الوجود، وكل ما له شبيه في نوعه فهوناقص الوجود" (الفرابي ،1993: 79). ثم يذهب الفارابي إلى نفي الجسمية عن الله من جميع الوجوه(الفرابي، 2002 :44). وهوهنا لا يسير مع المتكلمين في الأداة، إنما يسير معهم في النتيجة فقط؛ حيث إن الله عند المتكلمين ليس جسما لكن المتكلمين يقبلون الأوصاف التي تشير إلى الجسمية إما بتأويلها كما عند الأشاعرة المتأخرين، أوبالتفويض كما عند الحنابلة المتأخرين. لكنهم جميعا يرون أن منهج الفلاسفة يؤدي إلى نفي الصفات. ويعد المعتزلة هم أقرب المتكلمين لمنهج الفارابي، حيث وصل تأويل الصفات عندهم إلى القول بإن الله عقل محض وهوما ذهب إليه الفارابي حين يقول إن الله " ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل بالفعل؛ لأن المانع للصورة أن تكون عقلا أوأن تعقل بالفعل هوالمادة التي فيها يوجد الشيء. فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة، كان ذلك بجوهره عقلا بالفعل: وتلك حال الأول. فهوإذا عقل بالفعل. وهوأيضا معقول بجوهره"(الفرابي، 2002 :46).

ولما كان الفكر اليوناني لا يُسلم بالوجود من اللاوجود، مما جعل فلاسفة اليونان يقولون بقدم العالم أوبقدم مادته (الفرابي، 2002 :18) ، فإن هذا الأمر جعل الفارابي لا يساير الفكر اليوناني في هذه المسألة، بل حاول أن يبين أن تلك الفكرة ليست لأرسطومن الأساس، إنما هي قد فهمت خطأ عنه. ولما كانت مسألة الفيض هي الحل الذي يستقيم مع كون الأول لا يوجد الأشياء من عدم فقد ذهب إليها الفلاسفة اليونان؛ لأن الفيض يعني أن الكائن الأول يفيض عنه كائن ثان غير جسمي مثله، وهويعقله ويعقل ذاته؛ ومن تعقله للأول يفيض عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته يفيض عن الوجود السماء الأولى أوالوجود المادي، وبالتالي تبدأ الموجودات تفيض عن هذا الوجود الجسمي والمادي من خلال العقول المتتالية التي فاضت كلها تباعا عن الأول. وذهب الفارابي إلى قريب من هذا غير أن الإله الواحد –عنده- تفيض عنه الموجودات بالخلق والإيجاد، فيقول الفارابي : إذا سلمنا منطقيا بوجود هذا الكائن الواجب الوجود، الواحد، البسيط المطلق الكمال، وهوما ندعوه الله، بقي علينا أن نعلل وجود باقي الكائنات ويستخدم الفارابي مسألة الفيض في تعليله لذلك(الفرابي، 2002 :18). ولما كانت نظرية الفيض تلك هي من أهم خصائص الأفلوطونية المحدثة فإن الفارابي قد تأثر بها كما هوواضح مثلما تأثر بمنهج أرسطوفي تلك المسالة.

أما إذا جئنا إلى القديس توما فقد تأثر بالمنهج الأرسطي في مسألة الصفات كما كان متأثرا به في إثبات وجود الله تعالى، رغم أنه مال نحومنهج اللاهوتيين في مسألة الصفات هذه أكثر من مسألة إثبات وجود الله. وكما أولى الفارابي صفات الأولية والأزلية والوحدة (نفي التركيب) اهتماما كبيرا في بيان أهميتهما لله تعالى، فقد اهتم الإكويني بهذه الصفات خاصة مسألة نفي الجسمية التي تعني نفي التركيب أيضا(Tomas d'Aquin. 1984: 178).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه رغم تأكيد النصوص المقدسة على التنزيه المطلق لله تعالى "ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير" إلا أنها تحوي إشارات قد فهم البعض منها الجسمية للخالق عز وجل، من مثل قول أيوب مخاطبا الله تعالى: "يداك كونتاني وصنعتاني كلى جميعا" (سفر أيوب: 08/10). والقرآن يشير إلى بعض صفات الله مثل اليد والوجه والاستواء : "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (سورة الفتح: 10) ، "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام" (سورة الرحمن:27) والإنجيل يسترسل أكثر من ذلك حين يشير إلى تجسد الخالق في جسد بشري حين يقول: "والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده مُجَدا كما لوحيد من الآب مملوء نعمة وحقا" (إنجيل يوحنا: 14/1). لكن علماء الكلام وكذلك علماء اللاهوت ينفون أن تكون هذه الصفات مفضية الجسمية ويعدون هذا الفهم شاذاً . ويقولون إن ورود تلك الصفات إما كصورة تقريبية لعقل الإنسان الذي يصعب عليه إدراك المعاني مجردة من الحيز والمكان وعلى رأس هؤلاء المعتزلة والأشاعرة من المسلمين. ومنهم من يري أنها أوصاف حقيقية لكن لا نستطيع أن ندرك كنهها وتلك رؤية الفقهاء المسلمين والأشعري وابن تيمية . أما في علم اللاهوت المسيحي فرغم إشارة بعض نصوص الإنجيل إلى التجسيد إلا أن علماء اللاهوت يرون أن هذا التجسيد لا يحمل معنى الجسمية، إنما يحمل إحاطة النور بجسم الشمس فتتلبس به دون أن يكون منها.

وعلى هذا الدرب صار القديس توما الإكويني الذي حاول نفي الجسمية عن الله تعالى من خلال تأكيده على نص ورد في سفر أيوب في التوراة يصف الله بأنه أعلى من السموات وأطول من الأرض وأعرض من البحر(سفر أيوب: 11/07) . فقد شرع الإكويني في تأويل معاني تلك النصوص، وأنها جاءت للتقريب إلى العقل البشري (Tomas d'Aquin. 1984: 174). ثم أخذ القديس توما يثبت أن الله ليس بجسم، وذلك من خلال أوجه ثلاثة، يستند فيها على المنهج الأرسطي ويسير مع طريقة الفارابي في أخذه عن أرسطوتلك الأدلة لإثبات الصفات:

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

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

والوجه الثالث – ويسير فيه أيضا مع الدليل الأرسطي في الكون والفساد- هوأن الله أشرف الموجودات حيث إن أشرف الموجودات هوما لا يعتريه الفساد، ومن طبيعة الموجودات الحياة والفساد وهوما لا ينطبق على الله حيث إنه هواشرف الموجودات (Tomas d'Aquin. 1984: 175). ثم إن الجسمية تعني التناهي وهذا لا يتفق مع اللامتناهي، ولما كان الجسم أي جسم متناه فإن الله يستحيل أن يكون جسما (Tomas d'Aquin. 1984: 185).

وهكذا تأثر الإكويني بالفلاسفة المسلمين وصار على دربهم في التأثر بمنهج أرسطوفي هذه المسألة. ويظهر تأثر الإكويني بمنهج أرسطوفي رده على مسألة نفي

الجسمية، إذ يعقد الفصل العشرين من كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب) ليبين ذلك من خلال أربعة أوجه، يمكن أن نوجزها في الأتي: أن المحرك الأول لا يمكن أن يكون جسما حيث لا يقبل التقسيم كباقي الأجسام (Tomas d'Aquin. 1984: 189) ، ومن يحرك في زمان غير متناه لابد أن يكون هو غير متناه (Tomas d'Aquin. 1984: 190) ، كما أن المحرك الجسماني إنما يحرك بالجذب أوبالدفع، ولما كانت حركة المحرك الأول متواصلة ومطردة فهوإذا ليس بجسم (Tomas d'Aquin. 1984: 190,191) ، كما أن الحركة اللامتناهية لا تصدر إلا من محرك غير متحرك، وبالتالي فالمحرك الثابت لا يكون جسما (Tomas d'Aquin. 1984: 191,192).

وبعدما أثبت الإكويني أن الله لا يمكن أن يكون جسما شرع في إثبات أن الله غير مركب، ولنفي التركيب عن الله لجأ الإكويني إلى أرسطو في برهان الخلف، حيث إن الشيء إذا لم يكن هوعين ذاته أوماهيته لزمه ضرب من التركيب والقسمة والإضافة ومن هنا يمكن تصور معان خارجة عن الذات، والله لا يحتوى على تركيب أوانقسام أوإضافة وإلا لزم النقص على الذات العلية وهومستحيل (Tomas d'Aquin. 1984: 96,97). كذلك فإن ذات الشيء إما أن تكون هي نفس الشيء أوتكون نسبتها إلى هذا الشيء كنسبة العلة إلى المعلول، وهذا يوافق المخلوقات والظواهر المعلولة لغيرها أما الذات العلية فهي ليست معلولة لشيء آخر وإلا لزم التسلسل في العلل إلى ما لانهاية وهومستحيل.

ليصل القديس توما من خلال ذلك البرهان الأرسطي إلى أن الصفات الإلهية مطابقة للذات وقائمة به بالفعل وليس بالقوة، حيث إن الله فعل محض وماهيته لا تختلف عن وجوده (Tomas d'Aquin. 1984: 176,177). والإكويني هنا يوافق الفارابي والفلاسفة - خاصة ابن سينا- في أن ماهيته ليست مغايرة لوجوده تعالى، ومن ثم فإن الله لا يندرج تحت جنس ما؛ لأن كل ما له جنس تكون له ماهية زائدة على وجوده، والذات الإلهية تتفرد بوجود متمايز عن وجود الأجناس أوالأنواع ويستحيل أن يندرج تحت جنس ما (Tomas d'Aquin. 1984: 205) وذلك لأن الذات الإلهية تتفرد بالكمال المطلق. ثم أنه لوكان هناك عرض في الذات الإلهية للزم أن تكون هناك علة لهذا العرض، وتلك العلة إما أن تكون خارجة عن الذات أوتكون هي عين الذات الإلهية. ويحاول الإكويني دحض هذين الافتراضين:

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

أما الافتراض الثاني والذي يذهب إلى كون الجوهر الإلهي هوعلة العرض الحال فيه، فإنه يستحيل أيضا حيث تكون الذات الإلهية فاعلة وقابلة في نفس الوقت، أوعلة تأثير ومحلا لقبول الأثر في آن واحد، وهذا يعني أن الله تعالى مركب، وقد ثبت استحالة تركيب الذات، وبالتالي يستحيل أن يكون فيها جزء فاعل وجزء منفعل .

كما أن المركب يمكن أن يكون فيه جزء صغير وجزء كبير وجزء شريف وجزء غير شريف وهذا يستحيل على الله، لينتهي الإكويني بعد ذكر كثير من التفاصيل إلى أن الله ليس مركبا وليس جسما(Tomas d'Aquin. 1984: 80,81). وبالتالي فإن كلا من الفارابي والإكويني عمد إلى منهج أرسطوليثبت صفات الله السلبية وهي أنه : أول ثم أنه واحد وغير مركب، وليس له جسم، وأنه أزلي سرمدي. غير أن طريقة أخذ الأدلة تختلف بين الفارابي والإكويني، فعلى حين كانت عند الفارابي مباشرة وقريبة المأخذ من المنهج الأرسطي، كانت عند القديس توما فيها نوع من التكرار وضرب الأمثلة لكونه يستخدم المنهج البرهاني بطريقة الجدل اللاهوتي.

صفات الذات

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

ويبدأ الفارابي اهتمامه بهذه بصفات بصفة الحياة، لأنه إن لم يكن حيا لما كان لوجوده عمل، فالله إذن حي "وحياته ذات واحدة، فإذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضا أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء استعارة" (الفرابي، 2002 :48، 49). ثم يعرج على صفة العلم لله تعالى ويوليها عناية خاصة، فهي صفة ذات عنده يجب أن تكون لله، وكونه عالم عنده يعني "أنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا أن يكون معلوما إلى ذات أحري تعلمه، بل هومكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم. فهوذات واحدة وجوهر واحد" (الفرابي، 2002 :47). وعنايته بصفة العلم تتعدي رؤية أرسطوللعلم عند المفارق حيث إن المفارق عند أرسطويقف عند العلم بالكليات.

ثم يبرهن الفارابي على إثبات صفة الحكمة لله تعالى، يقصد من صفة الحكمة العناية بالموجودات وبالتالي يقصد منها صفة الإرادة والمشيئة النافذة لله تعالي " فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هوالعلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هوعلمه بذاته" (الفرابي، 2002 :47). وبالتالي يتجاوز الفارابي هنا أيضا المفهوم الأرسطي للمفارق الذي لا يعلم علما كاملا، وبالتالي فإرادته ناقصة؛ لأنه لا يتصرف في كل الموجودات بصورة تفصيلية. إنما يتصرف فقط في أصول الكائنات، أما فروعها فتنشأ من تأثير بعضها في بعض دون عناية أوحكمة مقصودة من قبله.

ثم يعرج الفارابي ليثبت صفة الكمال لله تعالى؛ لكونها هي الأخرى من الصفات الذاتية التي يجب أن يتصف بها الحق تعالى، والكمال عنده يعني التأكيد على صفتي القدرة والإرادة لله عز وجل "إذ الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضا (الفرابي، 2002 :50). وعدم إدراكنا لهذا الكمال ليس لعدم وجوده، إنما لضعف قدراتنا وكذلك لفرط كماله الذي تعجز عنه هذه الإمكانات المحدودة التي ركبت فينا، ولكون المادة هي أحد مكوناتنا ومن ثم أصبحت حاجبا عن إدراك هذا الكمال المطلق "فلضعف قوي عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هوعليه وجوده، فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام. كما أن الضوء هوأول المبصرات وأكملها وأظهرها، وبه يصير سائر المبصرات مبصرة، وهوالسبب في أن صارت الألوان مبصرة" (الفرابي، 2002 :50) ، و"كلما كان كماله أتم ابهرنا إبصاره" (الفرابي، 2002 :50). كما أن إلتباسنا بالمادة هي التي تبعدنا عن الجوهر الأول، فكلما كنا أقرب لمفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل (الفرابي، 2002 :51). كما أن الفارابي يذهب إلى أن العظمة والجلال والمجد في الشيء يكون حسب كماله، إما في جوهره، وإما في عرض من خواصه، مثل اليسار والعلم، و(الأول) لما كان كماله مباينا لكل كمال، كانت عظمته وجلاله ومجده مباينة لكل ذي عظمه ومجد (الفرابي، 2002 :52). كما يذهب الفارابي إلى أن (الأول) يستمد كماله من ذاته وليس من شيء خارج عنه حيث إنه كامل سواء وجدت الموجودات أوعدمت، فهويعشق ذاته ويحلها ويعجب بها إعجابا بنسبته. "فإن العاشق منه هوبعينيه المعشوق والمحب هوالمحبوب، فهوالمحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره أولم يحب، وعشقه غيره أم لم يعشقه" (الفرابي، 2002 :54). فليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هوبجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعا ذات واحدة، ولا يمكن أن يكون عائقا من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلا (الفرابي، 2002 :56). وهكذا يستمد الفارابي من أرسطوأدلته لإثبات صفات الذات لله تعالى، خاصة صفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة، وإن كان الفارابي يسميها بصفات الحياة والعلم والحكمة والكمال، لكنه قصد بالحكمة الإرادة، وبالكمال القدرة، وصفات الذات تلك التي حول الفارابي إثباتها مستندا على منهج أرسطوفي الفلسفة الأولى، هي التي جاهد المتكلمون لإثباتها لكن بطريق آخر غير الطريق الأرسطي. ومع أن علماء اللاهوت أقرب للمتكلمين في هذا الاتجاه إلا أن الإكويني اقترب كثيرا من الفارابي في هذه المسألة وفارق بعض الشيء اللاهوتيين.

فلم يبعد القديس توما كثيرا عن الفارابي –رغم نقده للفلاسفة- في التأثر بمنهج أرسطوفي إثبات صفات الذات لله تعالى، خاصة صفة الحياة والعلم والإرادة، ويجمع هذه الصفات الثلاث أحيانا في صفة الكمال، ولما كان علماء الكلام واللاهوت يقصدون بصفة الكمال لله تعالى أنه لا يعتريه نقص أوعيب لا في ذاته ولا في أفعاله، ؛ لأنه هوالأول ولا شيء قبله ينتقد الإكويني الفلاسفة خاصة في فهمهم لمسألة الأولية عن الأشياء التي يجعلونها لمبدأ أول مادي تتكون منه الأشياء، في حين أن مبدأ

كل شيء هوالله الكامل، وهوليس بمادي (Tomas d'Aquin. 1984: 182). كما أن الله كامل في ذاته ولا يكتسب الكمال من شيء أخر خارجه (Tomas d'Aquin. 1984: 214). وكما جاء عند أرسطوبأن المبدأ الأول معشوق لكل الموجودات وسايره الفارابي في هذا (الفرابي،2002 :54) ، فكذلك الله عند توما هوالمشتهَى الأول لكل الموجودات؛ لأنه أكملها، حيث يفيض الجود الإلهي بالخير على سائر الموجودات، حيث هوالخير الأعظم (Tomas d'Aquin. 1984: 194).

ويعنون الإكويني الفصل الخامس عشر من كتابه (الخلاصة في الرد على الأجانب) بأبدية الله وسرمديته Dieu est Eternel ويستمد البرهان على مسألة السرمدية والبقاء الأبدي لله من دليل الحركة عند أرسطوومما بينه في الفصول السابقة خاصة الفصل الثالث عشر من كتابه هذا. ويتابع منهج أرسطوفيقول " إذا نحن افترضنا للحظة ما أن الله لم يوجد ثم وجد، فهذا يعني أن هناك من أوجده، وبالتالي لكان هذا الموجد أقدم منه، ويصبح هذا الموجد علة أولى له، ولكننا أثبتنا أن الله هوالعلة الأولى في الفصل الثالث عشر فلم يكن له بداية وليس له علة أخرى لوجوده غير ذاته فمن هنا فهوسرمدي"(Tomas d'Aquin. 1984: 178). ثم يواصل الاعتماد على أرسطوفي هذه المسألة ويقول: إن أرسطويعرض أيضا أن سرمدية الحركة التي تدل على سرمدية المحرك فالله أبدي، وحتى لوأننا أنكرنا أزلية الزمان فلا نستطيع أن ننكر القول بأبدية الله، لأنه لا بد من وجود محدث للحركة ويجب أن يكون وجود هذا المحدث ليس حادثا بالطبع ، وإلا لزم التسلسل في العلل، ثم يحاول أن يثبت في (الخلاصة اللاهوتية) أن الله غير متغير وغير المتغير لابد أن يكون أبديا فالله إذاً أبدي. ولهذا يجب الوقوف عند محدث أول أبدي الوجود وهوالله جل وعلا. وهكذا نرى أن القديس توما يساير أرسطوفي أدلته خطوبخطوة.

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

فإذا كان الفارابي يستند فقط إلى المنهج الأرسطي في مسألة كمال العلم الإلهي، فإن الإكويني يعتمد على منهج أرسطومستنبطا من الإنجيل أن العلم الإلهي الكلي لا يعرف غير الله وهومرتبط بالذات الإلهية، حيث إنه علم بالفعل وليس بالقوة (Tomas d'Aquin. 1984: 252) ، ولما كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أن الله يحيط علما بذاته إحاطة كاملة كما جاء من قبل عند القديس أوغسطين. وإننا نقول إننا أحطنا بالشيء علما متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلا للمعرفة، وبما أن الله يقبل المعرفة على نحوتام فهويعرف ذاته معرفة كاملة، وذلك لأن وجوده بالفعل وليس بالقوة، وبالتالي تكون قدرة الله على العلم بقدر وجوده؛ ولهذا فهويحيط علما بذاته وبمن سواه. ويبني الإكويني ذلك على مسألة أن الله هوالعلة الفاعلة الأولى، ولابد أن تحيط تلك العلة الأولى بما تفعل وتقدر على الفعل، ويجب أن يكون علمها شاملا وليس فقط علما للكليات كما يقول الفلاسفة . ومن هنا فالعلم الإلهي هوعلة الموجودات، وهويشمل ما وجد وما لم يوجد وسيوجد بالفعل. ويتضح مما سبق تأثر

الإكويني في هذه المسالة بالفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد(قاسم، محمود، د. ت: 27).

وإذا كانت صفة الإرادة تظهر عند الفارابي من خلال صفة الحكمة، فإن الإكويني كلاهوتي يعيرها اهتماما كبيرا، فكما أن من صفات الإله الذاتية الحياة والعلم كذلك الإرادة، فلابد أن يكون اللّه مريدا لما يفعل وإلا جاء منه الفعل عفويا وبلا إرادة، وبالتالي لا يصبح إلها متصرفا في فعله وأمره. ويستند الإكويني بقوة على المنهج الأرسطي في بيان ذلك، بل إن فكرته هنا أقرب لفكرة المعشوق التي قال بها أرسطو في المحرك الأول، حيث إن المعشوق قد لا تكون منه إرادة الفعل إنما هي حركة العاشق؛ أي العالم المعشوق وانفعاله بالمعشوق ليس إلا. أما عند الإكويني فهي تعني أن اللّه عز وجل فاعل مختار ومريد لما يفعل وإرادته مستمرة .(Tomas d'Aquin 1984: 299) ومسألة الإرادة المستمرة تلك هي فكرة ابن رشد بتمامها (قاسم، محمود، د. ت: 08)؛ لكن الإكويني ينسبها لنفسه كعادته مع ابن رشد في طمس معالم فلسفته التي استمد منها كثير من معطيات فكره. ثم يلجأ الإكويني إلى دليل أرسطوعينه في هذه المسألة إلا أنه يجعل من إرادة اللّه علة للأشياء، وأن اللّه يفعل بمحض إرادة وليس بموجب ضرورة في طبيعته، وهوأقرب هنا إلى تصور ابن رشد لمسألة صدور الموجودات عن الموجود الأول، فتأثر كلا من الإكويني والفلاسفة المسلمين بأرسطوفي هذه المسألة (قاسم، محمود، د. ت: 7، 8).

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

والحقيقة أن الإكويني يستخدم أدلة الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد في هذه المسألة دون أن يشير إلي ذلك أيضا(قاسم، محمود، د. ت: 166) ، وإن كانت الفكرة أكثر وضوحا عند ابن رشد حيث ذهب إلى أن إرادة اللّه حددت قانونا (ناموسا) يسير وفق قواعده الكون وما فيه (العراقي محمد عاطف، 1984: 255) ثم أن اللّه - لكونه فاعلا مختارا- مع تسييره الكون بهذا القانون فهوذوعناية بخلقه وبالتالي؛ فاللّه تعالى مريد دائم الإرادة ولا يجبر أحدا من خلقه حيث علم خلقه هذا القانون الكوني، فإن خرجوا عليه كان هوصاحب الإرادة والعناية إن شاء أعانهم على ما

يريدون وإن شاء أوقفهم عما يفعلون. والإكويني لم تفته مسألة العناية الإلهية تلك وأهميتها في تسيير أمر الكون، بل ذهب إلى أن العناية الإلهية تشمل جميع الموجودات؛ الخير منها والشر(Tomas d'Aquin. 1984: 319) ، إلا أنها مع الأبرار عناية تمنعهم من الوقوع في المعصية، أما الأشرار فعناية تسمح بوجودهم (Tomas d'Aquin. 1984: 322).

وبعدما يثبت الإكويني صفة الإرادة والعناية لله يعرج على بيان صفة القدرة الإلهية، وأيضا يحذوحذوأرسطوفي العلة الفاعلة، وأنها يجب أن تكون قادرة على الفعل، وإلا لما كانت علة فاعلة وهى غير متناهية القدرة (Tomas d'Aquin. 1984: 339) . ورغم سير الإكوينى على نهج أرسطوفهولا يغفل أنه عالم لاهوت يدافع عن نص مقدس فيه ما يخرق قانون العلة الفاعلة لأرسطو، ومن ذلك غفران الذنوب الذي هومخالف لقانون العقاب الذي جعله الله في الأرض، فهل يقدر الله أن يخالف قانونه، فيعكس الإكويني المسألة ويرى أن أعظم تجلى للقدرة في مغفرة الخطايا وهذا يعني أن مخالفة العلة الفاعلة لقانون هي وضعته يؤكد أن لها إرادة دائمة وقدرة مستمرة لتفعل ما تريد وتقدر على هذا التغيير (Tomas d'Aquin. 1984: 342) . وبالتالي يظهر الإكويني اللاهوتي جليا عندما يعجز دليل أرسطوعلى مسايرة نصوص الكتاب المقدس.

ومع أن القديس توما ظل يعالج مسألة الصفات بالبرهان العقلي، إلا أنه كلما وجد أن البرهان الأرسطي لا يخدم قضيته لجأ إلى علم اللاهوت الذي يقول: إن الحقائق الروحية التي تغيب عن عالم الشهادة يصعب البرهنة عليها بالعقل. ولعل ذلك ما جعل الإكويني يميز مع أستاذه ألبير الأكبر(1200- 1280)م بين المجال الذي يمكن للعقل أن يبرهن عليه وبين مجال الحقائق التي لا يستطيع العقل الإنساني الوصول إلى معرفتها إلا بواسطة الوحي أوالتوجيه الإلهي الفائق (Y. Congar. 1962: 244). وبالتالي ظل الإكويني رغم تأثره بأرسطولاهوتيا ولم يقترب من الفارابي المعلم الثاني ومسايرته لبرهان أرسطوومحاولة الدائمة في التوفيق بين منهج أرسطوونصوص الدين الإسلامي.

واستمر القديس توما في إثبات الصفات مترددا بين منهج أرسطووبين منهج علم اللاهوت، فمرة يكثر من ذكر أدلة أرسطوويسعى للإفادة منها في إثبات الصفات، ومرة أخرى يلجأ للكتاب المقدس يستنتج منه تلك الصفات وصنيعها. فهومثلا يثبت صفة الأزلية والقدم للذات الإلهية من خلال إثباته لأدلة وجود الله تعالى وهذا ما يتضح من خلال كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب، فقد خصص الفصل الثالث عشر ليعرض أدلة وجود الله تعالى مستندا على المنهج الأرسطي . ثم يتبع ذلك بعرض صفة الأزلية لله تعالى في الفصل الخامس عشر مستدلاً بالكتاب المقدس. كما أنه يفرد جانبا واسعا من كتاب الخلاصة اللاهوتية لتأكيد أزلية الله تعالى ويخصص لها السؤال العاشر الذي جاء في ست مقالات. ويمزج في هذه المسألة بين الدليل الأرسطي والمنهج اللاهوتي " إذا قلنا إن الله تعالى موجود قبل الأزلية فيفهم من ذلك أن هذا الوجود قبل الأزلية التي توصف بها الجواهر غير المادية" (Tomas d'Aquin. 1984: 210).

ويؤكد توما ما وصل إليه من أزلية الله بالاقتباس مما وردت في الكتاب المقدس، من مثل :" لكن أنت السيد الإله تبقى أزليا" و" أنت تظل كما أنت وسنواتك لا نهاية لها" وغيرهما من النصوص التي تؤكد أزلية الله وأبدية، بل يحشد عددا لا بأس به من النصوص المقدسة ليوضح أن أزلية الله تعالى تختلف عن أزلية الموجودات الأخرى، حيث إن وجوده تعالى يسبق وجود كل شيء، بل ويستعين بسفر الخروج من أن "الرب يملك إلى الدهر وإلى الأبد" (سفر الخروج: 15/18). وهكذا يثبت الإكويني أن الحياة الإلهية ليست كحياة البشر؛ لأن الحياة الإلهية خالدة؛ أي أنها بلا بداية أونهاية لا يمكن أن تحد بزمن وأنها الخلود ذاته. وفي كل ذلك يبعد عن ارسطووكذلك عن الفارابي الذي يقدم دليل أرسطوفي مثل هذه المواقف دون أن يحشد عددا من النصوص الدينية التي تؤكد هذا الدليل، وذلك لأن الفارابي يخاطب الفلاسفة ومن يثقون في الدليل العقلي، في حين أن الإكويني يحشد الأدلة العقلية ليؤكد الأدلة النقلية، وليطمئن جمهور المتدينين من أتباعه من صحة النص ذاته، فتكون مهمته مزدوجة، تبيان الصفات وفي ذات الوقت التأكيد على صحة الكتاب المقدس.

صفات الأفعال

قد يبدوسهلا على الفيلسوف أورجل الدين أن يوفق بين آراء أرسطووما جاء به الوحي في الكتب المقدسة في مسائل كلية كإثبات وجود الواحد الخالق، بل وكذلك في إثبات صفاته الذاتية من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، لكنه كيف يوفق تفاصيل ذلك الأمر في مسألة مثل صفات الأفعال. يبدوأن العقل الإنساني لا يركن بسهولة إلى تدخل الله تعالى في تفاصيل الجزئيات، لهذا آمن أرسطوومن سار على نهجه أن الله لا يعلم الجزئيات، بل يعلم الكليات. أما الأمور البسيطة من تحريك القدم للسعي وتحريك اليد لجلب الماء والطعام فهي من فعل الإنسان، بل إن بعض المتكلمين من المسلمين قالوا بذلك دون استناد رأي هؤلاء الفلاسفة، كما كان عند المعتزلة من حيث أن الإنسان خالق لأفعاله ومسئول عنها. وهذا الأمر نفسه هوما اضطر الأشاعرة للقول بالكسب. ومع كل ذلك لا يستريح أصحاب الرسالات السماوية، بل لا يطمئنون إلا إذا ركنوا إلى علم الله بالجزئيات حيث يؤمن لهم ذلك هيمنة الله وحده على الكون وبالتالي تستريح ضمائرهم ويلجأون إليه في كل حاجياتهم.

ومن هنا خفت دور منهج أرسطووقل تأثيره عند الفارابي والإكويني في مسألة صفات الأفعال. وإن اعتمد الفارابي بطريقة غير مباشرة على أرسطوفي هذه المسألة، فقد توارى أرسطوعند القديس توما تماما في هذه المسألة. فالفارابي أخذ يبين صفات الأفعال مستمدا إياها من الصفات الذاتية التي ذكرها لله تعالى مستخدما منهج أرسطووالقياسات المنطقية كوسيلة قياس وليس كمنهج استنتاج برهاني كما فعل في مسألة إثبات وجود الله وفي الصفات السلبية وصفات الذات، فأخذ يقيس هذه الصفات على الكليات. فمن يتصف بالحياة والقدرة والإرادة يجب أن تكون له أفعال تدل على هذه الأوصاف. والفارابي يشير فقط إلى أن هذه الصفات هي أسماء للواحد، وأنها رغم تعددها فهي مجرد مضاف إليه؛ أي مما تقوم به تعالى "فالأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا منها ما يدل على ما هوللشيء في ذاته، لا

من حيث هومضاف إلى شيء آخر خارج عنه، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هوللشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه مثل العدل والجواد" (الفرابي، 2002 :59). ولما خشي الفارابي أن يؤدي القول بتعدد الأسماء أوالصفات إلى تعدد الآلهة ذهب إلى أن تعدد الأسماء تدل على جوهر واحد، لأن وجوده تعالى غير منقسم. ولا يختلف الإكويني كثيرا عن الفارابي في هذه المسألة غير أن الفارابي يسوقها بأقل العبارات وبدون تكرار في حين أن الإكويني يكاد لا يخلوكتاب من كتبه من ذكرها والإشارة إليها، وذلك لأن صفات الأفعال تعني الصور القريبة لذات الله في كونه، حيث هوالمعطي وهوالمانع، وهوالضار والنافع، والمحي والميت.

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

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

خاتمة وأهم النتائج

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

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

أما عند المسلمين فالنص المقدس كان بعيدا عن التأثير والتأثر حيث جاء وحيا ملزما بحرفه، متعبدا بتلاوته فلم يسمح للبشر بالتدخل في طريقة روايته، إلا أن السنة النبوية جمعت متأخرة وسمحت للتدخل فيها بالإضافة للمعنى أحيانا أوبالزيادة أحيانا أخري فيما يطلق عليه بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، لكن السنة النبوية كانت ممارسة عملية من النبي عليه الصلاة والسلام، والتطبيق العملي لا يقبل التأثر السريع حيث يظل العاملون به في طريقهم العملي الموروث دون النظر إلى الوافد الجديد، إلا بقرار جماعي أوسياسي اجتماعي، فخلت السنة من التأثر بالفلسفات لكنها تأثرت

بالأحداث الجارية في المجتمع الإسلامي. فقامت حضارة المسلمين على خصوصية الدين والوحي، ثم تلاقح – فيما بعد - العقل المسلم بالفلسفات الدخيلة خاصة الفلسفة الهلينية، فظهر منهج الكندي ثم الفارابي بعده يأخذ من أرسطوما يوائم الثابت في عقيدته ودينه، أويبرهن عليه من خلال المنهج الأرسطي. وكانت هناك صعوبات مر من خلالها المنهج الأرسطي إلى الفكر الإسلامي والمسيحي، لكنه شق طريقه حينما وجد مفكرين أعاروه اهتمامهم عند المسلمين من أمثال الفارابي وعند المسيحيين مثل القديس توما.

ثانيا : أن كلا من الفارابي وتوما الإكويني عمدا إلى فلسفة أرسطوليأخذا أدلتهما من خلال منطق أرسطولإثبات قضايا دينية وإلهية لكن برؤى مختلفة، فلسفية عند الفارابي، لاهوتية عند الإكويني. فقد كانت مسألة التوفيق جل اهتمامهما إلا أنها أخذت منحى مغايرا لكل منهما؛ ففي حين كان الفارابي الفيلسوف يوفق بين رؤيته الفلسفية وبين الرؤية الدينية كان الإكويني يوفق بين رؤيته الدينية وبين الرؤية الفلسفية. فالدين عند عالم لاهوت كالقديس توما هوالأساس الذي تقاس عليه الأفكار الفلسفية، وليس العكس. أما الفارابي فكان يبحث في الدين عن رؤية فلسفية توائم ما جاءت به الحكمة العقلية التي هي أجدر بالرسوخ والثبات من الرؤية الدينية المتغيرة، والتي تعتمد على الحس والحدس ولا تعتمد على اليقين العقلي. في حين حاول الإكويني إدخال الفلسفة حظيرة الدين بتقريب منطقها مع الوحي السماوي، مما شجع بعض المتدينين أن يقرؤوا فلسفة أرسطوكوسائل إثبات لحقائق دينهم، ولما كان هذا هوأحد أغراض الفارابي من التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد عمد إلى تقريب الفلسفة للمتدينين من هذه الجهة أيضا، فظهر كأنه متكلم مثله مثل القديس توما اللاهوتي.

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

ربعا: لما كانت مسألة الإلوهية عند المسلمين بسيطة وغير مركبة لهذا لم يجد الفارابي صعوبة في إثبات وجود الباري تعالي بدليل أرسطوفي الواجب والممكن، لكنه

عندما أخذ يبحث في الصفات والأفعال جاءت الصعوبات في أدلة أرسطوومن هنا ظهر الفارابي المتكلم وليس الفيلسوف الذي يتمثل موقف أستاذه أرسطو.

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

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

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

ثامنا: هناك فرق بين طريقة أخذ الأدلة عن المنهج الأرسطي بين الفارابي وبين الإكويني، فحين كانت عند الفارابي مباشرة وقريبة المأخذ من المنهج الأرسطي، كانت عند القديس توما فيها نوع من التكرار وضرب الأمثلة وكأنه يستخدم المنهج البرهاني بطريقة الجدل اللاهوتي.

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

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

ثبت بمصادر الدراسة ومراجعها

أولا: المراجع العربية

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (دت)، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت.
- ابن رشد أبوالوليد، (دت)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 4، القاهرة،.
- ابن رشد أبوالوليد، (دت)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة، دار المعارف ط2.
- أبوريان، محمد على، (1972)، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، أرسطووالمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، ط3.
- أبوريان، محمد على،(دت)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1 (المقدمات: علم الكلام الفلسفة الإسلامية)، دار النهضة العربية، بيروت.
- ارنست رينان، (1957)، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- الجليند، محمد السيد، (1986)، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، مقدمة لتحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية، مكتبة الشباب، القاهرة.
- الجليند، محمد السيد، (2004)، قضية الألهية بين الدين والفلسفة، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة،
- الشافعي، حسن محمود، (1988)، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية ، القاهرة.
- العراقي، محمد عاطف، (1984)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
- الغزالي، أبوحامد، (2007)، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط9.
- الفارابي ، أبونصر، (1990)، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت،ط2.
- الفارابي ، أبونصر، (1991)، كتاب الملة ونصوص أخري، تحقيق وتقديم محسن مهدي ، دار المشرق، بيروت، ط2.
- الفارابي ، أبونصر، (1993)، فصول منتزعة، حققه د.فوزي متري نجار، ط2 دار المشرق بيروت.
- الفارابي ، أبونصر، (2002)، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي ، تقديم وتعليق ألبير نصر نادر، دار المشرق، بيروت، ط8.
- الفارابي ، أبونصر، (دت)، كتاب الجمع بين الحكمين، ألبير نصير نادر، دار المشرق، بيروت.
- الفارابي ، أبونصر،(1987)، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتعليق، د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت.
- الفارابي ، أبونصر،(1993) كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروتط2.
- الفارابي ، أبونصر،(دت)، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة.
- النشار، على سامي، (1984)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، بيروت.
- النشار، مصطفى، (1988)، فكرة الإلهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مدبولى، القاهرة، ط2.
- بدوي، عبد الرحمن، (1987)، أرسطوعند العرب، وكالة المطبوعات الكويت طبعة 2.

- بدوي، عبد الرحمن، (2003)، تاريخ الفكر الفلسفي ج2، أرسطووالمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- بدوي، عبد الرحمن،(1984)، موسوعة الفلسفة الجزء الأول، مادة توما الإكويني، الطبعة الأولى بيروت.
- بدوي، عبد الرحمن،(دت)، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي ، دار الأندلس، بيروت.
- جنووبوجوان،(1993)، تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية، ترجمة د. على زيعور ود. على مقلد، مؤسسة عز الدين للنشر والتوزيع، بيروت.
- حسن حنفي، (ترجمة وتقديم وتعليق)، (1981)، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الإكويني، د. بيروت.
- دي ليبيرا، الان، (1999)، فلسفة العصر الوسيط، ترجمة مصطفى ماهر، دار االشريقات للنشر والتوزيع، ط1.
- صليبا ، جميل،(1982)، المعجم الفسلفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- عبد العزيز، محمد سلامة، (2002)، منهج إثبات وجود الله تعالى بين الإمام فخر الدين الرازي والقديس توما الإكويني، بحث مقدم لمؤتمر فخر الدين الرازي وأسس النظرية في العلوم العربية والإسلامية، المنعقد بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، في الفترة من 10- 12 من مارس 2002.
- عفيفي، زينب،(دت)، فلسفة ابن رشد الطبيعية، العالم، تصدير د. عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة.
- غالي، ميلاد ذكي، (دت)، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، طبعة منشاة المعارف، الإسكندرية.
- قاسم، محمود،(دت)، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلوالمصرية.
- قنواتي، جورج، (1978)، مؤلفات ابن رشد، تقديم د. محيى الدين صابر، وتصدير، د. إبراهيم مدكور، مهرجان ابن رشد، المطبعة العربية الحديثة، الجزائر.
- كرم، يوسف ،(دت)، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت.
- كرم، يوسف،(1936)، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة.
- مرحبا، عبد الرحمن،(2000)، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- Baertschi, Laurent, Jaffro Laurent et Labrune, Monique, (1996), *Gradus philosophique*, éd. Flammarion, Paris.
- Bréhier, Emile, (1967), *Histoire de la philosophe* ; tome I, Fascicule 3, Moyen Âge et Renaissance, P.U.F.
- Congar Y., *La foi et la théologie, le mystère chrétien,* éd. Desclée, Tournai, Belgique ; 1962.
- De Beaurecueil, S. L., et Anawati, G. C., «Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et S. Thomas», in Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, N° 3 , Dâr al-maᶜârif, 1956, pp 207-258.
- Françoise Kinot (Sous dir.), (2000), *Philosophie Moderne*, Descartes, Pascal, Spinoza, collection, philosophique, éd. France loisirs, Paris, 2000.
- Irénée de Lyon, Saint, *Saint Irénée : contre les hérésies*, Livre I, tome 2, Sources Chrétiennes, N° 264, traduction par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, éd. Le Cerf, Paris, 1979.

- Madkour, Ibrahim, la métaphysique en terre d'Islam, in mélanges, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, N° 7, Dâr al-maᶜârif, 1962-1963, pp 21-34.
- Philippe, Marie Dominique, *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus*, éd. Saint-Paul, Paris, 1992.
- Renan, Ernest, (1995), *les Evangiles* in *Histoire des origines du christianisme*, tome II, éd. Robert Laffont, Paris.
- Renan, Ernest, (1995), *Saint Paul*, in *Histoire des origines du christianisme*, tome I éd. Robert Laffont, Paris.
- Renan, Ernest, Saint François d'Assise, (1992), études historique d'après le Dr Karl Hase, dans le Journal des Débats, 20/21 août, 1866, in *Etudes d'Histoire Religieuse*, éd. Gallimard; pp.521-537.
- Renault ; Laurence, (1992), *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Saint Augustin, (1931), *la morale chrétienne*, traduction par P. Roland, les œuvres des Saint Augustin ; Livre I, éd, Desclée de Brouwer, Paris.
- Saint Augustin, (1959) *Œuvres de Saint Augustin*, N° 34, cinquième série, La cité de Dieu, livres, VI-X, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combés. Éd. Desclée de Brouwer. Paris.
- Saint Augustin, (1964), *Les Confessions*, traduit, préfacé et annoté par Joseph Trabucco, éd. GF/ Flammarion, Paris.
- Saint Thomas D'Aquin , (1999), *Somme contre les gentils*, livre sur la vérité de la foi Catholique contre les erreurs des infidèles, livre I, Dieu, traduction, présentation et notes par Cyrille Michon, éd. Flammarion, Paris.
- Saint Thomas D'Aquin, (1984), *Somme théologique*, tome I, Le Dieu unique, introduction et note par Jean Hervé Nicolas, éd. le Cerf, Paris.
- Tertullien, (1971), *Apologétique*, traduit par Jean–Pierre, Waltzing, collection Classiques en poche, éd. les Belles lettres, Paris.
- Venard, Olivier-Thomas, (2004), Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin, *Comptes-rendus des séances de l'année*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Année 2004, Volume 148, Numéro 3, pp. 1209 – 1230.