# برهان الإمكان والوجوب عند الفارابي وأثره في الفكر الفلسفي

إعداد الدكتور
**أحمد شوقي إبراهيم علي عبدالله**
مدرس العقيدة والفلسفة
بكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة

# برهان الإمكان والوجوب عند الفارابي وأثره في الفكر الفلسفي

أحمد شوقي إبراهيم علي عبدالله

قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين بالمنصورة، جامعة الأزهر، مصر.

**البريد الإلكتروني:** ahmadshawkey@azhar.edu.eg

**الملخص:**

تهدف الدراسة إلى بيان جانب من جوانب الأصالة في الفلسفة الإسلامية متمثلًا في برهان الإمكان والوجوب، وبيان أثره في الفكر الفلسفي ، فالتتبع التاريخي لهذا البرهان يثبت أن هذا البرهان من إبداعات الفارابي، فهو الذي وضع اللبنة الأولى له، وطرحه بتقريرات مختلفة في كثير من كتبه ، ولقد كان لهذا البرهان أثر كبير في الفكر الفلسفي والكلامي عند المسلمين، لذلك فقد وضحته في الدراسة من خلال فكر ابن سينا، أبي البركات البغدادي، ابن رشد، ابن ميمون، نصير الدين الطوسي، جمال الدين الحلي، وصدر الدين الشيرازي ، كما بيّن البحث الاتجاه الرافض لهذا البرهان من المتكلمين مثل: الغزالي، وابن تيمية، وتحدث عن الاتجاه المؤيد له من المتكلمين، ذلك الاتجاه الذي ابتدأه الرازي بتقريراته لهذا البرهان، بل والربط بينه وبين دليل إمكان الذوات (الكلامي)، وبفضله أصبح المتكلمون من بعده يستخدمون هذا البرهان إما بربطه بدليل إمكان الذوات كما فعل الرازي، أو كدليل مستقل ووصفه بأنه مسلك الحكماء كما فعل البيضاوي، الإيجي، والتفتازاني ، كما كان لفكرة الدليل النازل الفارابية في الاستدلال على وجود الله (من خلال برهان الإمكان والوجوب أو من خلال استخدام الغربيين لها في الدليل الأنطولوجي)، أثرًا هامًا في الفلسفة الغربية (الوسيطة والحديثة)، وقد بيّن

البحث ذلك من خلال فكر أنسلم، جينيوم دوفرني، توما الأكويني، ديكارت، جون لوك، ليبنتز، ووليام لاين كرايج.

**الكلمات المفتاحية:** دليل الوجود– البرهان النازل أو الهابط – برهان الصديقين– السبب الكافي– الإمكان الكوزمولوجي.

# The proof of possibility and necessity according to Al-Farabi and its impact on philosophical thought

Ahmad shawkey ebraheem ali.

Department of Faith and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Al-Azhar University, Egypt.

Email: ahmadshawkey@azhar.edu.eg

**Abstract**

The study aims to clarify an aspect of authenticity in Islamic philosophy represented in the proof of possibility and necessity, and to show its impact on philosophical thought.

The historical tracing of this proof proves that this proof is one of Al-Farabi's creations, as he is the one who laid the first building block for it, and presented it with various reports in many of his books. This proof had a great impact on the philosophical and theological thought of Muslims, so it was explained in the study through the thought of Ibn Sina, Abu Al-Barakat Al-Baghdadi, Ibn Rushd, Ibn Maimon, Nasir Al-Din Al-Tusi, Jamal Al-Din Al-Hilli, and Sadr Al-Din Al-Shirazi. The research also showed the tendency of the theologians to reject this proof, such as: Al-Ghazali and Ibn Taymiyyah, and he talked about the trend in support of him among the theologians, that trend that Al-Razi began with his reports for this proof, and even the link between it and the

evidence of the possibility of selves (kalam), and thanks to him, the speakers after him became used This proof is either linked to the evidence of the possibility of selves, as Al-Razi did, or as an independent evidence and described it as the path of the wise, as Al-Baydawi, Al-Iji, and Al-Taftazani did.

The idea of Al-Farabi's descending evidence in inferring the existence of God (through proof of possibility and necessity or through Westerners' use of it in the ontological evidence), had an important impact on Western (medieval and modern) philosophy, and the research showed that through the thought of Anselm, Genium Duvernay, Thomas Aquinas, Descartes, John Locke, Leibniz, and William Lane Craig.

Keywords: Evidence of existence / descending or descending proof / proof of the two friends / sufficient reason / cosmological possibility.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما يحب ربنا ويرضى، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وقائد الغرِّ الميامين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبَعْدُ:

فإن قضية وجود الله من القضايا الأساسية التي شغلت الفكر الإنساني منذ القدم، وهي قضية محورية ترتبط بها مصائر الأفراد والأمم، فهناك أسئلة وجودية فطرية تشغل كل إنسان حتى يجد الإجابة عليها، وهي من أنا؟ ومن أين أتيت؟ ولماذا أنا هنا؟ وإلى أين المصير؟

لذا تعددت مناهج المفكرين في الاستدلال على وجوده تعالى، واختلفت أساليبهم وتغايرت أدلتهم وبراهينهم على مر العصور.

ومن الأدلة المعروفة عند الفلاسفة والمتكلمين برهان الإمكان والوجوب، وهو ذو تاريخ عريق في كلتا الفلسفتين الإسلامية والغربية.

والتتبع التاريخي لبرهان الإمكان والوجوب يثبت أن هذا البرهان من إبداعات الفارابي، فهو الذي وضع اللبنة الأولى له، وطرحه بتقريرات وصور مختلفة في كثير من كتبه.

وقد انطلق الفارابي في هذا البرهان من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وذلك بدلا من فكرة المحرك الذي لا يتحرك الأرسطية، وفكرة الحادث والقديم الكلامية، وفكرة الوحدة والكثرة التي استخدمها الكندي.

فقد استخدم الفارابي للتدليل على وجوده تعالى وجهة نظر جديدة، تتسم بنزعة منطقية تتجلى على نحو واضح في دليل الإمكان والوجوب، انطلاقًا من تقسيم

الوجود إلى واجب وممكن.

ويقوم هذا البرهان على تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله، ومن ثم النزول منها لإثبات وجود العالم، مع الإشارة إلى فطرية معاني الوجود والوجوب والإمكان.

وقد رتب الفارابي على هذا البرهان جملة من المسائل الفلسفية في الإلهيات، فالفارابي بتأمله في حقيقة الوجود يستدل على وجود واجب بالذات (واجب الوجود)، ورأى أن الوجود الواجب هو الله سبحانه وتعالى وأن كل ما عداه ممكن في ذاته، وأن الواجب يدل بذاته على ذاته، وبتأمله ونظره فيما يلزم الوجوب يستدل على صفاته، وبتأمله في صفاته يستدل على كيفية صدور أفعاله تعالى عنه واحدًا بعد واحد.

ولقد كان لهذا البرهان أثر هام في الفلسفة الغربية (الوسيطة والحديثة)، قد لا يقل أهمية عن أثره في الفلسفة الاسلامية، وهو أثر يبدو واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين، ولكنه يتضح ويتجلى بالتحليل والمقارنة.

**تساؤلات الدراسة:**

١- هل كان برهان الإمكان والوجوب يستخدم في الاستدلال على وجود الله في الفلسفة اليونانية، أم يعد واحدًا من جوانب الأصالة والابتكار للعقلية الإسلامية ابتكره الفارابي وأضافه للفكر الفلسفي.

٢- ما هي أطروحات الفارابي الفلسفية التي بنى عليها دليله؟

٣- ما مكانة هذا البرهان بين البراهين الأخرى في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى؟

٤- ما هو أثر برهان الإمكان والوجوب على الفلاسفة والمتكلمين، وما هو أثره على الفلاسفة الغربيين؟

٥- هل حقًا استخدم الفلاسفة الغربيين فكرة الدليل النازل الفارابية في الاستدلال على وجود الله من خلال برهان الإمكان والوجوب أو الدليل الأنطولوجي؟

هذا، وقد اقتضت طبيعة البحث أن تكون خطة دراسته على النحو التالي:

المقدمة: (أهمية الموضوع وخطة الدراسة)

الفصل الأول: برهان الإمكان والوجوب عند الفارابي(ت:٣٣٩ هـ/٩٥٠م).

المبحث الأول: مفهوم الإمكان والوجوب عند الفارابي.

المبحث الثاني : تقرير الدليل عند الفارابي.

الفصل الثاني: أثر برهان الإمكان والوجوب في الفكر الفلسفي.

المبحث الأول: أثر برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الإسلامية.

أولا: برهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م).

ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند أبي البركات البغدادي (ت: ٥٤٧هـ/ ١١٦٥م).

ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد (ت:٥٩٥هـ/ ١١٩٨م).

رابعًا: برهان الإمكان والوجوب عند موسى بن ميمون(ت:٦٠١هـ/ ١٢٠٤م)

خامسًا: برهان الإمكان والوجوب عند نصير الدين الطوسي(ت:٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)، وتلميذه جمال الدين الحلي(ت:٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).

سادسًا: برهان الإمكان والوجوب عند صدر الدين الشيرازي(ت:١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)

المبحث الثاني: أثر برهان الإمكان والوجوب في علم الكلام.

المطلب الأول: الاتجاه الرافض لهذا البرهان من المتكلمين.

أولًا: موقف الإمام الغزالي ( ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م) من برهان الإمكان والوجوب.

ثانيًا: موقف ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) من برهان الإمكان والوجوب.
المطلب الثاني: الاتجاه المؤيد لهذا البرهان من المتكلمين.
أولا: برهان الإمكان والوجوب عند الإمام الرازي (ت:٦٠٦هـ/ ١٢١٠م).
ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند البيضاوي (ت:٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م).
ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ/١٣٥٥م).
رابعًا: برهان الإمكان والوجوب عند التفتازاني(ت:٧٩٣هـ/١٣٩٠م).
المبحث الثالث: أثر برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الأوروبية.
المطلب الأول: برهان الإمكان والوجوب في فلسفة العصور الوسطى.
أولًا: برهان الإمكان والوجوب عند أنسلم (ت:١١٠٩م).
ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند جنيوم دوفرني (ت:١٢٤٩م).
ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند توما الأكويني (ت:١٢٧٤م).
المطلب الثاني: برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.
المطلب الثاني: برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.
أولًا: برهان الإمكان والوجوب عند ديكارت (ت:١٦٥٠م).
ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند جون لوك(ت:١٧٠٤م).
ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند ليبنتز(ت:١٧١٦م).
رابعًا: برهان الإمكان الكوزمولوجي عند الفيلسوف المعاصر ويليام لاين كرايج.
الخاتمة.

## الفصل الأول

## برهان الإمكان والوجوب عند الفارابي(ت:٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)[١]

**تمهيد.**

اقترنت الحياة العقلية التي عاشها المسلمون بظهور الإسلام، الذي دعا إلى النظر والتأمل والتفكير العقلي.

لذلك فإن الفلاسفة المسلمين صبغوا حياتهم الفلسفية بصبغة الدين، حتى أبى الباحثون تفكيك الحياة الفلسفية التي انفتحوا عليها ومارسوها عن حياتهم الدينية[٢].

فالفلسفة الإسلامية ليست إعادة صياغة للفلسفة اليونانية مرة أخرى باللغة العربية كما زعم بعض المستشرقين، وأصروا على أن المسلمين ليست لهم تجربة فلسفية وأن أعمالهم في هذا الإطار لا تتجاوز دور ساعي البريد[٣].

بل إن الفلاسفة المسلمين قد أبدعوا وحققوا نتائج جديرة بالتقدير والاعجاب، رغم النظرة الاستعلائية التي يرددها بعض المستشرقين الذين يعتبرونها فقط مجرد امتداد للفلسفة اليونانية، ولم تكن آراؤهم مجرد تعريب للفلسفة اليونانية، فالعرف جرى على تأثر اللاحق بالسابق؛ يأخذ منه أو يضيف إليه، أو يكمل نقصًا، أو يصوب خطأً، وليس كل متأثر تابعًا وغير مبدع، والفكر غير مقتصر على جنس من الأجناس، ولا توجد فلسفة تبدأ من عدم.

---

(١) برهان الإمكان والوجوب استخدمه الفارابي في الاستدلال على وجود الله تعالى، وللفارابي دليل آخر يسمى ببرهان الوجوب استخدمه في الاستدلال على وحدانية الله عز وجل. راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق د. ألبير نصري نادر، ص٢٤، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م.

(٢) انظر: في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه، د. ابراهيم مدكور، ٢/ ١٥٤، دار المعارف بمصر ط٢، ١٩٨٣م.

(٣) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبدالرازق، ص ١١، ط مصر، ١٩٤٤م.

ولعل برهان الإمكان والوجوب خير مثال على ذلك، فهو ابتكار أصيل للفلسفة الإسلامية، ويعد واحدًا من جوانب الأصالة والابتكار للعقلية الإسلامية، ابتكره الفارابي وأضافه للفكر الفلسفي، وله أثر هام في الفلسفة الوسيطة والحديثة، قد لا يقل أهمية عن أثره في الفلسفة الاسلامية.

## المبحث الأول

## مفهوم الإمكان والوجوب عند الفارابي

يرى الفارابي أن الوجود والوجوب والإمكان من الأفكار الفطرية **الضرورية** الواضحة بنفسها في الذهن، والتي يمكن للعقل أن يدركها دونما وساطة أو اكتساب، وذلك " لأننا نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا"(١).

ولهذا أصبحت معاني "الوجود والوجوب والإمكان من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها، بل هي معان واضحة في الذهن، وإن عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها"(٢).

"وهي أمور لا يمكن البرهنة عليها، لأنها لا توصف بصدق ولا كذب، بل ينبه الغافل عنها إلى معانيها"(٣).

ومن هنا حلل الفارابي فكرة الوجود ذاتها عقليا حتى يخلص إلى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية إلى قسمين: واجب الوجود، وممكن الوجود. والممكن ينقسم إلى: ممكن بذاته، وهو الإمكان المحض (الموجود بالقوة)، وممكن بذاته واجب بغيره(٤)، وهو موجودات هذا العالم.

---

(١) انظر: التعليقات، الفارابي، ص٥، ضمن المجموع من رسائل الفارابي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند ١٣٤٦ه، ١٩٢٦م، و: عيون المسائل، الفارابي ص ٢٢، ضمن ثمانية رسائل للفارابى مطبعة السعادة بالقاهرة، ط١، ١٩٠٧م.

(٢) رسالة الدعاوي القلبية، الفارابي، ص٢، ضمن المجموع من رسائل الفارابي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٤٦هـ، وانظر: عيون المسائل، الفارابي، ص ٢٢.

(٣) في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د. محمد عبدالستار نصار، ١/ ٨٠، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٨٢م.

(٤) يعتبر الفارابي أول من ابتكر مصطلح واجب الوجود بالغير أو كما سماه جولد زيهر واجب الوجود النسبي، ولم يستطع دي بور أن يخفي إعجابه بنظرة الفارابي النافذة حيث يقول: "إن

و"لجوء الفارابي إلى ملاحظة عالم الوجود المحض كما يسميه، ثم تقسيمه إلى واجب وممكن: ارتدادًا إلى تقسيم منطقي في جوهره وأساسه، فالإيجاب والإمكان مقولتان ذهنيتان منطقيتان، يحاول الفارابي أن يرى من خلالها الفيزيقيا والميتافيزيقيا جميعًا"(١)، وقد استفاد الفارابي من مصطلحي الواجب والممكن استفادة عظيمة في بناء فلسفته الإلهية، بينما حصر من قبله استعمال هذين المصطلحين في قضايا الموجهات المنطقية(٢).

لذلك يعتبر استخدام منطق الموجهات في جانب الإلهيات في هذا التقسيم من إبداعات الفارابي الذي تمكن من خلال استخدام منطق الموجهات من بناء صرح فلسفي شامخ، كان مثلًا أعلى للفلسفة الإسلامية وحكمة القرون الوسطى(٣).

وقد عبر الفارابي عن «الله» بواجب الوجود، وعن «العالم» بممكن الوجود، والأول وجوده لذاته، أي أنه مستغن في وجوده عن علة، والثاني وجوده لغيره، أي أنه مفتقر في وجوده إلى علة، وفي هذا يقول الفارابي: "إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي **ممكن الوجود**، والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده **ويسمى واجب الوجود**، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه

---

الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفًا ينطبق عليه.
ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه" (تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت.ج دي بور، ترجمة وتعليق د.محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص١٩٧، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٤م).
(١) جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام رؤية منهجية، د.محمد عبدالفضيل القوصي، ص٩٦، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٤م.
(٢) اهتم أرسطو في بدراسة الصور المنطقية للضرورة والاحتمال والاستحالة، وعنى بالبحث في أقسامها، فنراه يقسم القضايا الموجهة إلى أربعة جهات: الضروري، والمحتمل، والممكن، والمستحيل.
(انظر: المدخل إلى المنطق الصوري، د. محمد مهران رشوان، ص ١٦٧، دار قباء بالقاهرة، و: نظرية الموجهات المنطقية، د. إسماعيل عبد العزيز، ص ١١، دار الثقافة بالقاهرة).
(٣) انظر: الفارابي، إلياس فرح ، ص ٥٤، مطبعة المرسلين اللبنانيين، لبنان، ١٩٣٧م.

غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت..."[١].

ويوضح الفارابي أن وجود الممكن إن وجد، وبقائه إن بقى يكون بسبب واجب الوجود بذاته، إذ من حيث ذاته غير قائم[٢].

فالموجودات عند الفارابي تنقسم إلى:

١- واجب الوجود: وهو الموجود الذي إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، ومتى فرض غير موجود لزم منه محال.

٢- ممكن الوجود بذاته: وهو الموجود الذي إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، واذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة وهو الإمكان المجرد.

٣- ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره: وهو الكائن الذي لا تقتضي ذاته وجوده، ولا غنى لوجوده عن علة، ولكن إذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره، أي بعلة خارجة عنه[٣].

(١) عيون المسائل، الفارابي، ص٢٢، ٢٣، وانظر: رسالة الدعاوي القلبية، الفارابي، ص٥-٦، و: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الفارابي ، ص٣-٤، حيدر آباد، الهند، ط١، ١٣٤٩هـ.
(٢) انظر: الفارابي الموفق والشارح، د.محمد البهي، ص٣٤، الكتاب التذكاري للفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣م.
(٣) انظر: المراجع السابقة للفارابي، وانظر: قراءات في الفلسفة، د.على سامي النشار، و: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٧٥ -٣٧٦، الدار القومية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٧م، و: التفكير الفلسفي في الإسلام، د.عبدالحليم محمود، ص٢٥١، دار المعارف، ط٢، و: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، د. زينب عفيفي، ص٢٧١، دار الوفاء بالإسكندرية، ٢٠٠٢م.

وعند الفارابي جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع، أما الممكن بذاته فهو تلك الأشياء في حالة وجودها بالقوة، فالعالم قبل أن يوجد داخل في مقولة الممكن، وبعد ابداع الله له يصبح واجبًا بغيره.

وقد صور الفارابى خصائص هذا الممكن فقال:

فصٌّ: الماهية المعلولة، لا يمتنع وجودها في ذاتها، وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة، فهي في ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة بها إلى مبدئها واجبة ضرورة.

فصٌّ: الماهية المعلولة، لها عن ذاتها أنها ليست موجودة، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدثة لا بزمان تقدم"[١].

أما واجب وجود بالذات فإن" وجوده تام، بل أتم الوجود حاصل له فلا يحتاج إلى شيء ما، ولا ماهية له[٢]، سوى أنه واجب الوجود، وذلك بخلاف الجسم مثلا،

---

(١) فصوص الحكم، الفارابي ضمن ثمانية رسائل للفارابى، مطبعة السعادة بالقاهرة، ط١، ١٩٠٧م.

(٢) يرى الفارابي -وتابعه الفلاسفة- أن الوجود نفس الماهية في الواجب وزائد على الماهية في الممكن

انظر : فصوص الحكم للفارابي ، ص ١١٥.

والفلاسفة لما قالوا ذلك، بنوا رأيهم على أن ذات الواجب بقطع النظر عن جميع الملاحظات، كافية في انتزاع مفهوم الوجود منها؛ لأن وجودها من ذاتها، بمعنى أن ذات الواجب مقتضية للوجود، ولا يمكن أن ينفك الوجود عنها.

وهذا بخلاف وجود الممكن، فإننا لو نظرنا إلى ذاته بقطع النظر عن جميع الملاحظات، لم تكن ذاته كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك، بل لابد في انتزاع ذلك من اعتبار الفاعل المؤثر فيه، ولهذا قالوا: إن وجود الممكن زائد على ذاته.

وانطلاقًا من هذا تعتبر ماهية الممكن سابقة على وجوده؛ فقبل أن يكون الممكن موجودًا كان ماهية، وعندما صار موجودًا بفعل العلة الواجبة، أصبح الوجود زائدًا على ماهيته.

وتعتبر فكرة المغايرة بين الوجود والماهية في الممكن، والاتحاد بينهما في الواجب، **فكرة فارابية**، كان لها أثر كبير في فلسفته وفيمن بعده، وتعتبر من مواطن الأصالة في الفلسفة الإسلامية.

إذا قلت: إنه موجود، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء آخر، ويلزم من ذلك أنه لا جنس له ولا فصل له، ولا حد له، ووجوده بذاته أزلي أبدي لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة، ويلزم منه أنه من المستحيل عدم وجوده، وأنه غير محتاج إلى شيء آخر يمد بقاءه، وأنه لا يتغير من حال إلى حال"(١).

وهذا التصور للواجب والممكن لا يختلف عما ذكره أبو الحسن **العامري**(ت:٣٨١هـ) حيث يقول: "وأما الواجب فهو الذي يكون ضروري الوجود، ومتى فرض في شيء من الحالات لا وجوده لزم منه المحال"(٢).

وكذلك **ابن سينا**(ت:٤٢٨هـ) في تعريفه للواجب والممكن حيث قال في تعريفه للواجب والممكن: " إن الواجب الوجود: هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال.

وإن الممكن الوجود: هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال.

والواجب الوجود: هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه"(٣).

وكذلك ذكر **السهروردي**(ت:٥٨٦هـ) أن الواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه(٤).

---

(١) في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، د.محمد السيد نعيم، د.عوض الله حجازي، ص٢٢٠، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ط٢، ١٩٥٩م، وراجع: المختار من مقومات الإسلام (العقيدة والأخلاق)، أ.د/ أحمد محمد الطيب، ص٣٢، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، ط١ ، ٢٠٢٠م.

(٢) انظر: رسائل أبي الحسن العامري، تحقيق د. سحبان خليفات، ص ٣٠٤، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.

(٣) النجاة، ابن سينا، نقحه وقدم له: ماجد فخري ص٢٦١، دار الآفاق بيروت، ط ١٩٨٥م، وانظر: المبدأ والمعاد، ابن سينا، تحقيق عبدالله نوراني، ص٢، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، ١٩٨٤م، و: التعليقات ابن سينا، ص١٥٠، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٧٣م.

(٤) انظر: هياكل النور، السهروردي، تحقيق د. محمد علي أبو ريان، ص٥٧، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٩٥٧م.

ويؤيد **الشريف الجرجاني**(ت:٨١٦هـ) في شرحه للمواقف هذا ويقرر أن تصور الوجوب والإمكان والامتناع "وكذا تصورات ما يشتق منها، أعني الواجب والممكن والممتنع، **ضرورية**؛ فإن من لا يقدر على الاكتساب أصلا، يعرف هذه المفهومات، ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن الإنسان يجب كونه حيوانًا، ويمكن كونه كاتبًا، ويمتنع كونه حجرًا، إلى غير ذلك من موارد الاستعمال.

ومن رام تعريفها، فقد عرف كل واحد من الثلاثة: إما بأحد الآخرين، أو بسلبه إذ يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه. فإذا قيل له: وما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده. وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو: ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر"(١).

وهكذا يتبين أن الوجوب والإمكان من المعاني البديهية الواضحة في الذهن والتي لا تحتاج إلى كسب ونظر، وإن عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها.

(١) شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، الشريف الجرجاني، ٣/ ١٠٨، ١٠٩، تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، وانظر: شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق عبدالرحمن عميرة، ٢٩٥/١، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٨٦م.

## المبحث الثاني

## تقرير الدليل عند الفارابي

اعتنى الفارابي في أكثر من كتاب من كتبه بإقامة الأدلة على وجود الله تعالى، وقد استخدم الفارابي للتدليل على وجوده تعالى وجهة نظر جديدة، تتسم بنزعة منطقية تتجلى على نحو واضح في دليل الإمكان والوجوب، انطلاقًا من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وذلك بدلا من فكرة المحرك الذي لا يتحرك الأرسطية، وفكرة الحادث والقديم الكلامية، وفكرة الوحدة والكثرة التي استخدمها الكندي.

ويقوم هذا البرهان –كما يرى الفارابي– على تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله، ومن ثم النزول منها لإثبات وجود العالم، مع الإشارة إلى فطرية معاني الوجود والوجوب والإمكان.

والأساس في دليل الإمكان والوجوب أنه يقوم على ملاحظة طبيعة كل من الواجب والممكن، فالممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته، فهو استعداد محض لقبول الوجود والعدم، ولما كانت هذه طبيعته فإن خروجه من حيز الإمكان الصرف إلى التحقق والوقوع، إنما يكون لعلة خارجة عنه، وهذه العلة واجبة لذاتها، لأنها لو لم تكن كذلك بأن كانت ممكنة لاحتاجت في وجودها إلى مؤثر، وهكذا فإما أن يدور الأمر أو يتسلسل و كلا الأمرين باطل عقلا.

لذلك فالفلاسفة يقولون بأن حاجة ممكن الوجود إلى واجب الوجود أمر بديهي، كما أن الحاجة لا تقتصر على ابتداء الوجود فحسب، بل هي ثابتة في مراحل البقاء كلها لثبوت الإمكان في حق الممكن دائمًا.

والتتبع التاريخي لبرهان الإمكان والوجوب يثبت أن هذا البرهان من إبداعات الفارابي[١]، فهو الذي وضع اللبنة الأولى له، وطرحه بتقريرات وصور مختلفة في كثير من كتبه.

فقلد أشار الفارابي إليه في **رسالة الدعاوي القلبية** حيث يقول: " إن الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقى في العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية لها، ولا أن يكون دور بل ينتهى إلى أمر واجب الوجود بذاته هو الوجود الأول"[٢].

ويفصل هذا في **رسالة السياسة** حيث يقول: " إن أول ما ينبغي أن يبتدىء به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعًا، بأن يتأمل الموجودات كلها، هل يجد لكل واحد سببًا وعلة أم لا؟ فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد سببًا عنه وجد. ثم ينظر إلى تلك الأسباب القريبة من الموجودات هل لها أسباب أيضًا أم ليست لها أسباب؟ فإنه يجد لها أسبابًا.

---

(١) انظر على سبيل المثال: مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص ٢٢٦، وكالة المطبوعات بالكويت ، ط٢ ،١٩٧٩م، الفارابي، إلياس فرح ، ص ٥٧.
ولا عبرة بمن ينسب ابتكار برهان الإمكان والوجوب لابن سينا. (انظر: الله خالق الكون، دراسة علمية حديثة للمناهج والنظريات المختلفة حول نشأة الكون ومسألة الخالق، جعفر الهادي، ص٣٤٧، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٤هـ، نهاية الحكمة، غلام رضا الفياضي، ٤/ ١٠٥١، مؤسسة الخميني للتعليم والبحث، بقم، ط١، ١٣٨٣ش، نصوص الحكم على فصوص الحكم، حسن حسن زاده الآملي، ص٩٥، الرجاء للنشر، ط١، ١٣٧٥ش)
وليس هذا إنكارًا لفضل ابن سينا في تفصيل هذا البرهان وإحكام بنيانه العقلي فقد تحدث عنه في كتبه الكبرى كالإشارات والتنبيهات والشفاء والنجاة، وفي كتبه الصغرى كالمبدأ والمعاد، وكذلك في رسائله كالرسالة العرشية.
كما أنه عن طريق ترجمة الفكر الفلسفي لابن سينا نقل هذا البرهان إلى الفلسفة الغربية في العصور الوسطى (انظر: الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي،٤٢٨/١، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م، توما الاكويني، ميخائيل ضومط، ص٣١، ضمن سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، ط٤، ٢٠٠٥م
وقيل: إن برهان الإمكان والوجوب انتقل إلى الفلسفة الغربية عن طريق فلسفة ابن رشد (انظر: ابن رشد تاريخه وفلسفته، محمد لطفي جمعة، ص١١٨، دار المعارف، تونس، ١٩٩٦م).
(٢) رسالة الدعاوي القلبية، الفارابي، ص٢.

ثم يتأمل وينظر، هل الأسباب ذاهبة إلى ما لا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية، أم لبعض الموجودات أسبابًا للبعض على سبيل الدور؟ فإنه يجد القول بأنها ذاهبة إلى غير نهاية محالًا ومضطربًا؛ لأنه لا يحيط العلم بما لا نهاية له.

ويجد القول بأن بعضها سببًا لبعض على التعاقب محالًا أيضًا؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سببًا لنفسه، كما إنه لو كان الألف سببًا للباء، والباء سببًا للجيم، والجيم سببًا للألف، لكان الألف سببًا لنفسه محال.

فبقى أن تكون الأسباب متناهية، وأقل ما يتناهى إليه الكثير هو الواحد، فسبب الأسباب موجود، **وهو واحد**.

ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه"[(١)].

فالفارابي يرتكز على **السببية**، وضرورة الارتباط بين العلة والمعلول، وأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له، فالأسباب لابد أن تتناهي إلى مسبب أول، وموجود واحد منفرد بالوجود عما دونه، متميز بذاته عن العالم، هذا الموجود الأول هو الموجود الواجب (الضروري)، والثابت والدائم، و"هو الأول والآخر، لأنه هو الفعال والغاية، فغايته ذاته، وأن مصدر كل شئ عنه ومرجعه إليه"[(٢)].

وعليه قسم الفارابي الموجودات إلى قسمين: واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود الذي يستمد وجوده من غيره، واستخدم الفارابي مبدأ العلية لإثبات تناهي الموجودات إلى الواجب الوجود.

كذلك فقد أشار الفارابي لبرهان الإمكان والوجوب بصورة تضمنت مقدماته ونتائجه في كتابه **عيون المسائل** حيث يقول: "إن الموجودات على ضربين:

(١) رسالة الفارابي في السياسة، ص ٦٥٠-٦٥١، تحقيق لويس شيخو اليسوعي، المشرق، بيروت ١٩٠١م.
(٢) التعليقات، الفارابي ص ١٢.

أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي **ممكن الوجود**، والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده **ويسمى واجب الوجود**، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت..."(١).

ثم يقول:

"والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب الوجود هو الموجود الأول"(٢).

ويبين الفارابي أن " الواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء".

ويبني الفارابي على تأمله في الوجود الواجب أنه "يلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود، ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية"(٣).

فالفارابي بتأمله في حقيقة الوجود يستدل على وجود واجب بالذات (واجب الوجود)، ورأى أن الوجود الواجب هو الله سبحانه وتعالى وأن كل ما عداه ممكن في ذاته، وأن الواجب يدل بذاته على ذاته، وبتأمله ونظره فيما يلزم الوجوب يستدل على صفاته، وبتأمله في صفاته يستدل على كيفية صدور أفعاله تعالى عنه واحدًا بعد واحد.

(١) عيون المسائل، الفارابي، ص٢٢، ٢٣.
(٢) عيون المسائل، الفارابي، ص ٢٣.
(٣) عيون المسائل، الفارابي، ص ٢٣.

**ولقد استوفى الفارابي الحديث** عن برهان الإمكان والوجوب **بصورة مفصلة** لمقدماته وأكثر توضيحًا لإبطال الدور والتسلسل في **شرحه لرسالة زينون الكبير** حيث يقول: " إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، قبل الكون ممكن الوجود، إذ لو كان متنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا، وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره، وهكذا الكلام في هذا الغير ممكن، فلابد من الاستناد إلى الواجب بذاته"[١].

ولكي يتم الدليل فإن الفارابي يبين استحالة وجود الممكن بذاته وعدم احتياجه إلى غيره بأن يكون **علة نفسه**، وكذا يبين بطلان الدور والتسلسل.

يقول الفارابي مبينا بطلان كون **الممكن علة نفسه:** "ولا يجوز أن يكون الشيء علة لذاته؛ لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، وذلك إذا قلنا (أ) علة (ب)، فإنما نعني بذلك أن وجود (ب) متأخر عن وجود (أ) بالفعل، وهذا يقتضي أن يكون وجود العلة متقدما على وجود المعلول، ولا يكون الشيء علة نفسه.

وبهذا الطريق يعلم أنه لا يجوز أن يكون ماهية الشيء سببا لوجود العارض للماهية، لأن وجود العلة هو سبب في وجود المعلول، وليس للماهية وجودان، أحدهما مفيد والآخر مستفيد"[٢].

ويقول مبينا **بطلان الدور:** "ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما علة للآخر، مثلا (أ) و (ب) فيكون (أ) علة لوجود (ب)، و (ب) علة لوجود (أ)، فإن وجود (ب) إذا كان من (أ) وجب أن يكون وجود (أ) متقدما على وجود (ب)، فلا يكون معلولا له، وذلك يقتضي أن يكون (أ) من حيث هو علة (ب) متقدما في

(١) شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الفارابي ص٣.
(٢) المرجع السابق ص٤.

وجوده على (ب)، و من حيث هو معلول (ب) معدوما، و يكون (ب) علة نفسه، لأن علة العلة علة، فإذا كان (ب) علة (أ)، ويكون (أ) علة (ب)، كان (ب) علة نفسه، ويؤدي ذلك إلى أن يكون وجوده متقدما على وجوده ، وذلك باطل.

وليس كذلك حال المتضايفين، فإن لهما ثالثا وقعت علامة التضايف بينها"[١].

كذلك يبين الفارابي **بطلان تسلسل** العلل لا إلى نهاية بقوله: "ولا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهاية لها، لأن في واحدة منها خاصية الوسط، فتكون معلولة باعتبار، وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية.

فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود الذي هو بري عن العلل المادية والصورية والغائية والفاعلة"[٢].

وفي كتابه **فصوص الحكم** عرض الفارابي برهان الإمكان والوجوب بصورة أو بشكل آخر غير ما طرحه في كتبه السابقة، وهو ذات البرهان الذي سماه ابن سينا بعد ذلك في كتابه الإشارات والتنبيهات ب"حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه"[٣]، "برهان الصديقين".

حيث يقول الفارابي:" لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق

(١) شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الفارابي، ص٤.
(٢) المرجع السابق، ص٣-٤.
(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، ص٤٨٢، دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٥٩م.

فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، و تعرف بالصعود أن هذا هذا"[١].

ثم يستشهد مباشرة بقوله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)[٢].

فالفارابي في هذا النص يشير إلى طريقين للاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى الطريق الصاعد، والطريق النازل.

**فالطريق الصاعد؛** أي الاستدلال بالصنعة على الصانع، أو بالمعلول على العلة، بحيث يبدأ من العالم المحسوس وظواهره صاعدًا منه إلى العلة الفاعلة أشار إليه في قوله" لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة".

**أما الطريق النازل أو الهابط؛** فيتمثل في الإعراض عن هذا الواقع، والالتفات إلى عالم الوجود المحض، يبدأ من الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم، فقد الذي أشار إليه بقوله:" وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات"[٣].

ثم إن استشهاد الفاربي بالآية الكريمة يشير بها إلى الطريقين، فالطريق الأول بملاحظة عالم الخلق ورؤية أمارات الصنعة فيه صعودًا نحو الخالق في قوله تعالى:" (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ).

أما الطريق الثاني فيكون بالتأمل في فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله، ومن ثم النزول منها لإثبات وجود العالم، وأشار إلى ذلك بقوله تعالى :" (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)[٤].

---

(١) فصوص الحكم، الفارابي، ص٦٠، ضمن ثمانية رسائل للفارابى، مطبعة السعادة بالقاهرة، ط١، ١٩٠٧م.
(٢) سورة فصلت: ٥٣.
(٣) فصوص الحكم، الفارابي ص٦٠.
(٤) سورة فصلت: ٥٣.

ويرى الفارابي أن الطريق الثاني هو الطريق الأوثق في الدلالة على الحق، لأنه لا يثبت الحق إلا عن طريق الحق ذاته، بالنظر إلى ذات الوجود فقط.

"والذي دعا الفارابي أن يسلك هذا الطريق على وجود الله أنه يرى أن واجب الوجود ليست له ماهية الأجسام، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان العقلي على وجود الأشياء، فهو لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء.

فالفارابي لا يبدأ وجود الله من جهة مخلوقاته، لأن وجود هذه المخلوقات تابع لوجود الله، ويستدل بوجود المتبوع على وجود التابع، وليس العكس.

ويعني أن المخلوقات لما كانت معلولة ويرى الله علتها أنه من الأفضل أن يستدل بالعلة على المعلول، لا بالمعلول على العلة، وبالواجب على الممكن، لا بالممكن على الواجب"(١).

فواجب الوجود يختلف عن الكائنات فهو وجود محض تام مطلق، **لا تمييز فيه بين الوجود والماهية**؛ وما كانت ماهيته عين وجوده كان وجوده أتم وأكمل مما كانت الماهية فيه غير الوجود، فهو أحق بالوجود من تلك الكائنات، ويستدل به عليها ولا يستدل عليه بها، "فهو السبب الأول لوجود سائر الأشياء كلها، وهو برئ من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، أما الأول ... فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه ومن كمال الوجود في أرفع المراتب لا يمكن أن يكون له سبب، به أو عنه أو له كان وجوده"(٢).

---

(١) الفلسفة (بيت الحكمة) قضايا وأعلام، د.عبدالفتاح أحمد الفاوي، ص١٧٦، دار الهاني٢٠٠٧م.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي ص٢٣، ٢٤.

ولعل هذا الموقف يكشف لنا استفادة المعلم الثاني من القرآن الكريم، ويستشف منه رأيه عن السبب الذي ساقه إلى ابتكار هذا البرهان فقد انطلق من استشهاده بالآية الكريمة، ويريد بذلك أن الحق المتعالي هو الحق، وهو أحق بأن يعرف بذاته لا بواسطة غيره، ويكشف لنا هذا عن منحى صوفي إشراقي عند الفارابي يوازى النزعة المنطقية العقلانية التي برع فيها واشتهر بها ولقب بسببها بالمعلم الثاني، وكان لمنهج الفارابي هذا تأثير كبير على من تلاه من الفلاسفة.

تلك هي تقريرات الفارابي لبرهان الإمكان والوجوب استخدم فيها كل حكمته وفلسفته فغاص في أعماق المعاني وتعمق في معاني المصطلحات وقدح زناد فكره وثاقب ذهنه.

**ولنا هنا وقفة** مع فكرة أن هذا البرهان عقلي محض لا يحتاج إلى تأمل لغير نفس الوجود أو الوجود المجرد فقط، دون الالتفات إلى عالم الخلق والموجودات الحسية، **إذ أن هذه الفكرة ليست محل اتفاق بين العلماء.**

**فالإمام الرازي** رغم استدلاله بهذا الدليل في معظم كتبه إلا أنه يرى **أن معرفة واجب الوجود لذاته، لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات .**

حيث يقول: "واعلم أن البحث المستقصى يدل على أن هذا الكلام ليس بقوي؛ وذلك لأنا إذا قلنا: الموجود إما واجب لذاته، أو ممكن لذاته، فإن كان ممكنا لذاته، امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح، فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب، فثبت أنه لا سبيل إلى إثبات واجب الوجود إلا بهذه المقدمة.

وأيضا: فهب أن الطريق الذي ذكره يدل على إثبات واجب الوجود لذاته، إلا أنه يبقى الشك في أن ذلك الموجود الواجب لذاته، هل هو هذه الأجسام أو

غيرها؟ فما لم يقم البرهان على أن هذه الأجسام ممكنة لذواتها، لم يقدر على الحكم باحتياجها في وجودها إلى المؤثر والمرجح.

**فيثبت بما ذكرنا: أن معرفة واجب الوجود لذاته، لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات**، فإنا إذا بينا أنها ممكنة لذواتها، ثم بينا أن الممكن لذاته لا بد له من المرجح، ثم بينا أن التسلسل والدور باطلان، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته(١).

بل إن الإمام الرازي ربط بين هذا الدليل ودليل إمكان الأجسام حين قال: "المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع، وهو عمدة الفلاسفة..."(٢).

فكأن الإمام لاحظ أنه لا يمكن الاكتفاء بالوجود المحض، ومن ثم الانصراف عن الأجسام المحدثة، ولذا وصف دليل الفلاسفة بأنه هو نفس دليل **إمكان** الأجسام أو الذوات، الذي يبتدأ عند المتكلمين من الموجودات الحادثة.

وأيًا كان الأمر فقد أخذ الإمام الرازي ببرهان الإمكان والوجوب في معظم كتبه(٣).

ولقد وصف **أبو البركات البغدادي** هذا البرهان بأنه "من جملة النظر في العلة والمعلول"(٤).

(١) المطالب العالية، الرازي، ٥٤/١.
(٢) نهاية العقول في دراية الأصول، الرازي، تحقيق سعيد فودة، ٤٢٤/١، دار الذخائر، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.
(٣) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية محمد صالح الزركان، ص١٩١، دار الفكر ، دمشق، بدون.
(٤) انظر: المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي، ١٣٣/٣، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند ط١، ١٣٥٨هـ.

وفي هذا السياق يرى ابن رشد أن هذا المسلك في الاستدلال بهذا البرهان منقول من المتكلمين، وأول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء (أرسطو)[١].

كما أن **ابن تيمية** يؤكد على أن الفلاسفة المستدلين بهذا البرهان إنما استفادوه من كلام المعتزلة[٢].

وذكر **الدكتور محمد البهي** أن مآل استدلال الفلاسفة في نظرتهم إلى الوجود وحده، أن يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود

ويخلص الدكتور البهي إلى الاستنتاج "بأن موطن الاستدلال على وجود الواجب بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطي هو الممكن في ذاته، لأن الممكن سواء في حدوثه أو ثباته، يحتاج إلى موجود واجب بذاته، لأن العقل يحيل التسلسل أو الدور الذين يترتب أحدهما لا محالة على فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته"[٣].

وعلى هذا لا يتم الاستدلال إلا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل في العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، واستحالة وقوع الدور في العلل والمعلولات أيضا، وإذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن في ذاته، فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هي فرض بطلان التسلسل والدور، ولهذا يقلُّ أن لا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما، أو كليهما في النصوص التي تنسب للفارابي وابن سينا[٤].

---

(١) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد ص ٣١٧، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨م.

(٢) انظر: الصفدية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٢٤/٢، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط٢، ١٤٠٦هـ.

(٣) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د.محمد البهي، ص٤٣٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٦٢م.

(٤) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د.محمد البهي، ص٤٣٧.

وذكر **الدكتور حسن الشافعي** أن هذه الطريقة في نظر بعض العلماء ليست إلا بداية بالمخلوقات والأفعال كالطريقة الأخرى، **وإلا فكيف استطاعوا تصور الوجود الممكن**[1].

**وفي تقديري**، أنه لا بد في الدليل من إثبات أن الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره (واجب الوجود لذاته) وإلا يلزم المحال، لذلك فإن فهم ضرورة وجود واجب الوجود ليست مستمدة من عين مفهومه، بل من فهمنا لإمكان جميع الموجودات الخارجية وافتقارها لما يقوِّم وجودها.

فالحد الأوسط في هذا البرهان يستند إلى الاستدلال بوجود الممكن لإثبات الواجب، لذلك يعد الإمكان هو محور هذا البرهان.

(١) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص١٨٤، دار السلام، ط١، ١٩٩٨م.

## الفصل الثاني

## أثر برهان الإمكان والوجوب في الفكر الفلسفي.

**تمهيد:**

احتل الفارابي مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة، فهو يعد فيلسوف المسلمين الأول بلا منازع، ولقد كان له دور كبير في نهضة الفلسفة الاسلامية وإثراء الدراسات الفلسفية، لذلك فلقد وصفه كتاب التراجم بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، وإلى تلقيبه بالمعلم الثاني تشبيها لمكانته في الفلسفة الإسلامية بمكانة أرسطو الذي يلقب بالمعلم الأول.

ولقد توجه المؤرخون المسلمون بالكثير من عبارات الثناء والإطراء، وأسهبوا في التنويه بعلو كعبه وطول باعه في العلوم الفلسفية؛ فهو عند القاضي صاعد "فيلسوف المسلمين بالحقيقة"(١)، وعند القفطي "فيلسوف المسلين من غير مدافع"(٢)، وعند ابن خلكان "أكبر فلاسفة الإسلام، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه"(٣).

ولقد سار المؤرخون الأوربيون لتاريخ الفلسفة سيرة المؤرخين المسلمين تجاه الفارابي، فالمؤرخ ديتريصي يصفه في مقدمته لرسائل الفارابي بأنه "مؤسس الفلسفة العربية"(٤)، وأوليرى يقول: إنه من الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي فكل ما يصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على

(١) انظر: طبقات الأمم، للقاضى صاعد، تحقيق حياة العيد بوعلوان، ص٧٢، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
(٢) انظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص١٨٢، ط مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون.
(٣) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، ٢/ ١٩٠، دار صادر، بيروت.
(٤) انظر: تعليق د.محمد عبد الهادي أبو ريدة على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت.ج دي بور، ص١٦١، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٤م.

التقريب في تعاليم الفارابي، وهكذا كان الفارابي على حد قول مسنيون أول مفكر مسلم، كان فيلسوفا لكل ما للكلمة من معنى[١].

وتبرز مكانة الفارابي في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ولها جذور عند الفارابي[٢].

ولعل برهان الإمكان والوجوب أفضل مثال على ذلك، فلقد كان لهذا البرهان أثر هام في الفلسفة الإسلامية، ومن بعدها الفلسفة الأوربية، وفي الصفحات القادمة سنتعرض لنماذج توضح ذلك.

(١) انظر: في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه، د. ابراهيم مدكور، ١/ ١١.
(٢) انظر: في سبيل موسوعة فلسفية -الفارابي- د. مصطفى غالب، ص١٧، دار مكتبة الهلال، ط١، بيروت ١٩٨٩م.

## المبحث الأول

## أثر برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الإسلامية

### أولا: برهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م).

اهتم ابن سينا اهتمامًا كبيرًا ببرهان الإمكان والوجوب حتى ظن بعض الباحثين أنه من إبداعات ابن سينا[١] وليس الفارابي، ولقد كان للفارابي أثر كبير على ابن سينا، فابن سينا على حد قول ابن خلكان: "بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه"[٢]، لكن ابن سينا كما يرى د. إبراهيم مدكور طغى عليه وإن اعترف بأستاذيته والأخذ عنه[٣]، فالفلسفة السيناوية في جملتها امتداد لفلسفة أبي نصر الفارابي حيث تبنى هيكلها العام مع بسط وشرح مسهب لهذه الفلسفة[٤].

وإذا كان الفارابي هو الذي وضع اللبنة الأولى لبرهان الإمكان، فلا ينكر فضل ابن سينا في تفصيل هذا البرهان وتقعيده وإحكام بنيانه العقلي، والعمل على نشره[٥]، والاستفادة منه في معالجة كثير من المسائل الفلسفية، والتحدث عنه في

(١) انظر: الله خالق الكون، دراسة علمية حديثة للمناهج والنظريات المختلفة حول نشأة الكون ومسألة الخالق، جعفر الهادي، مؤسسة الإمام الصادق، ص٣٤٧، قم، ١٤٢٤هـ، و: نهاية الحكمة، غلام رضا الفياضي، ١٠٥١/٤، مؤسسة الخميني للتعليم والبحث، بقم، ط١، ١٣٨٣ش، نصوص الحكم على فصوص الحكم، حسن حسن زاده الآملي، ص٩٥، الرجاء للنشر، ط١، ١٣٧٥ش.

(٢) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/ ١٩٠.

(٣) انظر: الكتاب التذكاري للفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، د. إبراهيم مدكور، ص٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣م.

(٤) انظر: السيناوية أصولها وفصولها، ضمن كتاب دراسات مغربية، محمد عابد الجابري، ص١٨٧، بيروت، ١٩٨٥م.

(٥) سبق أن أشرنا إلى أن بعض الباحثين ذكر أنه عن طريق ترجمة الفكر الفلسفي لابن سينا نقل هذا البرهان إلى الفلسفة الغربية في العصور الوسطى (انظر: الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي، ١/ ٤٢٨، توما الاكويني، ميخائيل ضومط، ص٣١.

الكثير من كتبه، فقد تحدث عنه في كتبه الكبرى كالإشارات والتنبيهات والشفاء والنجاة، وفي كتبه الصغرى كالمبدأ والمعاد، وكذلك في رسائله كالرسالة العرشية[١].

وقد استوفى بعض الباحثين الحديث عن تقريرات ابن سينا لهذا الدليل لذلك سنكتفي هنا بذكر نماذج من هذه التقريرات لنبين أثر الفارابي عليه[٢].

فلقد قال ابن سينا في كتابه النجاة إنه: "لا شك أن ههنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجبًا: فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب.

وإن كان ممكنًا: فإنا نوضح أن الممكن ينتهي بدوره الى واجب الوجود"[٣].

وقد مهد ابن سينا لهذا البرهان بإبطال الدور والتسلسل[٤].

كما أن ابن سينا استخدم نفس منهج الفارابي في الجدل الهابط، حيث يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول، ووحدانيته، وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله، وإن كان ذلك دليلا عليه؛ لكن هذا الباب **أوثق وأشرف:** أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود"[٥]، فهو

(١) راجع: النجاة، ابن سينا، ص٢٧١، و: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ص٤٨٢، و: التعليقات، ابن سينا، ص٧٠، و: الشفاء (قسم الإلهيات)،لابن سينا، تحقيق سعيد زايد، وجورج قنواتي، ص٣٤٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، ١٩٦٠م، و: الرسالة العرشية ضمن رسائل ابن سينا، ص٢٤٢، نشرها حلي ضياء أولكن، استنبول، ١٩٥٣م، و: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص٥٧، وكالة المطبوعات بالكويت، ط٢، ١٩٨٠م، و: المبدأ والمعاد، ابن سينا، تحقيق عبد الله نوراني، ص٢، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، ١٩٨٤م.
(٢) راجع: برهان الصديقين مشروع فلسفي ضخم يثبت وجود المبدأ الأعلى، ابتداه الشيخ الرئيس وأنهاه صدر المتألهين الشيرازي، محمد رضا اللواتي، ص٢٢٢ وما بعدها، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، و: برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، د.عادل محمود بدر، ص٣٣ وما بعدها، دار الحوار اللاذقية، سوريا، ط١، ٢٠٠٦م.
(٣) النجاة، ابن سينا، ص٢٧١.
(٤) انظر: النجاة، ابن سينا، ص٢٧١، ٢٧٢.
(٥) الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص٤٨٢.

بهذا يفتخر بهذا البرهان الإمكان والوجوب، ويعتبره من أشرف البراهين لعدم الاحتياج إلى توسيط المخلوق لمعرفة الخالق.

وهو يستشهد أيضا –كالفارابي– على اختلاف المسلكين بقوله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)[١]، ويرى أن شطرها الأول يمثل: نهج المتكلمين الذين يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض، والفلاسفة الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع اتصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجود محرك أول لا يتحرك، وأما شطر الآية الثاني فيمثل نهج الحكماء الإلهيين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء، وينطلقون من الله الى العالم، وهو النهج الذي وصفه ابن سينا بأنه: "حكم **الصديقين** الذين يستشهدون به لا عليه"[٢]، ولأجل هذه العبارة اشتهر هذا البرهان باسم برهان الصديقين.

كما أن ابن سينا في كتابه التعليقات زاد على ذلك بأن رفض أن يكون للحق برهان يدل عليه غير ذاته[٣]، فهو برهان كل شيء انطلاقًا من قوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ) [٤].

**ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند أبي البركات البغدادي (ت: ٥٤٧هـ/ ١١٦٥م).**

رغم أن أبي البركات البغدادي ينتقد الفلسفة المشائية نقدا شاملا فى الفيزيقيا والميتافيزيقيا على السواء، إلا أنه يرى أن الاستدلال على وجود الله تعالى بهذه الطريقة فيها زيادة بيان ووضوح محجة وحصول معنى وسهولة مأخذ.

(١) سورة فصلت: ٥٣.
(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص٤٨٣.
(٣) انظر: التعليقات، ابن سينا، ص٧٠.
(٤) سورة آل عمران: ١٨.

ويرى أبو البركات أن الموجود "إما أن يكون موجودًا بذاته وعن ذاته، وإما أن يكون وجوده واجب عن غيره ولم يجب له بذاته...

والموجود بغيره لا يخلو إذا اعتبرت ذاته بذاته إما أن يجب له وجود بذاته، أو يمتنع، أو يمكن؛ فإن امتنع وجوده بذاته فيستحيل أن يوجد بغيره فإن هذا هو معنى الممتنع، اعني الذي لا يمكن أن يوجد البتة فإنه إذا قيل لشيء إنه ممتنع الوجود فإما أن يقال ذلك فيه مطلقًا أو بشرط، فإن قيل مطلقا وصدق لم يمكن أن يوجد ذلك الشيء بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب، وإن قيل بشرط فلا يصح وجوده إلا بارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائل كأنه قال لا يصح وجوده إلا مع عدمه، ووجود الشيء وعدمه لا يجتمعان، فالممتنع الوجود لا يصح أن يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب.

وإن وجب وجوده بذاته لم يحتج في وجوب وجوده إلى غيره، فإن الحاصل الموجود لا يستأنف له الحصول والوجود.

فالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبًا ولا ممتنعًا، وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود...

والممكن الوجود بذاته إذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره، وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود إذا كان ممكن الوجود أيضا فحكمه كذلك أيضا في وجوب وجوده بغيره..."[1].

وينتهي أبو البركات إلى أن التسلسل من ممكن إلى ممكن يفضى حتما لا محالة إلى موجود واجب الوجود بذاته، و"كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته"[2].

(١) انظر: المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي، ٢٢/٣، ٢٣.
(٢) المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي، ٢٣/٣ .

ويؤكد أبو البركات البغدادي أن أساس الاستدلال بهذه الطريقة مبني على امتناع تسلسل المعلولات وعللها، أو الممكنات الموجودة عن غيرها إلى غير نهاية، فلابد لهذه السلسلة أن تتوقف عند الموجود الواجب بذاته، حتى يستقيم في التصور أن تكون له معلولات ثوان وثوالث وهلم جرا ، حتى نصل إلى المعلول الذي بدأنا منه الاستدلال(١).

**ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد (ت:٥٩٥هـ/ ١١٩٨م).**

من ضمن الأدلة التي استدل بها ابن رشد على وجود الله دليل الإمكان والوجوب، وله تقريره الخاص به لهذا الدليل حيث يقول: "الموجودات **الممكنة** لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة، لزم أن يكون لها علل ومر الأمر إلى غير النهاية، وإن مر الأمر إلى غير النهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية، فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضروريّة أن تكون بسبب أو بغير سبب، فإن كانت بسبب، سُئل أيضًا في ذلك السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير النهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب، أي بنفسه، وهذا هو **واجب الوجود** ضرورة"(٢).

والنقطة المهمة في هذا التقرير أن ابن رشد يفرق بين الممكن والضروري بالغير(بسبب) ويطبق التسلسل عليهما معًا(٣).

---

(١) انظر: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، أ.د/ أحمد الطيب، ص٣٣٠، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣١٧.

(٣) عند ابن رشد الشيء إما أن يتصف بكونه **ضروريا مطلقا** من كل الجهات وهو الواجب عنده، أو أن يكون **ممكنًا مطلقًا** من كل الجهات كما هي الأجسام المادية، أو يكون ضروريا من جهة صفة معينة كما إذا كانت من لوازم ذاته، وممكنًا من جهة صفة أخرى، ويسمى: **ضروريًا بالغير** لا ممكنًا حقيقيًّا من كل الجهات، كما يُطرح في الأجرام الفلكية وحركتها وغيرها من الأمور، بخلاف الأجسام العنصرية (انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ص٤٢٧)، أما عند سابقيه

**ومما هو جدير بالذكر ابن رشد يرفض تقرير ابن سينا** –الذي هو في الأساس تفصيل لتقرير **الفارابي** لدليل الإمكان والوجوب– ويؤكد أنه لا يعدو الأقاويل الجدلية غير الصادقة؛ لعدة أمور، يمكن تلخيصها فيما يلي:

يرى ابن رشد أن ابن سينا ترك طريق القدماء –يقصد أرسطو– وأخذ برهانه المبني على فكرتي الوجوب والإمكان من المتكلمين، ويصف ابن رشد صنعه هذا بأنه اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، حيث قال: " هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة **أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء**؛ لأنه زعم أنه من جوهر الموجود، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول، **وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين**؛ وذلك لأن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه: أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكنًا، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن؛ فإن هذا ليس معروفا بنفسه، فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد، وإذا سومح في هذه التسمية لم تنته القسمة إلى ما أراد"(١).

ويقول في كتاب آخر:" وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة– أي العالم ممكن– بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل ممكن موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز، وإن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، وإن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول، وهذا قول في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته

---

من الفلاسفة فإن الموجود في نفسه إن كان وجوده يمكن أن يخلفه العدم فهو ممكن وإلا فهو واجب بذاته.

(١) تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٣١٧.

وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري"[١].

كذلك رفض ابن رشد تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن؛ لعدم عدم صحة الحصر فيها، وعدم انتهائها لإثبات الواجب وإمكان ما سواه، حيث يقول: "إن البرهان ... إذا أخرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه، ... وقسمة الموجود أولًا إلى ما هو ممكن وإلى ما هو غير ممكن ليس بصحيح، أعني: أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود"[٢].

ويرى ابن رشد أن القول بأن العالم بأسره ممكن " ليس معروفا بنفسه، فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد، وإذا سومح في هذه التسمية لم تنته القسمة إلى ما أراد"[٣].

كذلك فإن ابن رشد وصف مصطلح واجب الوجود بالغير –الذى أحدثه الفارابي– بالقول الساقط[٤]، والعبارة الرديئة[٥]، حيث يقول: ".... وذلك أنه زعم أن الواجب من غيره هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب، فإنما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأ؛ لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلا، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة: إنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة؛ لأنه قد بين القوم أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً؛ لأن الممكن نقيض الواجب .... "[٦].

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق د.محمود قاسم، ص١٤٦، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م.
(٢) تهافت التهافت، ابن رشد، ص٣١٩.
(٣) تهافت التهافت، ابن رشد، ص٣١٧.
(٤) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص١٤٦.
(٥) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ص٣١٧.
(٦) تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٣١٨.

ويرى ابن رشد أن القول بإن العالم ممكن بذاته وواجب بغيره متناقض[١]؛ وذلك لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود، فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية، ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلا[٢].

ويرى ابن رشد أنه من الخطأ أن يوصف العالم بأنه أزلي وممكن معًا؛ لأن الإمكان من طبيعة ما هو بالقوة، فإذا حصل الممكن بالفعل لم يعد ممكنًا، بل بات ضروريًا، وبين أن وجود العالم حاصل بالفعل. وأيضًا لأن الممكن والأزلي متناقضان، فيستحيل أن يكون العالم أزليًا وممكنا معًا؛ لأن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري، كما يقول أرسطو، فما كان ممكنًا أن يكون أزلاً فواجب أن يكون أزلاً، فالممكن الأزلي والضروري سيان؛ لأننا إذا وضعنا موجودًا لم يزل ممكنًا، كان ذلك الموجود بمثابة الضروري؛ لأنه يتحتم فيه إذ ذاك أن يوجد أبدًا، فلا يكون ممكنًا، أو لا يوجد أبدًا، فلا يكون ممكنًا أيضًا[٣].

**وفي ختام هذا العرض ينبغي أن نشير إلى عدة أمور:**

١- أن ابن رشد نسب هذه الطريقة لابن سينا واعتبره أول ناقل للبرهان من المتكلمين حين قال: "هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء... وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين"[٤].

وهذا **غير دقيق** لأن الفارابي استخدمها قبله وابن سينا متأثر به.

(١) انظر: ابن رشد فيلسوف قرطبة، د. ماجد فخري، ص٢٣، دار المشرق، بيروت، ط٣.
(٢) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ٣١٧.
(٣) انظر: ابن رشد فيلسوف قرطبة، د. ماجد فخري، ص٢٣.
(٤) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٣١٧.

كما أنه نسب تلك الطريقة إلى الإمام الجويني حيث يقول: " والطريقة الثانية هي التي استنبطها أبي المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية"[١]، ومن المعلوم أن الإمام الجويني توفي سنة (٤٧٨هـ)، أي بعد وفاة الفارابي (ت:٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت: ٤٢٨هـ).

وسوف نوضح –في الصفحات التالية– أن الإمام الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)، والإمام الباقلاني(ت: ٤٠٢هـ) وغيرهم من المتقدمين استفادوا من فكرة الإمكان في دعم دليل الجوهر والعرض القائم أصلا على فكرة الحدوث[٢].

٢– أن مدار اعتراضات ابن رشد على نقد فكرة "واجب الوجود بالغير" التي وصفها بالقول الساقط، والعبارة الرديئة.

ومن العجيب أن ابن رشد يقبل بهذه الفكرة على وجه استثنائي من أجل التوفيق بين القدم والضرورة بالنسبة للجوهر، والإمكان والأزلية بالنسبة للحركة في الأين، لكن فقط بالنسبة للحركة، فتصبح الحركة السماوية واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها، بمعنى أن؛ وجود وقدم حركة الجرم السماوي آت لها من غيرها، أي: من محرك لا يتحرك، في حين أن إمكانها يرجع إلى ذاتها باعتبارها قوة في المكان[٣].

٣– وما ذكره ابن رشد من استحالة اجتماع "الممكن بالذات" مع "الواجب بالغير"، وأنه يترتب عليه انقلاب طبيعة وحقائق الأشياء من الإمكان إلى الضرورة أو بالعكس، **قول غير صحيح**؛ لأن الشيء قد يكون ممكنًا من حيث ذاته، واجبًا بالغير من حيث تعلق علته الخارجية به، فانقلاب الممكن إلى الضرورة والوجوب

(١) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص١٤٤.
(٢) انظر: التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، ص١٧، دار النشر بيروت،١٩٧٠م، و: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، الباقلاني، تحقيق محمود الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٤٥، القاهرة ١٩٤٧م.
(٣) انظر: الوحدة والوجود عند ابن رشد، د. محمد المصباحي، ص٢٠٩، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢م.

إنما هو بالغير، والإمكان والوجوب من الأمور الاعتبارية الذهنية التى لا تحقق لها إلا بحسب الفرض والاعتبار.

٤- أن ابن رشد له تقريره الخاص ببرهان الإمكان والوجوب، الذي كان له أثر كبير فيمن بعده خاصة في الفلسفة الأوربية.

**رابعًا: برهان الإمكان والوجوب عند موسى بن ميمون(ت:٦٠١هـ/ ١٢٠٤م)**

ذكر ابن ميمون تقريرًا مختلفًا لبرهان الإمكان والوجوب اعتمد فيه على الكون والفساد، حيث قسم الوجود إلى واجب، وممكن، ويرى ضرورة وجود واجب الوجود باعتبار ذاته، غير كائن ولا فاسد، ولا يفسد أصلًا، هو الذي يحفظ علي العالم وجوده، ولولاه لما كان ثم موجود أصلًا، لا كائن ولا فاسد، ولا ما ليس بكائن ولا فاسد.

يقول ابن ميمون: "لا شك أن ثَّم **أمورًا موجودة**، وهي هذه الموجودات المدركة حسًا، ولا يخلو الأمر من ثلاثة أقسام، وهي قسمة ضرورية: وهي إما أن تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا فاسدة، أو تكون كلها كائنة فاسدة، أو يكون بعضها كائناً فاسداً، وبعضها غير كائن ولا فاسد.

أما القسم الأول: فبين المحال؛ لأنا نشاهد موجودات كثيرة كائنة فاسدة.

وأما القسم الثاني: فهو أيضًا محال، وبيانه: لأنه إن كان كل موجود واقعًا تحت الكون والفساد، فالموجودات كلها، كل واحد منها ممكن الفساد، والممكن في النوع لابد ضرورة من وقوعه كما علمت، فيلزم أنها تفسد أعني الموجودات كلها، وإذا فسدت كلها، محال أن يوجد شيء؛ لأن لم يبق من يوجد شيئا، ولذلك يلزم أن لا يكون شيء موجود بتة، ونحن نشاهد أشياء موجودة، وها نحن موجودون، فيلزم ضرورة بهذا النظر إن كان ثم موجودات كائنة فاسدة كما نشاهد أن يكون ثم

موجود ما لا كائن ولا فاسد، وهذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا إمكان فساد فيه أصلًا، بل هو **واجب الوجود** لا ممكن الوجود[١].

وإذا كان ابن ميمون قد عرف الممكن بأنه: كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد[٢]، ويرى أن الواجب باعتبار ذاته لا سبب لوجوده بوجه ولا على حال[٣]، فإنه يبني على ذلك استحالة وجود سلسلة لا متناهية من الأسباب والعلل، وضرورة وجود واجب الوجود وعلة الموجودات كلها.

وينبغي أن نشير إلى أن لتقرير ابن ميمون لهذا البرهان أثر واضح على توما الأكويني كما سنبين فيما بعد.

**خامسًا: برهان الإمكان والوجوب عند نصير الدين الطوسي (ت:٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)، وتلميذه جمال الدين الحلي(ت:٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).**

ذكر الطوسي تقريرًا لبرهان الإمكان والوجوب استغنى فيه عن مقدمتي بطلان الدور والتسلسل، بناه على مقدمتين: تصورية وتصديقية، أما المقدمة التصورية فهي أن المراد بالمؤثر التام الذي سيذكر في هذا البرهان هو ما يكون منشأ في إيجاد أثره؛ وأما المقدمة التصديقية فهي أن الممكن لا يجوز أن يكون مؤثرًا تامًا في وجود شيء من الأشياء؛ وذلك لأن إيجاده لغيره موقوف على غيره، فلا يكون مؤثرًا تامًا[٤].

---

(١) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، تحقيق: د.حسين أتاي، ٢/ ٢٧٣، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٧م.
(٢) انظر: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ٢/ ٢٦٠.
(٣) انظر: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ٢/ ٢٦١.
(٤) انظر: رسائل الطوسي، نصير الدين الطوسي، بذيل كتاب تلخيص المحصل المعروف "بنقد المحصل"، تحقيق: عبد الله نوراني، ص٥١٩، دار الأضواء بيروت، ١٩٨٥م.

يقول الطوسي: " ها هنا موجود بالضرورة، فلا يخلو: إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا؛ فإن كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثر تام، وليس ذلك بممكن؛ لما قلناه في المقدمة التصديقية، فيكون واجبًا، فيكون الواجب موجودًا ، وهو المطلوب"(١).

كما أن الطوسي استدل على وجود الصانع بصيغة مختصرة لبرهان الإمكان والوجوب، فقال: "الموجود إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإلا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل"(٢). وقد اكتفى الطوسي بذكر الواجب، ولم يتعرض للممكن اكتفاء بذكر مقابله المستلزم له، من حيث إن ذكر أحد المتقابلين يقتضي ملاحظة الآخر.

وقد شرح جمال الدين الحلي عبارة شيخه الطوسي بقوله: "إن هنا موجودًا بالضرورة فإن كان واجبًا فهو المطلوب.

وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا تسلسل ...، وهذا برهان قاطع أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(٣)"(٤).

وواضح أن الحلي شرح نص الطوسي، وعضده بالآية الكريمة التي تمثل الطريق النازل وهو الطريق الأوثق في الاستدلال على وجود الله سبحانه عند الفلاسفة.

---

(١) رسائل الطوسي، نصير الدين الطوسي بذيل كتاب تلخيص المحصل ص٥١٩.
(٢) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، ضمن كتاب تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق د. خالد بن حماد العدواني، ٢/ ٩٢٣، دار الضياء بالكويت، ط١، ٢٠١٢م.
(٣) سورة فصلت: ٥٣.
(٤) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين الحلي، ص١٧٢، و: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للحلي، مقداد السيوري، تحقيق مهدي الرجائي، ص١٧٦، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

**سادسًا: برهان الإمكان والوجوب عند صدر الدين الشيرازي(ت:١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) .**

رفض صدر الدين الشيرازي تقرير الفارابي وابن سينا لبرهان الإمكان والوجوب؛ لأنه يرى أنه يحتاج إلى توسيط أمور لمعرفة الله مثل: الإمكان، وامتناع التسلسل، وغير ذلك مما له دخل في البرهان.

ويرى أن البرهان الأشرف–في نظره– هو مالا يحتاج إلى توسيط شيء مطلقًا حتى تصور هذه المفاهيم والتقسيمات، ولأجل ذلك عمد إلى تقرير آخر لبرهان الإمكان والوجوب، يتوصل فيه –كما يرى– إلى إثبات الحق تعالى من دون توسيط شيء بالمرة انطلاقًا من نظرياته الخاصة به؛ حيث قدم تقريرًا جديدًا للبرهان مرتكزًا إلى مبادئه الفلسفية الأربعة: أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، وبساطة الوجود، وفقر مرتبة الوجود الإمكاني، وقد سمى هذا البرهان أحيانًا طريقًا وسبيلًا ودليلًا إلى الله، واعتبره الطريق إلى المقصود بعينه(١).

ويؤكد الملا صدرا قبل عرضه لصيغة برهانه، أن أوثق طريق يسلك بالفكر نحو وجود الحق المتعالي، هو ذاك الذي" **لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة**، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين، الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحدا بعد واحد.

وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره، كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي أيضا دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ١٣/٦، ١٤، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط٣، ١٩٨١م.

وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى : (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)، وإلى هذه الطريقة بقوله تعالى : (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)(١).

وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام عن أصل حقيقته"(٢).

ثم يقرر الشيرازي أن الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة...

"والوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره. والأول هو واجب وجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص، والثاني: هو ما سواه: من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به..."(٣).

ويعقب الشيرازي بعد تقرير رأيه حول وحدة حقيقة الوجود في عين كثرتها بقوله: " فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ)، ويعرف غيره: (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)"(٤).

وفي الحقيقة؛ فإن هذا التصور للوجود راجع إلى مذهب وحدة الوجود الذي يتبناه الشيرازي؛ فحقيقة الوجود عنده طبيعة واحدة، لا تقبل الكثرة المتباينة،

(١) سورة فصلت: ٥٣.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ١٣/٦.
(٣) الحكمة المتعالية، الشيرازي، ١٦/٦.
(٤) الحكمة المتعالية، الشيرازي، ٢٦/٦.

والاختلاف الذي تقبله اختلاف تشكيكي[(١)] يرتبط بالشدة والضعف والكمال والنقص، وكثرة الوجودات على اختلافها عنده ترتد إلى الوحدة، ف "الكثرة إنما هي بالعرض والوحدة بالذات، بعبارة أخرى الكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية"[(٢)]، وما له الوجود عند الشيرازي هو الذات الإلهية الأزلية فقط بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها.

وعلى هذا، فإن تقريره لبرهان الإمكان والوجوب يرتبط بنظرته الفلسفية لوحدة الوجود.

(١) الاختلاف التشكيكي في الوجود معناه: الاتحاد في الحقيقة مع الاختلاف في المرتبة كالاختلاف بالقوة والضعف، أو بالاشتداد فنرى بياض الثلج أشد بياضًا من بياض القرطاس، أو بالتقدم فوجود العلة متقدم على وجود المعلول، أو بالكثرة كنور الشمس والسراج، وهكذا.

ومعنى التشكيك الاتفاقي عند الشيرازي: أن ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك فالكثرة عنده اعتبارية والوحدة حقيقية، فحقيقة الوجود واحدة، مع اختلاف مراتبه، فالمرتبة العليا مرتبة الوجود الواجب، والمرتبة الأخرى هي وجود الممكنات وهى تختلف من حيث القوة والضعف بنفس الوجود لا بأمر آخر وراء الوجود.

(٢) برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، د.عادل بدر، ص١٠١.

## المبحث الثاني

## أثر برهان الإمكان والوجوب في علم الكلام

**تمهيد:**

تعددت طرق المتكلمين في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى، وسنركز هنا على بيان موقفهم من دليل الإمكان والوجوب.

فلقد كان هناك اتجاهين **اتجاه رافض** لهذا البرهان، **واتجاه مؤيد** لهذا البرهان من المتكلمين ابتدأه الإمام الرازي.

**وتجدر الإشارة هنا** إلى أن للمتكلمين دليل يسمى بدليل "**إمكان الذوات** أو الجواهر"، وقد ربط الإمام الرازي بين هذا الدليل وبين برهان الإمكان والوجوب كما سنوضحه.

كما أن للمتكلمين دليل آخر يسمى بدليل إمكان الصفات أو الأعراض –الذي يسميه البعض بدليل الواجب والممكن–، الذي ينظر إلى أن تخصيص الأجسام المتماثلة بالصفات العرضية يحتاج إلى مخصص.

**ولا بد أن نفرق هنا** بين استخدام فكرة الإمكان في الأدلة على وجود الله، وبين برهان الإمكان والوجوب، فابن رشد –وتبعه بعض الباحثين– عد برهان الفلاسفة هو نفسه برهان المتكلمين(١)، ونسب استنباط الدليل إلى الإمام الجويني(٢).

أما عن فكرة الإمكان فيذكر د. حسن الشافعي " أن فكرة الإمكان قد بدأت أصلا في الوسط الكلامي، واستعارها الفلاسفة منه وليس العكس(٣).

---

(١) انظر: تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٣١٧، مناهج الأدلة، ابن رشد، ص١٤٦، الصفدية، ابن تيمية، ١٩/٢، ابن رشد فيلسوف قرطبة، د. ماجد فخري، ص٨١، ثورة العقل في الفلسفة العربية، د. محمد عاطف العراقي، ص١١٣، دار المعارف، ط٥، ١٩٨٤م.

(٢) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص١٤٦.

(٣) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي ص١٨٦.

واعتبر بعض الباحثين أن الإمام الماتريدي(ت: ٣٣٣هـ) أول من قال بفكرة الإمكان[١]، ونجد كذلك الإمام الباقلاني(ت: ٤٠٢هـ) في كتابه التمهيد يذكر فكرة الإمكان ويدعم بها دليل الجوهر والعرض القائم أصلا على فكرة الحدوث[٢].

ويستنتج د. حسن الشافعي أن المتكلمين بدءوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها، ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان، ثم آثروا الاعتماد على هذه الأخيرة كما عند الجويني"[٣].

وقد أشار أحد الباحثين إلى " أنا نرى ابتداء من الغزالي أن المتكلمين صاروا يعتمدون مقولة الإمكان بدلا من الحدوث؛ وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم ... أي بأن القول بأن الحاجة إلى الله هي لإحداث العالم فقط، يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله للأشياء؛ ولذلك استبدل المتكلمون المتأخرون الحدوث بالإمكان أو الحادث بالممكن فجعلوا الحاجة إلى الله دائمة[٤].

لذلك يجدر الإشارة هنا إلى **أنه قد وقع خلاف بين المتكلمين حول العلة الداعية للمؤثر أو المخصص** أو بمعنى آخر؛ اختلفوا حول علة أو سبب افتقار العالم واحتياجه إلى غيره أو إلى فاعله، هل هي الحدوث وحده، أو هي مجموع الإمكان والحدوث؛ فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة، أو أن تكون علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث؛ فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة[٥].

---

(١) انظر: التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، ص١٧، دار النشر بيروت،١٩٧٠م، و: إمام أهل السنة والجماعة أبو المنصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، علي عبد الفتاح المغربي، ص١٣١، مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٩٨٥م.

(٢) انظر: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، الباقلاني، تحقيق محمود الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٤٥، القاهرة ١٩٤٧م، وانظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د.حسن الشافعي ص١٨٦.

(٣) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص١٨٦، ١٨٧ .

(٤) حوار بين المتكلمين والفلاسفة، د. حسام الدين الآلوسي، ص٩٢، ٩٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد ، بيروت ١٩٨٠م.

(٥) انظر:الأربعون في أصول الدين، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ١٠١/١، دار الجيل، ط١، ٢٠٠٤م.

والفرق بين الإمكان مع الحدوث شطرًا أو شرطًا أن قولنا الإمكان مع الحدوث شطرا فيكون كل منهما جزءًا في علة احتياج الممكن للمؤثر، أما الإمكان بشرط الحدوث فيكون الإمكان علة الاحتياج، وللحدوث شرطا للعلة والتأثير(١).

كما أن بعض المتكلمين يرى أن الحدوث غير معتبر في تحقيق حاجة أو افتقار العالم إلى المؤثر المختار لا بأن يكون تمام العلة أو شطرها أو شرطها، والدليل عليه أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه، الذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر، الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة، فلو جعلنا الحدوث علة الحاجة أو شطرها أو شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال(٢).

(١) انظر الجرجاني: شرح المواقف ج٣ ص١٦٤.
(٢) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ٨٣/١، ٨٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

## المطلب الأول

## الاتجاه الرافض لهذا البرهان من المتكلمين

**أولًا: موقف الإمام الغزالي ( ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م) من برهان الإمكان والوجوب.**

في إطار نقد الإمام الغزالي للفلسفة المشائية اعترض على أدلة الفلاسفة – وعلى رأسهم الفارابي– فلقد اعتبر مذهب الفلاسفة متناقضًا، فكيف يقولون بقدم العالم، ومع ذلك يثبتون له صانعًا، حيث يقول: "وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعًا، وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال"(١).

فالاعتراض ينصب على مبدأ الاستدلال، وذلك لأن الفلاسفة يرون أن العالم صادر عن فاعل قديم فعله ملازم له (ملازمة المعلول للعلة) ولا يمكن تصور وجود العلة دون وجود المعلول.

وعلى هذا فالفلاسفة يقولون بقدم العالم– بغض النظر أكان العالم بالنظر لذاته ممكنًا أو لا– لضرورة صدرور العالم عن واجب الوجود، مما يترتب عليه أن اسم الصانع المختار منتف عن واجب الوجود على مذهب الفلاسفة.

ولموضوع قدم العالم علاقة وثيقة بتقسيم الفارابي للموجود إلى ممكن وواجب، فالعالم –عنده– بما أنه معلول الله تعالى فهو إذن ممكن بذاته، واجب بغيره. وبما أن المعلول لا يتأخر عن علته فلا فارق في الزمان إذن بين العلة والمعلول، فالعالم عنده قديم بالزمان أي ليس متأخرًا عن الله في الزمان، لكنه متأخر عن الله في الذات فقط؛ لأن المعلول دائمًا أقل درجة من علته.

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، ص١٥٥، دار المعارف، ط٦.

لذلك يعترض الإمام الغزالي على ما ينتهي إليه برهان الإمكان والوجوب من إثبات المبدأ الأول بهذه الطريقة.

ويبقى أن نشير إلى أن نقد الإمام الغزالى لا يرد على المتكلمين المستدلين ببرهان الإمكان والوجوب على وجود الله عز وجل لأنهم لا يقولون بقدم العالم، والعالم عندهم حادث موجود بعد عدم ، والصانع فاعل مختار.

**ثانيًا: موقف ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) من برهان الإمكان والوجوب.**

شن ابن تيمية حربًا ضروسًا على الفلسفة والفلاسفة بشتى طوائفهم وعلى اختلاف مذاهبهم، لذلك فإنه يرى أنهم " سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظموها وظن من ظن منهم أنها أشرف الطرق وأنه لا طريق إلا وهو يفتقر إليها حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها.

وكل ذلك غلط بل هي طريقة توجب إثبات واجب الوجود بلا ريب لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم وهو الذي يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى.

فأما إذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم كما هو قول ابن سينا وأتباعه فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه"[١].

وفي الواقع، فإن الفلاسفة لا يقسمون الممكن إلى قديم واجب بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم ، بل يقسمون الممكن إلى ممكن بالقوة باعتبار ذاته وطبيعته

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، ٢٦٧/٣، جامعة الإمام محمود بن سعود، الرياض، وراجع أصول هذا الاعتراض في: مصارعة الفلاسفة، الشهرستاني، تحقيق د.سهير مختار، ص٣٩ وما بعدها، القاهرة ، ١٩٦٧م ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، الشهرستاني، تحقيق إلفرد جيوم، ص٣٧، مكتبة المتنبي، القاهرة ، و: تهافت التهافت، ابن رشد، ٣١٧.

وهو الامكان الصرف، وإلى ممكن وجد بالفعل (وهو الواجب بالغير) ووجوبه من حيث علته، فهو يكتسب وجوبه من قِبل غيره.

والممكن ما لم يجب لم يوجد وبقى في الإمكان الصرف، وعلى هذا فالاتحاد قائم بين الممكن بالذات والواجب بالغير، ولا تناقض في اجتماعهما؛ فممكن الوجود(بالقوة) ليس في الوجود والتحقق غير الواجب بغيره(ما دام موجودًا)، لكنه في الاعتبار والذهن غيره.

وبعد أن يوجه ابن تيمية سهام نقده إلى تقسيم الممكن إلى ممكن بذاته وواجب بالغير يذكر أن:" تمام الدليل يمكن إذا قسم الموجود إلى غني وفقير، وقيل إن الفقير لا بد له من غنى ثم قيل: والحوادث فقيرة فيلزم صدروها عن الغنى"[١].

وفي الحقيقة ينبغي أن نشير هنا إلى أن هذا المعني له أصل عند الفلاسفة حيث يرون أن حاصل الغنى راجع إلى وجوب الوجود الذاتي، وحاصل الفقر راجع إلى إمكان الوجود[٢]، فالواجب الوجود لذاته لا شك أنه غنى مطلق وتام، فهو غير محتاج لأحد في أي شيء، بخلاف الممكن فإن الحاجة إلى الغير متأصلة فيه، فلا يمكن أن يتصف بحالة أو بصفة إلا من غيره، بل وصف الإمكان نفسه من أشد دلائل الفقر والحاجة، وعلى هذا فالممكن فقير لا يمكن أن يتصف بالغنى بأى حال من الأحوال، والواجب الوجود لذاته غنى لا يمكن أن يتصف بالفقر في أي حال من الأحوال .

يؤكد هذا ابن سينا حين يقول: "أتعرف ما **الغني؟** الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكنة من ذاته، وفي هيئة كمالية إضافية لذاته. فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى

(١) انظر: الصفدية، ابن تيمية، ٢٤/٢.
(٢) انظر: شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، تحقيق عبد الله نوراني، ص ٢٧٦، إيران.

يتم له ذاته، أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك، أو حال لها إضافةٌ ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية، فهو **فقير** محتاج إلى كسب هذا التعريف لمعنى الغني"[1].

(١) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، ٤٦٣/٣.

## المطلب الثاني

## الاتجاه المؤيد لهذا البرهان من المتكلمين

### أولا: برهان الإمكان والوجوب عند الإمام الرازي (ت:٦٠٦هـ/ ١٢١٠م).

اهتم الامام الرازي بتقرير برهان الإمكان والوجوب، وتصحيح مقدماته "في معظم كتبه من الإشارة حتى المطالب العالية"(١).

ولقد عقد الإمام الرازي **في** كتابه المطالب العالية فصلًا **بين فيه** برهان الإمكان والوجوب **على الوجه المشهور عند الحكماء.**

حيث يقول: "لا شك في وجود موجود، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإما أن لا تكون. فالأول هو الواجب لذاته. والثاني هو الممكن لذاته، فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود، وثبت أن كل موجود، فهو إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته ينتج أن في الوجود، إما موجود واجب الوجود لذاته، وإما موجود لذاته ممكن لذاته، كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجح أحد طرفيه على الآخر، إلا بمرجح وذلك المرجح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب.

وإن كان ممكنا لذاته عاد التقسيم الأول فيه، فإما أن يتسلسل أو يدور، وهما محالان، وإما أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب"(٢).

**ثم ذكر الإمام** أن هذا البرهان مبني على ست مقدمات إذا صحت حصل الجزم بأنه لابد من الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته، وقد أفاض الإمام في إقامة الأدلة على صحة هذه المقدمات، والجواب عن الاعتراضات الواردة عليها، وذلك بتفصيل لا نجده عند من سبقه من الفلاسفة والمتكلمين.

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، ص١٩١.
(٢) المطالب العالية، الرازي، ٧٢/١.

يقول الإمام الرازي: "واعلم أن هذا الدليل مبني على مقدمات؛ أولها: أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح. وثانيها: بيان أن هذه الحاجة حاصلة في حال الحدوث أو في حال البقاء؟ وثالثها: أن ذلك المرجح يجب أن يكون موجودا. ورابعها: أنه يجب أن يكون موجودا حال حصول الأثر. وخامسها: أن الدور باطل. وسادسها: أن التسلسل باطل..." (١).

**ثم أورد الإمام برهان الإمكان والوجوب على وجه آخر يوجب سقوط أكثر الاعتراضات عنه، ويراه أولى وأكثر اختصارًا فيقول:** "من الناس من قال: إن هذه الأسئلة إنما توجهت، وهذه المضائق إنما لزمت، لأنا في أول الكلام فسرنا واجب الوجود بذاته، بأنه: الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة. وفسرنا ممكن الوجود لذاته، بأنه: الموجود الذي تكون حقيقته قابلة للعدم. ولما فسرنا الواجب والممكن بهذين التفسيرين، جاءت هذه السؤالات، وتوجهت هذه المباحث فعظم الخطب، وضاق البحث.

وهاهنا طريق آخر، أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخبط مما تقدم، وهو أن تفسير الواجب لذاته، بأنه: الذي يكون غنيا في وجوده عن السبب، وتفسير الممكن لذاته، بأنه: الذي يكون محتاجا في وجوده إلى السبب، على هذا التفسير بكون القول بإثبات واجب الوجود لذاته من أظهر المطالب، ومن أوضح المقاصد، ولا يتوجه عليه شيء من السؤالات المذكورة"(٢).

**وبناء على هذا التفسير للواجب والممكن** ذكر **الإمام تقريره لبرهان الإمكان والوجوب فيقول:**

"لا شك أن في الوجود موجود، فذلك الموجود، إما أن يكون غنيا في وجوده عن السبب، وإما أن يكون محتاجا في وجوده إلى السبب، فإن كان الأول فقد ثبت

(١) المطالب العالية، الرازي، ٧٢/١ وما بعدها.
(٢) المطالب العالية، الرازي، ١٣٤/١.

القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته، وإن كان الثاني فلا بد له من سبب، لأن التقدير هو تقدير كونه محتاجا إلى السبب، ثم يعود التقسيم الأول في سببه، والدور والتسلسل محالان، فوجب الانتهاء بالآخرة إلى وجود موجود غني عن السبب، وذلك هو الموجود الواجب لذاته، وهو المطلوب"[1].

**والأمر المميز عند الإمام الرازي** أنه لم يعتمد في دليله على فكرة واجب الوجود بالغير التي كثر عليها الاشكالات والاعتراضات.

كما **أنه ربط بين دليل الإمكان والوجوب ودليل إمكان الذوات (الكلامي)**، فهو يرى أن برهان الإمكان والوجوب، استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب، ويرى أن محاولة إثبات الواجب دون المرور بالموجودات باطل، لأنه لا يمكننا السير في هذا الدليل دون اعتبار الموجودات الحادثة، ورفض الإمام –كما سبق أن ذكرنا–ما يراه الفاربي أن برهانه يقوم على النظر في نفس الوجود دون الالتفات إلى الموجودات الحسية.

كما أن الإمام **استخدم بعض مقدمات برهان الإمكان والوجوب** في الاستدلال بدليل إمكان الصفات(الكلامي)– الذي يسميه البعض بدليل الواجب والممكن– حيث يرى إن مدبر العالم إن كان ممكنًا يعود الكلام فيه ويلزم الدور أو التسلسل، فلا بد من موجود آخر غير هذا العالم المحسوس يكون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

يقول الرازي: " إنا وجدنا الأجسام متماثلة في الجسمية، ومخالفة في الصفات القائمة بها، كما أن بعضها حارة، وبعضها باردة، وبعضها رطبة، وبعضها يابسة، وبعضها لطيف، وبعضها كثيف، وبعضها سفلي، وبعضها علوي.

(١) المطالب العالية، الرازي، ١٣٤/١، ١٣٥.

والمؤثر في وجود هذه الصفات المختلفة يمتنع أن يكون جسمًا، لأن ما به الاشتراك، لا يمكن أن يكون علة لما به الامتياز.

فلا بد من وجود شيء آخر يؤثر في حصول هذه الصفات المختلفة.

ثم هذا المؤثر: إن كان جسمًا، عاد الكلام الأول فيه، ولزم التسلسل وهو محال.

فثبت أن المؤثر في حصول هذه الصفات المختلفة، شيء آخر سوى هذه الأجسام(١).

وهكذا نجد أن الامام الرازي اهتم بتقرير برهان الإمكان والوجوب، وتصحيح مقدماته، وعرضه على الوجه المشهور عند الفلاسفة، ثم أورد تقريرًا آخر للبرهان يراه أولى وأكثر اختصارًا ويسقط أكثر الاعتراضات عن تقرير الفلاسفة، والأكثر من ذلك أن الإمام ربط بين هذا الدليل ودليل إمكان الذوات (الكلامي)، كما أنه استخدم بعض مقدمات برهان الإمكان والوجوب في الاستدلال بدليل إمكان الصفات (الكلامي).

**وفي ختام** هذا العرض ينبغي أن نشير إلى أنه **بفضل الإمام الرازي** أصبح المتكلمون من بعده يستخدمون برهان الإمكان والوجوب إما كدليل مستقل ووصفه بأنه طريقة الفلاسفة أو بربطه بدليل إمكان الذوات.

**ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند البيضاوي (ت:٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م).**

يغلب على القاضي البيضاوي الطابع الفلسفي، حتى إنه لم يشر إلى دليل الجوهر والعرض أو حدوث الذوات في كتابه طوالع الأنوار، ولم يعلق على الآيات التي تتحدث عن دليلي العناية والاختراع في كتابه أسرار التنزيل وأنوار التأويل.

(١) المسائل الخمسون في أصول الدين، الرازي، تحقيق د. سعيد فودة، ص٨٤، الأصلين للدراسات والنشر، ٢٠١٧م، وانظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، ص١٩٢.

ولقد استدل البيضاوي ببرهان الإمكان والوجوب فقال: "لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا، كان له سبب واجب..."(١).

بهذا التقرير المختصر استدل البيضاوي بعد أن قدم للدليل بإبطال الدور والتسلسل(٢).

**ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ/١٣٥٥م).**

إذا كان الإمام الرازي اعتبر برهان الإمكان والوجوب هو نفسه دليل إمكان الذوات فإن صاحب المواقف فصل بين مسلك المتكلمين (الاستدلال بحدوث الجواهر، وإمكانها، وحدوث الأعراض، وإمكانها) ومسلك الحكماء (برهان الإمكان والوجوب).

حيث يقول:" المسك الثاني للحكماء: وهو أن موجودًا، فإن كان واجبًا فذاك، وإن كان ممكنا احتاج الى مؤثر، ولابد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل"(٣).

ووصف الإيجي مسلك الحكماء بأنه فيه "طرح لمؤونات كثيرة" تلزم المستدلين ببرهان الحدوث، كبيان معنى الجواهر والأعراض وحدوث العالم وإمكانه، وما يتوجه علي ذلك من الاعتراضات والرد عليها.

**كما نجد** الإيجي يبتكر تقريرًا لبرهان الإمكان والوجوب، لا يتوقف على إبطال الدور والتسلسل، ويصف الإيجي هذا الدليل بأنه مما وفق لاستخراجه حيث يقول: "المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه: أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة؛ لاحتاج الكل إلى موجد مستقل، يكون ارتفاع الكل مرة – بألا يوجد الكل ولا واحد

(١) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، تحقيق عباس سليمان، ص١٦٦، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، ط١، ١٩٩١م.
(٢) طوالع الأنوار، البيضاوي، ص١٦٥.
(٣) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص٢٦٦، عالم الكتب.

من أجزائه أصلا– ممتنعًا بالنظر إلى وجوده؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبًا للوجود، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعًا نظرًا إلى وجوده، يكون خارجًا عن المجموع، فيكون واجبًا، وهو المطلوب"(١).

ثم عرض الإيجي مسلكًا آخر أوضح من سابقه، قريب من مسلك الحكماء، يقوم على تأمل فكرة الوجود، مبتدئًا من افتراض عدم وجود واجب الوجود الذي يؤدي للمحال، حيث يقول: "المسلك الخامس وهو قريب مما قبله: لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، فيلزم ألا يوجد موجود. أما الأول: فلأن ارتفاع الجميع مرة لايكون ممتنعا لا بالذات ولا بالغير، وأما الثاني: فلأن مالم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد"(٢).

كما يلاحظ أن الإيجي بعد عرضه لمسلك المتكلمين استخدم بعض مقدمات برهان الإمكان والوجوب حيث يقول: " ثم بعد هذه الوجوه نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكنا فله مؤثر، ويعود الكلام فيه، ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل لما مر، فتعين الثاني وهو المطلوب(٣).

**رابعًا: برهان الإمكان والوجوب عند التفتازاني(ت:٧٩٣هـ/١٣٩٠م).**

عرض التفتازاني لأدلة المتكلمين والفلاسفة على وجود الله في إجمال وجيز واضح وذلك لتفضيله أدلة القرآن الكريم على غيرها.

فقال في تقرير دليل الفلاسفة باختصار دقيق مؤدي للغرض: "لا بد للممكنات من واجب"(٤).

---

(١) المواقف، الإيجي، ص٢٦٨.
(٢) المواقف، الإيجي، ص٢٦٨.
(٣) المواقف، الإيجي، ص٢٦٦.
(٤) تهذيب الكلام، التفتازاني، ضمن كتاب تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للسنندجي، ص١٠٤، دار البصائر بالقاهرة، ٢٠٠٦م.

وقال في كتابه المقاصد جامعًا بين مسلك المتكلمين والفلاسفة: "المبحث الأول في إثباته، وفيه طريقان، للمتكلمين والحكماء، حاصلها أنه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب، والمُحدَثَة من محدث قديم، لاستحالة الدور والتسلسل"(١).

وعلق على الطريقين بأنهما مبنيان على امتناع وجود الممكن –أو الحادث– بلا موجود، وعلى استحالة الدور والتسلسل.

وقد شرح دليل الحكماء بقوله:" وطريق إثبات الواجب عند الحكماء: أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبًا فهو المرام، وإن كان ممكنًا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده، وينقل الكلام إليه.

فإذن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى واجب وهو المطلوب"(٢).

ثم تفرغ بعد ذلك للرد على من توهم من المتكلمين أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح، وعلى من توهم منهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور أو التسلسل.

ويذكر الفرهاري الماتريدي في شرحه لشرح التفتازاني على العقائد النسفية أن

"طريق الإمكان، وهو المنقول عن الفلاسفة، والمختار عند محققي الأشاعرة المتأخرين، وتقريره على وجوه: أشهرها: أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا؛ احتاج إلى ما يرجح وجوده، ويجب الانتهاء إلى الواجب قطعا للدور والتسلسل"(٣).

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق عبدالرحمن عميرة، ١٥/٤، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٨٦م.
(٢) شرح المقاصد، التفتازاني، ١٦/٤.
(٣) النبراس شرح شرح العقائد، الفرهاري، ص٢١٦، مكتبة الاستانة، بدون.

فلقد لاحظ الفرهاري أن طريق الإمكان هو" المختار عند محققي الأشاعرة المتأخرين"؛ حيث جعلوا طريق الإمكان هو الأنسب لوجود العالم، ومن ثم لاحتياجه إلى ما يرجح وجوده على عدمه، كما أن بعض المتأخرين من الأشاعرة، أحال أن يكون للحدوث مدخل في الوجود، ونص على أن المحوج للمؤثر إنما هو الإمكان، ولا دخل للحدوث بأي حال، سواء كان شرطًا أم شطرًا وكل التعويل إنما هو على الإمكان، فالاحتياج يأتي من فكرة إمكان الأشياء، وليس من فكرة حدوثها؛ وإثبات الواجب من طريق الإمكان، أكمل من إثباته من طريق الحدوث.

## المبحث الثالث

## أثر برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الأوروبية.

**تمهيد:**

تعد قضية وجود الله من أهم القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي في العصر الوسيط والحديث، ولا بد هنا أن نشير إلى أن فلاسفة العصور الوسطى المسيحية نهلوا من تراث المسلمين، واستفادوا من أبحاثهم في مجالات العلوم والفنون ووقفوا على التراث اليوناني عن طريق الترجمات العربية للتراث الأغريقي.

كما أن فلسفة عصر النهضة والفلسفة الحديثة تعتبر امتداد ورد فعل لفلسفة العصور الوسطى، ولا نستطيع فهمهما حق الفهم بدونها.

وعن برهان الإمكان والوجوب فتشير المصادر إلى أنه نقل إلى الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى عن طريق ترجمة الفكر الفلسفي لابن سينا[١]، وقيل عن طريق فلسفة ابن رشد[٢].

ولقد كان لفكرة الدليل النازل الفارابية في الاستدلال على وجود الله (من خلال برهان الإمكان والوجوب أو من خلال استخدام الغربيين لها في الدليل الأنطولوجي)، وكذلك لتقسيم الفارابي للموجود إلى واجب وممكن، وكذلك للقول بالاتحاد بين الوجود والماهية في الواجب، والتفرقة بينهما في الممكن، أثر هام في الفلسفة الوسيطة والحديثة، قد لا يقل أهمية عن أثره في الفلسفة الاسلامية وهو أثر يبدو واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين، ولكنه يتضح بالتحليل والمقارنة.

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي، ١/ ٤٢٨، توما الاكويني، ميخائيل ضومط، ص٣١.

(٢) انظر: ابن رشد تاريخه وفلسفته، محمد لطفي جمعة، ص١١٨.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الأسلوب المتبع في إثبات وجود الله تعالى في الفلسفة الإسلامية يختلف عما هو متعارف عليه في الفلسفة الغربية، خاصة في الفلسفة الحديثة وسيتضح ذلك في معالجتنا لتلك القضية.

**وفي هذا المقام لا بد أن نفرق بين برهان الإمكان والوجوب (الوجود)، والدليل الأنطولجي (الوجودي) فلقد خلط بعض الباحثين بين الدليلين.**

فدليل الإمكان والوجوب–كما يراه الفارابي– ينطلق من الإعراض عن هذا الواقع، والالتفات إلى عالم الوجود المحض، فيبدأ بتحليل فكرة الوجود نفسها، ويستنتج منها أنه لا بد من وجود واجب بذاته، ومن مفهوم الواجب يستخلص مفهوم الممكن.

فالواجب لذاته مستغن عن غيره، والممكن لذاته مفتقر إلى علة خارجة عنه، هذه العلة واجبة لذاتها، وبالتالي فهذا الدليل –كما يرى الفارابي– يقوم على تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله، ومن ثم يبدأ من الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم.

أما الدليل الأنطولجي –الذي ينسب إلى أنسلم– فإنه يعتمد على فكرة الكمال، وينطلق من تصور فكرة الكائن الكامل اللامتناهي –الذي لا يوجد كائن أكمل وأعظم منه في الذهن–، والوصول منها إثبات واقعية وجود هذا الكائن في الخارج، فهو يفترض أن "نفس مفهوم الإله يقتضى وجوده".

وكلا الدليليين ينطلقان من عالم الحق لإثبات عالم الخلق، ويستخدمان فكرة الطريق الهابط أو النازل الذي اهتدى الفارابي إلى فكرته وروحه العامة واستخدمه في الاستدلال على وجود الله تعالى.

وفكرة الموجود الكامل في الدليل الأنطولجي فكرة فطرية أولية في الذهن الإنساني، مثل بدهية مفهوم الوجود والوجوب والإمكان في دليل الإمكان والوجوب.

لكن الدليل الأنطلوجي منطو على مغالطة؛ ففكرة الكائن الذي هو أكمل الوجود ولا يوجد كائن أكمل منه مقدمة في الدليل الأنطولوجي، والكمال إذا كان جزأً من مفهوم الإله فإنه يستلزم وجوده، وكذلك مفهوم الإله يستلزم وجود الإله عند النظر فيه.

كما أن الفكرة متناقضة مع نفسها؛ ففكرة الكائن الذي هو أكمل الوجود فكرة ذهنية، وبما أنه كائن ذهني فإن أي موجود خارجي سيكون أكمل منه، لأن الموجود مطلقًا أكمل من العدم.

أما عند **المسلمين** في دليل الإمكان والوجوب فإن فكرة واجب الوجود ليست سابقة على الدليل بل هي من نتائج الدليل، فالدليل لا بد له من إثبات أن الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره (واجب الوجود لذاته) وإلا يلزم المحال، وهناك فرق بين أن يفترض الدليل واجب الوجود أولًا ليثبت واجب الوجود، وبين أن ينتجه الدليل.

ففهم ضرورة وجود واجب الوجود ليست مستمدة من عين مفهومه –كمفهوم الكائن الكامل في الأنطلوجي–، بل من فهمنا لإمكان جميع الموجودات الخارجية وافتقارها لما يقوِّم وجودها، وبذلك يكون الذي يوجب علينا أن نعلم ضرورة وجوده هو خارجا عنه، فلا يلزم أن الدور.

يقول الشيخ مصطفى صبري: "إن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال توهم محض، من نوع **المصادرة على المطلوب**؛ لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال، في حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجودًا...

فذلك القول، أعني: الحكم بأن الله جامع كل كمال يجب أن يكون مسلم الصدق إلا بالنسبة إلى محله في دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصح أن نقول إن الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات عند كل من يؤمن بوجوده، ولا يلزم أن

يكون الأمر كذلك عند من لا يؤمن بالله، فلا وجود له عنده ولا كونه جامع الكمالات، ومن كان في صدد إثبات وجود الله، يلزم أن يكون كذلك خالي الذهن عن وجوده واتصافه بكل كمال إلى أن يتسنى له الإثبات"[١].

هذا، وقد سبق الفارابي أنسلم إلى استخدم فكرة الكمال الإلهي لكن في اثبات صفات واجب الوجود.

وأيًا ما كان فإن بعض الباحثين في خضم نقده ليوسف كرم في نسبة الدليل الانطولوجي لأنسلم يتبنى أطروحة تقول: " إن الدليل الأنطولوجى إنما فاضت به قريحة الفارابي، وقام ابن سينا بتوسيع الدليل وربطه بأحكام النفس كعقل خالص، ثم جاءت صور النقد التي تعرض لها الدليل على يد تلامذة ابن سينا التي فصلها فخر الدين الرازي في كتابه المباحث المشرقية، ثم جاء النقد التفصيلي على يد الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة، ومنه عبر الدليل إلى أنسلم فنسبه إلى ذاته، ثم إلى بونا فنتورا ونقد القديس الأكويني، ثم اكتملت صورة الدليل السيناوية مع ديكارت فى تأملاته، وتبعه نقد كانط للدليل في كتابه نقد العقل الخالص الذي جاء على غرار نقد الغزالي للدليل في كتاب تهافت الفلاسفة"[٢].

ومع اختلافنا مع هذه الاطروحة للأسباب السابقة ولاختلاف طبيعة الدليل الأنطولوجى عن برهان الإمكان والوجوب، فإنه لا شك أن الفارابي كان له السبق في تبني الاستدلال على وجود الله سبحانه بالدليل النازل أو الهابط، الذي يراه أوثق وأشرف الطرق في الاستدلال على وجوده تعالى.

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفى صبري، ٢٢٦/٢، ٢٢٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
(٢) تطور الدليل الأنطولوجي على وجود الله عند الفلاسفة المسلمين، هشام أحمد محمد إبراهيم، ص٢٠٣، ٢٠٤، رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة المنصورة، ٢٠٠٩م.

## المطلب الأول

## برهان الإمكان والوجوب في فلسفة العصور الوسطى

ساد اتجاه في هذا العصر يرى أن الله تعالى لا يحتاج إلى برهان للتدليل على وجوده، ومن هؤلاء يوحنا الدمشقي(ت:٧٤٩م) حيث ذهب إلى أن معرفة وجود الله تعالى مركوزة طبعًا في الجميع[(١)]، وكذلك بونا فنتورا(ت:١٢٧٤م) حيث يرى أن وجود الله واضح بنفسه، وأن معرفة الله فطرية، وأنه ليس في حاجة إلى دليل يدل على وجوده؛ لأن وجوده أوضح من أي وجود آخر[(٢)].

وعارض هذا الاتجاه اتجاه آخر يرى أن فكرة وجود الله ليست بينة بذاتها، وإنما تحتاج إلى دليل لبيانها، وأن هناك فرقًا بين أن تكون الفكرة بينة في نفسها، وبين أن تكون الفكرة بينة في نفسها، وبينة لنا في نفس الوقت.

وقضية "الله موجود" بينة بذاتها لكنها غير بينة لنا، فتحتاج منا إلى تأمل وبحث؛ لأن الموضوع هو عين المحمول، فالله هو عين وجوده، ولكننا لا نعرف ماهية الله، فالقضية ليست بينة لنا، ولابد من البرهنة عليها[(٣)].

وفي إطار هذه الفلسفة نشير، على سبيل المثال لا الحصر إلى ما يلي:

**أولًا: برهان الإمكان والوجوب عند أنسلم (ت:١١٠٩م).**

(١) انظر: الخلاصة اللاهوتية، توما الأكوينيّ، ترجمة: الخوري بولس عواد، ١/ ٢٨، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.

(٢) انظر: فلسفة العصور الوسطى، د.عبد الرحمن بدوي، ص١٠٣، مطبعة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩م، و: دروس في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، أ.د/ سمير حامد محمد عبدالعال، ص٢٠٠، بدون، ٢٠١٩م.

(٣) انظر: الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ١/ ٢٩ و: الله في فلسفة القديس توما الأكويني، ميلاد ذكي غالي، ص١٤، ١٥، منشأة المعارف بالاسكندرية، ط١، ١٩٩٨م.

تأثر أنسلم تأثرًا ملحوظًا بابن سينا، وذلك عندما ربط علم اللاهوت بعلم الطبيعة[١].

ولقد اعتقد **أنسلم** أن "الله موجود حقًا حتى إننا لا يمكننا أن نفكر في أنه غير موجود"[٢].

وقد ارتبط اسم أنسلم بالدليل الأنطولوجي، حتى سمي بحجة أنسلم، لكنه استخدم أيضًا برهان الإمكان والوجوب، ويكفي أن يكون مستدلًا بهذا البرهان لنعرف مدى التأثر والتأثير.

وحاصله: أن جميع الأشياء تشترك في الوجود، ولكل موجود له علة، ذلك لأن الأشياء ممكنة وليست واجبة.

أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يعد بلا علة، ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول، وهذا الموجود الأول هو الله.

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء، وهذا الوجود بذاته هو الله[٣].

**ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند جنيوم دوفرني (ت:١٢٤٩م).**

كان لدوفرنى اهتمام بالغ بالتراث الإسلامى، وكان يعي الفلسفة الإسلامية بشكل مثير للدهشة، بل وأشار فى كتبه للعديد من فلاسفة الإسلام، وذكر اسم ابن سينا وحده أكثر من أربعين مرة[٤].

(١) انظر: في الفكر الإسلامي، د. إبراهيم مدكور، ص٧٠، سميركو للطباعة ط١، ١٩٨٤م.
(٢) آمن كي تعقل، أنسلم، ضمن: نماذج من الفلسفة المسيحية د.حسن حنفي، ص١٤٧، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م.
(٣) انظر: فلسفة العصور الوسطى، د.عبد الرحمن بدوي، ص ٧٠.
(٤) راجع: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، د.زينب الخضيري، ص٨٣، ٩٦، ١٣٢، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٨٦م.

ويرى جيوم دوفرني أن الله هو العلة الفاعلة الأولى، ولكنه لا يستدل على وجود الله بدليل المحرك الأول كأرسطو، وإنما ذكر دليلًا يقابل دليل الإمكان والوجوب عند ابن سينا[١].

ولكنه يرى أن العالم حادث ليس أزليا كما ذهب إليه أرسطو وابن سينا وغيرهم.

وقد فرق في دليله على وجود الله بين الموجود بالذات (الواجب) والموجود بالمشاركة (الممكن)، وبنى دليله على التلازم بين المعنيين، ويقول: "إن كل حادث فهو ممكن بذاته وقابل للوجود، فالوجود عرض له، وهو يقبله في كل ماهيته"، ليس الوجود داخلاً في حد المخلوق، فوجود المخلوق خارج عن ماهيته فهو وجود بالمشاركة[٢].

**ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند توما الأكويني (ت:١٢٧٤م).**

يعتبر توما الأكويني من أهم فلاسفة العصور الوسطى الغربيين، والذي لم يزل حاضرًا بفلسفته عند كثير من المفكرين واللاهوتيين، وبفضل طرقة الخمسة الشهيرة[٣] في الاستدلال على وجود الله عُرف في العالم الغربي برهان الإمكان والوجوب إبّان العصور الوسطى.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط يوسف كرم، ص١١٤مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م، و: دروس في الفلسفة الأوروبية، أ.د/ سمير عبدالعال، ص١٨٤.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية يوسف كرم، ص١١٤.

(٣) براهينه الخمس هي: برهان الحركة، والعلة الفاعلة (العلية)، والإمكان والوجوب، والتدرج في الكمال، وأخيرًا دليل الغائية أو النظم.

راجع: الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد، ١/ ٣٢-٣٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م، و: مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين) المعروف بالخلاصة ضد الكفار، توما الأكويني، ترجمة: نعمة الله أبي كرم الماروني، ١/ ٤٥-٤٨، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية لبنان، ١٩٣١م.

وخلاصة تقريره لبرهان الإمكان والوجوب: أن هناك أشياء ممكنة وكل ما هو ممكن يلاحظ أنه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، ومن ناحية أخرى، فإن ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره، فلا بد من الوقوف إذًا عند واجب يكون واجبًا بذاته.

يقول الأكويني: " إننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه، وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما؛ لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم في حين ما.

فإذا لو كان عدم الوجود ممكنا في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حينًا ما شيء، ولو صح ذلك لم يكن الآن شيء؛ لأن ما ليس موجودا لايبتدىء أن يوجد إلا بشىء موجود. فاذا لو لم يكن شيء موجودا لاستحال أن يبتديء شيء أن يوجد، فلم يكن الآن شيء، وهذا بين البطلان.

فاذن ليست جميع الموجودات ممكنة بل لابد أن يكون في الأشياء شيء واجب، والواجب إما واجب لذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثرة، على ما مر قريبا، فإذا لابد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلة أخرى، بل غيره واجب به، وهذا ما يسميه الجميع الله"[١].

ويلاحظ في هذا التقرير للدليل تفريقه بين الممكن والضروري (الواجب) بالغير وذلك مثل تقرير ابن رشد لبرهان الإمكان والوجوب، مما يؤكد ما ذكره د. إبراهيم مدكور من تأثر توما الأكويني بابن رشد عندما قال بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله[٢].

(١) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني،١/ ٣٣،٣٤، و: مجموعة الردود على الخوارج، توما الأكويني، ١/ ٤٥.
(٢) انظر: في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه، د. ابراهيم مدكور، ١/ ٨٢.

كما أن هذا التقرير اعتمد على الكون والفساد وهو ما يذكرنا بتقرير موسى بن ميمون لبرهان الإمكان والوجوب، ولأرسطو كتاب بعنوان "الكون والفساد" ترجمه ابن رشد وكان لهذا الكتاب أثر كبير على الفلسفة.

وقد أصاب العقاد حين قال: "ما من مدرسة فلسفية نشأت في أوروبا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية، سواء بالاطلاع على تلك الثقافة أو بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها، نقضًا واستنكارًا أو تأييدًا وإعجابًا من كلا الطرفين"(١).

(١) ابن رشد، عباس محمود العقاد، ص٤٧، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون.

## المطلب الثاني

## برهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

### أولًا: برهان الإمكان والوجوب عند ديكارت (ت:١٦٥٠م).

إذا قارنا بين فكرة الدليل النازل (أو الهابط) الفارابية، ومنهج ديكارت في الانتقال من اللامتناهي إلى المتناهي فسنلاحظ أن ديكارت –كما قال لا برتونيير– " لم يشأ أن يعرف وجود الله بطريق العالم، بل زعم عكس ذلك أن معرفة العالم بطريق الله أولى، فلم يعتمد على الأرض للصعود إلى السماء، بل أراد أن يهبط من السماء إلى الأرض، ولم يطلب من العالم أن يضمن له وجود الله، بل طلب من الله أن يضمن له وجود العالم"(١).

ولقد جاء ديكارت بأطروحة جديدة حول هذا البرهان ضمن آرائه التي انفرد بها، فقد حاول ديكارت أن يصل إلى واجب الوجود عن طريق الشك المنهجي، و"على الرغم من أن ديكارت قد سار في كل دروب الشك إلى أن انتهى به الأمر إلى الشك المطلق، فإنه قد توصل في النهاية إلى معرفة يقينية راسخة، لا يمكن الشك فيها بأي حال من الأحوال، ولا تتأثر بأي محاولة تضليل، وتتمثل هذه المعرفة في اليقين التام بأنه موجود"(٢).

من هنا جاء الكوجيتو المعروف: أنا أفكر إذن أنا موجود.

فلقد شك ديكارت في الحواس والعقل وحتى البراهين الرياضية، باستثناء شيء واحد رأى ديكارت أننا لا نستطيع الشك فيه، وهو أننا نفكر ونحن نشك، وأننا لا يمكن أن نكون غير موجودين ونحن نفكر(٣).

---

(١) انظر تقديم د.جميل صليبا لمقالة الطريقة لديكارت، ص٤٣، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط٢، ١٩٧٠م، نقلًا عن: دراسات عن ديكارت، لابرتونيير، ص٣٦.

(٢) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود حمدي زقزوق، ص ١١٨ ، دار المعارف ط٤، ١٩٩٧م.

(٣) انظر: مبادىء الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د.عثمان أمين، ص٩١، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٦٠م، و: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود زقزوق، ص ١١٨، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٧٠ وما بعدها.

وبعد أن أثبت ديكارت وجود الذات المفكرة لم يشأ أن يبقى في عزلة تامة داخل دائرة الذات، لأنه ليس وحده في هذا العالم، وكان الله بالنسبة له هو المخرج من هذه العزلة.

يقول ديكارت: "ومع أن فكرة قد تولد فكرة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أن يمضي إلى غير نهاية، بل لا بد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون علتها أشبه بنموذج أو بأصل يتضمن على جهة الصورة أو في الواقع كل الوجود أو الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتمثل) في تلك الأفكار. فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسي أشبه بلوحات أو صور، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال الأشياء التي أخذت عنها، ولكن لا يمكن أبدًا أن تحوي شيئا أعظم وأكمل منها"(١).

وفكرة الله أو الموجود الكامل عند ديكارت فكرة فطرية في الذهن، كما أن شكه في كثير من الأمور يدل على أنه موجود ناقص، والنقص لا يعرف إلا في مقابل الكمال، إذًا فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذي طبعها في نفوسنا، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته إلا النقص(٢).

وعلى هذا فإن فكرة الإله أو الموجود الكامل لا يمكن أن يكون قد أتت إليه من نفسه، لأن هذه الفكرة أعلى وأكمل من نفسه كثيرًا، والانسان لنقصه عاجز عن اختلاق هذه الفكرة، فلا بد أن تكون ناشئة عن كائن آخر خارج عنه، كامل مثلها، يستحق أن تنشأ عنه هذه الفكرة، وبذلك يعلم أن الإله موجود(٣).

(١) تأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت ، ترجمة د.عثمان أمين، ص١٤٨، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٤م.
(٢) انظر: الفلسفة الحديثة، د. نازلى إسماعيل حسين، ص١٢٠، مكتبة الحرية جامعة عين شمس، ١٩٧٩م.
(٣) انظر: تأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص١٤٨.

ولا بد من الإشارة أن "كلا المعرفتين (معرفة الكوجيتو ومعرفة وجود الله) تصور فكري، ولكن معرفة الله هي أول هذه التصورات الفطرية في تأسيس الحقيقة وأهمها، لأن من يعرف ذاته يعرف الله كسبب سابق وخالق لذاته وكسبب أعلى للمعرفة"(١).

يقول ديكارت: " إن فكرة اللامتناهي سابقة لدي على فكرة المتناهي؛ أي إن إدراك الله سابق على إدراك نفسي، إذ أنَّي لي أن أعرف أني أشك وأرغب، أي أن شيئا ينقصني وإنني لست كاملا تمام الكمال، إذا لم يكن لدي أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي، وعرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب"(٢).

وهكذا أثبت ديكارت وجود الإله بناء على الإدراك الذهني لديه حول الكمال المطلق اللامتناهي بناء على فكرة العلية(٣)، ونقطة ابتدائه هي فكرة الكمال، فكيف اهتدت الذات إلى هذه الفكرة؟ وما علة وجودها؟ لا يمكن أن تكون الذات علتها لأنها تشك، والشك دليل نقص، فلا بد إذن من موجود كامل لا متناه هو الذي طبع

(١) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود زقزوق، ص١١٩.
(٢) تأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص١٥٣.
(٣) هذا الدليل يقوم على: "فكرة العلية" بدعوى مضمرة حاصلها أن الانسان عاجز عن اختلاق مفاهيم تشتمل على الكمال المحض لنقصه، فلا بد لهذه المفاهيم من مصدر كامل خارج عن حقيقية الإنسان تصدر عنه هذه المفاهيم.
وهو ما يختلف عن دليل ديكارت الأنطولوجي؛ الذي يثبت وجود الإله من معنى الإله نفسه، لأنه يفترض أن "نفس مفهوم الإله يقتضي وجوده"، ويرتبط هذا الدليل برأى ديكارت في التمييز بين الوجود والماهية: ففي أي موجود يمكن أن نتصور فصلا بين وجوده وماهيته؛ كتصورنا لماهية المثلث لا يقتضي بالضرورة وجوده ، أما في الله فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما، إذ أن نفس تصورنا لله من حيث إنه تصور لموجود كامل، متضمن لوجوده.
انظر تعليق د. عثمان امين على كتاب مبادئ الفلسفة لديكارت، ص١٠٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م.
والفارابي قد ارتكز على السببية، وبأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له، فالأسباب لابد أن تتناهي إلى مسبب أول هو الموجود الواجب (الضروري).
**كما أن الاتحاد بين الوجود والماهية في الواجب، والتفرقة بينهما في الممكن فكرة قال بها الفارابي**، وعززها تعزيزًا كبيرًا بحيث أصبحت من أسس الميتافيزيقيا عنده. انظر: فصوص الحكم للفارابي، ص١١٥.

هذه الفكرة في الذات، "ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي، فالله موجود"(١).

يقول ديكارت: "ثم إني فكرت بعد ذلك في شكوكي، فتبين لي منها أن وجودي ليس تام الكمال، لأنني كنت أعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالا من الشك، فلاح لي أن أبحث من أين تأتي لي أن أفكر في شيء أكمل مني فعرفت بالبداهة أن ذلك يرجع إلى وجود طبيعة هي في الحقيقة أكمل"(٢).

بعد هذه المرحلة تأتي المرحلة الأخيرة وهي النزول من معرفة الله إلى معرفة العالم الخارجي، لأن هذا العالم موجود ولا يمكننا إنكاره، والله صادق لا يمكن أن يضللنا أو يخدعنا، ولذا فهو الذي يضمن وجود العالم الخارجي بما فيه من "أجسام، أو عقول، أو طبائع أخرى غير تامة الكمال"(٣).

وبذلك تتم المراحل الثلاث في فلسفة ديكارت وهي: مرحلة اكتشاف الذات، ثم الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله، ثم النزول من معرفة الله إلى معرفة العالم الخارجي.

ولا بد هنا من الإشارة إلى مقارنة د. يحى هويدي بين الفارابي وديكارت، حيث ذكر أن البراهين العقلية التي قدمها ديكارت على وجود الله، وكان يصول ويجول بها على غيره قد اهتدى الفارابي إلى فكرتها وروحها العامة، فعند الفاربي نقف: " أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التي نلتقي بها عند ديكارت الذي ثار على البراهين التقليدية على وجود الله، لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله، وهذا في رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نبدأ بإثبات وجود

(١) ديكارت، د. عثمان أمين، ص١٦٧، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٧، ١٩٧٦م.
(٢) مقالة الطريقة، ديكارت، ص١٣٨.
(٣) مقالة الطريقة، ديكارت، ص١٤٢.

الله، ومن أجل ذلك رأى ديكارت أن يبدأ من العقل أو من الفكرة الذهنية التي لديه عن اللامتناهي أو الكامل، وهو نفس ما فعله الفارابي وابن سينا"[١].

هذا، فضلا عن أنه حاول إثبات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق دراسة وتحليل المفاهيم الذهنية في إطار عقلي.

**ثانيًا: برهان الإمكان والوجوب عند جون لوك(ت:١٧٠٤م).**

دافع الفيلسوف التجريبي جون لوك عن هذا البرهان بصورته المطروحة في العصر الحديث، وقد تأثر بديكارت وتبنى بعض تفاصيل دليله.

فحين يتحدث جون لوك عن وجود الله فإنه يعتبره أسهل حقيقة يبينها العقل، وأن وضوحها يساوي فكرة الاستدلالات الرياضية، إلا أنها تتطلب الاهتمام بها، إنها لا تحتاج أولا إلا التفكير في أنفسنا، وفي وجودنا الذي لا شك فيه[٢].

وهذا الدليل يبنيه جون لوك على عدة مسلمات هي:

١- أن العدم الخالص لا يمكنه أن ينتج كائنًا حقيقيًا، ومن هنا ينتج بوضوح أن شيئا وجد منذ الأبد، ما دام كل ما له بداية يجب أن يكون قد أوجده شيء أخر.

٢- أن كل موجود يستمد وجوده من كائن آخر، وأن هذا الكائن لابد وأن يكون الكائن الخالد، ويجب أن يكون قادرًا تمامًا.

٣- أن مصدر الأشياء كلها كائن عاقل، وقد وجد كائن عاقل منذ الأزل.

٤- الكائن الخالد، القادر، والعاقل جدًا، هو ما نسميه الله[٣].

**ثالثًا: برهان الإمكان والوجوب عند ليبنتز(ت:١٧١٦م).**

---

(١) محاضرات في الفلسفة الاسلامية، د. يحيى هويدي، ص١٩١، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ١٩٦٥م.

(٢) انظر: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ليبنتز، ترجمة د.أحمد فؤاد كامل، ص ٢٣٦، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٨٣م.

(٣) انظر: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ليبنتز، ص٢٣٧.

صاغ ليبنتز برهانه بأسلوب جديد، حيث مزج أفكاره بأفكار سابقيه، بطريقة تُبين عقليته التوافقية[١]، واستند في هذا البرهان إلى مبدأ "السبب الكافي"، وساق برهانه في المسار الكوزمولوجي[٢]، بأسلوب كان له أثر كبير فيمن أتى بعده سواء بالمتابعة أو بالنقد.

وقد اعتمد ليبنتز في هذا الدليل على إمكان الأحداث في العالم، فكل شيء جزئي في هذا العالم يعد "ممكن الحدوث"، وهذا يعني أنه كان يمكن من وجهة النظر المنطقية ألا يوجد، فإذا وجد بالفعل شيء كان من الممكن ألا يوجد فلا بد أن يكون هناك سبب كاف، أخرجه من العدم إلى الوجود، وهذا السبب الكافي يجب أن يكون خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة، فلا يجوز أن يكون هو نفسه ممكنًا ولا حادثًا، بل يتحتم أن يكون جوهرًا ضروريًا، وهذا السبب الكافي هو الله[٣].

يقول ليبنتز: "ينبغي علينا الآن أن نرتفع إلى مستوى الميتافيزيقا، بحيث نستخدم المبدأ الهام الذي قلما طبق بوجه عام، وهو المبدأ الذي يقول: إنه ما من شيء يحدث بغير سبب كاف، أي ما من شيء يتم وقوعه بغير أن يكون في إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدم سببًا يكفي لتحديد علة وقوعه على هذا النحو لا على نحو آخر، فإذا وضع هذا المبدأ كان أول سؤال يحق لنا أن نطرحه هو هذا السؤال لم كان وجود شيء ما؟ ولم يكن بالأحرى عدم؟ ذلك لأن العم أبسط وأيسر من أي شيء، وإذا افترضنا وجود أشياء، فقد لزمنا أن نكون

(١) راجع: مقالة في الميتافيزيقا، ليبنتز، ترجمة الطاهر بن قيزة، ص١٧١، المنظمة العربيّة للترجمة بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

(٢) الكوزمولوجي معناه الكون أو الوجود، وعلم الكوزمولوجيا: علم دراسة الكون، بمعنى دراسة الأصل، والتطور، والمصير الحتمي لكل شيء، وهو علم يعتمد في المقام الأول على النظريات والفرضيات التي ترصد التغيرات الكونية الكبيرة، في الكواكب والنجوم والمجرات.

(٣) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، د/ محمود حمدي زقزوق، ص١٧٠، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٥م.

قادرين على تقديم سبب يبين لماذا يحتم أن توجد على هذه الصورة ليس على صورة أخرى"[(١)].

وإننا على علم جميعًا بأن هذا الكون موجود، ولا بد لوجوده من سبب كافي يخرجه من دائرة العدم إلى دائرة الوجود، وهذا السبب الذي أخرج العالم من دائرة العدم لا يمكن أن يكون من سلسلة الأشياء الحادثة، وهذه الأشياء الحادثة متمثلة في (الأجسام–النفوس)، وذلك لأن المادة لا تقف موقفًا معينة من الحركة والسكون ومن حركة معينة، بل إنها تكون في حالة اللامبالاة، ومن هنا فإنها لا تجد في نفسها سببا كافية لحركتها وسكونها، ناهيك عن أن تعرف سبب وسكون كائن آخر، غير أن الحركة قد تنشأ من حركة أخرى سابقة لها، كما أن هذه الحركة تنشأ من حركة أخرى سابقة لها، وعلى هذا فإننا لن نتقدم خطوة واحدة مهما شئنا الرجوع إلى الوراء وهذا يؤدي بنا إلى التسلسل والتسلسل باطل، يلزم عن هذا أننا ننتهي إلى سبب كاف، هو من خارج السلسلة، وهذا السبب لا يحتاج إلى سبب سواه، وإن لم يكن ذلك لما وجدنا سببا كافيا يمكننا أن نقف عنده، وهذا السبب الأخير هو الله.

يقول ليبنتز: "بيد أن هذا السبب الكافي لوجود العالم لا يمكن العثور عليه داخل سلسلة الأشياء الحادثة؛ أي الأجسام وتمثلاتها في النفوس، إذ لما كانت المادة بما هي كذلك تقف من الحركة والسكون ومن حركة معينة بذاتها موقف اللامبالاة، فلا يمكن أن تجد فيها سبب الحركة بوجه عام ناهيك عن سبب حركة معينة، ومع أن الحركة الموجودة في المادة تنشأ عن الحركة السابقة عليها، كما أن هذه تنشأ عن أخرى سابقة، فإننا لن نتقدم خطوة واحدة مهما شاء لنا التمادي في الرجوع إلى الوراء؛ لأن السؤال نفسه سيظل مطروحًا على الدوام، يلزم عن هذا أن السبب الكافي، الذي لا يحتاج إلى سبب آخر سواه، يجب أن يقع خارج سلسة

(١) المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ليبنتز، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، فقرة ٧، ص١٠٠، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٨م.

الأشياء، وأن يوجد في جوهره يكون علة هذه السلسلة، كما يكون كائنًا ضروريًا، يحمل في ذاته سبب وجوده، إذا لم يكن الأمر كذلك لما وجدنا سببًا كافيًا يمكننا أن نقف عنده، وهذا السبب الأخير يسمى الله"[١].

**رابعًا: برهان الإمكان الكوزمولوجي عند الفيلسوف المعاصر ويليام لاين كرايج.**

بعد ليبنتز بقي برهان الإمكان والوجوب(علم الكون) مطروحًا على طاولة البحث والتحليل حتى عصرنا الراهن ولكن ما يحظى بالاهتمام هو التقرير الذي طرحه الفيلسوف المعاصر ويليام لاين كرايج للدليل، حيث طبعت آراؤه ونقاشاته على هذا الصعيد ضمن كتاب مستقل[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن كرايج طرح تفاصيل برهانه في تقرير جديد مشابه للبرهان الذي طرحه الفارابي.

فلقد ذكر كرايج أنه توجد ثلاث مقدمات في برهان الإمكان الكوزمولوجي وهي:

١- كل شيء موجود يوجد تفسير لوجوده (إما لضرورة تقتضيها طبيعته أو لسبب خارجي).

٢- إن كان هنالك تفسير لوجود الكون، فهذا التفسير هو الله.

٣- الكون موجود.

ويتسائل كرايج ماذا ينتج منطقيًا من هذه المقدمات الثلاث؟

---

(١) المبادئ العقلية، ليبنتز، فقرة ٨، ص١٠١.

(٢) See: William Lane Craig, The Cosmological Arguments From Plato to Leibniz, William Lane Craig, Wipf and Stock Publishers Eugene, Oregon, 2001

ويجيب: ينتج من المقدمة الأولى، والثالثة.

المقدمة الرابعة وهى: ٤- وجود الكون له تفسير.

و ينتج منطقيا من الثانية والرابعة.

المقدمة الخامسة وهى: ٥- إذن، تفسير وجود الكون هو الله.

وقد وضح كرايج أنه وفقًا للمقدمة الأولى يوجد نوعان من الأشياء:

(أ) أشياء توجد وجوبا (ضرورة).

(ب) أشياء توجد إمكانا.

الأشياء التي توجد وجوبا توجد لضرورة تقتضيها طبيعتها ذاتها، والأشياء الممكنة الوجود توجد لسبب خارج عنها؛ وتوجد لأن شيئا ما أوجدها، هذه المجموعة من الأشياء تشمل البشر والكواكب والمجرات.

ويذكر كرايج أن المقدمة الثانية تبدو صحيحة في ذاتها؛ لأنه عند التفكير في ماهية الكون، كل الزمكان الواقعي المتضمن لكل المادة والطاقة، يلزم منه أنه إن كان هناك سبب لوجود الكون فإن هذا السبب يجب أن يكون لا فيزيائي، لا مادي، متجاوز للزمان والمكان.

لذا يجب أن يكون سبب وجود الكون عقلًا متعاليًا وهو المتعارف عليه بين المؤمنين بأنه الله.

إذًا هذا البرهان يثبت وجود خالق للكون، لا مادي، لازماني، لا مكاني، لا يسبقه سبب ووجوده واجب.

وعندما ننظر للكون نجد أن لا شيء من مكوناته يبدو واجب الوجود (سواء النجوم، والكواكب، والمجرات، والغبار الكوني، والأشعة أو غير ذلك).

ولهذا البرهان فإن يقتضي أن الله عقل غير متحيز، لا يتقدمه سبب، متعال عن الكون المادي وحتى عن الزمان والمكان ذاتهما، كما أن وجوده واجب[١].

وفي ختام هذا العرض نختم بما ذكره كرايج بعد تحليل ومناقشة تقرير الفارابي للبرهان أن الفارابي يصف الواجب بأنه: لا بد أن يكون غير محدود، أبديًا، واحدًا، حكيمًا، وحيًا[٢]، وهذا يدل على تأثره بالفارابي[٣] في عرضه للبرهان.

(١) انظر: برهان الإمكان الكوزمولوجي، ويليام لاين كرايج، ترجمة يوسف العتيبي، المنشور على المجلة الإلكترونية "حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي"، بتاريخ ٢٠ يناير ٢٠١٦م، https://hekmah.org/.

(٢) See: William Lane Craig, The Cosmological Arguments From Plato to Leibniz , p: 85, William Lane Craig, Wipf and Stock Publishers Eugene, Oregon, 2001.

(٣) قارن بوصف الفارابي لواجب الوجود بأنه " خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو **حكيم وحي** وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته" عيون المسائل، الفارابي ص٥٧.

## الخاتمة

بعد هذا العرض لبرهان الإمكان والوجوب عند الفارابي وبيان أثره في الفكر الفلسفي، يمكن القول إن هذه الدراسة انتهت إلى النتائج التالية:

- أن برهان الإمكان والوجوب يعد واحدًا من جوانب الأصالة والابتكار للعقلية الإسلامية وإضافة للفكر الفلسفي.
- أن التتبع التاريخي لبرهان الإمكان والوجوب يثبت أن هذا البرهان من إبداعات الفارابي، فهو الذي وضع اللبنة الأولى له، وطرحه بتقريرات وصور مختلفة في كثير من كتبه.
- انطلق الفارابي في هذا البرهان من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وذلك بدلا من فكرة المحرك الذي لا يتحرك الأرسطية، وفكرة الحادث والقديم الكلامية، وفكرة الوحدة والكثرة التي استخدمها الكندي.
- أن الفارابي يرى الوجود والوجوب والإمكان من الأفكار البديهية الواضحة بنفسها في الذهن، وإن عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها.
- اعتمد الفارابي في برهانه على ملاحظة عالم الوجود المحض، ثم تقسيمه إلى: واجب وممكن، والممكن ينقسم إلى: ممكن بذاته، وواجب بغيره.
- يعتبر الفارابي أول من ابتكر مصطلح واجب الوجود بالغير.
- يعتبر استخدام هذا التقسيم في جانب الإلهيات من إبداعات الفارابي، فلقد استفاد الفارابي من مصطلحي الواجب والممكن استفادة عظيمة في بناء فلسفته الإلهية، بينما حصر من قبله استعمال هذين المصطلحين في قضايا الموجهات المنطقية.

- تعتبر فكرة المغايرة بين الوجود والماهية في الممكن، والاتحاد بينهما في الواجب، فكرة فارابية، كان لها أثر كبير في فلسفته وفيمن بعده، وتعتبر من مواطن الأصالة في الفلسفة الإسلامية.
- بيّن البحث أن قول الفارابي: إن هذا البرهان يعتمد فقط على ملاحظة عالم الوجود المحض دون الالتفات إلى عالم الخلق والموجودات الحسية ليس محل اتفاق بين العلماء، فلقد انتقده كثير من العلماء حتى من لهم تقريرات مختلفة لبرهان الإمكان والوجوب.
- كان لبرهان الإمكان والوجوب أثر كبير في الفكر الفلسفي والكلامي عند المسلمين، فلقد تعددت تقريراتهم وصياغاتهم له، كما تعرض للكثير من التعديل والنقد، لذلك فقد وضحت ذلك من خلال فكر ابن سينا، أبي البركات البغدادي، ابن رشد، موسى بن ميمون، نصير الدين الطوسي، جمال الدين الحلي، وصدر الدين الشرازي.
- كما بيّن البحث الاتجاه الرافض لهذا البرهان من المتكلمين مثل: الإمام الغزالي، وابن تيمية، وتحدث عن الاتجاه المؤيد له من المتكلمين، ذلك الاتجاه الذي ابتدأه الإمام الرازي بتقريراته وتنقيحاته وتصحيح مقدمات هذا البرهان، بل والربط بين هذا الدليل ودليل إمكان الذوات (الكلامي)، وبفضل الإمام الرازي أصبح المتكلمون من بعده يستخدمون برهان الإمكان والوجوب إما بربطه بدليل إمكان الذوات كما فعل الإمام الرازي، أو كدليل مستقل ووصفه بأنه مسلك الحكماء أو الفلاسفة كما فعل البيضاوي، الإيجي، والتفتازاني.
- كان لفكرة الدليل النازل الفارابية في الاستدلال على وجود الله (من خلال برهان الإمكان والوجوب أو من خلال استخدام الغربيين لها في الدليل الأنطولوجي)، وكذلك لتقسيم الفارابي للموجود إلى واجب وممكن، وكذلك

لفكرة المغايرة بين الوجود والماهية في الممكن، والاتحاد بينهما في الواجب، أثرًا هامًا في الفلسفة الغربية (الوسيطة والحديثة)، قد لا يقل أهمية عن أثره في الفلسفة الاسلامية، وهو أثر يبدو واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين، وقد بيّن البحث ذلك من خلال فكر أنسلم، جينيوم دوفرني، توما الأكويني، ديكارت، جون لوك، ليبنتز، ووليام لاين كرايج.

وبعد، أسال الله أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه، وأدعوا الله ألا أحرم أجر المجتهد أصاب أو أخطأ، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

## قائمة المصادر والمراجع


١. أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ليبنتز، ترجمة د.أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٨٣م.

٢. ابن رشد تاريخه وفلسفته، محمد لطفي جمعة، دار المعارف، تونس، ١٩٩٦م.

٣. ابن رشد فيلسوف قرطبة، د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط٣.

٤. ابن رشد، عباس محمود العقاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون.

٥. ابن سينا وتلاميذه اللاتين، د.زينب الخضيري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٨٦م.

٦. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ط مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون.

٧. الأربعون في أصول الدين، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، ط١، ٢٠٠٤م.

٨. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للحلي، مقداد السيوري، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

٩. الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٥٩م.

١٠. إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٩٨٥م.

١١. الإنسان في الفلسفة، د.إبراهيم عاتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

١٢. آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تحقيق د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م.

١٣. الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، دار السلام، ط١، ١٩٩٨م.

١٤. آمن كي تعقل، أنسلم، ضمن: نماذج من الفلسفة المسيحية د.حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م.
١٥. برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، د.عادل محمود بدر، دار الحوار اللاذقية، سوريا، ط١، ٢٠٠٦م.
١٦. برهان الصديقين مشروع فلسفي ضخم يثبت وجود المبدأ الأعلى، ابتداه الشيخ الرئيس وأنهاه صدر المتألهين الشيرازي، محمد رضا اللواتي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
١٧. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م.
١٨. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، ط٥، ١٩٨٦م.
١٩. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت.ج دي بور، ترجمة وتعليق د.محمدعبدالهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٤م
٢٠. تأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت ، ترجمة د.عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٤م.
٢١. تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي، ضمن كتاب تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق د. خالد بن حماد العدواني، دار الضياء بالكويت، ط١، ٢٠١٢م.
٢٢. تطور الدليل الأنطولوجي على وجود الله عند الفلاسفة المسلمين، هشام أحمد محمد إبراهيم، رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة المنصورة، ٢٠٠٩م
٢٣. التعليقات، ابن سينا، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٧٣م.
٢٤. التعليقات، الفارابي، ضمن المجموع من رسائل الفارابي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند ١٣٤٦هـ، ١٩٢٦م.
٢٥. التفكير الفلسفي في الإسلام، د.عبدالحليم محمود، دار المعارف، ط٢،

بدون.
٢٦.التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، الباقلاني، تحقيق محمود الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٧م.
٢٧. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبدالرازق، ط مصر، ١٩٤٤م.
٢٨. التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، دار النشر بيروت،١٩٧٠م.
٢٩. توما الاكويني، ميخائيل ضومط، ضمن سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، ط٤، ٢٠٠٥م
٣٠. تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨م.
٣١. تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط٦.
٣٢. تهذيب الكلام، التفتازاني، ضمن كتاب تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للسنندجي، دار البصائر بالقاهرة، ٢٠٠٦م.
٣٣. ثورة العقل في الفلسفة العربية، د. محمد عاطف العراقي، دار المعارف، ط٥، ١٩٨٤م.
٣٤. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د.محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٦٢م.
٣٥. الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، أ.د/ أحمد الطيب، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٦. جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام رؤية منهجية، د.محمد عبدالفضيل القوصي، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٤م.
٣٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط٣، ١٩٨١م.
٣٨.حوار بين المتكلمين والفلاسفة، د. حسام الدين الآلوسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد ، بيروت ١٩٨٠م.

٣٩. الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.
٤٠. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمود بن سعود، الرياض.
٤١. دراسات في الفلسفة الحديثة، د/ محمود حمدي زقزوق، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٨٥م.
٤٢. دروس في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، أ.د/ سمير حامد محمد عبدالعال، بدون، ٢٠١٩م.
٤٣. دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، تحقيق: د.حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٧م.
٤٤. ديكارت، د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٧، ١٩٧٦م.
٤٥. رسالة الفارابي في السياسة، تحقيق لويس شيخو اليسوعي، المشرق، بيروت ١٩٠١م.
٤٦. رسالة الدعاوي القلبية، الفارابي، ضمن المجموع من رسائل الفارابي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٤٦هـ.
٤٧. الرسالة العرشية ضمن رسائل ابن سينا، نشرها حلي ضياء أولكن، استنبول، ١٩٥٣م.
٤٨. رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.
٤٩. رسائل الطوسي، نصير الدين الطوسي، بذيل كتاب تلخيص المحصل المعروف "بنقد المحصل"، تحقيق: عبد الله نوراني، دار الأضواء بيروت، ١٩٨٥م.
٥٠. السيناوية أصولها وفصولها، ضمن كتاب دراسات مغربية، محمد عابد الجابري، بيروت، ١٩٨٥م.

٥١. شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق عبدالرحمن عميرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٨٦م.
٥٢. شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، الشريف الجرجاني، تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية.
٥٣. شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، تحقيق عبد الله نوراني، إيران
٥٤. شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الفارابي، حيدر آباد، الهند، ط١، ١٣٤٩هـ.
٥٥. الشفاء (قسم الإلهيات)،لابن سينا، تحقيق سعيد زايد، وجورج قنواتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٠م.
٥٦. الصفدية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٥٧. طبقات الأمم، للقاضى صاعد، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
٥٨. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، تحقيق عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، ط١، ١٩٩١م.
٥٩. عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات بالكويت، ط٢، ١٩٨٠م .
٦٠. عيون المسائل، الفارابي، ضمن ثمانية رسائل للفارابى مطبعة السعادة بالقاهرة، ط١، ١٩٠٧م.
٦١. الفارابي الموفق والشارح، د.محمد البهي، الكتاب التذكاري للفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣م.
٦٢. الفارابي، للخوري إلياس فرح ، مطبعة المرسلين اللبنانيين ، لبنان ، ١٩٣٧م .

٦٣. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية محمد صالح الزركان، دار الفكر، دمشق، بدون.
٦٤. فصوص الحكم، الفارابي ضمن ثمانية رسائل للفارابى، مطبعة السعادة بالقاهرة، ط١، ١٩٠٧م.
٦٥. الفلسفة (بيت الحكمة) قضايا وأعلام، د.عبدالفتاح أحمد الفاوي، دار الهاني٢٠٠٧م.
٦٦. الفلسفة الحديثة، د. نازلى إسماعيل حسين، مكتبة الحرية جامعة عين شمس، ١٩٧٩م.
٦٧. الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، د. زينب عفيفي، دار الوفاء بالإسكندرية، ٢٠٠٢م.
٦٨. فلسفة العصور الوسطى، د.عبد الرحمن بدوي، مطبعة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩م.
٦٩. في الفكر الإسلامي، د. إبراهيم مدكور، ص٧٠، سميركو للطباعة ط١، ١٩٨٤م.
٧٠. في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د. محمد عبدالستار نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٨٢م.
٧١. في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، د.محمد السيد نعيم، د.عوض الله حجازي، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ط٢، ١٩٥٩م.
٧٢. في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه، د. ابراهيم مدكور، دار المعارف بمصر ط٢، ١٩٨٣م.
٧٣. في سبيل موسوعة فلسفية –الفارابي– د. مصطفى غالب، دار مكتبة الهلال، ط١، بيروت ١٩٨٩م.
٧٤. قراءات في الفلسفة، د.على سامي النشار، و د. محمد علي أبو ريان، الدار القومية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٧م.

٧٥. الكتاب التذكاري للفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣م.
٧٦. الله خالق الكون، دراسة علمية حديثة للمناهج والنظريات المختلفة حول نشأة الكون ومسألة الخالق، جعفر الهادي، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٤هـ.
٧٧. الله في فلسفة القديس توما الأكويني، ميلاد ذكي غالي، منشأة المعارف بالاسكندرية، ط١، ١٩٩٨م.
٧٨. مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة، أ.د/ أحمد الطيب، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٩٨٢م.
٧٩. مبادىء الفلسفة، ديكارت، ترجمة: د.عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٦٠م.
٨٠. المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ليبنتز، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٨م.
٨١. المبدأ والمعاد، ابن سينا، تحقيق عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، ١٩٨٤م
٨٢. المبدأ والمعاد، ابن سينا، تحقيق عبدالله نوراني، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، ١٩٨٤م.
٨٣. مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين) المعروف بالخلاصة ضد الكفار، توما الأكويني، ترجمة: نعمة الله أبي كرم الماروني، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية لبنان، ١٩٣١م.
٨٤. محاضرات في الفلسفة الاسلامية، د. يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ١٩٦٥م.
٨٥. المختار من مقومات الإسلام (العقيدة والأخلاق)، أ.د/ أحمد محمد الطيب، ص٣٢، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، ط١ ، ٢٠٢٠م.

٨٦. المدخل إلى المنطق الصوري د. محمد مهران رشوان ، دار قباء ، القاهرة .

٨٧. مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ،١٩٧٩م.

٨٨. المسائل الخمسون في أصول الدين، الرازي، تحقيق د. سعيد فودة، الأصلين للدراسات والنشر، ٢٠١٧م.

٨٩. مصارعة الفلاسفة، الشهرستاني، تحقيق د.سهير مختار، القاهرة ، ١٩٦٧م.

٩٠. المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٩١. المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند ط١، ١٣٥٨هـ.

٩٢. مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، لديكارت، ترجمة د.جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.

٩٣. مقالة في الميتافيزيقا، ليبنتز، ترجمة الطاهر بن قيزة، المنظمة العربيّة للترجمة بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

٩٤. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م.

٩٥. المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د.محمود حمدي زقزوق، دار المعارف ط٤، ١٩٩٧م.

٩٦. الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.

٩٧. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٩٨. النبراس شرح شرح العقائد، الفرهاري، مكتبة الاستانة، بدون.
٩٩. النجاة، ابن سينا، نقحه وقدم له: ماجد فخري، دار الآفاق بيروت، ط١٩٨٥م.
١٠٠. نصوص الحكم على فصوص الحكم، حسن حسن زاده الآملي، الرجاء للنشر، ط١، ١٣٧٥ش.
١٠١. نظرية الموجهات المنطقية، د.إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة، القاهرة.
١٠٢. نهاية الإقدام في علم الكلام ، الشهرستاني، تحقيق إلفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة
١٠٣. نهاية الحكمة، غلام رضا الفياضي، مؤسسة الخميني للتعليم والبحث، بقم، ط١، ١٣٨٣ش.
١٠٤. نهاية العقول في دراية الأصول، الرازي، تحقيق سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.
١٠٥. الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصرالحديث، أ.د/ نظير محمد محمد النظير عياد، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية كفر الشيخ، العدد الثاني– المجلد الأول، ٢٠١٨م.
١٠٦. الوحدة والوجود عند ابن رشد، د. محمد المصباحي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢م.
١٠٧. وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
١٠٨. هياكل النور، السهروردي، تحقيق د. محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٩٥٧م.