

قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب

عند ابن رشدٍ

السيد إبراهيم الموسوي

215

الخلاصة

موضوع هذه المقالة هو دراسة تقرير الحكيم ابن رشدٍ لبرهان الإمكان والوجوب، وهو تقرير صُنّف من قِبَل بعض الحكماء ضمن تقارير برهان الإمكان والوجوب، مع إغفالهم نقد ابن رشدٍ لتقرير ابن سينا للبرهان، وأمّا الباحثون في فلسفة ابن رشدٍ، فهم يصنّفونه ضمن الناقدين لبرهان الإمكان؛ وذلك لنقده تقرير ابن سينا، مع إغفالهم تقريره للبرهان.

والمسألة الغامضة هي كيفية الجمع بين هذين الأمرين؛ خصوصاً مع ملاحظة أنّ بعض إشكالاته على تقرير ابن سينا للبرهان هي انتقاداتٌ غريبةٌ

(*) الدكتور إبراهيم الموسوي، العراق، مدرس في قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة وارث الأنبياء في كربلاء. aboyosif2003@gmail.com

عن طريقة الحكماء ومبانيهم.

وهدف هذه المقالة إعطاء قراءة جديدة لتقرير ابن رشد للبرهان، هي قراءة جامعة بين نقده وبين تقريره الخاص له، ومما يترتب عليها إدراج برهانه ضمن برهان المتكلمين المعروف ببرهان إمكان الصفات، لا برهان الحكماء، وفتح آفاق تحقيقات جديدة في فهم جملة من البراهين المشابهة له في الفلسفة الغربية أمثال برهان توما الأكويني وغيره، وهي قراءة استندنا فيها لدراسة جملة من القرائن والأبحاث الأخرى في فلسفة ابن رشد.

المفردات الدلالية: الإلهيات الطبيعية، برهان الإمكان والوجوب، إمكان الصفات،

ابن رشد.

تمهيد

الدراسات التحقيقية لنصوص الفلاسفة القدامى ليست دراساتٍ تمثّل جانباً من الترف الفكريّ أو مجرد قراءة لاسترجاع التراث وإعادة صياغاته، وإنما هي قراءة لأسس الأفكار الحاضرة للفلسفة، فتاريخ الفلسفة تاريخٌ سيّالٌ مستمرٌّ، وليس حلقاتٍ منفصلةً عن بعضها أو منضّمةً، فالحاضر مولودٌ من فكرٍ سابقٍ ومرتبٍ به، فيكون تحقيق السابق كاشفاً عن الكثير من أسرار الحاضر؛ وموضّحاً له، ممّا ينتج أنّ الفصل بينهما هو قطع الوجود الواحد عن بعضه، وينتهي حتماً لجملة من الأخطاء، سواءً في نسبة الفكر وتاريخه، أم في فهمه وقراءته الدقيقة، وهي أشارٌ يلحظها المنتبّع الدقيق في دراساتنا الفلسفية؛ لعدم الاهتمام الوافي والكافي في هذه الدراسات التاريخية.

والفيلسوف الإسلاميّ ابن رشدٍ واحدٌ من رموز الفلسفة الذين سطع نورهم في القرون السابقة، وخصوصاً في القرون الوسطى، ومع ذلك فإنّ البعض من

أفكاره لا زال ينتابها الغموض، ومنها تقريره لبرهان الإمكان والوجوب، فإنَّ أغلبية الباحثين عدّوا ابن رشدٍ من جملة ناقدين البرهان فقط؛ وذلك لنقده له في بعض المواضع، والبعض الآخر عدّوه من مقرّري البرهان فقط؛ ذلك لتقريره له، مع أنّ ابن رشدٍ جمع بين الأمرين؛ ممّا اقتضى ضرورة الجمع في فهم تقريره ونقده، وهي الجهة التي كشفتها هذه المقالة بوضوح، مسلّطة الضوء على جملةٍ من المسائل المهمّة في فهم برهان الإمكان والوجوب، عند الحكماء والمتكلمين والفوارق بينهم.

مسألة إثبات وجود الله في فلسفة ابن رشدٍ

من أهمّ المسائل التي شغلت أذهان الحكماء عمومًا والفلسفة الإسلامية بالخصوص، هي كيميّة إثبات وجود المبدأ، وهي مسألة لا يمكن أن نؤرّخ لها زمانًا، فإنّ تاريخها هو تاريخ الفكر الفلسفيّ؛ لأنّ قضيّة وجود مبدأ الكون وعلته الأولى ليست قضيّة عرضيّة في الفكر الفلسفيّ، وإتّما هي مسألة ذاتيّة عدّها بعض الحكماء روح الفلسفة وتما موضوعها [الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ص 30]، وعدّها البعض الآخر واحدةً من أهمّ مسائلها وأكبر غاياتها. [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 4؛ النزاق، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، ج 1، ص 9؛ الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 7]

وللفكر الفلسفيّ الإسلاميّ في هذا المجال القسم الأوفر والأعظم من بين الفلسفات الأخرى، ممّا يرجع سرّه للدين الإسلاميّ، والتأكيد المحوريّ فيه لمسألة التوحيد ومعرفة الله؛ ممّا أعطى تسابقًا بين الفلاسفة والمتكلمين في الوصول لأحسن الطرق وأيقنها وأخصرها، وهو تسابقٌ انتهى إلى عرض مجموعةٍ من أهمّ البراهين في ذلك.

ومن جملة ما عرضه الحكيم ابن رشد في هذا السباق ثلاثة براهين، برهان العناية، وبرهان الاختراع، وبرهان الإمكان والوجوب، وهي براهين تعتمد على التأمل العقلي في الموجودات الخارجية وحالاتها وصفاتها، من قبيل وجود العناية الواضحة في خلقها وإحكامها وبديع الصنع فيها، وانسجامها الدقيق مع أشرف الموجودات وهو الإنسان، وهو برهان استقاه الحكيم من الكثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَرْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [سورة النبا: 6-16]. وهذه العناية مما يدل على ضرورة وجود المبدأ تعالى؛ لأنّ الحدوث الاتفاقي لهذه العناية مما يرفضه العقل السليم طبقاً لمبدأ العلية الفطري في حياة الإنسان، وإلا إن أمكن فرضاً في صورة جزئية في خصوص بعض الموجودات، فهو لا يتم على مجموعة الموجودات تماماً، ولتم انقطاعه في فترة زمنية وجيزة، وعدم استدامته، طبقاً لمبدأ أنّ الاتفاق لا يدوم ولا يكون أكثرياً، فتكون استدامته شاهد عناية المبدأ - تعالى - وقصده وإرادته.

أو برهان الاختراع، وهو برهان ينطلق من الإبداع الإلهي نفسه، واختراع الحياة في الموجودات المادية وغيرها بعد ما لم تكن شيئاً، مما يدل على ضرورة وجود المبدع والمخترع لها، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق: 5 و6]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية: 17 - 20]. [ظ: ابن رشد، الكشف عن

مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118 - 120]

برهان الإمكان والوجوب في فلسفة ابن رشد

ذكر ابن رشدٍ هذا البرهان في كتبٍ متعدّدةٍ، منها: كتاب تهافت التهافت، وقد أسهب البحث فيه حول البرهان وفروعه، ومنها: كتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة).

قال ابن رشدٍ: «الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها، فإن كانت العلل ممكنةً، لزم أن يكون لها عللٌ ومرّ الأمر إلى غير النهاية، وإن مرّ الأمر إلى غير النهاية لم يكن هنالك علّةٌ، فلزم وجود الممكن بلا علّةٍ، وذلك مستحيلٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ، فإذا انتهى الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ لم تخل هذه العلّة الضروريّة أن تكون بسببٍ أو بغير سببٍ، فإن كانت بسببٍ، سئل أيضًا في ذلك السبب، فإمّا أن تمرّ الأسباب إلى غير النهاية، فيلزم أن يوجد بغير سببٍ ما وضع أنّه موجود بسببٍ، وذلك محالٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى سببٍ ضروريٍّ بلا سببٍ، أي بنفسه، وهذا هو واجب الوجود ضروريّةً» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

تقرير البرهان

يرتكز هذا البيان، كما هو واضحٌ، على عدّة مقدماتٍ: 1- الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها. 2- أنّ العلل إذا كانت موجوداتٍ ممكنةً فقط يلزم التسلسل لا إلى نهاية. 3- بطلان التسلسل في العلل الممكنة، وضرورة الانتهاء إلى العلّة الضروريّة. 4- العلّة الضروريّة تنقسم إلى قسمين: ضروريّةٍ بسببٍ، وبغير سببٍ. 5- بطلان التسلسل في العلل الضروريّة بسببٍ. 6- لا بدّ من وجود علّةٍ ضروريّةٍ بلا سببٍ، وهي واجب الوجود ضروريّةً.

النقطة المهمّة في هذا البرهان هي: التفريق بين الممكن وبين الضروريّ

بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معاً، مع أن المسلم به في الفلسفة الإسلامية أن الممكن بالذات لا يختلف عن الواجب بالغير؛ ذلك لأن الإمكان ناظرٌ لسلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات (الإمكان الذاتي) حسب أصالة الماهية، أو كون الوجود يقبل أن يخلفه العدم، أو كون الوجود ضعيفاً (الإمكان الفكري) طبق أصالة الوجود، والوجوب بالغير ناظرٌ لكون وجود الشيء ليس من ذاته بل من العلة، فهما شيءٌ واحدٌ ذاتاً والاختلاف في الحثية، وحينئذٍ كيف يمكن التفريق بينهما في البرهان، وتطبيق التسلسل عليهما معاً؟

وهذا (التفريق) ينعكس على توضيح المراد من الإمكان، والموجودات الممكنة، فهل يراد منه المعنى المتداول للإمكان في فلسفتنا المعاصرة أو معنى آخر؟

والوجه البدائي في حل هذه المسألة تعليل ذلك بالتسامح وعدم الدقة، وهو شيءٌ واضحٌ خصوصاً إذا لاحظنا أن البراهين يراد فيها التوضيح للغير ورفع كل الشقوق المحتملة.

ولكن عند ملاحظة جملة من المسائل والقرائن سوف يتبين أن هذا التعليل غير تام؛ وأن التسلسل مطروحٌ في كليهما معاً، وهو طرحٌ دالٌّ على إرادة برهانٍ آخر.

وتوضيح هذا التقرير يستدعي الوقوف على جملة من المسائل والمقدمات؛ حتى تتضح حقيقة هذا البرهان، خصوصاً مع ملاحظة نقده وإشكالاته لبرهان الإمكان عند ابن سينا.

جمع الحكيم ابن رشد بين أمرين: الأول: التقرير السابق للبرهان، والثاني: نقد تقرير ابن سينا، وهي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم تماماً كما ستأتي الإشارة لها؛ لذلك لا يصح مجال من الأحوال إغفال تقريره، وتصنيفه ضمن الناقدين للبرهان فقط، وهو الأمر الملاحظ بوضوح

في مراجعة كلمات الباحثين [ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 113]، ولا يمكن إغفال نقده لابن سينا، وتصنيفه من المقررين له فقط، كما هو الملاحظ في أوساط بعض الحكماء وبيانهم لبرهانه وتقريره [جوادي آملي، تبين براهين إثبات وجود خدا، ص 153]، بل إن ابن رشد هو مقررٌ وناقِدٌ، وملاحظة هذين معاً تقتضي ضرورة فهم برهانه ضمن المسارين معاً، وإلا فلا يمكن فهمه تماماً، كما وقع فيها الطرفان.

أولاً: لمحات عن برهان الإمكان والوجوب

1 - البداية التاريخية لبرهان الإمكان والوجوب عند الحكماء

برهان الإمكان والوجوب أحد البراهين المعروفة في الفلسفة والكلام، وهو ذو تاريخٍ عريقٍ في كلتا الفلسفتين (الإسلامية والغربية)، ويعدّ من البراهين العقلية المحضة في مقابل البراهين الطبيعية وغيرها، وقد اختلف فيه من جهة بداية نشوئه وإبداعه، وطريقة انتقاله للفلسفة الغربية؛ لأنّ من المسلمّ به بين الباحثين والمؤرخين أنّ بداية ولادته هي الفلسفة الإسلامية، وإنّما حصل الاختلاف في كونه من إبداعات ابن سينا أو لا؟ وهو الرأي المعروف في الأوساط الحوزوية [جوادي آملي، تبين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ حسن زاده آملي، نصوص الحكم برفصوص الحكم، ص 95؛ محمد حسين زاده، فلسفه دين، ص 192؛ غلام رضا فياضي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1051] أو من إبداعات المعلم الثاني الفارابي، وهو ما عليه الكثير من المؤرخين، والخلاف الآخر هو كيفية انتقاله للفلسفة الغربية في القرون الوسطى، وهو خلافٌ في رأيين، الأول: انتقال البرهان عن طريق ترجمة آثار ابن سينا. [ميخائيل ضومط، توما الأكويني، ص 31؛ عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 428 - 430؛ أميل برهية، تاريخ فلسفه، ص 220؛ محمد حسين زاده، فلسفه دين، ص 305]

والرأي الثاني: انتقاله عن طريق فلسفة ابن رشد. [جوادى آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ محمد لطفي جمعة، ابن رشد تاريخه وفلسفته، ص 118؛ ملكيان، تاريخ فلسفة غرب، ج 2، ص 102؛ محمد سعدي مهر، فلسفه دين، ص 239]

والتتبع التاريخي لبرهان الإمكان يثبت أنّ هذا البرهان من إبداعات الفارابي، قد طرحه في كثير من كتبه، من خلال عدّة تقارير له، ورتب عليه جملة من المسائل الفلسفية في بحث الإلهيات، وفي بعض كتبه أشار إليه إشارة كما في (التعليقات) [الفارابي، التعليقات، ص 376]، وفي بعضها أشار لمقدماته ونتائجها كما في كتاب (عيون المسائل) [عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 102؛ محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 95؛ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 450 - 457]، وفي كتاب ثالث استوفى البحث فيه بصورة مفصلة لمقدماته وفروعه، كما في كتابه (رسالة زينون الكبير) [عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 102؛ إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 62]، وفي كتابه (الفصوص) طرح تقريراً وشكلاً آخر للبرهان غير ما طرحه في كتبه السابقة، شبيهاً بما يُطرح عند المتأخرين من تقرير برهان الصديقين. [الفارابي، فصوص الحكم، ص 62]

إنّ السبب الأساسي في النسبة الخاطئة للبرهان لابن سينا، هو ما أشرنا إليه من ضعف الدراسات التاريخية في الأوساط العلمية، وإن كان ابن سينا ذا حظّ وافر في تطوّر البرهان من خلال إضافة تقارير جديدة له، ولا يُنكر فضله، ولكن جملة من تقارير الشيخ الرئيس قد جاءت بصورة مشابهة لبيان الفارابي [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 - 20] كما هو الأمر في مسائل فلسفية أخرى؛ ممّا يُعطي تأثيره الواضح بالفارابي.

2 - صورةٌ إجماليةٌ عن بعض تقريرات برهان الحكماء

لبرهان الحكماء تقريراتٌ مختلفةٌ ومتعدّدةٌ خصوصاً في الفلسفة الإسلامية، ونكتفي بالإشارة إلى بعضٍ منها تاركين التفصيل في بيانها.

من تقريرات البرهان المشهورة، وهو ما يُنسب عادةً في كلمات الفلاسفة والكتب الكلامية إلى ابن سينا، وهو التقرير الذي يُعتمد فيه مباشرةً على تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن فيقال: إنّ الموجود لا يخلو من أحد هذين القسمين، إمّا يدركه العقل بنحو أنّ ذاته تكفي في وجوده ولا يحتاج إلى علّة في وجوده وهو الواجب، وإمّا أنّ ذاته لا تكفي في وجوده ويحتاج إلى الغير، وأنّ ذلك الغير إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإمّا أن ينتهي إلى الواجب وينتج المطلوب، وإمّا أن لا ينتهي إلى الواجب، وحينئذٍ يلزم إمّا التسلسل أو الدور، وكلاهما باطلٌ؛ إذن يلزم الانتهاء إلى الواجب، وهو العلّة للموجودات الممكنة. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 - 20؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 393 و394]

ومن تقريراته الأخرى التقرير الذي يركّز على قاعدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وأنّ هذا الوجوب غيري، وكلّ وجوبٍ غيري فهو معلولٌ لعلّة، ومع لحاظ بطلان التسلسل والدور، يثبت ضرورة الانتهاء إلى واجب وجودٍ ضرورته ذاتيةٌ ونابعةٌ من ذاته نفسها. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 156؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 391]

وبعض تقريراته سعت إلى الاستغناء عن مقدّمتي بطلان التسلسل والدور، وهو البناء على استحالة الإيجاد من الموجود الممكن، وأنّ الفعل المستطاع له هو التركيب والصنع لا الإيجاد من العدم، فهذه الموجودات الممكنة لا يمكن تعليل وجودها بالعلّة الممكنة حتّى تنتهي إلى التسلسل أو الدور؛ فيلزم الانتهاء إلى الواجب وهو العلّة لكلٍّ ممكنٍ.

ومن تقريراته الاعتماد على إثبات إمكان كل العالم، وأن جملة الموجودات المتسلسلة هي موجودٌ ممكنٌ، وحينئذٍ علّتها لا بد أن تكون خارجةً عنها، ويحتم كونه الواجب؛ لأن كل ممكن مفروض فهو داخلٌ في السلسلة نفسها. [صدر المتأهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 30]

3 - برهان الإمكان والوجوب عند متقدمي المتكلمين

المشهور والمعروف في الأوساط العلمية أن برهان المتكلمين هو برهان الحدوث، في قبال برهان الحكماء وهو الإمكان؛ وذلك يرجع إلى لبثت المعروف في الأبحاث الفلسفية عن مناط العلية، فالتكلمون اختاروا الحدوث مناطًا للحاجة، فأصبحت براهينهم دائرة مداره، والمراد منه أن عملية انتقال الشيء من الوجود إلى العدم أو العكس تحتاج للعلّة، والحكماء اختاروا الإمكان، والمراد منه أن الوجود الفقري للشيء، أو خلوه في ذاته من الوجود والعدم هو سبب حاجته للعلّة؛ لذلك أصبحت براهينهم دائرة مداره. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 52؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 26 و27]

أما الحديث عن برهانٍ مخصوصٍ للمتكلمين بعنوان برهان الإمكان والوجوب، فهو مما لم يُشر إليه الكثير من الحكماء المتأخرين والمعاصرين؛ ولعل سر ذلك عائدٌ إلى ضعف برهانهم في الأوساط الحكمية، وهجرانه كما سوف يتبين.

ولكن عند المطالعة والرجوع إلى البحث التاريخي وكلمات الفلاسفة والمتكلمين القدامى، وخصوصًا الفخر الرازي نظفر ببرهانٍ للمتكلمين، شبيهٍ من جهة مقدماته وتسميته ببرهان الحكماء، وهو ما أطلق عليه الفخر الرازي في أكثر كتبه (برهان إمكان الصفات والأعراض) في قبال برهان الحكماء

وسمّاه إمكان الذوات؛ ذلك لأنه ينظر إلى ذوات الأشياء ونفس وجوداتها، أمّا برهان إمكان الصفات فهو ناظرٌ إلى صفات الأشياء وحالاتها. [الفخر الرازي، المباحث المشرقيّة، ص 342؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 55]

ويدشتركان طبق بعض تقاريرهما في عدّة من المفاهيم، كمفهوم الممكن والضروريّ، والضروريّ بالذات وبالغير، والعلّيّة ورجوعها للإمكان وغيرها، ولكنّها أشبه بالمشتركات اللفظيّة لا أكثر؛ لذلك كان ما يُطرح في كلّ منهما يُراد منه معنًى مغايراً للآخر، كما سيأتي توضيح الفوارق بينهما.

وعدم التوجّه لاختلاف المعنى جعل من البرهانين برهاناً واحداً عند الكثير من الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]، بل إنّ ابن رشدٍ وتبعه جمعٌ من الباحثين في فلسفته عدّوا البرهان المطروح في الفلسفة برهان المتكلمين نفسه، أو مأخوذاً منه مع نقل معناه للذوات [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 56؛ ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 113]، وما ذلك إلاً للاشتراك في المفاهيم السابقة، أو الاشتراك في صياغة بعض القضايا ومقدّمات البرهان، مثل كون العالم ممكناً، فإنّ هذه المقدّمة عند ملاحظة بعض تقارير البرهانين قد جاءت في كلّ منهما.

ولعلّ أوّل مبتكرٍ للبرهان هو إمام الحرمين الجوينيّ، فقد أشار له في كتابه (العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة) [الجوينيّ، العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة، ص 16؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 55]. وقد نُسب عند بعض الباحثين إلى الباقلانيّ (338 - 402 هـ) وهو معاصرٌ سابقٌ له. [ماجد

فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]

وعند مراجعة كتب المتقدمين - وخصوصاً الفخر الرازي ومن تأثر به وأخذ عنه - نجد للبرهان تقريراتٍ متعدّدة، طُبّق الكثير منها على آيات القرآن كذلك [الفخر الرازي، المباحث المشرقيّة، ج 12، ص 488؛ ج 14، ص 256]، بعضٌ منها مختصراً جداً، ومعتمداً على الإمكان مقدّمةً، وبعضها لم يُشر إلى الإمكان بلفظه، وإنما يؤثري باصطلاح الجواز، وهو اصطلاحٌ مرادفٌ لاصطلاح الإمكان، والمقدّمة المشتركة بين أكثر تقريراته، هي إمكان الصفات والأعراض وجوازها، وبعض تقريراته أطلقتها بصورة عامّة وشاملة، وهي أنّ جميع الموجودات داخلَةٌ تحت قانون الجواز، وأنّ جميع حالات الأشياء أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التغيّر، وبعضٌ آخر من التقريرات خصّصت هذه المقدّمة في خصوص الأجسام، وأنها أمورٌ متماثلةٌ فيما بينها، ومن الممكن أن تتّصف بأيّ شكلٍ من الصفات.

قال الجويني: «العالم: كلّ موجودٍ سوى الله تعالى، وهو أجسامٌ محدودةٌ، متناهية المنقطعات، وأعراضٌ قائمةٌ بها، كألوانها، وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، متساويةٌ في ثبوت حكم الجواز لها... لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئةٍ أخرى.. فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه، وتقرّر أنّه مفتقرٌ إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه» [الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص 16].

قال الفخر الرازي: «إنّ الأجسام متساويةٌ في الجسميّة، فاختصاص كلّ واحدٍ منها بما له من الصفات ممكنٌ؛ لأنّ كلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، والإمكان محوَجٌ إلى المؤثّر على ما تقدّم» [الرازي، المباحث المشرقيّة، ص 342].

واستعان بعض تقريراته بمقدّمات برهان إمكان الحكماء لتكملة الاستدلال، وهو أنّ مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكناً فله مؤثّر ويعود الكلام فيه، ويلزم إمّا الدور أو التسلسل، وكلاهما

باطلٌ، وإمّا الانتهاء إلى مؤثّرٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. [المصدر السابق]

والمتحصّل من مجموع كلماتهم أن يُقرّر البرهان بهذا الشكل:

أ- الأجسام متماثلةٌ في الجسميّة ومتخالفةٌ في الصفات القائمة بها، كما أنّ بعضها حارّةٌ وبعضها باردةٌ وبعضها رطبةٌ وبعضها يابسةٌ.

ب- إمكان هذه الصفات - كما ثبت في محله - وجوازها محتاجٌ إلى المؤثّر والعلّة.

ج- المؤثّر في وجود هذه الصفات المختلفة يمنع أن يكون جسمًا؛ لأنّ ما به الاشتراك لا يمكن أن يكون علّةً لما به الامتياز؛ فلا بدّ من وجود شيءٍ آخر يؤثّر في حصول هذه الصفات المختلفة.

د- أنّ المؤثّر إن كان جسمًا عاد الكلام الأوّل إليه، ويلزم التسلسل، وهو محالٌ.

هـ- أنّ المؤثّر شيءٌ آخر سوى هذه الأجسام، وهو ليس بجسمٍ ولا

جسمانيّ. [الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 26]

4 - معيار برهان الحكماء والمتكلّمين

الملاك والمعيار في كلّ برهانٍ عبارةٌ عن الحدّ الأوسط، وهو الرابط للأكبر بالأصغر، كما أنّ وحدة البراهين واختلافها مستندٌ لاختلاف الملاكات الحاكمة فيها.

أ- معيار برهان الإمكان عند الحكماء

أشار بعض الباحثين إلى تعدّد ملاك برهان الإمكان عند الحكماء حسب رؤية القدماء والمعاصرين، ويدلّ تتبّع كلمات القدماء على أنّ الملاك هو

الاستدلال بوجود الممكن، وأمّا عند المعاصرين فهو الاستفادة بنحوٍ من أنحاء مسألة الممكن في البرهان. [محسن جوادي، درآمدی بر خدا شناسی فلسفی، ص 15]

وبالإمكان المناقشة في كلا هذين المعيارين - إضافة لعدم صحّة هذه النسبة للحكماء - أمّا المعيار الأوّل؛ فإنّ من الضروريّ التفرقة بين أمرين، الأوّل: الاستدلال بوجود الممكن على الواجب، وهو معيارٌ صحيحٌ كما سوف نبينه، والثاني: شروع الاستدلال من وجود الممكن، وهو معيارٌ غير تامّ؛ لأنّ مجرد شروع الاستدلال بوجود الممكن لا يستلزم أن يكون البرهان هو برهان الإمكان؛ لأنّ الإمكان قد يذكر مقدّمةً لإثبات شيءٍ آخر كما يحصل في تقرير برهان الحدوث عند المعاصرين، وهو أن يُستفاد من الإمكان في إثبات الحدوث، فيقال إنّ هذا الموجود ممكنٌ وكلّ ممكنٍ حادثٌ وكلّ حادثٍ يحتاج إلى المُحدث، كما يُستفاد من الحدوث في إثبات الإمكان في بعض تقريراته، وهو تفاعلٌ واضحٌ بينهما في كتب المتكلمين كثيرًا. [الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 20 - 34]

أمّا المعيار الثاني، فإنّ الاستفادة بنحوٍ من الأنحاء من مسألة الممكن لا تفيد كذلك؛ لما تقدّم في ردّ المعيار الأوّل، بل لا بدّ أن يُنظر إلى نوعيّة الاستفادة، فإن كانت واسطةً لإثبات شيءٍ آخر كالحدوث مثلًا أو إثبات الوسطيّة كما هو في برهان الوسط والطرف، فيقال إنّ جميع الأطراف في السلسلة ممكنةٌ، وإنّ عدم تحقّق الواجب لازمه تحقّق الوسط بلا طرفٍ وهو محالٌ، فإنّ هذه الاستعانة دورها الأساسي هو إثبات الوسطيّة لا أكثر؛ والبرهان هو برهان الوسط والطرف، لذلك من الممكن الاستعاضة عنه بالحدوث من دون أيّ تغييرٍ في برهان الوسط والطرف؛ وهو أن يقال إنّ تحقّق الأطراف من دون الواجب لازمه تحقّق الموجودات الحادثة من دون القديم، وهو تحقّق للوسط بلا طرفٍ، وهو محالٌ.

إنَّ المعيار والملاك هو الاستناد إلى الإمكان بوصفه حدًّا أوسط لإثبات الواجب، سواءً ذُكر بعنوان موجودٍ معيّن كأن يقال: زيدٌ من الناس موجودٌ ممكنٌ، أو الأجسام ممكنةٌ، أو مجموع الممكنات أمرٌ ممكنٌ؛ أو يقال: إنَّ الموجود إمّا ممكنٌ أو واجبٌ، فإنّه في كلّ هذه الطرق، يُعدّ الإمكان هو محور البرهان وحدّه الأوسط.

وببيانٍ آخر نقول: إنَّ جعل الإمكان حدًّا أوسط معناه أنّ الإمكان له موضوعيّةٌ في الإثبات لا طريقيّةٌ لإثبات بعض مقدّمات الدليل.

ب - معيار برهان الإمكان عند المتكلّمين

التأمّل في التقريرات السابقة وغيرها دالٌّ بوضوح على أنّ جميعها تشترك بملاكٍ واحدٍ واضحٍ، وهو التركيز على صفات الأشياء وحالاتها، وأنّ هذه الصفات والحالات أمورٌ ممكنةٌ وجائزةٌ التحقّق لموضوعاتها، وأنّ الأشياء بالنسبة إليها قابلةٌ أيضًا، فيكون اتّصافها محتاجًا لعلّةٍ ولسببٍ، وفي بعض تقريراته الاعتماد على التخصيص، أي أنّ حصول هذه الصفة لهذا الجسم مثلًا دون الصفة الأخرى، أو حصولها لهذا الجسم دون الآخر مع قابليته لها وإمكان حصولها لكلّ منهما محتاجٌ لعلّةٍ مخصّصةٍ.

فالملاك هو الاعتماد على إمكان حصول الصفة للجسم دون جسمٍ، وإمكان عرضٍ دون عرضٍ، وحاجة ذلك للمخصّص.

ثانيًا: الفوارق الرئيسة بين البرهانين

الأوّل: برهان الحكماء - طبق الإمكان الذاتي - يركّز على وجودات الأشياء، ونسبة هذه الوجودات إلى ذوات الأشياء وماهياتها، وطبق الإمكان الوجودي

يُنظر إلى وجودات الأشياء من جهة الوجود نفسه، وإلى كون هذا الوجود أمراً يمكن التحقق أم ضرورياً وواجباً، أو أنه وجودٌ محتاجٌ إلى الغير أو مستغنٍ عنه. وبرهان المتكلمين يركّز على الأشياء ونسبة الحالات والصفات والأعراض إليها، وعلى أنّ أيّاً منها ممكنة التحقق لها، وأيّاً منها ضروريةٌ، وإنّ الحالات الممكنة محتاجةٌ إلى العلة.

وبعبارة فلسفيةٍ مختصرةٍ يركّز برهان الحكماء على الوجود المحموليّ للشيء، ويسأل عن ضرورته وإمكانه، ويركّز برهان المتكلمين على الوجود الرابط بين الجوهر وأعراضه، والسؤال عن ضرورة العرض وإمكانه. فالأول نسبة الماهية في نفسها للوجود، أو الوجود في نسبه لنفسه، والثاني نسبة الماهية العرضية لماهيةٍ أخرى طبق بعض تقريراتهما.

الثاني: أنّ النسبة طبق برهان الحكماء لا تخرج من أحد شيئين: إمّا الوجوب أو الإمكان كما هو واضحٌ في كتب الحكمة؛ وذلك للحصر العقليّ، فالموجود في نفسه إن كان وجوده يمكن أن يخلفه العدم فهو ممكنٌ وإلا فهو واجبٌ بذاته، وطبق برهان المتكلمين تتعدّد إلى ثلاثة؛ وذلك أنّ الشيء من الممكن أن يتّصف بكونه ضرورياً مطلقاً من كلّ الجهات كما هو الواجب عندهم، ومن الممكن أن يكون ممكناً مطلقاً من كلّ الجهات كما هي الأجسام المادّية، ومن الممكن أن يكون ضرورياً من جهةٍ صفةٍ معينةٍ كما إذا كانت من لوازم ذاته، وممكناً من جهةٍ صفةٍ أخرى، ويسمى ضرورياً بالغير لا ممكناً حقيقياً من كلّ الجهات، كما يُطرح في الأجرام الفلكية وحركتها وغيرها من الأمور، بخلاف الأجسام العنصرية، وستأتي الإشارة إليها في بعض نصوص ابن رشد. [ابن رشد، تهافت التهافت، ط 1، ص 427]

الثالث: اتحاد ممكن الوجود والضروري بالغير في برهان الحكماء أمرٌ بدهيٌ و يقيني؛ ذلك أنّ كلّ واجب بالغير ممكنٌ في نفسه بلحاظ ذاته، واجبٌ بلحاظ علته [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 49]، بخلافه في برهان المتكلمين؛ فإنّ المغايرة والتعدّد بلحاظ الواقع - طبق بعض المباني، وطبق بعض تقريرات البرهان - متعيّنة؛ كما هي في فرضيّة الأجسام الفلكيّة و فرقتها عن الأجسام العنصريّة، فتعتبر تلك الموجودات بلحاظ جسميّتها ضروريّة وليست ممكنة بالإمكان الحقيقيّ، بخلاف العنصريّة وإمكانيّة كلّ الصفات لها.

قال ابن رشد: «إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، و واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاق... مثال ذلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ... وأجزاء العالم الأزليّة إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقسات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 427].

الرابع: العلة في برهان الحكماء علّةٌ موجدةٌ ومفيضةٌ، بخلافه هنا فهي علّةٌ مخصّصةٌ، أو مبيّنةٌ، أو موجبةٌ، أو علّةٌ موجدةٌ بالنسبة إلى نفس الصفات والأعراض، ومشخصّةٌ بالنسبة للمعروض، وهي نقطةٌ واضحةٌ من البراهين السابقة.

الخامس: إمكان كلّ ما سوى الله وإمكان العالم - سواءً بالإمكان الماهويّ أو الفقريّ - مسلّمٌ و يقينيّ طبق برهان الحكماء، وهو مقتضى براهين توحيد الواجب، أمّا طبق برهان المتكلمين، فإنّ هذه القضية مشكوكةٌ طبق بعض تقريرات البرهان؛ وهو واضحٌ؛ ذلك لأنّ بعض صفات الأجسام ضروريّةٌ ولا تحتاج للمخصّص، أو لعدم اليقين بأنّ كل ما في العالم قابلٌ للتغيّر إلى غير حالته. [ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]

قال ابن رشد في نقد برهان ابن سينا: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ، إلا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ فإنّ هذا ليس معروفاً بنفسه» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317].

لكنّ بعض تقارير البرهان الأخرى اعتمدت عليها، كما هو في التقرير الذي نقله ابن رشد عن المتكلمين فقال: «إنّه يعتمد على مقدمتين الأولى منها هي: أنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه... وفي بعضها الاعتماد على مقدّمة إمكان عالم الأجسام» [ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 207 - 211]

السادس: يمتاز برهان الحكماء بالقبول والبداهة عند أكثر الحكماء من المتقدّمين والمتأخّرين، وهو قبولٌ واضحٌ لبداهة مبانيه الحكميّة، بخلاف برهان المتكلمين، فهو مرفوضٌ عند أكثر الحكماء والمتكلمين المتأخّرين مبنائياً [نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص 245؛ صدر المتأهّلين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 270]، بل تمّ الإعراض عنه في أكثر الكتب الكلاميّة، بخلافه عند المتقدّمين، فهو مقبولٌ عندهم. [سيف الدين أمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 262؛ جمال الدين الحليّ، تسليك النفس إلى حضرة القدس، ص 133]

ثالثاً: نقد ابن رشدٍ لبرهان ابن سينا

أشار ابن رشدٍ لجملةٍ من الاعتراضات لبرهان ابن سينا، تُنبئ عن تلقي البرهانين من خلال فهمٍ واحدٍ، وبالإمكان خلاصتها في جملةٍ من المسائل.

الأولى: أنّ برهان الشيخ الرئيس هو صيغةٌ أخرى عن برهان المتكلمين، مع تغييرٍ مفهوميٍّ أبداه الشيخ الرئيس له، وهو ما تجلّى أوّلاً من خلال نقل مفهوم الإمكان من حالات الأشياء إلى ذواتها، وثانياً: من إعطاء معنًى جديدٍ للإمكان وهو المحتاج للعلّة.

قال: «إنَّ أوَّلَ من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنَّه طريقٌ خيرٌ من طريق القدماء لأنَّه زعم أنَّه من جوهر الموجود، وأنَّ طرق القوم من أعراضٍ تابعةٍ للمبدأ الأوَّل وهو طريقٌ أخذه ابن سينا من المتكلمين» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317 - 319].

الثانية: رفض تقسيم الموجود للواجب والممكن

أساس برهان الحكماء مبنيٌّ على المقدِّمة الأولى فيه، وهي تقسيم الموجود للواجب والممكن، وهي مقدِّمة أشار ابن رشدٍ في عدَّة مواضع لنقدها، معتبراً عدم صحَّة الحصر فيها، وعدم انتهائها لإثبات الواجب وإمكان ما سواه.

قال ابن رشدٍ عن برهان ابن سينا: «إنَّ البرهان ... إذا أخرج المخرج الذي أخرج ابن سينا فليس بصحيحٍ من وجوه، ... وقسمة الموجود أوَّلاً إلى ما هو ممكنٌ وإلى ما هو غير ممكنٍ ليس بصحيحٍ، أعني: أنَّها ليست قسمةً تحصر الموجود بما هو موجودٌ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319].

الثالثة: إمكان ما سوى الله

هذه المسألة، مثلما تُعدُّ واحدةً من مقدِّمات برهان الإمكان، فهي واحدةٌ من نتائج توحيد واجب الوجود، وهو أنَّ كلَّ ما سوى الله فهو ممكن الوجود.

وهي مسألةٌ فهمها ابن رشدٍ طبق المعنى الكلامي المتقدِّم لها في برهان إمكان وجواز الصفات [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، ص 55]، عادداً قبول ابن سينا في برهانه لها إذعاناً بهذه المقدِّمة الكلامية.

قال ابن رشدٍ: «هو قولٌ جيِّدٌ ليس فيه كذبٌ إلا ما وضعوا من أنَّ العالم بأسره ممكنٌ، فإنَّ هذا ليس معروفاً بنفسه، فأراد ابن سينا أن يعمَّ هذه

القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد، وإذا سُمح في هذه التسمية لم تنته القسمة إلى ما أراد» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317].

الرابعة: اتحاد الممكن بالذات والواجب بالغير

من مقدمات البرهان البديهية أنّ وحدة الإمكان بالذات والوجوب بالغير مصداقاً، وقد أشرنا إلى أنّ جملة من تقريرات برهان الإمكان المعروفة، هي البناء على قاعدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، لكنّ الملاحظ في كلمات ابن رشد هو إنكار هذه المقدمة واصفاً إيّاها أنّها قولٌ في غاية السقوط، وهو نقدٌ مبنيٌّ على فهمها طبق المعنى الكلامي للإمكان والوجوب بالغير.

قال ابن رشد عند بيانه لبرهان المتكلمين ومقدمته الأولى (العالم أمرٌ ممكنٌ): «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكنٌ وجائزٌ، وإنّ هذه الجائزات صنفان: صنفٌ هو جائزٌ باعتبار فاعله، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته، وإنّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأوّل، ولهذا قولٌ في غاية السقوط، وذلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري» [ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55 و56].

رابعاً: نقد اعتراضات ابن رشد

الأول: سرّ الخطأ في كلّ الاعتراضات السابقة لابن رشد هو فهم البرهانين ضمن مسارٍ واحدٍ، وهو راجعٌ للتشابه الاصطلاحي والشكلي بين البرهانين، وهذا ما يتّضح في نصوص ابن رشد السابقة بوضوح كاملٍ.

قال ابن رشد: «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317]، وقوله «وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين؛ وذلك لأن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري» [المصدر السابق].

وهو تعليل واضح دال على أن منشأ الحكم هو التشابه في الرؤية والحكم، مع أن هذا الاشتراك والتشابه كما بينا، ما هو إلا من قبيل الاشتراك اللفظي لا غير. الثاني: اعتبار ابن سينا أول ناقل للبرهان من المتكلمين، هو حكم خاطئ بوضوح؛ وذلك لأمرين:

1- أن برهان الإمكان والوجوب برهان من إبداعات الفارابي، وهو سابق لابن سينا بقرن كامل، وللجويني بقرنين تمامًا، وهو مما يبطل القول إن البرهان منقول من المتكلمين، بل لو صح الأخذ والنقل لكان العكس هو الصحيح.

2- أن ابن سينا سابق على الجويني؛ إذ ولد عام 370 هـ، والجويني عام 419 هـ، فالحكم بأخذ ابن سينا البرهان عن الجويني هو حكم باطل، بل لا تشابه في صياغة البرهان ومقدماته بينهما تمامًا، إلا من جهة لفظ الإمكان والجواز، وإنما برهان الشيخ الرئيس مشابه تمامًا لبرهان الفارابي كما تقدمت الإشارة إليه.

ولهذا الادعاء مما تفرّد به ابن رشد وبعض الباحثين في فلسفته فقط دون بقية الحكماء، مع أن الفخر الرازي أكثر من قرّر وفصل البرهانين في كتبه، ولم يدع ذلك تمامًا.

وأكبر الظن أن ابن رشد لم يعتمد في فهمه لبرهان ابن سينا على الرجوع لكتبه، وإلا لا يمكن تعقل هذا الخطأ الكبير منه.

وما ذكره ابن رشدٍ من وجهٍ لاستحالة اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالغير، إذ أرجع ذلك إلى انقلاب الطبيعة من الإمكان إلى الضرورة أو بالعكس، غير صحيح؛ لأنَّ إمكان الوجود ووجوبه من المفاهيم الفلسفية التي يحكي طبيعة وجود الشيء، ومن الممكن أن تكون طبيعة وجود الشيء الإمكان من حيث ذاته، ولكنَّه الضرورة من حيث علته، وليست هي مفاهيم ماهوية تحكي عن طبائع نفس الأشياء حتى يلزم الانقلاب المذكور.

خامساً: برهان ابن رشدٍ هو برهان المتكلمين

من مجموع الفوارق بين البرهانين، ونقد ابن رشدٍ السابق، يتبين أنَّ تقريره لبرهان الإمكان هو تقريرٌ لبرهان المتكلمين، وهو تقريرٌ فلسفيٌّ طبق مباني الحكمة المتقدمة، شبيهٌ من جهة مقدماته وصياغاته ببرهان الحكماء، وإنَّ التفريق السابق في مقدماته بين الإمكان والوجوب بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معاً - وهو ما أشرنا له سابقاً - هو تطبيقٌ حقيقيٌّ مبنائيٌّ، وليس تسامحياً كما يبدو من ظاهره.

236

وهذا الاستنتاج تدعمه جملةٌ من الشواهد والأبحاث المختلفة التي أشار فيها لطريقة برهان الإمكان والوجوب حسب طريقته، من أهمها بحث إثبات نفي الجسمية عن الواجب، وإثبات بساطته.

قال ابن رشدٍ: «ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه كانت حقاً، وإن كان فيها إجمالٌ يحتاج إلى تفصيلٍ وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر، وهذه الطريقة هي أن نقول إنَّ الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاقٍ، وهو الذي لا قوة فيه أصلاً لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا

فليس بجسمٍ، مثال ذلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وإلاّ لزم أن يكون هنالك جسمٌ أقدم منه، وظهر من أمره أنّه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر، وإلاّ يكون فيه قوّةٌ أصلاً لا على الحركة ولا على غيرها فلا يوصف بحركةٍ ولا سكونٍ ولا بغير ذلك من أنواع التغيّرات، وما هو بهذه الصفة فليس بجسمٍ أصلاً، ولا قوّة في جسم وأجزاء العالم الأزلّيّة، إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر، إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقسات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

وقال في موضعٍ آخر: «إنّ برهان ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الأفاويل الجدليّة، ومتى فصل كان من طبيعة الأفاويل البرهانيّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319، 405 - 407].

ولا شكّ أنّ هذه الطريقة الخاصّة بابن رشدٍ صريحةٌ في بيان المراد من مقدّمات البرهان السابق، وتوضيحٌ كاملٌ له، رافعٌ لكلّ شكٍّ وشبهةٍ فيه، فالمراد من الإمكان هو الإمكان في الجوهر الجسمانيّ وحالاته، والضروريّ هو الضروريّ في جوهره، وتقسيمه للضروريّ بالإطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلاً، والضروريّ في جوهره الجسمانيّ فقط - وهي الأسطقسات الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) والأجرام السماويّة - منطبقٌ تماماً على ما تقدّم من الفوارق بين البرهانين، وهو بيانٌ صريحٌ بالمغايرة بين الممكن والواجب بالغير.

برهان توما الأكوينيّ

البيان السابق لبرهان ابن رشدٍ، تترتّب عليه جملةٌ من الآثار المعرفيّة والكلاميّة، واحدةٌ منها فهم أحد البراهين المنقولة عن توما الأكوينيّ، وهو برهانٌ شبيهٌ في مقدّماته لتقرير ابن رشدٍ.

قال توما الأكويني: «إنَّ وجود الله يمكن إثباته من جهة الممكن والواجب؛ وذلك لأننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يرى معروضًا للكون والفساد، وهذا ممكنٌ وجوده وعدمه، وكلُّ ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائمًا؛ لأنَّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حينًا ما، فإذا كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حينًا ما شيئًا، ولو صحَّ ذلك لم يكن الآن شيئًا؛ لأنَّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلا بشيءٍ موجودٍ، فإذا لم يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبدأ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهذا بين البطلان، فإذا لم يست جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدَّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمَّا بذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها محالٌ، كاستحالته في العلل المؤثرة على ما مرَّ قريبًا، فإذا لا بدَّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته ليس واجبًا بعلةٍ أخرى بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسميه الجميع الله» [توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ف 1، ص 33؛ إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 75؛ بلانتينجا، فلسفة دين، ص 138 و139].

تقرير الدليل

- 1- وجود بعض الممكنات، وهو ما استدلَّ عليه من خلال كونها معروضةً للكون والفساد.
- 2- الشيء إذا كان ممكنًا فهو غير سرمدِيٍّ؛ لأنَّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حينًا ما.
- 3- إذا كانت جميع الموجودات ممكنةً، لزم تحقُّق العدم لجميع الموجودات حينًا ما؛ لأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو معدومٌ حينًا ما.

4- إذا كانت الموجودات معدومةً حيناً ما، لزم عدم وجود شيءٍ منها الآن، واستدلّ عليها بقوله: «لأنّ ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلاّ بشيءٍ موجودٍ، فإنّ لو لم يكن شيءٌ موجوداً لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ وهذا بين البطلان»، وهو عبارةٌ عن حاجة الممكن في وجوده للعلّة.

5- بطلان التالي (عدم وجود شيءٍ الآن)؛ ذلك لوجود الأشياء حولنا، فينتج بطلان المقدم وهو (انحصار الموجودات بالممكنات فقط).

6- عدم انحصار الموجودات في الممكنات يقتضي وجود الواجب.

7- الموجود الواجب إمّا واجبٌ بذاته أو لغيره.

8- الموجودات إذا كانت واجبةً بالغير فقط لزم التسلسل وهو محالٌ.

9- إذن لا بدّ من وجود موجودٍ هو واجبٌ لذاته وليس واجباً بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسمّيه الجميع الله. [بلانتينجا، فلسفهى دين، ص 139 و140؛ بدوي، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 225 و226]

واجه هذا البرهان جملةً من الملاحظات بعضها عامّةٌ لبراهين الإمكان، وبعضها خاصّةٌ في هذا التقرير، ومن جملة هذه الملاحظات، الملاحظة المتعلّقة بالمقدّمين السادسة والسابعة، فإنّ الظاهر من ذلك هو المغايرة بين وجود الممكنات والواجب بالغير، مع أنّه طبق المباني الفلسفيّة البدهيّة يكون الممكن الموجود هو عين الواجب بالغير.

وهذه الملاحظة تعبّر عن الملاحظة المطروحة في تقرير ابن رشد السابق، وتنتهي إلى سؤالٍ مفاده هل وقع توما الأكويني بما وقع به ابن رشد؛ ذلك

لأخذه البرهان عنه، ويكون برهانه برهان المتكلمين، أو أنّ برهانه برهان الحكماء، وهو مأخوذٌ من طريق ابن سينا؟ إنّ ملاحظة بعض القرائن مؤيدةً بصورة واضحة أنّ هذا التقرير منطبقٌ تمامًا مع تقرير ابن رشد.

ولكن في حقيقة الأمر، إنّ ظاهر عبارة توما الأكوينيّ أنّه فرّق بين الواجب بالذات والواجب بالغير؛ ولهذا أخذهما كاحتمالين في البرهان، فعلى أحدهما وهو الواجب بالغير لا يصحّ الوجود، وعلى الآخر وهو الواجب بالذات يصحّ الوجود، وهذا يدلّ صراحةً أنّه كان يفرّق بينهما.

النتيجة

من خلال ما استعرضناه من بحوثٍ، تتضح جملةً من النتائج أهمّها:

1- اصطلاح "برهان الإمكان والوجوب" عند المتقدمين من الحكماء والمتكلمين، هو اصطلاحٌ مشتركٌ بين برهانين، برهان الحكماء المعروف عن الفارابيّ وابن سينا، وبرهان المتكلمين، وهو المعروف عن الجوينيّ والفخر الرازيّ خصوصًا. والفرق بينهما حسب اصطلاحات الفخر الرازيّ أنّ برهان الحكماء هو برهان إمكان الذوات، وبرهان المتكلمين هو إمكان الصفات والأعراض.

2- أنّ حقيقة هذين البرهانين مختلفةٌ تمامًا، ولكلّ مقدماته ومبانيه، وإنّما بينهما تشابهٌ في بعض المقدمات من جهة الصياغة، وبعض المباني فقط.

3- أنّ المشكلة الحقيقيّة عند ابن رشدٍ هي عدم التفريق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير طبق المعنى الفلسفيّ، لا الكلاميّ، وعلى هذا الأساس أنكر إمكان اجتماع الوجوب الغيريّ والإمكان الذاتيّ في مصداقٍ واحدٍ بلحاظ أمرٍ واحدٍ.

وعلى هذا الأساس احتاج إلى التطويل المذكور في عبارته، وافترض أنّ الممكنات منها ما هو ممكن في جوهره وأعراضه وهو عالم العناصر، ومنها ما هو واجب في جوهره ولكنّه ممكن في أعراضه وهي العناصر الأربعة والأفلاك، وهذا وهم سببه عدم فهم الوجوب، وتقسيمه إلى الوجوب بالذات والوجوب بالغير.

4- أنّ قراءة تقرير ابن رشد بهذه الطريقة، وهي قراءة منطبقة على جملة من القرائن والأبحاث التي أشار إليها، تُحلّ بها مشكلة الجمع بين نقد برهان الإمكان بانتقادات غريبة عن مباني الحكماء، وبين تقريره الخاص له.

قائمة المصادر

1. إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، دار النبوغ، ط الأولى، 1998م.
2. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، دار مكتبة التربية، 1987 م.
3. ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الأولى، 1998 م.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاعة، قم، ط الأولى، 1375 ش.
5. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، قم، مكتبة المرعشي، 1404 ق.
6. ابن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينيّة، 1972 م.
7. الآمدي، سيف الدين، أبقار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، 1423 ق.
8. بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفيّة، الموسوعة العربيّة للدراسات والنشر، ط الأولى، 1996 م.
9. بدوي، عبد الرحمن، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، 1978 م.
10. برهيه، اميل، تاريخ فلسفه، ترجمه يي محي مهدي، شركة سهامى انتشارات خوارزمي، چاپ يكم، 1377 ش.
11. پلانتيينجا، الوين، فلسفه ي دين، ترجمه ي دكتور سعدي مهر، قم، مؤسسه ي فرهنگي طاها، چاپ يكم، 1376 ش.
12. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط السادسة، 2000 م.
13. جوادى آمل، عبدالله، تبين براهين إثبات وجود خدا، نشر اسراء، ط الثالثة، 1378 ش.

14. جوادبي، درآمدي بر خدا شناسی فلسفی، معاونت أمور اساتيد و دروس معارف اسلامي، ط الأولى، 1375 ش.
15. حسن زاده آملي، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، مركز فرهنگي نشر رجاء، ط الأولى، 1375 ش.
16. حسين زاده، محمد، فلسفه‌ی دين، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ط الأولى، 1376 ش.
17. الحليّ، جمال الدين، تسليك النفس إلى حضرة القدس، قم، مؤسسه الإمام الصادق، ط الأوليا لأولى، 1426 ق.
18. الرازيّ، فخر الدين، المباحث المشرقيّة، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1411 ق.
19. الرازيّ، فخر الدين، المحصل، تحقيق حسين آتاي، منشورات الشريف الرضيّ، ط الأولى، 1411 ق.
20. الرازيّ، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهيّ؛ تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربيّ، ط الأولى، 1987 م.
21. الرازيّ، فخر الدين، معالم أصول الدين، تعليق سميح دغيم، دار الفكر اللبنانيّ، ط الأولى، 1996 م.
22. صدر المتألهين، 1410 ق، الحكمة المتعالية، دار إحياء التراث العربيّ، ط الرابعة، 1410 ق.
23. صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط الأولى، 1366 ش.
24. ضومط، توما الأكوينيّ، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.
25. الطباطبائيّ، بداية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الإسلاميّ، ط العاشرة، 1414 ق.

26. الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، ط الثانية، 1405 ق.
27. العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط الأولى، 1980 م.
28. العراقي، محمد عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، دار المعارف، ط الخامسة، 1984 م.
29. الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمدحسين آل ياسين، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1405 ق.
30. الفارابي، الأعمال الفلسفيّة (رسالة التعليقات)، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ط الأولى 1413 ق.
31. الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، ط الأولى، 1989 م.
32. فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.
33. فياضي، غلام رضا، نهاية الحكمة، قم، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ط الأولى، 1382 ش.
34. الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، دار الفكر العربيّ، ط الثانية، 1998 م.
35. مايكل بترسون، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ، ديويد بازينجر، عقل واعتقاد ديني، مترجم احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، انتشارات طرح نو، چاپ سوّم، 1379 ش.
36. محمد لطفي جمعة، ابن رشد تاريخه وفلسفته، منشورات دار المعارف (تونس).
37. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، ط الأولى، 1409 ق.
38. ملكيان، مصطفى، تاريخ فلسفة غرب، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، 1379 ش.

39. الزاقي، الملا مهديّ، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، انتشارات مؤسسهى مطالعات اسلامى دانشگاه مك كيل و دانشگاه تهران، 1365 ش .
40. هيڪ، جون فلسفهى دين، ترجمهى بهزاد سالكى، انتشارات بين المللى هدى، ط الثالثة، 1381 ش.