الأدلة على وجود الله تعالى عند أبي البركات البغدادي

وان سحيمي وان عبد الله*

Abstrak

Abu al-Barakat al-Baghdadi adalah antara tokoh falsafah Islam mutakhir yang mendokong aliran mengkritik falsafah Ibn Sina sebagaimana yang dipelopori oleh Abu Hamid al-Ghazali sebelumnya. Beliau telah mengemukakan analisis kritis terhadap falsafah Peripatetik Muslim dalam karyanya yang terkenal al-Mu`tabar fi al-Hikmah. Sikap beliau ini walau bagaimanapun tidak bermakna bahawa beliau menolak segala pemikiran yang didokong oleh pendahulunya. Sebaliknya terdapat banyak aspek yang diterima bahkan dikembang oleh Abu al-Barakat kemudiannya. Antara aspek tersebut adalah yang berkaitan hujah dan dalil membuktikan kewujudan Allah SWT. Beliau menerimapakai banyak unsur-unsur asas pendalilan ahli falsafah terdahulu dalam pendalilannya di samping menyusun dan menggubah bentuk-bentuk yang secara nisbinya baru. Ini cukup menyumbang dalam perkembangan pemikiran falsafah selepasnya. Artikel ini mengemukakan sikap dan kritikan Abu al-Barakat ke atas dalil Aristotle berserta dalil-dalil Abu al-Barakat ke atas kewujudan Allah SWT.

إن الاستدلال على وجود الله تعالى من أهم القضايا التي درسها الفلاسفة والمتكلمون قديما وحديثا. فما من فيلسوف ولا متكلم إلا ويقدم مبحثا يتكلم فيه عن قضية الاستدلال على وجود الله تعالى، كل على منهجه وطريقته المختارة. وأبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ/ ١١٥٢م)[1]، أحد متأخري فلاسفة المسلمين في المشرق، لم ينفرد عن إخوانه الفلاسفة والمتكلمين في هذا الموضوع.

---

* محاضر بقسم العقيدة والفكر الإسلامي، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا بكوالا لمبور. ويقدم المؤلف الشكر والتقدير للدكتور مصطفى حسن الخياط، محاضر بقسم الدعوة والتنمية الإنسان بأكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا، الذي قام بمراجعة هذا البحث وتصحيحه.

١ لقد نشرنا مقالة حول التعريف بأبي البركات البغدادي باللغة الملايوية في **مجلة أصول الدين** (*Jurnal Usuluddin*) بعددها التاسع (يوليو ١٩٩٩م)، ص٧٣-٩٦، وهي مجلة علمية تنشرها أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا بكوالا لمبور، تحت عنوان:
Abu al-Barakat al-Baghdadi (467-547H): Suatu Biografi

لقد قدم أبو البركات الأدلة العديدة على إثبات وجود الله تعالى في قسم الإلهيات من كتابه المشهور **المعتبر في الحكمة** وذلك في الفصل الثالث والعشرين من المقالة الأولى تحت عنوان: **في الطرق العلمية التي ينتهي منها الإنسان بعلمه إلى معرفة الله تعالى.** هذا بالإضافة إلى بعض إشارات تتصل بالموضوع ضمن مناقشته لموضوع آخر.

لقد قدم أبو البركات – كعادته – الدليل الذي قدمه المتقدمون من الفلاسفة وناقشه وأبدى رأيه فيه، ثم أتي بعد ذلك بعدد من الأدلة بعضها مسبوق به وبعضها يعد من إبداعه.

(أ) دليل الحركة الأرسطى ونقد أبي البركات له.

يرى أبو البركات أن الاستدلال على وجود المبدأ الأول بالحركة أو عن طريق الحركة ليس بحق وغير مهد، وليس هو الطريق الخاص إلى معرفته.

والدليل يقوم على أساس حركة المتحرك وعلاقتها بالزمان، وهو يستند على المسلمات المتعلقة بالحركة والزمان التي قررها الفلسفة الفيزيقية الأرسطية، أهمها: معلولية الحركة، وكون المحرك غير المتحرك، وكون الحركة الدائرية هي أصل الحركات وأقدمها وأدومها.

يرى أرسطو أن الحركات ترجع فى السببية إلى الحركة المكانية، ومن جملتها إلى الحركة الدورية التي هي حركة الأفلاك. ثم إنه إذا كان هناك حركة فهناك زمان، ووجود الزمان عنده يتعلق بوجود الحركة لأنه مقدار الحركة. والزمان عند أرسطو قديم أزلى ليس له بداية ولا نهاية، فالحركة التي وجودها متعلق بوجوده قديمة أزلية كذلك. وإذا كانت الحركات والمتحركات لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل لابد أن تنتهي إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك، فهناك إذن المحرك الأول وهو علة حركة المتحرك، ويكون قديما لقدم الحركة، وقوته التي بها يحرك الحركة الأزلية وغير المتناهية، لابد وأن تكون غير متناهية أيضا لأنه لا يمكن أن يكون غير المتناهي صدر عن المتناهي[٢].

---

٢ انظر أبو البركات البغدادي (١٣٥٧هـ)، **المعتبر في الحكمة**، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ج٣: ص١٣٠.

ومن ناحية أخرى يرى أرسطو أن محرك الحركة الدورية لا يمكن أن يكون عظم البتة وليس له عظم لأن كل عظم وكل ذي عظم فهو متناهي المقدار، ومن ثم فقوته متناهية. والمحرك الحركة الدورية الدائمة محال أن يكون متناهي القوة لأن ذا القوة المتناهية لا يحرك حركة غير متناهية المدة[٣].

هكذا عرض أبو البركات هذا الدليل عرضا أمينا بعد أن فهمه فهما صحيحا. وبعد هذا العرض شرع في مناقشته ونقده وأبدى رأيه فيه.

ويلاحظ أن أبا البركات حين ينقد هذا الدليل، فإنه لا ينقد إطاره العام القائم على أساس امتناع التسلسل في الحركات والمحركات إلى ما لا يتناهَى ولابد من انتهائه إلى المحرك الأول. وذلك كما لاحظ الدكتور أحمد الطيب لأن هذا الإطار قد اعتبره كإطار ثابت الذي مهما اختلفت فيه مضامينه من نوع إلى آخر مثل الوجوب والإمكان أو العلة والمعلول أو المحرك والمتحرك، إلا أن النتيجة اللازمة منه في نهاية الأمر هي إثبات واجب الوجود أو العلة الأولى أو المحرك الأول[٤].

هذا هو موضع الاتفاق بينه وبين أرسطو في هذا الدليل. أما في النواحي الأخرى فقد ناقشه أبو البركات وأبدى رأيه فيها، وذلك يمكن أن نلخص ذلك في ثلا ث نقاط آتية:

الأولى: حول مشكلة الشدة والمدة بالنسبة للحركة والمتحرك.

لاحظ أبو البركات كيف ربط أرسطو بين مشكلتي الشدة والمدة في قوله بالقوة غير متناهية حيث قرر أرسطو أن عدم تناهي مدة حركة المتحرك يدل على عدم تناهي القوة المحركة عند محرِّكه. وذلك بناءً على مذهبه القائل بأن قوة الجسم المتناهي متناهية، فالقوة غير المتناهية لابد أن تكون في جسم غير متناهي.

---

٣ انظر **نفس المصدر والصفحة**. وراجع Aristotle (1983), *Metaphysics*, trans. Richard Hope, University of Michigan Press: Ann Arbor Paperbacks, pg. 256 ff. و"مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة"، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن عبد الرحمن بدوي (١٩٤٧م)، **أرسطو عند العرب**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص٣ وما بعدها.

٤ انظر د. أحمد محمد الطيب (١٩٧٧م)، **موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية**، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر الشريف، ص٣٢٥.

وقد احتج أرسطو على أن قوة الجسم المتناهي متناهية لأن قوة البعض من الجسم هي عبارة عن بعض قوة الكل، ونسبة البعض إلى الكل فيه هي نسبة متناه إلى متناه. ومن ثم فنسبته في القوة إلى الكل كذلك نسبة المتناهي إلى المتناهي. فإذا كانت قوة البعض متناهية، فقوة الكل وهو مجموع الأبعاض متناهية كذلك. إذن فكل قوة جسمانية متناهية. ومثل أرسطو لذلك بقوة الحجر الهابط وثقله وميله حيث يرى أن هذه القوة والثقل والميل في البعض هو بعض ما في الكل من حيث الشدة[٥].

وقد لاحظ أبو البركات منبت المشكلة ورأى أن القضية هنا كانت بين الجسم وبين قوته من جهة الشدة. أما من جهة المدة التي هي أساس الدليل، فلا يذكر ولم يبرهن عليه. بل قرر أبو البركات أن الأمر في المدة على عكس ما في الشدة لأن المدة في البعض أكثر منها في الكل لأنه كلما كان الجسم أقل وأضعف، كلما كانت حركته في الهبوط أبطأ، فبذلك تكون مدة حركته للوصول إلى مداه وموضعه المطلوب أطول وأكثر. فمن هنا اتضح أن التلازم بين المدة - أي زمان الحركة - وبين الشدة - أي قوة حركة المتحرك وبالتالى قوة المحرّك - باطل لأن الأمر هنا على عكس الأمر هناك. فكيف يلزم الحكم في الشدة على الحكم في المدة أو العكس؟[٦]

هكذا اتضح أن قول أرسطو في أن محرك الحركة غير متناهية المدة، غير متناهية القوة لكونه يحرك مدة غير متناهية باطل لبطلان التلازم بينهما. هذا بالإضافة إلى أن المراد بالدليل هو إثبات القوة غير المتناهية المدة، لا الشدة. فلذلك يرى أبو البركات أن هذا البرهان غير مستقيم لاستعمال الاسم المشترك في المتناهى وغير المتناهى حيث يستعمل هنا بمعنى وهناك بمعنى آخر.

وفضلا عن ذلك، فإن القوة المحركة عند أرسطو لا يصح أن تكون غير متناهية الشدة لأن ذلك يلزم أن يكون تحريكها في غير زمان[٧]. ذلك لأن القوة المحركة

---

٥ انظر **المعتبر**، ج٣: ص١٣٠.

٦ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٠-١٣١.

٧ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣١ وما بعدها.

الشديدة تحرك الحركة السريعة وفي المدة القصيرة، حيث كلما زادت القوة زادت السرعة وقل الزمن وهكذا. فمن هنا لو افترض جواز غير متناهية الشدة في القوة المحركة للزم أن يطرد زمان الحركة في التنقص إلى ما لا نهاية. وإذا كان وجود ما لا يتناهى بالفعل باطل، فلا بد من أن ينتهى إلى أصغر حد من حدود الزمان بل إلى الحد حيث لا زمان ولا آن البتة. فحركة المتحرك المستمدة من القوة المحركة غير متناهية الشدة تكون لا في الزمان، وهذا خلاف القول بالتلازم بين الحركة والزمان.

وقد اعترض على القول بعدم التلازم بين المدة والشدة هذا، ويدعى أن ذلك كان في البطء والسرعة، وهو موضوع غير هذا لأن المشكلة هنا كانت في المساواة والدوام بمعنى أن يتساوَى في الدوام بين المدة غير متناهية في الحركة من جهة، وبين القوة أو الشدة غير المتناهية في المتحرك أو المحرك من جهة أخرى. ويمثل لذلك بعشرة أشخاص يحملون حجرا ويسيرون به بسرعة محدودة يوما واحدا بغاية جهدهم وطاقتهم، ثم تنتهي طاقتهم فيلقونه. ففي هذا المثال يتضح أنه لا يمكن لشخص واحد منهم أن يحمل وينقل نفس الحجر بنفس السرعة وفي نفس المدة بعينها لأن مدة التحريك هنا هي التي لا يساوِي فيها جزء القوة كلَّها. بل إنه هنا كلما كانت القوة أقوى كانت على الدوام أقدر، فبالتالي تكون التي تحرك على الدوام وفي مدة غير متناهية، هي قوى غير متناهية[٨].

يرى أبو البركات أن هذا الاعتراض يكون صحيحا إذا كان في الطبائع المتباينة التي تقهر بعضها بعضا كالحجر الذي يحرك إلى فوق مثلا حيث أن قوة ثِقْله تتعب المحرك وتعجز قدرته على الدوام فتنتهي إلى حد ما. وأما في الطبائع التي تكون القوة فيها واحدة ولا منازع لها، فلا تتعب ولا تعجز. وذلك مثل الحجر الهابط، صغيرا أو كبيرا، يتحرك فى الهبوط مدة ما، وهو فى هبوطه وقبل أن ينتهي فيه إلى مركزه لا يكف ولم يتعب، بل نراه كلما تحرك ازداد ميله وثِقْله وتسرع به حركته. ولو كان يضعف على الدوام لكان يضعف في بعض الزمان، ويبطئ

٨ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣١.

في الحركة كلما أمعن فيها. والأمر هنا مثل الفلك التي يرى أرسطو أنه لا يتعب في حركتها لكون القوى فيه لا تتنازع بين الموجب وصارف[٩].

لذلك فإن هذا البرهان عند أبي البركات لا يلزم في الحركة الفلكية ولا في الجسم الذي تحركه النفس الفلكية، بل يرى أنه كما لا يتعب الحجر الهابط في هبوطه ولا تضعف قوته المحركة بتحريكها، فكذلك لا يلزم أن تضعف قوة الفلك ولا يعجزه الدوام، وليس في ذلك أي علاقة بمحركه. فإن موجب حركة يوم مثل موجب حركة شهر أو سنة أو دهر ولا يتغير[١٠].

الثانية : في مشكلة الزمان وعلاقته بالحركة.

إن وجود الزمان عند أبي البركات لا يتعلق بالحركة في السببية لأن الزمان ليس هو عرض للحركة حيث يتبع وجوده وجودها. ثم إن وجود الزمان ووجود الحركة ليسا متلازمين لأن الحركة كما كانت في زمان فكذلك السكون، فلا يرتفع وجوده بارتفاع الحركة كما لا يجب وجوده بوجودها. إذن فالدليل القائم على أساس التلازم بينهما يكون بالضرورة باطل عنده[١١].

الثالثة : في مشكلة عشق العاشق.

لقد نقد أبو البركات ما ذهب إليه أرسطو في تفسيره لحركة المتحرك وكيفيتها في برهانه هذا، حيث قرر أن المبدأ الأول يحرك المتحرك - وهو الفلك - لا بأن يباشر الحركة بل يحركه كما يحرك المعشوق عاشقه.

وقد رفض أبو البركات ذلك وذكر أن العاشق حين يتحرك بشوقه إلى معشوقه، كان ذلك ليتقرب منه ويشاهده ويجاوره في مكانه إن كان ساكنا، أو يتبعه إن كان متحركا. والحركة الفلكية الدورية لا تنقل المتحرك من مكان إلى مكان بل يتحرك إلى الجهة وعنها بالدور، وهو ثابت في مكانه. ثم إن الحركة يكون فيها 'من' و 'إلى'، إلا أنهما في الحركة الدورية واحد حيث يكون 'من'

---

٩ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص ١٣١-١٣٢.

١٠ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٢.

١١ انظر **نفس المصدر والصفحة**.

فيها هو 'إلى' نفسه، ولا يستطيع التمييز بينهما. هنا يتساءل لماذا لا تكف عن هذا الدوران الذي لا ينقله إلى معشوقه؟ وهل من المعقول أن تفسر هذه الحركة الدورية بأنها لعشق العاشق لمعشوقه؟

ثم نبه أبو البركات أن كيفية الشوق وإلى ماذا هذا الشوق لم تكن واضحة في هذه الدعوى. وكل ما يقال فيها هو أن مباشر الحركة هو تلك النفس التي في جسم المتحرك، فيحرك الجسم بالذات ويحرك نفسه بالعرض بحركة الجسم كحركة الملاح في السفينة، وأن المبدأ الأول هو موجب الحركة من المحرك المباشر للحركة، فيتحرك المتحرك لأجله عشقا له أو شوقا إليه. ويرى أبو البركات أن هذه الحركة لو فسرت بأنها تكون لامتثال أمر المبدأ الأول وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل وأفضل لأن هذا التفسير يعرف منه لِم وكيف[١٢].

هكذا فقد استطاع أبو البركات بملاحظاته الدقيقة أن يظهر تهافت هذا الدليل وعدم دقته في الاستدلال على وجود الله تعالى.

(ب) الأدلة على وجود الله تعالى عند أبي البركات البغدادي.

قدم أبو البركات في كتابه **المعتبر** أدلة عديدة لإثبات وجود الله تعالى، يخاطب فيها العقل أحيانا كما يخاطب الوجدان في أحيان أخرى. وقد استنبطت من خلال هذا الكتاب الأدلة الآتية:

---

١٢ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٢-١٣٣. وقارن نقد أبي البركات على دليل الحركة الأرسطي د. أحمد الطيب، **موقف أبي البركات**، ص٣٢٥ وما بعدها، و د. محمد جلال شرف (١٩٧٢م)، **المذهب اللإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي**، ط. الأولى، القاهرة: دار المعارف، ص٧١ وما بعدها، و د. صبرى عثمان محمد حسن (١٩٨٢م)، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي**، رسالة الدكتوراه غير منشورة بقسم الفلسفة، كلية آداب، جامعة القاهرة، ص٣٦٠ وما بعدها، و د. جمال رجب سيدبي (١٩٩٦م)، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية: دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا**، القاهرة: مكتبة وهبة، ص٦٣ وما بعدها، و د. حسين محمد أبو سعدة (١٩٩٣م)، **الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي**، ط. الأولى، القاهرة: دار الحريبة للطباعة، ص٧٩ وما بعدها.

١ – دليل الوجوب والإمكان.

إن هذا الدليل يعتمد على ملاحظة الوجود والموجود واعتبارهما من حيث الوجود، أي من ناحية إذا كان وجوده واجبا أو ممكنا أو مستحيلا ليصل إلى إثبات واجب الوجود بذاته. وهذا الدليل يقوم على أساس امتناع تسلسل الممكنات الموجودة إلى غير نهاية، وأنه لا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود بذاته[١٣]. وقد أطلق بعض الباحثين على هذا الدليل اسم الدليل الوجودي أو الأنطولوجي[١٤]، كما سماه البعض الآخر بدليل الممكن والواجب[١٥].

وخلاصة هذا الدليل كما يذكر أبو البركات أننا إذا اعتبرنا اعتبارا عقليا في الموجودات كلها نجد أن الموجود إما أن يكون موجودا بذاته وعن ذاته، وإما أن يكون وجوده واجبا عن غيره ولم يجب له بذاته. وهذه القسمة العقلية للموجود في رأي أبي البركات كانت شاملة لكل الموجودات ولا يخرج عنها موجود واحد أيا كان.

والموجود بغيره إذا اعتبرت ذاته بذاته، فلا يخلو إما أن يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن. فإن امتنع وجوده بذاته فيستحيل أن يوجد بغيره لأن الممتنع هو الذي لا يمكن أن يوجد البتة[١٦]. وإن وجب وجوده بذاته فلا يحتاج في وجوب وجوده إلى غيره لأن الحاصل الموجود لا يستأنف له الحصول والوجود. فالموجود بغيره إذا كان وجوده بذاته لا يكون واجبا ولا ممتنعا فهو ممكن الوجود بذاته، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته.

---

١٣ انظر **المعتبر**، ج٣: ص١٣٣. وقارن د. أحمد الطيب، **موقف أبي البركات**، ص٣٢١ وما بعدها.

١٤ انظر د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي**، ص٣٦٦.

١٥ انظر د. جمال رجب سيدبي، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٦٤، ود. محمد أبو سعدة، **الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي**، ص٨١.

١٦ يرى أبو البركات إن ممتنع الوجود ضربان: إما مطلقا وإما بشرط. والمطلق منه لا يمكن أن يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب. وأما الذي بالشرط فوجوده يتوقف على ارتفاع ذلك الشرط. فإذا قيل لشيء إنه "ممتنع الوجود بذاته"، فهذا يعني أنه لا يصح أن يوجد إلا مع ارتفاع ذاته، وارتفاع ذاته عدمه. إذن فوجود الممتنع بذاته معناه وجوده مع عدمه، وهذا محال لأن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان. فيتضح هنا أن الممتنع الوجود بذاته لا يصح أن يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب. أنظر **المعتبر**، ج٣ : ص٢.

والممكن الوجود بذاته إذا وجد فلا بد أن يكون وجوده عن غيره وبغيره لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه بنفسه. وهذا الغير لا يمكن أن يكون من الممكنات لأنه يؤدى إلى التسلسل الباطل. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا قلنا قولا كليا حيث يجمع فيه كل ممكن الوجود، فكانت كل الأشياء الممكنات لا توجد إلا بعد غيرها. وهذا الغير لا يمكن أن يكون من الممكنات لأنها كلها داخلة في الجملة. ولا يمكن أن يكون ممتنع الوجود لأن الممتنع لا يمكن أن يوجد، فكيف أن يوجَد ويوجِد؟ إذن فليس هناك إلا واجب الوجود بذاته، فكل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته[١٧].

فممكنات الوجود والحوادث - إذن - دليل على وجود الواجب القديم بل إنها أدلّ على وجوده منه على وجود نفسها. يرى أبو البركات أنه إذا كان وجود الثاني من وجود الأوّل ووجوده دليل على وجود الأول، وأنه إذا كان وجود الأول علة ودليلا على وجود الثاني لأن كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها، فوجود الثاني لا يكون إلا بعد وجود الأول، فيعرف من وجود الثاني معرفة يقينية على وجود الأول. وكذلك الحال في الثالث والرابع إلى آخره، وكثرة الوسائط لا تؤثر ولا تقدح في العلم بوجود الأول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه[١٨].

ويلاحظ هنا أن هذا الدليل ليس إلا صورة طبق الأصل لدليل الوجوب والإمكان لدى الفلاسفة المشائية قبله خاصة لدى الفارابي وابن سينا[١٩]. وقد

---

١٧ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص٢٢-٢٣.

١٨ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص٢٤-٢٥.

١٩ راجع مثلا الفارابي (١٩٠٧م)، "عيون المسائل"، ضمن **المجموع**، ط. القاهرة: مطبعة السعادة، ص٦٦؛ وابن سينا (١٩٦٠م)، **الشفاء** (الإلهيات)، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ص٣٧ وما بعدها؛ وابن سينا (١٩٨٥م)، **والنجاة**، نقحه وقدم له ماجد فخري، ط. الأولى، بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، ص٢٧١ وما بعدها؛ وابن سينا (ب.ت)، **والرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة**، تحقيق: د. إبراهيم هلال، القاهرة: دار النهضة العربية، ص١٥-١٦. وأيضا د. محمد البهي (١٩٨٢م)، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، ط. السادس، القاهرة: مكتبة وهبة، ص٣٦٧ وما بعدها.

رضى أبو البركات بهذا اللون من الاستدلال، بل إنه يعتبر أحد المواقف الفلسفية التي يحمدها أبو البركات لكل من الفارابي وابن سينا[٢٠]. والواقع أن هذا لا يعيبه كفيلسوف المعتبر لأن من طبيعة الاعتبار أن يقرّ ما يعتبره صحيحا بغض النظر عن قائله[٢١]. هذا بالإضافة إلى أنه في بعض تفصيليات الدليل ذهب إلى أصل يخالف أصل المشائيين فيما يتعلق بمفهوم القدم والحدوث[٢٢].

ومن ناحية أخرى فإن قوله بأن الممكنات الموجودة أدلّ على وجود الواجب القديم منها على وجود أنفسها يتضمن برهان الحدوث لدى المتكلمين خاصة المعتزلة الذين أفاضوا في استخدام الحوادث كنقطة بدء في فهم كثير من مسائل وقضايا الألوهية[٢٣].

٢ – دليل الوجود والموجود.

وثمة دليل آخر يمكن أن نسميه دليل الوجود والموجود، وهو يقوم على النظر في الوجود وعلاقته بالموجود.

يرى أبو البركات أن المعرفة بالوجود وبوجوده تعتبر أظهر من كل ظاهر لأن كل إنسان يشعر بذاته وبوجوده ويشعر بفعله وبوجود ذاته الفاعلة لهذا الفعل. فوجود هذه الأشياء كلها لا يشك فيه عامة الناس وخاصتهم. فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود ، أي وجود ذاته. فالوجود إذن يشعر به وبإنيّته وإن لم يشعر بماهيّته. وهذا الشعور والعلم يدل على إدراكنا له وأنه مدرَك، والمدرَك لا يكون إلا الموجود. وإذا كان الموجود موجودا، فالوجود أيضا بهذا الاعتبار موجود لأن وجود ذلك الموجود لا يكون إلا بالوجود.

---

٢٠ انظر د. أحمد الطيب، **موقف أبو البركات**، ص٣٢٤-٣٢٥ و د. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٣١.

٢١ انظر د. سامي نصر لطف (ب. ت)، **نماذج من فلسفة الإسلاميين**، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ج١: ص٣٧٣ وما بعدها.

٢٢ راجع صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي**، ص٣٦٧ ود. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٧٢-٧٣.

٢٣ انظر د. سامي نصر لطف، **نماذج من فلسفة الإسلاميين**، ج١: ص٣٧٦.

فإذا كان الوجود موجودا والموجود موجودا به، فهذا الوجود هل يكون وجوده بالوجود والوجود بالوجود إلى ما لا يتناهى، أم ينتهي إلى الوجود الذي وجوده لذاته وبذاته، وليس بوجود يتصف به؟ وإذا كان وجود ما لا يتناهى باطلا فلا بد من أن ينتهي إلى الوجود الأول واجب الوجود بذاته الذي معنى الوجود والموجود فيه واحد، شأن ذلك شأن اللون الأبيض وليس كالجسم الأبيض لأن الجسم الأبيض أبيض ببياض، أما اللون الأبيض فإنه أبيض بذاته وليس ببياض[٢٤].

فمعنى الموجود والوجود فى هذا الوجود الأول واحد في العين والماهية، وهو الموجود واجب الوجود بذاته لا بوجود، بل به يجب وجود غيره. وماهيته لا تتكثر بدلالة اللفظ وتصور الأذهان التي قد تبدو كذلك في النظر الأول، ذلك لأن الاعتبار والتأمل والمعرفة التامة فيه يرانا أنه واحد لا كثرة فيه[٢٥].

فهذا الدليل كما يبدو هو نفسه دليل الأنطولوجي (*Ontological Proof*) الذي جاء به كل من الفارابي وابن سينا. فقد أقام هذا الدليل على التفرقة بين الوجود والماهية وأن الوجود ليس جزءا من الماهية وليس مقوما للذات بل هو عرض من أعراضها، إلا أن هذه التفرقة تكون فيما عدا الواحد سبحانه وتعالى لأن الوجود والماهية في الله تعالى واحد لا ينفصلان. فمن هنا انتهى الفارابي وابن سينا إلى أنه إذا كان كذلك فنستغني عن ذلك استدلال طويل على وجود الله تعالى بل ذهبا إلى أن إدراك ذاته تعالى يكون بإدراك وجوده في آن واحد[٢٦].

٣ – دليل العلل المعلولات.

لقد استغل أبو البركات في الدليلين السابقين قانون استحالة تسلسل الشيء إلى ما لا نهاية، وأنه يجب أن ينتهي إلى الأول الذي لا أول له. وقد طبقه على

---

٢٤ انظر **المعتبر**، ج٣: ص٦٣-٦٤.

٢٥ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص٦٤.

٢٦ انظر د. إبراهيم مدكور (١٩٨٣م)، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: سميكو للطباعة والنشر، ج٢: ص٨٠.

كل الممكنات ليصل إلى الأول واجب الوجود بذاته في الدليل الأول، وعلى الوجود والموجود لينتهي إلى الوجود الأول الذي يكون الوجود والموجود فيه واحدا في الدليل الثاني. وهو هنا وبنفس السلاح يقدم نوعا آخر من الاستدلال على وجود المبدأ الأول، وذلك عن طريق اعتبار العلل والمعلولات. وقد أطلق بعض الباحثين على هذا الدليل اسم الدليل الكوني أو الدليل الكوزمولوجي (*Cosmology*)[٢٧].

يرى أبو البركات أن وجود المعلول يحصل ويكون مع وجود علته إذا تمت علّيتها. ومن هنا فإننا إذا فرضنا أن لهذا المعلول علة ولعلته علة، فلا يمكن أن تذهب سلسلة العلة والمعلول إلى غير نهاية في الوجود. ذلك لأننا إذا اعتبرنا جملة هذا المعلول وعلته وتلك العلة لعلته، لوجدنا أن علة العلة هي العلة المطلقة للعلة والمعلول وأن هذان الأخيران – أعني العلة والمعلول – هما معلولان لعلة العلة، وأن نسبتهما إليها نسبة المعلولية وإن اختلفا في كون أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة.

ويرى أيضا أن علة العلة تتميز عن العلة لا في كونها علة بل في كونها علة لشيئين أي للمتوسط والأخير. فهكذا في علة علة العلة، وكلما ازدادت الوسائط كانت العلة الأولى هي العلة للمعلول الأخير مع الوسائط بأسرها، لا ترتفع عنها علّية الأخير بعلّية الوسائط، بل بالعكس تكون علّية الأخير هي الأحق بالعلّية من علّية الوسائط. ذلك لأنه لا يمكن ولا يعقل وجود الأخير إلا بعد ما قبله، وما قبله معقول الوجود قبل وجوده، فقبل القبل أولى وأحق بذلك من القبل[٢٨].

ويرى أن هذا التسلسل بين العلة والمعلول لابد أن ينتهي إلى الأول لأن عدم انتهائه معناه عدم وجود العلة الأولى، وهذا يعني ارتفاع الوسائط ويوجب منه ارتفاع المعلول. واستدل على ذلك بالقياس الشرطية الاستثنائية ما نصه: "إن كان المعلول الأخير موجودا فالوسائط موجودة. وإن كانت الوسائط موجودة فالعلة الأولى موجودة. فإن كان المعلول الأخير موجودا فالعلة الأولى موجودة. وعكسه

---

٢٧ انظر د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٦٤.

٢٨ انظر **المعتبر**، ج٣: ص١١٧.

هكذا، فإن استثناء نقيض التالى يوجب نقيض المقدم: إن لم تكن العلة الأولى موجودة، فالوسائط التي هي علل والمعلولات غير موجودة. وإن لم تكن الوسائط موجودة، فالمعلول الأخير ليس بموجود. فإن لم تكن العلة الأولى موجودة فالمعلول الأخير ليس بموجود، لكنه موجود، هذا خلف، تسبب من قولنا: إن العلة الأولى غير موجودة، فأدى إلى مكابرة العيان"[٢٩].

إذن فخاصية المعلول الأخير هو أنه ليس علة لشيء البتة، وخاصية العلة الأولى أنها علة للكل غيرها وليست معلولة لشيء البتة، وأما المتوسطات، كثرت أم قلّت، فهي علل ومعلولات. فالقول بأن العلل لا تتناهى إما أن يعني به أنها لا يتناهى عددها لكثرتها حيث عجز عن عدّها من يعدّها، وهذا لا يضرّ في المسألة. وذلك مثل من قال: إن العلل قبل العلل تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين الأول والأخير لا يضرّ في المشكلة لأن المقصود من إثبات العلة الأولى حاصل ولأن الشيء متناهى الطرفين محدود بالضرورة. وأما أن يعني به أنه لا توجد العلة الأولى، فهذا محال لما قيل من أن رفع العلة الاولى يلزم رفع كل المعلولات بعدها. ففرض عدم الأول يلزم عدم الأخير وفرض وجود الأخير يلزم وجود الأول. وهكذا في سائر العلل خاصة في الفاعل والغاية[٣٠].

---

٢٩ **نفس المصدر والصفحة.**

٣٠ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١١٧-١١٨. والجدير بالذكر هنا أن أبا البركات قد أثبت تناهي العلل والمبادئ للموجودات، وذلك يشمل كل العلل الفاعلة والعنصرية أو الهيولى والغائية والصورية، راجع **المعتبر**، ج٣: ص١١٨ وما بعدها. لقد فرق أبو البركات بين التناهي في علل الفاعلية والغائية والهيولانية والتناهي في العلة الصورية، وبين العلتين الفاعلية والغائية والعلة الهيولانية. يرى إنه إذا انتهت العلة الفاعلية إلى الفاعل الأول الذي لا فاعل له، وانتهت العلة الغائية إلى الغاية الأولى أو الغاية القصوى التي لا غاية أخرى بعدها، فإن الفاعل الأول هنا هو الغاية الأولى، ولكن الأمر يختلف بالنسبة للعلتين الهيولانية والصورية لأن العلة الهيولانية رغم انتهاؤها إلى الهيولى الأولى إلا أنها لا تكون فاعلا ولا غاية كما كان الفاعل الأول غاية أولى والغاية الأولى فاعل أول. وكذلك العلة الصورية، بل الفرق هنا أوضح حيث إنها لا تنتهي إلى صورة الصورة أو الصورة الأولى كما كان في علتي الفاعلة والغائية. فمعنى التناهي في العلة الصورية هو التناهي في العدد للمعلول والتناهي إلى الصورة الأخيرة في التركيب للمركب، لا في صورة الصورة. انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٢١.

ومن الواضح أن أبا البركات هنا كما كان في دليله السابق قد نهج نهج الفلاسفة قبله مثل ابن سينا في **الشفاء**[٣١]. وقد لاحظ بعض الباحثين أن هذا الدليل له نوع من التشابه بما قاله الكندي في استدلاله خاصة من حيث مضمونه[٣٢].

٤ – دليل العلم وتعليمه وتعلمه.

لقد انتهج أبو البركات في هذا الدليل نفس المنهج المستخدم في دليل العلل والمعلولات. فإنه كما يجب انتهاء سلسلة العلل والمعلولات إلى العلة الأولى غير المعلولة هناك، فكذلك يجب أن ينتهي النظر العلمي هنا من عالم يتعلم من غيره إلى العالم بذاته الذي علمه لذاته بذاته ومن ذاته.

فيكون العلم من العلم، وهذا العلم من العلم وهكذا يتسلسل حتى ينتهي إلى العلم الأول الذي هو علم الأول، وهو علة لكل علم بعده، وليس معلول لعلم قبله. وكذلك يكون المتعلم يتعلم من العالم، وهذا العالم يتعلم من العالم وهكذا حتى ينتهي إلى عالم غير متعلم من غيره، وهو العالم الأول الذي علمه له بذاته[٣٣].

وقد ادعى أبو البركات أن هذا الدليل قد قال به الأنبياء والعلماء، ولم يشير إلى أي آية أو حديث متعلق به ولو بالمعنى[٣٤]. ولعله يقصد هنا قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾[٣٦]،

---

٣١ انظر **الشفاء** (الإلهيات)، ص ٣٢٧ وما بعدها.

٣٢ انظر د. محمد أبو سعدة، **الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات**، ص٨٥.

٣٣ ومن هنا نفهم لماذا أطلق بعض الباحثين اسم "برهان العالم بذاته والعالم بغيره" على هذا الدليل، أنظر د. جمال رجب سيدبى، **أبو البركات وفلسفته الإلهية**، ص٦٧.

٣٤ انظر **المعتبر**، ج٣: ص١٣٣-١٣٤.

٣٥ سورة البقرة (٢: جزء من الآية ٣١).

٣٦ سورة العلق (٩٦: ٥). وقارن د. جمال رجب سيدبى، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٦٧ وما بعدها.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾[٣٧]، وقوله: ﴿ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾[٣٨].

والمراد بالتعليم هنا ليس التعليم الذي يتم بين الأستاذ وتلميذه عن طريق النقل، بل يراد به التعليم الذي يكون على طريق التصور والعقل. ذلك لأن دور الأستاذ في هذا التعليم يقتصر على إيراد اللفظ، وأما السمع والفهم فليس منه. فالتلميذ السامع قد يفهم ما يسمعه من أستاذه وقد لا يفهم.

إذن فالفهم ليس من الأستاذ، وكذلك التصور والتصديق والقبول والرد التي هي ميزة التعليم الحقيقي، بل يرى أبو البركات أن المعلم الحقيقي هو المعطي الذي يعطي الفهم والتصور والتعقل والتصديق والقبول والرد، وليس مجرد القائل بها. وهذا المعلم لا يمكن أن يكون من المعلم البشري لأننا نجد القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم، وكل ما في استطاعته في ذلك هو أن يقدم للمتعلم ما يساعده في الفهم والتعقل والتصديق والقبول والرد، بشرط أن يكون ذلك في موضعه وموقعه.

فلهذا اعتبر أبو البركات من يؤتى له الفهم والتصور والحكم بالتصديق والتكذيب، والقبول والرد، والاستدلال باستخراج الحجة على واجب المحجة العقلية، فقد أعطى العلم بالقوة القريبة جدا من الفعل بالفطرة، وهو بذلك يستغني بنفسه عن كل معلم من البشر. ولهذا فقد فاق بعض تلاميذ الحكماء أساتذتهم في الحكمة، وصار كثير ممن لا أستاذ له فاضلا حكيما. إذن فالمعلم الأول هو العالم الأول، والكتاب هو أم الكتاب الذي به الوجود كله وهو أم الوجود الذي هو علم الأول الذي بحسبه أمر. فهذا أيضا الطريق الذي يهدي إلى معرفة الله تعالى عند أبي البركات[٣٩].

---

٣٧ سورة المائدة (٥: جزء من الآية ١١٠).

٣٨ سورة البقرة، (٢: جزء من الآية ٣٢).

٣٩ انظر **المعتبر**، ج٣: ص١٣٤. وقد نشرنا مقالة نحلل فيها هذا الدليل من خلال نظرة أبي البركات حول العلم وتعليمه في **مجلة أصول الدين** (*Jurnal Usuluddin*) بعددها الثامنة، ديسيمبر ١٩٩٨م، ص٩٧-١٠٦ تحت عنوان: Konsep Ilmu dan Pembelajarannya Mengikut Pandangan Abu al-Barakat al-Baghdadi

وهكذا يظهر لنا أن العلم الذي قصده أبو البركات ليس العلم النظري التعليمي بل هو نوع من الكشف أو الفتح الإلهي. كما يظهر أن معرفة الله تعالى التي تحصل بهذا العلم ليست مجرد معرفة بوجود الله تعالى بل معرفة بالله تعالى. فالمعلم لهذا النوع من العلم لا يكون إلا الله نفسه، فهو المعلم الأول. ولعل هذا ما يعنيه ابن عربي حين يقول في رسالته إلى فخر الدين الرازي: "وإن العلم بالله بخلاف العلم بوجود الله. فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإيهاب"[٤٠]، ويقول: "وللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصريف الفكري، ولها صفة القبول لما يهب الله تعالى. فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى ما هو في قيد نظره وكسبه، فإنه على شبهة في ذلك"[٤١].

ومن هنا فليس ببعيد أن يقال إن أبا البركات في هذا الدليل يقر بعلم اللدني أو الإلهامي بل بالعلم النبوي المستمد من الوحي الإلهي. وذلك واضح من كلامه عن العالم الفاضل بغير معلم بشري ومن كلامه حول تفوق بعض التلاميذ على أساتذتهم. وقد علق الدكتور محمد أبو سعدة على هذا الموقف قائلا: "ولا يزعم أحد أن هذه القدرات لدى من أوتيها إنما هي له بذاته وعن ذاته وإلا لكان كل إنسان قد منحها لنفسه باعتبار أن وجودها فيه وله أفضل من عدمها، ومن جهة أخرى فقد ثبت أنه كان من الأنبياء من هو أمي ولم يتلق علما على يد أستاذ أو معلم، ومع ذلك فاق علمه علم كل عالم من البشر، وثبت أن علمه كان من لدن العالم الأول العليم الخبير"[٤٢]. وهو بهذا يقترب مما جاء في القرآن حيث يقول الله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾[٤٣].

---

٤٠ **رسالة الشيخ الأكبر إلى الإمام فخر الدين الرازي**، راجعها وعلق عليها: عبد الرحمن حسن محمود، ط. ١٩٨٧م، القاهرة: مكتبة عالم الفكر، ص١١.

٤١ **نفس المصدر**، ص١٣.

٤٢ **الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي**، ص٨٦. وقارن د. جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٦٩.

٤٣ سورة البقرة (٢: جزء من الآية ٢٦٩).

وعلى كل حال فقد انفرد أبو البركات - نسبيا - بهذا الدليل وإنه يعتبر نتاج فكر الرجل العقلي[٤٤]، إلا إنه يلاحظ أن ذلك ليس تام الابتكار بل إن أساس الاستدلال، وهو استحالة تسلسل العلة والمعلولة إلى ما لا تتناهى ووجوب انتهائها إلى العلة الأولى، قد طبق أبو البركات فكرته في أدلته الثلاثة السابقة ولكن بعناصر مختلفة. فالجديد هنا هو إبراز عنصر ومضمون جديد حتى تطبق عليه نفس تلك الفكرة[٤٥].

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة صار لها أنصارها فيما بعد. ومن هؤلاء ابن تيمية الذي أشار إلى ما يشبه تلك الفكرة، وقد قرر أن الله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان. وقد فسّر قوله تعالى: إقرأ باسم ربك الذي خلق ... علم الإنسان ما لم يعلم[٤٦] بقوله: "فكما أنه خالق الموجودات العينية، فهو المعلم للماهيات الذهنية. فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور"[٤٧].

٥ - دليل العناية أو دليل الحكمة العملية.

يقوم هذا الدليل على ملاحظة الكون واعتبار النظام المحكم فيه ليصل إلى إثبات وجود الخالق الحكيم العالم بمخلوقاته. والدليل يعتبر مسلكا من مسالك فلاسفة الإسلام عامة، ويعرف عندهم باسم الدليل الكوني (*Cosmological Proof*) حيث يثبت وجود الله تعالى عن طريق وجود الكون، وباسم الدليل

---

٤٤ انظر د. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٧٣، و د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٧١. وقارن د. جمال رجب سيدبي، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٦٩، وذلك مع اعتراف بعضهم بأن أبا البركات في هذا الدليل قد استفاد من دليل الوجوب والإمكان. انظر د. جمال رجب، **نفس المصدر والصفحة**.

٤٥ انظر د. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٧٣.

٤٦ سورة العلق (٩٦: ١-٥).

٤٧ ابن تيمية (١٩٧٦م)، **الرد على المنطقيين**، ط. الثانية، لاهور: إدارة ترجمان السنة مطبعة معارف، ص١٥٤.

الغائي (*Téléological Proof*) حيث يستخلص على وجود الله تعالى من نظام الكون وإبداعه[٤٨].

يقول أبو البركات: "وطريق أخرى هي من جهة الحكمة العملية. فإن الذي رأيناه في خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات والجمادات والنباتات من النظام في الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة دلّ على أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المباديء إلى غاياتها والأوائل إلى نهاياتها، ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض، وينفع بعضها ببعض"[٤٩].

هكذا عدّ أبو البركات المخلوقات كلها - السماويات منها والأرضيات، والجمادات منها والنباتات - وكذلك سائر الحيوانات العاقلة منها وغير العاقلة، ثم عرض الموضوع عرضا مفصلا بعد هذا النص مباشرة واستنتج من عمليات التغذية والتنمية والتكاثر لدى كل من النبات والحيوان أن هناك قوة منظمة لها.

ففيما يخصّ النبات مثلا، حلل أبو البركات كيف تجتذب عروقها الماء من أعماق الأرض متغذية منه، ثم توزعه عن طريق الساق الرئيسي للنبات إلى أغصانها العديدة. كما نبه إلى تأثير المؤثران المادية الجسمانية الأرضية والقوى الروحانية السماوية في هذه العمليات وفسر الدور الذي لعبه كل منهما فيها[٥٠]. وقد علق على هذا بقوله: "فالعقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما"[٥١].

---

٤٨ انظر د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ج٢: ص٧٩.

٤٩ **المعتبر**، ج٣: ص١٣٥.

٥٠ وقد أشار أبو البركات إلى علاقة بين القوى الروحانية السماوية وبين المادة الجسمانية الأرضية في النبات. يقول: "فعرقها - أي النبات - ناشب في الأرض لأخذ المادة الجسمانية، وفرعها صاعد في الجو لاستمداد القوى الروحانية. فيعيش هذا بإمداد هذا، وهذا بإمداد ذاك ... حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الأعلى وتجف العروق الناشبة في الأرض السفلى مع بقاء المادة عندها، كما يموت القلب بانقطاع العروق الممدة أيضا. هذا ولا يعرف أحدهما مصلحته بالآخر"، **المعتبر**، ج٣: ص١٣٥.

٥١ **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٥.

ونفس هذه العجائب أيضا نجدها لدى الحيوانات والإنسان. وقد عرض أبو البركات بعض هذه العجائب فيهما خاصة فيما يتعلق بعملية التكاثر وحفظ الأنواع[٥٢].

ولكن الأمر الأهمّ الذي يلفت نظر الباحث هنا هو أن أبا البركات لا يستهدف من استدلاله هذا إثبات وجود الخالق الحكيم فقط، بل يؤكد في نفس الوقت وحدانية هذا الخالق لأن نظاما دقيقا كهذا يستحيل أن يكون ناتجا عن كثرة المنظمين لأن كل منظم سيحاول تنظيمه حسب هواه. يقول أبو البركات: "ثم نعلم إن هذا النظام ليس يصدر عن كثرة تعدد الأشخاص، وأجزاء الأشخاص من الأعضاء والأجزاء في الحيوان والنبات، وإلا لكان فعل كل جزء منها وكل شخص لما يخصه كما تجذب الجاذبة وتدفع الدافعة، بل محصل الغرض المقصود بالجذب والدفع هو واحد للجاذبة والدافعة، بل وللمعدة والكبد في الشخص الواحد، بل وللذكر والأنثى، بل الذكور والإناث من النوع الواحد. وخالق النظام فى أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة، والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية هو واحد في السماء والأرض"[٥٣].

هكذا ينتهي أبو البركات بهذا الدليل إلى إثبات وجود الله تعالى أولا، ثم إثبات وحدانيته في الخلق والتنظيم ثانيا. ويرى أن هذا الواحد هو ذلك المعلم للمتعلمين جميعها ومسدد أفعال الفاعلين كلها "فهو عالم العلماء والعالم الأول والعالم بذاته، وحكيم الحكماء والحكيم الأول والحكيم بذاته إذا عنينا بالحكمة هاهنا إحكام العمل بالعلم"[٥٤].

ويمضى أبو البركات في توضيحه لهذا الدليل فيذكر أن معرفتنا بصاحبنا من الإنسان تكون إما معرفة بالعرض وإما معرفة بالذات.

---

٥٢ انظر **السابق**، ج٣: ص١٣٥-١٣٦. وقارن د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٧٤ وما بعدها.

٥٣ **المعتبر**، ج٣: ص١٣٦.

٥٤ **نفس المصدر والصفحة.**

أما المعرفة بالعرض فهي المعرفة بالشخص عن طريق ما له بالعرض مثل جسمه ولونه وشكله وغير ذلك من الأعراض. وقد وصف أبو البركات الإنسان الذي لم ير من صاحبه سوى ما تراه العين – حتى ولو رآه مرارا عديدة وفي فترة طويلة – بأنه لم يكن قد عرفه إلا معرفة بالعرض أو معرفة بالأعراض البعيدة، وليس معرفة بالذات أو بالأعراض القريبة.

وأما المعرفة بالذات فهي المعرفة بالشخص عن طريق ما له بالذات من الصناعة والكتابة والعلم والمذهب والاعتقاد وغير ذلك مما يدل على ذاتياته. وكل هذه الأشياء أو الأفعال كانت من الأمور الخاصة له، ولهذا فإننا لو عرفناه عن طريقها فيكون قد عرفناه بما هو أقرب وأخصّ وأعرف. ثم إنه يرى أن هناك من بين هذه الأشياء أو الأفعال ما هو أخصّ، وذلك مثل العلم والمعرفة والمذهب والاعتقاد. فمن ثم قرر أبو البركات أن معرفتنا لشخص ما بعلمه ومعرفته ورأيه ومذهبه واعتقاده هو أتمّ المعرفة وأخصّها لأنه بذلك يصح أن يعرفه بما عرفه منه في حضوره وغيبته، وحياته وموته[٥٥].

فالمعرفة بالذات عند أبي البركات أفضل وأتم من المعرفة بالعرض بل يرى أن من رأى شخصا من الناس ولا يعرف شيئا من خواصه وفضائله وأعماله وصنائعه، ولم يسمع له كلاما، أو سمعه ولكن لم يعرف له معنى يعرفه به، فلم يعتبر أنه قد عرفه حق المعرفة حتى ولو يعرف بعض هذه الخواص. ويضرب أبو البركات مثلا لذلك فيذكر أن من يعرف أرسطوطاليس الآن بمقالته العلمية والحكمية يكون أعرف به ممن رآه في وقت حياته بشخصه وصورته ولم يعرف منه ما عرفناه الآن من علمه ومعرفته اللذين هما أفضل صفاته وخواصه[٥٦].

فمن هنا وقياسا على ذلك، صرح أبو البركات أن معرفتنا بالله تعالى عن طريق مخلوقاته هي أتم المعرفة بالمقارنة بمعرفتنا بصاحبنا عن طريق المشاهدة الحسية. وفي هذا يقول: "فأنقص المعارف بما لا يرى بالعين هو المعرفة به من قبيل ما يرى بالعين، لبعده عنه بالطبيعة والنوع. فإذا كانت المعرفة بأشخاص الناس لا

---

٥٥ نفس المصدر والصفحة.

٥٦ انظر نفس المصدر، ج٣: ص١٣٦-١٣٧.

تتم بالمشاهدة بل قد تكون بالأخبار والآثار أتم منها بالمشاهدة، فمعرفة الله تعالى بأفعاله ومعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته أتم في المعرفة من معرفة الإنسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين"[٥٧].

هكذا انتهى أبو البركات إلى إثبات أن أتم المعرفة بما لا يرى لا تكون إلا عن طريق ما لا يرى كذلك، وعن طريق أخصّ الآثار أو الأفعال له. فكأنه هنا يريد أن ينبه المجسمين أو عباد الأصنام الذين يظنون أن الله تعالى مجسد وأن معرفته لا تكون إلا عن طريق المشاهدة المحسوسة، كما أنه في نفس الوقت يريد أن يطمئن المؤمنين أن معرفتهم بربّهم عن طريق تدبر مخلوقاته وعن طريق الحكمة العملية هي أتم معرفة وأفضل من معرفة الإنسان بصاحبه عن طريق المشاهدة المحسوسة[٥٨].

وعلى كل حال فإن القارئ لهذا الدليل يستطيع أن يلمس تأثير المدرسة الكلامية الإسلامية وخاصة الأشاعرة في البرهانين، البرهان الطبيعي القائم على ملاحظة عالم الطبيعة، وبرهان الغائي القائم على ملاحظة دقة صنع العالم وإحكام نظامه[٥٩]. كما يلاحظ أن هناك تشابه تام بينه وبين أبي الحسن الأشعري، مؤسس هذه المدرسة، في استغلال كلّ منهما فكرة النظام والغائية المتمثلة في الكون لإثبات أن الله تعالى واحد بمعنى عدم التعدد[٦٠]. وذلك بالإضافة إلى تأثير

---

٥٧ **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٧.

٥٨ ومن الجدير بالذكر أن د. جمال رجب اعتبر هذه التكملة كدليل من الأدلة على وجود الله تعالى عند أبي البركات ويطلق عليه اسم "دليل الأثر يدل على المؤثر" ويرى "أنه إذا كانت المعرفة الحقيقية بأشخاص الناس لا تتم بمجرد المشاهدة بل قد تكون بالأخبار والآثار أتم منها بالمشاهدة، فكذلك معرفة الله تعالى تتم بنفس النهج، ... فالأثر يدل على المؤثر كما تدل البعرة على البعير"، انظر د. جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٧٠، وأيضا دة. سهير فضل الله (١٩٦٧م)، **فلسفة أبي البركات البغدادي**، رسالة الماجستير غير منشورة بكلية البنات، جامعة عين شمس، ص١٦٥، إلا أننا نرى أنها تكملة للدليل بمعنى أن أبا البركات في دليل العناية يثبت عن طريق تدبر النظام والإحكام في الكون على وجود المنظم الواحد العالم الحكيم، ثم يوضح هنا أن المعرفة بالله تعالى عن طريق تدبر المخلوقات وعجائبها هي أتم وأفضل المعرفة.

٥٩ راجع عن هذين الدليلين د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ج٢: ص٤٨-٤٩.

٦٠ انظر موقف الأشعري من فكرتي النظام والغائية د. حمودة غرابة (ب.ت)، **أبو الحسن الأشعري**، القاهرة: مطبعة الرسالة، ص٩٣.

علم آخر من هذه المدرسة من أمثال الباقلاني[٦١] الغزالي[٦٢]. وأما على صعيد الفلسفة فنجد مثلا وجه التشابه بدليل الغائية والعناية الإلهية لدى الكندي[٦٣]، وبدليل العناية ودليل الاختراع لدى ابن رشد فيما بعد[٦٤].

وأوضح من ذلك، فإنه يلاحظ تأثير المنهج القرآني وخاصة تلك الآيات الكونية التي وردت في القرآن ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾ ﴾[٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ﴾[٦٦]. هذا بخصوص الاستدلال على وجود الله تعالى. أما عن إثبات وحدانية الله تعالى في الخلق والتنظيم فموقف أبي البركات هنا يذكرنا بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ ﴾[٦٧]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[٦٨].

ومن ناحية أخرى فإن أبا البركات حين يفسر عجائب هذه المخلوقات من النبات والحيوان والإنسان وعالم الطبيعة كلها، يظهر لنا مدى تمكنه أو على الأقل إلمامه بكل هذه العلوم المتعلقة بتلك المخلوقات كما أنه بهذا التفسير يؤكد لنا أن العلماء بعلومهم ومن خلال بحوثهم العلمية يستطيعون أن يخدموا الدين، وفي هذا ما يدل على أن العلم يمكن أن يخدم الدين وأنه لا تعارض بينهما.

---

٦١ انظر د. محمد أبو سعدة، **الوجود والخلود**، ص٨٨.

٦٢ انظر د. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٧٤، وقارن د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٧٨.

٦٣ انظر د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٧٦-٣٧٧، ود. محمد أبو سعدة، **الوجود والخلود**، ص٨٨. وراجع د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ج٢: ص٧٩.

٦٤ انظر د. إبراهيم مدكور، **نفس المصدر**.

٦٥ سورة الشورى (٤٢: الآية ٢٩).

٦٦ سورة نوح (٧١: الآية ١٧).

٦٧ سورة الأنبياء (٢١: الآية ٢٢).

٦٨ سورة البقرة (٢: الآيتين ٢١ و٢٢).

٦ – دليل حدسي الصوفي.

يقوم هذا الدليل على أساس المعرفة الصوفية التي تعتمد على البصيرة أو الإحساس الفطري الموجود لدى الإنسان. وقد اتجه أبو البركات هنا اتجاها روحيا بعد نهجه نهجا عقليا في الأدلة السابقة.

وهذا الدليل في حقيقة الأمر له علاقة وثيقة بموقفه السابق حول المعرفة الحقيقية. وقد ذكر أبو البركات فيما سبق أن المعرفة بالشيء عن طريق العلم بأخص الصفات الذاتية له أتم وأفضل من المعرفة به عن طريق العلم بما هو عرض له. كما ذكر أنه أخص ما يدل على ذات الإنسان هو علمه ورأيه واعتقاده ومذهبه لأنه يصح أن يعرفه بذلك في حضوره وغيبته. وذلك لأن المعرفة بالشيء بما لا يرى من الصفات والأفعال هو أخص وأشد معرفة منه بما يرى.

وإذا كانت المعرفة التي تتم عن طريق الواسطة تعتبر معرفة تامة، فإن المعرفة التي تحصل عن طريق الاحتكاك المباشر بين العارف ومعروفه تكون أكمل وأتم. وذلك مثلا عن طريق المفاوضة بينهما بكلام مسموع أو بألفاظ التي تدل دلالة مّا على المعاني المقصودة من نفس القائل لنفس السامع. فالمعرفة التي حصلت منه تكون أخصّ وأشد وأكمل لأنها تحصل عن طريق مباشر وتصدر عن المعروف نفسه، خاصة من جهة المعاني المفهومة عن دلالة الألفاظ، وليس من جهة الكلام المسموع ذاته[٦٩].

فمن هنا يرى أبو البركات أن الأمر يكون كذلك بالنسبة لهؤلاء العارفين. وقد عرفوا ربّهم أو عرفوا ما به يعرفون ربّهم معرفةً أتم من المعرفة برؤية العين، حيث يدعوه الداعي فيجيبه. ويرى أن لهؤلاء العارفين استعدادا أو ما تصح به هذه المعرفة وتتم به تلك المعاملة في السؤال والجواب. وهذا الاستعداد يكون خاصا لكل واحد منهم بالمستويات المتعددة، والكل يعرف ما عنده ولا يعرف ما عند غيره[٧٠].

---

٦٩ انظر **المعتبر**، ج٣: ص١٣٧.

٧٠ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٧-١٣٨.

إذن فجواب المستجاب لدعوات السائل يدل على وجود المجيب الذي لبى الدعوات وسمع الدعاء، وإعانة الضعيف على القوي يدل على القوي القادر وهكذا، فيعرف من هذه الأحوال والأفعال فاعلها، وهو ليس من البشر الذين نراهم ونسمع كلامهم. فيكون الداعي في الأرض والجواب في السماء، وذلك شامل لجميع المطالب الخاصة منها والعامة، ولجميع الأماكن والأزمان والأجيال. كل ذلك يدل على أن سميع الدعاء مع قدرته ورحمته دائم البقاء[٧١].

وإدراك هذه المسألة يكون بالخبرة الشخصية لكل إنسان ولا يكفي في ذلك سبيل البيان وطريق البرهان. وقد عبر أبو البركات عن ذلك بقوله: "ولو لا أن سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى، لشرحتُ من ذلك ما عرفتُه من أحوالي في خاصتي وأحوال من عرفتُه ممن له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبره به، لكن المخاطب بهذا لا يكفيه الأخبار في الاعتبار دون الاختبار، وإنما يستدل من هذا السبيل كل أحد بحسب دليله الخاص بمعرفته، وبحسب خبرته واعتباره من تجربته"[٧٢].

هذا بالنسبة للعارفين بربّهم والذين يناجونه بطريقتهم الخاصة، ولا يعرف ذلك إلا من يكون له نفس معرفتهم ونفس أحوالهم. ولكن هل الاستدلال على وجود الله تعالى بهذا الطريق يكون خاصا بخواص العارفين من الناس فقط دون غيرهم من الناس؟

وقد أجاب أبو البركات على ذلك بالنفي، وذكر أن نفس هذا النوع من الإحساس يوجد عند عوام الناس بل ولدى الحيوانات أيضا ولو بقدر مختلف. يقول أبو البركات: "وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام الذين ما منهم إلا ويلجئون عند ضرورته بطبعه إلى من يظن أنه سميع الدعاء، حتى البوادي من العرب والأكراد والأتراك الذين لا يعرفون نبيا ولا علما، ترى عندهم من ذلك معرفةً بتجارب يعملون بحسبها ... بل والحيوانات غير الناطقة أيضا، تستسقى الوحوش المياه في الفلاة، وتضج الأيايل من العطش، رافعة رؤوسها إلى

---

٧١ انظر **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٨.

٧٢ **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٨.

منـــزل القطر من السماء كما ألفت نزوله من هناك ... وإن كان لا يعرف كيف يدعو، وإلى من يدعو، كما لا يعرف الطبيعة المسخرة في أبدان النبات والحيوان، ما يفعله من الجذب والإمساك والإحالة إلى طبائع الأعضاء"[٧٣].

وهكذا صور لنا أبو البركات فطرية معرفة وجود الخالق في مخلوقاته. والإنسان بطبيعته يستطيع أن يثبت وجود خالقه وإن لم يستطع أن يعرف مَن هو وما هو، لأن ذلك يحتاج إلى تدبر واعتبار آخر. وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن أن يثبت لهذا الخالق العلم والمعرفة والقدرة والحكمة من الاعتبار والنظر إلى هذه الأحوال الحاصلة. فهذا القدر من المعرفة موفورة لدى عامة النفوس. أما المعرفة الأتم وهي معرفة الذات، فهي خاصة للنفوس القوية التي أنست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية، فقويت بأقربها منها على إدراك أبعدها عنها، حتى تنتهي بمعونة الأقرب إلى الأبعد، والأدنى إلى الأقصى. وذلك لظهور هذا الموجد المظهر الذي يكون عند بعض النفوس حجابا. والواصل إلى هذه المرتبة من المعرفة يكون قد يصل إلى السعادة القصوى التي لا غاية بعدها لطالب ولا في الوجود[٧٤].

فمن هنا ليس بغريب أن يرى بعض الباحثين وجود نزعة إشراقية عند أبي البركات وأنه قد مارس بالفعل هذا الطريق الصوفي الذوقي، بل ويحتمل أن يكون قد وصل إلى مقام مّا في تجربته الروحية[٧٥]، وذلك واضح من نصوص **المعتبر** نفسها. وإنه بالرغم من أننا لا يصادفنا دليل قاطع من مؤلفات أبي البركات أو من سيرة حياته الشخصية بخصوص هذا الموضوع، فإن قوة دلالة هذه النصوص تؤيد هذا الاحتمال.

ومن ناحية أخرى فإن أبا البركات في هذا الدليل - كما يقول بعض الباحثين - قد جعل الطريق الصوفي والتجربة الروحية ظاهرة عامة في الإنسانية لا ينفرد

---

٧٣ **نفس المصدر**، ج٣: ص١٣٨-١٣٩.

٧٤ انظر **نفس المصدر**، ح٣: ص١٣٩-١٤٠.

٧٥ انظر د. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٧٥، و د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٨١-٣٨٢، ود. جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٧٠ وص٧٢.

بها دين واحد بل هي عامة حتى في الديانات المختلفة[٧٦]. إلا أنه من الجدير بالذكر هنا أن أبا البركات حين أشار إلى تلك التجربة الصوفية، قصد بها ما كان لدى جماعة الصوفيين السالكين في طريق الله تعالى خاصة، ولكن حين جعلها عامة في الناس جميعا - بغض النظر عن ديانتهم - قصد بها الإحساس الفطري الموجود لدى كل إنسان وحيوان، و لم يقصد تلك التجربة الصوفية المعروفة لدى الصوفيين. نعم قد تكون هذه التجربة وذلك الإحساس متساويان من حيث النوع ولكنهما يختلفان من حيث الكم والكيف باختلاف مرتبة التجربة والأشخاص. فلهذا نرى إن التحفظ في التعميم في هذا الموضوع يكون أقرب إلى الصواب.

خاتمة

هذه هي الأدلة التي قدم بها أبو البركات البغدادي في إثبات وجود الله تعالى. فهذه الأدلة كما قلنا لم تكن كلها جديدة رغم أننا قد نلتمس أن هناك محاولة لاستغلال واستخدام العناصر القديمة في الأدلة القدماء لبناء دليل جديد نسبيا. وهكذا نرى من خلال هذا العرض محاولة ومساهمة أبي البركات في إثراء تراثنا العقلي وتطويره بشكل أوضح، وهي المحاولة تعطي لأبي البركات مكانة هامة بين إخوانه الفلاسفة لا ينبغي إهمالها. وقد لاحظنا أن هناك، بجانب هذا الموضوع المدروس في هذه المقالة، مجالات عديدة من فلسفة الرجل تحتاج إلى دراسة متعمقة حتى نؤتي أبا البركات حقه ونضعه هو وفلسفته في موضع مناسب في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

---

٧٦ انظر د. جلال شرف، **المذهب الإشراقي**، ص٧٥، و د. صبري عثمان، **الفلسفة الطبيعية والإلهية**، ص٣٨١، و د. جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، ص٧١.