

مسألة الوجود

بين الفكرين اليوناني والعربي الإسلامي

د. عمر فرج زوراب - أستاذ مشارك - كلية الآداب جامعة مصراتة

مقدمة:

يذهب لالاند في موسوعته الفلسفية إلى أن مفردة [Existence] تعبر عن فعل الكون الذي يقال على الوجود بذاته، ووجود في التجربة، ووجود منطقي يكون نعتاً للصنف (الفصل - النوع) ⁽¹⁾. أما الحنفي، فيرى أن مصطلح وجود لغةً قيل لأنه لا يحتاج إلى تعريف "إنه بديهي التصور لا يعرف إلا تعريفاً لفظياً" لأنه "مدلول للفظ دون آخر بما يفيد فهمه، لا تصوره في نفسه".

والوجود "إن كان صفة، لكنه إذا نفى عن الشيء يقال نفي الشيء، ولا يقال نفي صفة الشيء؛ إذا نفي الشيء، ليس إلا نفي وجوده" ⁽²⁾. أما (الوجود الحقيقي) فهو الوجود القائم بنفسه، الواجب لذاته، والوجود الانتزاعي هو ما يرتسم في الذهن عند انتزاع كنهه، عن ماهيته، وأطلق مصطلح (الوجود الخاص) على حقيقة الشيء، التي يكون بها ما به، بخلاف (الوجود الرباطي) الذي هو وجود "للغير، أن يكون رابطاً بين موضوع ومحمول" ⁽³⁾ من الناحية المنطقية، يقابله (الوجود المطلق للكون) مفرداً ليس له جنس ولا فصل، ويشمل جميع الموجودات ⁽⁴⁾.

ولا يقتصر البحث على المفهوم الآنف للوجود، وإنما ثمة أنواع أخرى للوجود مثل: (وجود الأنية ووجود بذاته، ووجود بالفعل، ووجود في ذاته، ووجود في العالم، ووجود في كل مكان، ووجود في موقف، ووجود مسبق، ووجود لذاته ووجود للغير) وصولاً إلى (وجود ما هوى) يأتي على شكل "إمكان يبدو على هيئة موضوع وما دامت الإمكانيات إنما تصدر عن وجود ما هو" ⁽⁵⁾. ورأى مجمع اللغة العربية في القاهرة في (الوجود) معينين، ذهني معرفي، وواقعي، حده قائلاً "تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج" ⁽⁶⁾. ومنه الوجود المادي والتجريبي والوجود العقلي والوجود المنطقي، وهي أمور حاول جيهامي أن يحدد مرجعياتها العربية الإسلامية قائلاً: "الوجود الذهني، غير ثابت عند (نصير الدين الطوسي) وكذا وجود المجردات، فوجود الشيء يضم (صورته ومادته) وهو غير العدم الذي أنكر الفلاسفة اجتماعها في آن واحد" ⁽⁷⁾. وعلى عادته يعرض لنا جيهامي خلاصة لحدود المفكرين المسلمين، للوجود وأنواعه مثل:

(1) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، ص 385-387.

(2) عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2000، ص 931.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(5) عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 934-935.

(6) المجتمع الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، 1970، ص 211.

(7) جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص 998.

1. الوجود الصوري (العقلي) الذي يقصد به الوجود الذي تقرر في شيء صار للشيء به عقل، ومنه بالقوة ومنه بالفعل.
 2. ووجود الطبيعة، يقال على الموجودات البيئة في العالم.
 3. وجود ظلي، بمعنى "وجود الشيء بآثاره، فالشيء له وجود خارجي أصيل وظله (الوجود الذهني) يكون فيه الموجود (صوره) أما معنى الظلي فهو أن مثاله الذي هو كالظل له وجود في الذهن⁽¹⁾.
 4. وأطلق على (الكثرة) وجود العالم الذي من الوحدة (الله سبحانه) قياساً على وجود المتقدم والمتأخر أو الواجب والممكن، كما يقاس العالم على عدمه.
 5. وإلى جانب الوجود العقلي (الصوري) هناك وجود عيني، حسي، وهناك (وجود بسي) هو "نفس الماهية"⁽²⁾. بخلاف.
 6. الوجود المركب، فوجود صفة زائدة على ذاته، ما دام قد استفاد من فاعل ووجود زمني، ووجود بديهي.
 7. وجود مطلق، (ضروري لا يمكن عدمه) و(وجود مطلق) يتوقف عليه وجود الموجودات المعدومة.
 8. الوجود منه معقول ومنه محسوس "الوجود المعقول هو الوجود المحسوس من حيث نعرفه ونفهم ماهيته"⁽³⁾. وهناك وجود واجب ووجود ممكن، ووجود زمني ووجود وعدم⁽⁴⁾.
- والوجود Existence مقابل للعدم، وهو بديهي لا يحتاج إلى تعريف، إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه، مثال ذلك: تعريف الوجود بالكون، أو الثبوت، أو التحقق، أو الحصول، أو الشيئية أو غيره ذلك من أقسام الوجود⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ص 999.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) المرجع السابق، ص 1000.

(4) المرجع السابق، ص 1000-1001.

(5) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 558.

أولاً- الوجود في الفكر اليوناني:

لقد بحث مفكرو اليونان مسألة الوجود على أساس فكري وعقلي، وأول هؤلاء الفلاسفة، فلاسفة المدرسة "الإيلية" (540-460 ق.م) وهي مدرسة نشأت في مدينة (إيليا) على الشاطئ الجنوبي الغربي من إيطاليا، إذ أن المدارس التي سبقتها تعد من المدارس الطبيعية الذي كان بحثها متركزاً حول أصل العالم على أساس مبادئ صرف وذلك للإجابة على سؤال تردد كثيراً بينهم، وهو ممن نشأ الكون؟ أو بتعبير آخر: ما أصل العالم؟ وقد اختلفت وجهات نظرهم حول الإجابة على هذا السؤال، فقال طاليس (624-546 ق.م) أن أصل العالم هو الماء، وأجاب هيراقليطس (540-475 ق.م) بأن أصل العالم هو النار، وقال انكسمندر (610-647 ق.م) إنه اللامحدود، وقال انكسمنس (588-524 ق.م) أنه الهواء، وأجاب المدرسة الفيتاغورية التي تنسب إلى زعيمها "فيتاغورس" بأن أصل العالم العدد⁽¹⁾ إلى غير ذلك من المدارس التي اعتمدت في تفكيرها على الأشياء المادية المنظورة.

أما المدرسة الإيلية - التي أشرت إليها قبل حين - فهي - وإن بحثت في العالم الطبيعي شأنها في ذلك شأن المدارس الطبيعية في عصرها - إلا أنها قد اتجهت وجهة خاصة في البحث عن أصل العامل، حيث أنها اهتمت اهتماماً خاصاً بالبحث عن أصل العالم الروحي، ومن فلاسفة المدرسة الإيلية "أكرينوفان" (570-480 ق.م) وقد جرت عادة المؤرخين للفلسفة اليونانية أن ينسبوا إليه أنه مؤسس هذه المدرسة، ولكن الدراسات أثبت أنه ليس المؤسس لهذه المدرسة بل يعتبر من فلاسفتها الكبار⁽²⁾. وقد أعلن أن الوجود الواد هو الإله الأكبر، أما هذا العالم المحسوس فهو عدم، ويصف الإله بأنه واحد ولا يشبهه في هيئته أو عقله أي واحد من البشر، ويرى أن الله هو التقدير وهو الأقدار والأحسن وهو الأزلي، إذن فالوجود الحق والدائم عنده هو للإله، أما غيره من هذا العالم المشاهد فهو عديم وكلا وجود أو شر⁽³⁾.

وقد جاء بعد "أكرينوفان" فلاسفة كثيرون للمدرسة الإيلية ولهم وجهات نظر تخالفها قرره، ومن هؤلاء مثلاً "بارميندس" (515-450 ق.م)، الذي يرى أن العقل لا الواس هو المرجع الوحيد للمعرفة⁽⁴⁾. ومن هنا كثر الشك والتشكيك في كل شيء حتى قام سقراط (470-399 ق.م) حكيم اليونان وفيلسوفهم فجدد نفسه للدفاع عن الحقيقة في نفسها، واتجه بكل تفكيره إلى الإنسان من حيث قواه المدركة⁽⁵⁾.

لقد أثبت سقراط أن الإنسان عقلاً وإحساساً، وأن العقل يدرك الحقائق الكلية التي يشترك في فهمها الناس جميعاً، وهي حقائق ثابتة في الأذهان لا تختلف باختلاف الأنظار، وعلى ضوء هذا فإن سقراط نزع إلى تحديد المعاني بتحليل الألفاظ، وتوصل إلى الحد الكلي بالاستقرار، فوجه العلم إلى اكتشاف العقل

(1) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، طبعة الحلبي، القاهرة، 1954، ص41.

(2) المرجع السابق، ص39. وانظر أيضاً: د. علي سامي النشار، نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1975 م، ص130.

(3) أرسطو: في ميلوس وفي أكرينوفانوفني غرياس، ملق مع كتاب "الكون والفساط، تعريب: أحمد لطفي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932 م، ص301.

(4) أحمد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص141-143.

(5) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976، ص234.

لماهيات الأشياء المختلفة وراء أعراضها المحسوسة، وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الوجود والماهيات عند أفلاطون وأرسطو⁽¹⁾.

وبعد أن درس أفلاطون (427-347 ق.م) تلك الآراء وجد أنه إذا كانت المحسوسات متغيرة ودائمة التحول، فإنها مع ذلك تظهر لنا في صورة كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتضبطها قوانين ثابتة لا تتغير، ومن هنا أثبت أفلاطون وجود علامين عالم العقل الذي تتناوله البصيرة، وهو عالم حقيقي ثابت لا يتغير، وعالم الحس أو عالم المنظور الذي تتناوله الباصرة، وهو عالم الظلال الذي يتصف بالتغير وعدم الثبات⁽²⁾.

ومما تقدم يمكن القول بأن أفلاطون يرى أن الوجود الحقيقي هو الوجود المطلق، أي عالم المثل أو الماهيات العقلية، وهو عالم الأزل والبقاء، وعالم الخير والكمال والمال، أما غيره من الوجود فهو وجود مقيد وينطبق على هذا العالم المرئي والمشاهد، الذي لا يمت إلى الحقيقة الكلية بأي صلة، ومن هنا نجد أفلاطون - وإن تابع الإيليين - في نظرهم للوجود من حيث المنهج، فإنه قد اختلف معهم في الشكل والصيغة، فقد حاول أفلاطون أن يوفق بين "هيراقليطس" الذي يعتقد بأن كل وجود يتصف بالتغير وعدم الثبات، وبين الإيليين الذين يرون أن الوجود ثابت، حاول أفلاطون أن يوفق بينهما، فقال بعالمين: أحدهما متحرك، وهو عالم الحس، والآخر ثابت وهو عالم المثل.

ثم يأتي دور آخر من أدوار الفلسفة اليونانية التي اتصفت بتعمقها في بحث مسألة الوجود وهو دور أرسطو (384-322 ق.م) تلميذ أفلاطون، حيث نظر أرسطو في فلسفة استاذه وخاصة فيما يتعلق بنظرية المثل فوجدها تصلح لتفسير الكون والحياة. فعلى الرغم من أن أرسطو قد تتلمذ على يد أستاذه أفلاطون عقدين من الزمن، إلا أنه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره، بل خالفه في أمور أساسية حيث أنكر أرسطو وجود عالم مثالي، مبيناً أنه لا يمكن أن يكون للكليات وجوداً مستقلاً إلا من حيث أنها صفات أو طبائع مشتركة في الأشياء الجزئية المحسوسة، وقد قرر أرسطو أن الكليات لها عناصر مشتركة موجودة في الجزئيات وجوداً موضوعياً، مخالفاً بذلك أستاذه أفلاطون الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً مستقلاً عن الأشياء الجزئية الظاهرة والتي أطلق عليها اسم "المثل"، وهي سبب وجود الأشياء الفردية ومصدر حركتها⁽³⁾.

ومن هنا فإن أرسطو أبطل وجود المثل وجوداً حقيقياً واعتمد في ذلك على الجواهر إذا كان محسوسة وامتنع قيام مثل لها، لأن المادة جزء منها، فإذا افترضنا أن المثل مفارقة للمادة كانت مضادة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها، وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئياً لا مجردة ولا ضرورية، وأخيراً انتهى أرسطو إلى تنفيذ نظرية المثل التي تقرر أن للمعاني الكلية وجوداً مستقلاً وذهب إلى وجود الأجسام الطبيعية حقيقي، مبيناً أنها مركبة من مبدئين هما: الهولي والصورة، فالهولي وهي كلمة أصلها يوناني⁽⁴⁾، وهي مادة أولى غير معينة،

(1) أحمد الأهواني، فر الفلسفة اليونانية، ص 124.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مطبعة المقطم، القاهرة، 1929، ص 155.

(3) المصدر السابق، ص 184.

(4) جميل ليا: المعجم الفرسي، ج 2، ص 536.

والصورة هي التي تعين الهيولي، وهذان المبدآن وهما الهيولي والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الماورائية وبهما شر وجود العالم، وهما لا ينفصلان عن بعضهما، فلا صورة بدون هيولي ولا هيولي من غير صورة، وكلش شيء موجود في الخارج يتكون منهما، وانفصالهما لا يتأتى إلا ذهنياً فقط كي تتم معرفتهما⁽¹⁾. ومن هنا فإن الوجود أو الخلق - في نظر أرسطو - هو تحول ما هو بالقوة إلى الشيء بالفعل، والأول ليس موجوداً في الخارج إلا بوجود الثاني.

ثانياً- الوجود في الفكر العربي - الإسلامي:

حين ننتقل إلى مفكرو الإسلام نجد أن الانفعال بالجواب اليوناني عن الوجود بما هو موجود، لم يعدم وجود نظر إسلامية، فرجال الكلام قالوا في تعريفهم للوجود لغة: بأنه "ثابت العين، أو ما يمكن الإخبار عنه ... والعدم نقيضه"⁽²⁾. واصطلاحاً: وجد علماء الكلام أن الوجود، "واحد في جميع أقسامه، وعمل على كافة الموضوعات، بمعنى واحد، فالوجود هو الوجود سواء تعلق بالواجب أو الممكن، أو الجوهر أو الخاص"⁽³⁾، وإن غلب على هذا التعريف الطابع المنطقي (المقولي) أكثر من الطابع الخارجي المادي/الحسي، إلى في توجهه إلى عالم الممكنات.

وقال أبو نصر الفارابي "الماهية المعلولة لذاتها - أن ليس - ولها عن غيرها أن يوجد - والأمر الذي عن الذات، قبل الأمر الذي ليس عن الذات"⁽⁴⁾. بما يذكرنا بمصطلح الكندي الأيس وهو تعريف يقترب من الموضوع الطبيعي، مادام الطرف المقابل فيه لا يشير إلى عدم التنبيه على أن مراجعهم من اللبس أمر وراء عدم لا العدم نفسه"⁽⁵⁾.

أما ابن سينا ففي حديثه عن المحدث في ذاته ومن ذاته مرة، وبعلة إحداثه أخرى، بعد الوجود منطقة الوسط (للماهية) عند مفكري الإسلام ين "يكون كل معلول محدثاً، أي مستفيداً للوجود من غير وجود ذاته في ذاته، لأنه لا يكون موجوداً فيكون كل معلول محدثاً في ذاته"⁽⁶⁾. كما تحدث ابن سينا عن المعلول الذي علتته (ليس) قائلاً: "فيكون كل معلول محدثاً، أي مستفيداً للوجود من غير وجود ذاته، لأن لا يكون موجوداً"⁽⁷⁾. وهو تأكيد على حضور (الأيس) الذي نخته الكندي، أي أنه يرى أن المعلول الموجود في ذاته ومن ذاته مرة، وبعلته أخرى بوجود ممثل (منطقة الوسط) للماهية - كما قلنا عند مفكري الإسلام - فالماهية هنا رهن بوجود شيء يوجد فيه التصور المنطقي مع العلم الطبيعي قائلاً "فقد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة، من

(1) الإسكندر الأفروديسي: مقالة في الصورة (ضمن كتاب أرسطو عند العرب)، دكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1984، ص 289.

(2) أدريس هان: ما بعد الرشدية، ص 131.

(3) المرجع السابق، ص 134.

(4) النص أورده (مجهور) في رسالة تحقيق الأيس والليس، ضمن مجموع الرسائل الفلسفية والكلامية: محفوظ تحت رقم 30295 في مركز حفظ المخطوطات التراثية ببيروت، تحرير: أحمد بن سليمان بن كمال، ورقة 277 أ.

(5) المرجع السابق، ورقة 279 ب - النص أورده من كتاب الفارابي تحت عنوان: النصوص، يراجع مجموعة رسائل المكتبة المركزية بجامعة طهران تحت رقم 240 للاستزادة، يراجع جعفر آل ياسين تحقيق كتاب تحصيل السعادة للفارابي، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 27.

(6) المصدر السابق، ص 279 ب.

(7) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، طبعة محي الدين الكندي، القاهرة، 1938، ص 47.

صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل الخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي للوجود شيء غنما هي سبب ماهيته التي ليست في الوجود أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الماهية⁽¹⁾.

يعلق نصير الدين الطوسي في شرحه على نص ابن سينا قائلاً: "كون الأثنينية سبباً لزوجية الاثنين حين يرفض ابن سينا اعتبار الماهية فلسفة للوجود، لذلك قار بالطوسي بين ابن سينا والسهوردي، بعد الأخير، راتداً للقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود"⁽²⁾. ويمكن الإشارة فقط لنصوص ابن سينا في المباحثات، وهو يتحدث عن الماهية وارتباطها بالوجود⁽³⁾، مما يقع ضمن الفصل الثاني من الرسالة مؤكداً أن "لا ماهية واجبة لواجب الوجود"⁽⁴⁾، مثلما لا يكون من لوازم الماهية "واجب الوجود"⁽⁵⁾ في مباحث الميتافيزيقا.

أما في علوم الطبيعة فتحدث عن إمكانية الوجود⁽⁶⁾، وأقسامه⁽⁷⁾. نعم الوجود بما هو وجود⁽⁸⁾، وفعل وفعل الشيء نفسه، في كتاب التعريفات، إن كان حديثه عن الوجود يدور في المنطق وفي الطبيعة، أو في ما بعد الطبيعة، وفي النفس⁽⁹⁾، كما وقف عند مفهوم الموجود والمعدوم⁽¹⁰⁾ وهو يتابع إشكالية الوجود والعدم، وموقفه من شيئية المعدوم متحدثاً عن وجودين "عقلي وحسي" والعقليات نفس معقوليتها وجودها، والحسيات نفس محسوسيتها وجودها⁽¹¹⁾، حتى تمكن كعادته من جعل (الماهية والوجود) إشكالية فلسفية بتعدد صداها عند الفلاسفة اللاحقين، مثل الغزالي، وابن رشد أو تلامذة ابن سينا أو ممن سار على نهجه العرفاني، مثل نصير الدين الطوسي والعلامة الحلبي، وملا صدر الدين الشيرازي.

وعند متكلمي وفلاسفة ما بعد الرشدية، ومتصوفتها وجد الباحث:

أ- على الصعيد العرفاني: قال السهوردي المقتول:

"واعلم أن الوجود لما صد حمل على مختلفات ليس نفس أحداها الأخرى"⁽¹²⁾. بمعنى التميز والتفرد.
ب- وعلى صعيد دقيق الكلام وتلاحقه مع الفلسفة قول نصير الدين الطوسي إن "الوجود ممتنع التعريف"⁽¹³⁾، وهو أمر تابعه فيه كل من جاء بعده، وصولاً إلى ملا صدر الدين الشيرازي الفصل الخامس في الرسالة، كما

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبهات، شرح نصير الدين الطوسي، طهران، بدون تاريخ، ج3، ص30.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) ابن سينا كتاب المباحثات، تحقيق وتعليق: بيدارفر، نشر انتشارات بيذا رقم 1413 تحدث فيه عن ماهية لا يعدم، ص431. والمائة ص486، وإمكان الماهية ص705-706. وعلة اللوازم والماهية ص790-791. والماهية لا تكون علة للوجود ص792-793، ولا من توابعها ص795 بخلاف الإمكان الذي هو من لوازم الماهية ص615. متوقفاً عند ماهية الواجب ص816-868.

(4) المصدر السابق، ص971.

(5) المصدر السابق، ص224، 245.

(6) المصدر السابق، ص431.

(7) المصدر السابق، ص350.

(8) المصدر السابق، ص815.

(9) ابن سينا: كتاب التعليقات، ص46.

(10) ابن سينا: كتاب المباحثات: ص168، 169، ص423.

(11) ابن سينا كتاب التعليقات، ص277.

(12) السهوردي المقتول: مجموعة مصنفات شيخ الاشراف، تحقيق: هنري كوربان، (التلويحات)، طهران 1380هـ، ج1 ص168.

(13) ادريس هاني: ما بعد الرشدية في ص131.

تحدث الخواجة الطوسي عن واجب الوجود بذاته ولا سيما في كتابه تجريد الاعتقاد⁽¹⁾.... ولتقارب المعنى اللغوي للوجود مع المفهوم الاصطلاحي، وتداخل مباحث الوجود مع الماهية، استقامت الإشكالية عند المفكرين الإسلاميين، بالصورة التي وصلتنا، وحاول الباحث إنجازها في هذا البحث الذي جاء بمثابة المدخل للرسالة.

ت- ولما كان الموجود عن الجرجاني لفظاً يقال على ما هو موجود، قبل أن نتعمق في إدراك حقيقته.

ليس هناك من شكل في أن كل ما ولنا من المخلوقات له حقيقة، هو بما هو تسمى بالماهية، فلا يمكن أن يتقوم ولا يعقلن غل بها، شأنه شأن الجوهر. فالماهية هي الحقيقة، حقيقة الشيء (الموجود) وماهية الشيء هي حقيقته. وعليه تكون الماهية لاحقة للوجود لا سابقة عليه، أنها سمة تحمل على الوجود. كالأسم الذي يطلق على المولود بعد ميلاده، ليقترن بزيد من الناس حصرياً دون غيره. وكما قلنا إن لفظة الماهية مأخوذة عن سؤالنا عن الشيء بما هو؟ فإذا أردنا أن نعرف حقيقة الإنسان مثلاً، تساءلنا الإنسان مهو؟ فإذا أجبنا بأن الإنسان هو الحيوان الناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان وحقيقته. فالإنسان لا يصير إنساناً ولا يعقل إنساناً إلا إذا كان بمعنى الحيوان العاقل الناطق. وهذا المعنى هو ما به صار الإنسان إنساناً⁽²⁾، أي أن معنى الإنسان وحقيقته به يتميز الناس عن بعضهم، مادامو متساوين في وجودهم الإنساني (الخارجي).

قال الجرجاني في تعريفاته: "ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة، ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، والخاص والعام"؛ وقيل: منسوب إلى "ما" والأصل المائية، قلبت الهمزة هاءً لثلاً يشتهر بالمصدر، المأخوذ من لفظ "ما"، والأظهر أنه نسبة إلى ا هو، جعلت الكلمات ككلمة واحدة⁽³⁾، وذلك أمر مرجح إلى تطور المعنى اللغوي.

فالأمر في تطور المفردة اللغوية، ينتهي بسلسلة مفردات الوجود والجوهر والحقيقة والماهية والهوية حتى يصل بها إلى الماهية والماهية، التي غلب في استعمال مفردة الماهية، أن تطلق على الأمر المتعقل، وقد تلحظ الماهية بعدة لحاظات تتعدد أسماؤها بها. ويعلق صاب (رسالة في تحقيق الأيس والليس)، بعد القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، قائلاً: "أنه لو كان الوجود زائد إلى الماهية، عارضاً لها، لكانت الماهية من حي³ هي غير موجودة، فكانت معدومة"⁽⁴⁾.

تلك نتيجة كما يراها المؤلف مناقضة لما أورده الشريف الجرجاني، في شرة لكتاب المواقف للأبجي، والقائلة "إن الماهية لا هي موجودة، وال هي معدومة، بمعنى أنها ليست عين الوجود، ولا العدم، وأنه ليس، شيء منها، داخلاً فيها"⁽⁵⁾، كما رد على قول الجرجاني "ما معنى أن شيء منهما (الوجود والعدم) قائلاً " ليس ليس نفس اتلك الماهية، ولا داخلاً فيها، لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منهما، فإنها يستحيل خلوها

(1) المرجع السابق، ص 39، ص 44.

(2) الجرجاني: التعريفات، ص 171.

(3) المصدر السابق، ص 172.

(4) مجهول: رسالة في تحقيق الأيس والليس ص 277 ب.

(5) المصدر السابق، ص 277 ب.

عن المتقابلات، بغير معناه... < في > القول عن عدم الاستحالة في خلو الماهية عن المتناقضين في مرتبة معينة⁽¹⁾. ولقد وجد المؤلف أن الجرجاني قد "أخطأ في تفسير اللاوجود بالعدم" ومثل ذلك يقال عن قوله "وهو أن تقدم عدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي"⁽²⁾.

ولخفاء الحال في هذا المقال قال: "ويظهر من هذا الكلام، أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقة الوجود بالعدم أيضاً، كالحديث الزمني... فإن عدم لا تقدم له بالذات على الوجود، وإلا كان علة له"⁽³⁾. ويصر مؤلف رسالة في تقيق الأيس والليس على القول: "إذ لم يثبت بعد أن جامع العلة علة، التي يلزم من تقيق الليس (العدم) مع الماهية، ال كونها في مرتبة المعروضية سابقة بالذات على الأيس (الوجود)... فيثبت أن الليس سابقاً على الأيس سابقاً بالذات"⁽⁴⁾.

ذلك هو مآل المصطلح الذي حرص الكندي منذ أكثر من اثنتي عشر قرناً على احياؤه داخل النصر الفلسفي وهو يتتبع لنا ولادة المفاهيم في الثقافة العربية القديمة والإسلامية، لكي يواجه بها سيل المصطلحات الواردة عبر السريانية (الأرامية) بعد ترجمتها من اليونانية.

أما (صدر الدين الشيرازي)، فيسجل نقده لمباحث المسلمين السابقين عليه، في تفصيلات بحثه في الوجود وعلاقته بالماهية (الذي هو موضوع الفصل الخامس) في الرسالة فلقد انتقد ابن سنيا وفلاسفة الإشراق، لاسيما السهروزي وبان عربي وغيرهما القائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، بعد أن نفوا الوجود في الأعيان⁽⁵⁾.

أم جلال الدين الدواني، فكان مط انتقاد ملا صدرا، واصفاً طريقته في دراسة الوجود وعلاقته بالماهية بأنها طريقة تليفقية، استعان بها لكي يخرج من إشكالية تأصيل الماهية، دون القول بأصالة الوجود ورفضه صورة الجوهر⁽⁶⁾، كما أنتقد علماء الكلام لقصورهم في إدراك الذهنيات⁽⁷⁾ وقولهم بأصالة الماهية⁽⁸⁾.

وخص الأشاعرة بالنقد لقولهم بالحال، كما هو شأن القاضي عبد الجبار، وإمام الحرمين الجويني، في مباحث الوجود والعدم وقولهم بشيئية المعدوم⁽⁹⁾. وليس ذلك الاختلاف بالغريب على رجال افرك الإسلام وهم وهم يعرفون الوجود فسبق وقال الطوسي (نصير الدين) إن "الوجود ممتنع التعريف" وهو أمر تابعه فيه جل من جاء بعده لاسيما صدرا⁽¹⁰⁾، الذي يرى أن حقيقة الوجود، تعبر عن "مفهوم متعال"، لذلك حاول معالجته في إطار (قضية الوجود)، وهو يقدم لنا تعريفاً اصطلاحياً يقول فيه: الوجود هو "أشرف الأشياء، فهو واجب

(1) المصدر السابق، ص 278 ب، يقارن مع الشريف الجرجاني: شر المواقف للأبيجي مطبعة دار الخلافة في الاستانة، مطبعة حاج محرم أفندي الاستانة 1286 هـ. ص 460 - 479.

(2) المصدر السابق، ص 279 ب.

(3) المصدر السابق، ص 280 أ.

(4) المصدر السابق، ص 280 ب.

(5) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج/ 1، ص 306.

(6) هاني أدريس: ما بعد الرشدية. ص 141، ص 146، ص 149، 172.

(7) المرجع السابق، ص 153.

(8) المرجع السابق، ص 156.

(9) المرجع السابق، ص 152.

(10) المرجع السابق، ص 131.

بنفسه وبين بذاته.. لا بد أن ينتهي إلى صور يكون بينا للعقل، والحال أنه لا شيء أبين وأظهر من الوجود، فهو يدرك بدهاءه⁽¹⁾. أما منطقياً فوجد ملا صدر، أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحت حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، فاشتراكه بدهاءه، بين الماهية المختلفة⁽²⁾، لا يغير من قيقة تعريف (الوجود بما هو موجود) الذي عرف لدى فلاسفة الإسلام.

ومن ذلك تشعبت علاقة الماهية بالوجود، في مباحث الطبيعة، وما بعدها من غير أن يفصل نسقه المنطقي في (الحركة) والعلية حتى وجد ملا صدرا أن "عالم الإمكان برمته واقع تحت نظام العلية، فكل الممكنات أو الماهيات معلولة" من أدنى الممكنات إلى أسمى ما صدر "عن واجب الوجود من حيث (إن) ماهيته أُنيتَه"⁽³⁾.

ولللخروج من إشكالية (أسبقية الوجود والماهية) التي انقسم بسببها مفكرو الإسلام إلى قائل بأصالة الماهية من الصوفية أو قائل بأصالة الوجود من المشائين وبعض المتكلمين، ناقش ملا صدرا الرأي القائل (بأصالة الاثنين) الوجود والماهية، فوجدها أصالة مشروطة بصيرورتها وموضوعها، وزمانها ومكانها وكيفتها، منطقياً وطبيعياً وما وراثياً، في ضوء نظريته في الحركة والقوة والفعل والعلية⁽⁴⁾.

أما الحركة التي تقع في (لواحق المقولات) فلا تحدث إلا حين تكون الأخيرة "أجناس عليا للماهيات" كما "لا يمكن أن تتحقق الماهية في أكثر من مقولة"⁽⁵⁾، ليخرج من جميع ذلك إلى القول "أن الوجود هو الأصل والماهية تبع له، كاتباع الظل (بالضد) من (حركة) الضوء"⁽⁶⁾، تلك هي الحركة التي انتهى إليها ملا صدرا، ولا سيما في حديثه عن المقولات الخمس (الجوهر والكم والكيف والوضع والأين)، وصولاً بها إلى حاصل تفاعل المنطقية في علم الطبيعة وما بعدها، وأعني (الحركة الجوهرية) التي عرف بها هذا المفكر⁽⁷⁾.

فالأمر عند ملا صدرا في الحركة الكيفية هو ذاته في الحركة الجوهرية (العينية) وهي تتعلق بالوجود، لأنه الأصل في (التحقق العيني)، والحركة تقع فيما هو عيني، وليس في الماهية بما هي حقيقة ذهنية منتزعة (تجريدية)، فالحركة والاشتداد يقعان في الموجد وليس في الماهية⁽⁸⁾، لهذا عد الصور الذهنية، ماهيات مختلفة تتفرع بحسب مراتب الوجود، هكذا ما دام "الوجود عنده متطور فإن الماهيات هي الأخرى متطورة بحسب الواقعة في الوجود" ومعنى هذا أن الحركة ليست في الماهيات العقلية بل تابعة للوجود المتطور (المتغير)⁽⁹⁾.

ينتقد ملا صدرا مفكري الوجود الذهني للماهية ويصفهم بأهم "شرذمة من الظاهريين"، ويمثل للماهية بالجوهر "فكما أن الجور معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة، ... فعلاً ثابتاً

(1) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة الحكمة المتعالية، الجزء الأول، دار أحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، 1990، ص 26/25.

(2) المصدر السابق، 1/135.

(3) النص أورده أدريس هاني: في دراته القيم التي تحمل عنوان ما بعد الرشدية، في الحكمة المتعالية (ملا صدرا)، ص 321.

(4) أدريس هان: في دراسة القيمة التي تحمل عنوان ما بعد الرشدية، في الحكمة المتعالية (ملا صدرا)، ص 350-353.

(5) المرجع السابق، ص 354.

(6) ملا صدرا: الأسفار الأربعة، 3/84.

(7) أدريس هاني، ما بعد الرشدية (الحكمة المتعالية)، ص 358-359.

(8) المرجع السابق، ص 359.

(9) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

كالعقول المفارقة على مراتبها كما يوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة، مقترناً بها، منفصلاً عن غيره⁽¹⁾. لهذا السبب قال: بتوحد الوجود، وتكثر الماهية وتعددتها، قائلاً: "إن الماهية مثار كثرة، وكل ماهية تختلف بذاتها عن ماهية أخرى... فالماهية يخبر عنها ينما توجد... وإلا فهي ليست شيئاً"⁽²⁾، فلا غرابة من وصف (الماهية) في ضوء ملاساتها للشيء الموجود، فمرة الوجود أصيل والماهية لاحقة له، وأخرى قال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية⁽³⁾، وصولاً إلى التوصيف الأخلاقي الذي يقول فيه "الوجود خير والعدم شر"⁽⁴⁾، مع ذلك قال بالوجود الذهني (الماهية) والوجود الخارجي (عالم الكثرة) الذي يعتمد فيه ممكن الوجود على واجب الوجود، ووجود ظلي (ماهوي) يكشف عن ظل الحقيقة، مثلما ينقسم الوجود إلى (في نفسه) و(بنفسه)... إلى غير ذلك مما يعد فيه الحديث عن انقسام الوجود مبحثاً منطقياً، أي الذي يمل فيه المحمول على الموضوع (الحامل) وهو ينطوي على كفاءات الوجود أو الإمكان أو امتناعه في القضايا الصادقة وهو ما يسمى (بالوجود الرابط) ال ذي به تحقق المعرفة أو ما يسمى بالوجود العلائقي الذي يربط الصورة الذهنية بالوجود المادي، فلولا هذا الرابع لما أمكن قيام الأفكار والقضايا أبداً⁽⁵⁾، أي أن ملا صدرا قد نظر إلى الوجود باعتبار الذهن والخارج والعلة.

ولما كان واجب الوجود بذاته غير واجب الوجود بغيره، أو ممكن الوجود، وجد ملا صدرا "نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللامعدوم"⁽⁶⁾، بعد أن قرر أن "الوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل مثل له" و "ثبوت الشيئية للمعدوم" لبساطته، "فلا تمايز ولا علية في العدم" ما دام أن التمايز والعلية هي فرع ثبوت الشيئية والحال، أنه لا شيئية للعدم فالحق "أن كل ما يقع في بقعة العدم حالة كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات"، والعدم هو سلب الوجود، وكما لا يهتم ملا صدرا بإنكار المعاد الجسماني قال بخلق جديد في الحياة الثانية وليس بعودة المعدوم كما هو، ويورد لذلك أربعة أدلة⁽⁷⁾، ليخلص من ذلك إلى ثلاثة أقسام للوجود هي:

أ. الوجود في نفسه.

ب. الوجود في غيره.

ت. الرابط المنطقي.

وتمثلت في ثلاثة أنواع من الموجودات:

• الأول: الواجب بالذات.

• الثاني: الممتنع بالذات.

(1) ملا صدرا، الأسفار الأربعة، ج1، ص264.

(2) أدريس هاني، ما بعد الرشدية (الحكمة المتعالية)، ص148، ص152-153.

(3) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج1، ص67-68.

(4) المصدر السابق، 22/1.

(5) أدريس هاني، ما بعد الرشدية (الحكمة المتعالية)، ص191-192.

(6) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج1، ص348.

(7) المصدر السابق، 361-356/1.

• الثالث: الممكن بالذات "هو ما كان لذاته لا ضروري الوجود، ولا ضروري العدم، كما هو شأن الماهيات المتساوية النسبية، بين الوجود والعدم"⁽¹⁾.

ثالثاً: علاقة الوجود بالماهية في الفكر اليوناني:

إن الذي يمتنا هنا من الوجود هو علاقته بالماهية، في ثلاثة ميادين، المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة، فكيف نظر فلاسفة اليونان ومفكري الإسلام في تلك العلاقة؟

أما فلاسفة اليونان، فسوف نبدأ بأرسطو الذي يشكل جر الزاوية في مباحث الوجود عند فلاسفة اليونان، بعد أن استوعب التصور المادي لفلاسفة ما قبل سقراط، والفهم المثالي للوجود عند أفلاطون، ليتحدث منطقياً في البرهان عن التصور المنطقي للحقائق الحسية المبرهن عليها للوجود، أو المتصورة عنه في ما بعد الطبيعة، بعد أن ربط بين الوجود والحركة والزمان والمقولات والماهية، وهو أمر نوهنا به في الصفات الأولى من المبحث الأول ين عد الفلسفة معرفة (الوجود بما هو موجود)⁽²⁾، فالوجود⁽³⁾ عند أرسطو لغة هو وجود يكمله الماهية ين يشتغل عالم الطبيعة على وفق منطق الحركة والتغير⁽⁴⁾، والموجود واللاموجود⁽⁵⁾ قائلاً: "وقد ينظر في ماهية الشيء وخلقه من قبل أنه غاية... فلأن الطبيعة تفعل من أجل شيء فقط ينبغي أن نعلم ذلك أيضاً"⁽⁶⁾.

ويعد برمنيدس هو أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الأيلية ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي في بلاد اليونان خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها، كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء ولهذا لم يفرد بين الوجود والآلهة، لأنه ابتداء من مسألة الوجود، حيث قال: "إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود، أما ما عداه فهو عدمه، والعدم لا يمكن أن يفهم، ولا يمكن التحدث عنه، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال"⁽⁷⁾، فالوجود عنده أزلي أبدي.

ومن برمنيدس اتخذ الفكر اليوناني طريقتين: الطريق الأول الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير، ويرى برمنيدس أن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فقط، وخلاصة ما نقوله نحن هنا هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد فيما يتصل بالوجود لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسيّاً أو وجوداً منطقياً.

(1) المصدر السابق، 224/1.

(2) أرسطو طاليس، كتاب الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، ج1، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1984، ج1، 119، 140، 141، 194.

(3) المصدر السابق، ج2، الطبعة الأولى، الدار القومية للطباعة، القاهرة، 1965، ص312.

(4) أرسطو طاليس، كتاب الطبيعة، 704/2.

(5) المصدر السابق، 719/2، 730.

(6) أرسطو طاليس: كتاب الطبيعة، 140/1.

(7) عبد الرحمن البدوي، ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، الطبعة الخامسة، الكويت - بيروت، 1979، ص125.

أما إذا انتقلنا إلى زينون الإيلي الذي يعد تلميذاً لبرميندس فإننا نجد أنه لم يخالف أستاذه في شيء حتى في الجزء الخاص بالطبيعات، حيث أن زينون كان يحاول الدفاع عن مذهب برميندس مستعملاً طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول: "إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برميندس تفضي قطعاً إلى تناقض، ومعناها أنها غير صحيحة، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة"⁽¹⁾.

وإذا كانت الأجوبة السابقة على سقراط قد توزعت، بين قائل بسبب طبيعي واحد أو أكثر يكمن وراء وجود الأشياء، فإن هذا التفسير في جوهره لا يخرج عن التفسيرات السابقة التي قال بها حكماء الشرق في وادي النيل ووادي الرافدين⁽²⁾، ما عدا أجوبة الأيليين وفيثاغورس نالت إلى نوع من الفهم العقلي / الرياضي عن الوجود وحقيقته⁽³⁾، وصلة ذلك بالواحد و الكثرة عند أفلاطون وأرسطو، وهو ما وجدناه مترجماً في كتاب الجمهورية كما في محاوراته الأخرى، يعرض لنا أفلاطون لقضايا (الوجود) كما يعرض على لسان (طيمائوس) القاعدة الفلسفية القائلة (لا شيء يغلق بدون سبب) فلا بد من خالق يتقابل عنده الثابت واللامتغير (عالم المثل) بالمتحرك والفاسد⁽⁴⁾، ولا يقر أفلاطون بتعدد العوالم في الوقت نفسه، فهناك عالماً واحداً جميلاً لا عوالم، لا متناهية بل يوجد وسيوجد أبداً سماء واحدة مبدعة ومخلوقة وفريدة⁽⁵⁾.

أما مراحل (الصنع) والتنظيم ومن (الطبائع) للأشياء، فيرتبها أفلاطون، على مجموعتين: علوية سامية (العناصر الأربعة) وأسماها (النار والهواء - ثم الماء والتراب) والذي جاء بها:

أ. جسم الكون (المهينة - الطبيعة).

ب. الصلابة.

ت. جاء العالم كروياً واحداً⁽⁶⁾.

ويضع أفلاطون (العناصر الأربعة) سابقة على وجود السماء والزمن، ويتكلم عن طبائع الأشياء الطبيعية بمستوياتها الثلاثة (النشوء والبذرة والاستقرار، والميلاد) استكمال ذلك الشيء المحمول بشكل طبيعي، ويرى أن العلاقة بينهم كعلاقة الأب والأم والطفل⁽⁷⁾.

وعند انتقالنا إلى أرسطو فقد وجدنا أن (الوجود) الأرسطي، احتوى على سلسلة من الموجودات التي تتفاوت في قدمها لكي يبقى (المحرك الأول) هو السبب النهائي، والجوهر الكامن وراء حركة الموجودات وهو خالد قديم غير متناهي، وثابت، وضروري في وجوده، قياساً بالموجودات الأخرى، ومحرك أرسطو الذي لا يتحرك هو سر حركة الموجودات الأخرى من غير أن يبذل جهداً في تحريكه بيد أو آلة، ما دامت بقيت الموجودات مرتبطة بوجوده، فمع كونه (محركاً) فهو ثابت لا يتحرك⁽⁸⁾.

(1) المرجع السابق، ص 127.

(2) علي حسن الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، ص 167.

(3) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 36.

(4) أفلاطون، طيمائوس، تعريب: شوقي داوود ترماز، 412/5.

(5) المصدر السابق، 415/5.

(6) المصدر السابق، 416/5.

(7) علي حسن الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارة الشرق وحضارة اليونان، ص 189.

(8) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة، القاهرة، 1964، ج 1، ص 840.

إن أرسطو في توصيفه (المحرك الأول) وفي كونه = الوجود إنما أراد أن يخرج بالدمرج الأفلاطوني، من حالة (التقليد) أو العجز التي هو عليها كمقلد لنظام عالم المثل في صناعته للطبيعة، جعل (المحرك الأول) سبب حركة الموجودات وغايتها المطلقة لذلك وجد نقداً لنظرية المثل الأفلاطونية وللflasفة السابقين عليهن اضطرابهم في تصور (هندسة) الوجود، وكيف خرجت الموجودات، والعلاقة بين (القديم) و(الحادث)، ولما كان شبكة الوجود تنتظم علاقتها مع الأعلى والأدنى سلسلة من الفواصل، كانت (الحركة) عنوان الضرورة، ضرورة وجود الهيولي، وبقية الموجودات، وسر حركتها في كونها وفسادها، أو زيادتها أو نقصانها، أو في عللها وتحولها من النقص إلى الكمال فماهية (المحرك الأول) الثابت تأتي من كونه يستقطب الموجودات فتتحرك شوقاً إليه وانجذاباً في حركة دائمة، لكنها متناهية⁽¹⁾.

ولعل (قانون العلية) هو واحد من أهم أدلة أرسطو على وجود المحرك الأول وضرورة انتهاء هذه السببية بسبب أول⁽²⁾، وإذا ما أراد الباحث في فلسفة أرسطو أن يتعرف على البنية المعرفية التي اختارها هذا الفيلسوف ليرسم لنا لوحة الوجود، عليه أن يتفحص (الحركة) وماهيتها وحقيقتها.

أما العلم الإلهي فهو العلم الذي يبحث في (الله) الموجود الأول والعلة الأولى، ولأن دراسة الله (المحرك الأول) الذي لا يتحرك، تعني دراسة الوجود من حيث هو كذلك باعتبار أن الطبيعة الحقة للوجود لا تتجلى إلا فيما ما هو دائم لهم أزلي وأبدي، فموضوع العلم النظري المعبر عن (الوجود بإطلاق) الذي هو (العلم الإلهي) العلم الأشرف من جميع العلوم النظرية.

لقد كانت أداة سقراط في دراسة العلم الإلهي (والعلم الطبيعي والعلم الرياضي) هو علم المنطق، أما الحركة من الوجود إلى اللاموجود فهي تعني أن موتاً أو فناً قد وقع كما أن الحركة تعبر عن نفسها بإحدى حالاتها بين الوجود واللاوجود (الكون والفساد).

وهكذا وجدت مثلاً في كتابات المدرسة الأيلية، حيث كان الإحساس بالوجود قوياً ويتمثل في كل شيء، ويملاً كل شيء، ولا يخرج عنه شيء، لأنه لا يوجد شيء خارجه، لهذا بقي الوجود مطلقاً مع بارميندس، وأكد تلميذه زينون أن القيمي هو ما لا يتغير وهو الجوهر وهو الماهية الثابتة، وقد لعبت هذه الفكرة الدور الرئيسي في كل الفلسفات الكبرى، بدءاً من الفلسفات القديمة وانتهاء بالفلسفات المعاصرة، ولكن هيراقليطس حين جاء أكد بصورة قاطعة وجود الصيرورة أي وجود التغير ووجود الحركة وكان الإحساس بالتغير عنده شديداً، بل مضحماً فلم يعترف إلا بالتغير المحض وما يشير إليه من عدم أو فراغ⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ج1، ص846.

(2) المصدر السابق، ج1، ص733.

(3) أفلاطون، المحاورات، ترجمة: زكي نجيب محمود، فيدون، القاهرة، 1945، ج1، ص240.

نتائج البحث:

- 1- إن فكرة التغيير أرتقت وجدان الإنسان قديماً، مثلما تؤرقه اليوم فكرة القلق واليأس والموت واللامعقول في الوجودية المعاصرة، وستكون لهذه الأفكار أهميتها البالغة في مسألة ثبات أو تغير الوجود أي ماهيته، حيث لا يمكن إهمال إبداعات السفسطائيين وجدارثم الفائقة في تقليدهم حجج زينون وهو يدافع عن أستاذه برامندس، وقد انبثقت عن ذلك مشكلة جديدة، شغلت الرياضيين والفلاسفة على حد سواء، وهي مشكلة "اللامتناهي"، فهل اللامتناهي هو موجود فعلياً؟ وعلاقة حساب التكامل والتفاضل الذي وضعه زينون منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً لنظرية المجاميع مع جورج كانتور في الرياضيات الحديثة في مسألة الوجود الحقيقي لـ "اللامتناهي" في الصغرى والكبرى في العلم، وعلاقة كل ذلك بمحاولات الفلاسفة التغلب على فكرة اللامتناهي التي بدأت مع تمييز أرسطو بين "الوجود بالقوة" و"الموجود بالفعل" بين مجرد الإمكان وبين المتحقق فعلاً... الذي ساعد في حينه في كشف زيف الكثير من الحجج والخلط بين الاعتبارات المختلفة، كالمتمسك بالقوة والمنتهي بالفعل والخلق بين المسافة والحركة⁽¹⁾.
- 2- أما سقراط الذي اهتم بالحقائق الأخلاقية وسماها ماهيات، كالحق والخير والجمال والفضيلة، فقد اختفى الوجود عنده، كموضوع قائم بذاته، ولم يعد بإمكاننا أن نبحث في صفاته وفي محمولاته، لأن تلك المحمولات كالفضيلة والحق والخير أصبحت هي الوجود الحقيقي، لهذا قيل: إن الوجود السقراطي مرتبط بالماهيات⁽²⁾.
- 3- أما أفلاطون فقد تمثل الاتجاهات السابقة في موضوع الوجود، أي أنه أخذ عن برامندس فكرة الوجود الثابت، وعن هروقليطس فكرة التغيير والحركة، وعن سقراط فكرة الماهيات، فأصبحت المثل لديه هي الماهيات الحقيقية التي لا تطلها تغيرات هيروقليطس، لأنها أصبت الوجود الثابت الأزلي البارمنيدي، وهكذا بقي التغيير وفقاً على عالم الحس وحده⁽³⁾، لكننا نواجهه عند أفلاطون معنى آخر للوجود والماهية كرابطة أو علاقة تفسر أو تبرر إمكان مشاركة المحسوسات (المتغيرة) للمثل (الثابتة) مما يعطي موضوعنا بعداً أعمق، وإن كان قد قال ذلك رداً على الميغاريين، تلامذة سقراط الذين أنكرو الحكم (الفعل العقلي) الذي لا نستطيع بدونه أن نفكر ولا حتى أن نتحدث، لأننا عند ذلك لا نستطيع أن نثبت ولا ننفي⁽⁴⁾.
- 4- أما أرسطو، فهو الذي جعل الوجود والماهية معاً، موضوعاً للفلسفة الأولى، لأنه لم يكن يقصد الوجود المادي الساكن بل قصد "الوجود بما هو موجود"، بمعنى الوجود الموجود في الخارج والوجود الموجود في الذهن، فيقال أو يحمل على كل الموجودات بإطلاق، وهكذا يصبح الوجود أعم المعاني في الذهن قياساً إلى أية فكرة أخرى ويصير جنس الأجناس أو جنس كل ما عداه، ليصبح أول وأوضح المعاني التي تخطر

(1) المصدر السابق، ص 236-239.

(2) أرسطو طاليس، السماع الطبيعي، المقالة الثانية، شرح: ابن باجة، تحقيق: ماجد فخري، دار النصار، بيروت، 1973، ص 24.

(3) المصدر السابق، ص 25.

(4) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

للذهن، إلا لا ذي ء لا يخطر للذهن لا يكون موجوداً في الذهن على صورة ما، حتى العدم لا يتصوره
الذهن إلا عن طريق الوجود، كما أنه لا يوجد خارج الذهن لا يصفه الذهن بالوجود⁽¹⁾.

ويميز أرسطو بين جواهر أولى ومثالها الأفراد، وجواهر ثوان وهي أنواع وأجناس الأفراد وكلها ماهيات
معقولة وبها تعرف الجواهر الأولى، ولهذا يمكن أن تل الماهيات ملها كموضوعات للأحكام كما هي
محمولات، أي إذا كان الوجود جوهراً أو بصفته جوهراً يحمل على الأشياء، فأرسطو يقصد أنه جوهراً
ثاني فقط⁽²⁾.

5- وإذا سألنا أرسطو: أيهما أسبق في معرفتنا، الوجود أم الماهية، يقول: إننا لا نعرف الماهية مباشرة لأننا لا
ندرك مباشرة إلا العرض الذي يتلبس به الجوهر، أي الماهية، ومن هنا نستنبط وجود الجوهر الذي تتقوم به
الأعراض المدركة بالحس، هذا التمييز العريق في الفلسفة إنما هو عبارة عن تمييز منطقي بين الأصالة الأولية
مقابل الثانوية والتبعية، بالنسبة للماهية والوجود، دون اعتبار الأولية بمعنى السبق؛ لأنها ليست أولية زمنية
إذ أن الماهية والوجود والجوهر والأعراض، متلازمة دوماً زماناً ومكاناً، ولكنه أيضاً تمييز معرفي، ففك كل
تفكير توجد حقائق أساسية (ماهيات) يتركز حولها الحديث وأخرى هي فكرة ثانوية كوجودات، وبدون
هذا التمييز لا توجد معرفة، وهو كذلك تمييز ميتافيزيقي يراد به أن لفظة الوجود لا يمكن أن تطلق على
المقولات العشر بالتساوي وأن وجود الجوهر ليس كوجود العرض على الرغم من انتمائهما إلى أنواع
الوجود، لذلك فإن أرسطو يقول إن كلمة وجود في المقولات ب "الاتفاق" وليس ب "المساواة" كما أنه
لا بد من الإشارة إلى أن ما يتصل بين الماهية والوجود، هو أيضاً تمييز بين الصورة والمادة، وأخيراً لا بد من
الإشارة إلى تمييز آخر يتصل به بصورة أو بأخرى هو التمييز بين الوجود العيني الخارجي (وجود الجواهر
وأعراضها) من وجهة (الوجود الذهني أو العقلي) من جهة ثانية، أي وجود المعاني التي هي صورة عقلية
منتزعة بالتجريد من الصور النوعية الموجودة متحدة بالمادة في الخارج (الماهيات الكلية)⁽³⁾.

6- وما يمكن قوله أخيراً: أن أرسطو أبرز أولوية فكرة الوجود وعموميتها في الذهن وواقعيتها في الخارج (العالم
الحيط) ثم أكد الوجود كمحمول يقال على الأشياء على أنحاء مختلفة حصرها في عشرة مقومات، مع
الإشارة إلى أن الماهية كجوهر هي أحق بالوجود من العرض.

7- أما ما يتعلق بفلسفة الإسلام وموقفهم من علاقة الوجود بالماهية، فهو ما يشكل جزءاً كبيراً من هذه
الرسالة، ولما كانت هذه المواقف كثيرة لا يمكن أن تأتي بما دراسة علمية واحدة، فإننا سوف نقتصر على
نماذج متمثلة، لها أثرها في الفلسفة الإسلامية، وهذه النماذج تتمثل في مواقف كل من: ابن سينا، وابن
رشد، ونصير الدين الطوسي، وصدر الدين الشيرازي.

(1) جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيين من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، الطبعة الثانية، بغداد، 1985، ص 133.

(2) المرجع السابق، ص 135-136.

(3) أفلاطون، المحاورات، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الأول، ص 233.

المصادر والمراجع

- 1) ابن سينا كتاب التعليقات، 277.
- 2) ابن سينا كتاب المباحثات، تحقيق وتعليق: بيدارفر، نشر انتشارات بيدا رقم 1413 .
- 3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، طهران، بدون تاريخ، ج3.
- 4) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، طبعة محي الدين الكردي، القاهرة، 1938.
- 5) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، طبعة الحلبي، القاهرة، 1954.
- 6) أدريس هاني، ما بعد الرشدية (الحكمة المتعالية).
- 7) أرسطو طاليس، السماع الطبيعي، المقالة الثانية، شرح: ابن باجة، تحقيق: ماجد فخري، دار النصار، بيروت، 1973.
- 8) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة، القاهرة، 1964، ج1.
- 9) أرسطو طاليس، كتاب الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، ج1، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1984، ج1، 119، 140، 141، 194.
- 10) أرسطو: في ميلوس وفي أكزينوفانوفي غرياس، ملق مع كتاب "الكون والفساط، تعريب: أحمد لطفي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932 م.
- 11) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مطبعة المقطم، القاهرة، 1929.
- 12) أفلاطون، المحاورات، ترجمة: زكي نجيب محمود، فيدون، القاهرة، 1945، ج1.
- 13) أفلاطون، طيماوس، تعريب: شوقي داوود تمارز، 412/5.
- 14) الإسكندر الأفروديسي: مقالة في الصورة (ضمن كتاب أرسطو عند العرب)، دكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1984.
- 15) الجرجاني: التعريفات.
- 16) السهروردي المقتول: مجموعة مصنفات شيخ الاشراف، تحقيق: هنرى كوربان، (التلويحات)، طهران 1380هـ، ج1/ص168.
- 17) المجتمع الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة.
- 18) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول.
- 19) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية.
- 20) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976.
- 21) جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيين من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، الطبعة الثانية، بغداد، 1985.
- 22) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2.

- (23) جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب.
- (24) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة الحكمة المتعالية، الجزء الأول، دار أحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، 1990.
- (25) عبد الرحمن البدوي، ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، الطبعة الخامسة، الكويت - بيروت، 1979.
- (26) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2000.
- (27) علي حسن الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان.
- (28) مجهول: رسالة في تحقيق الأيس والليس .