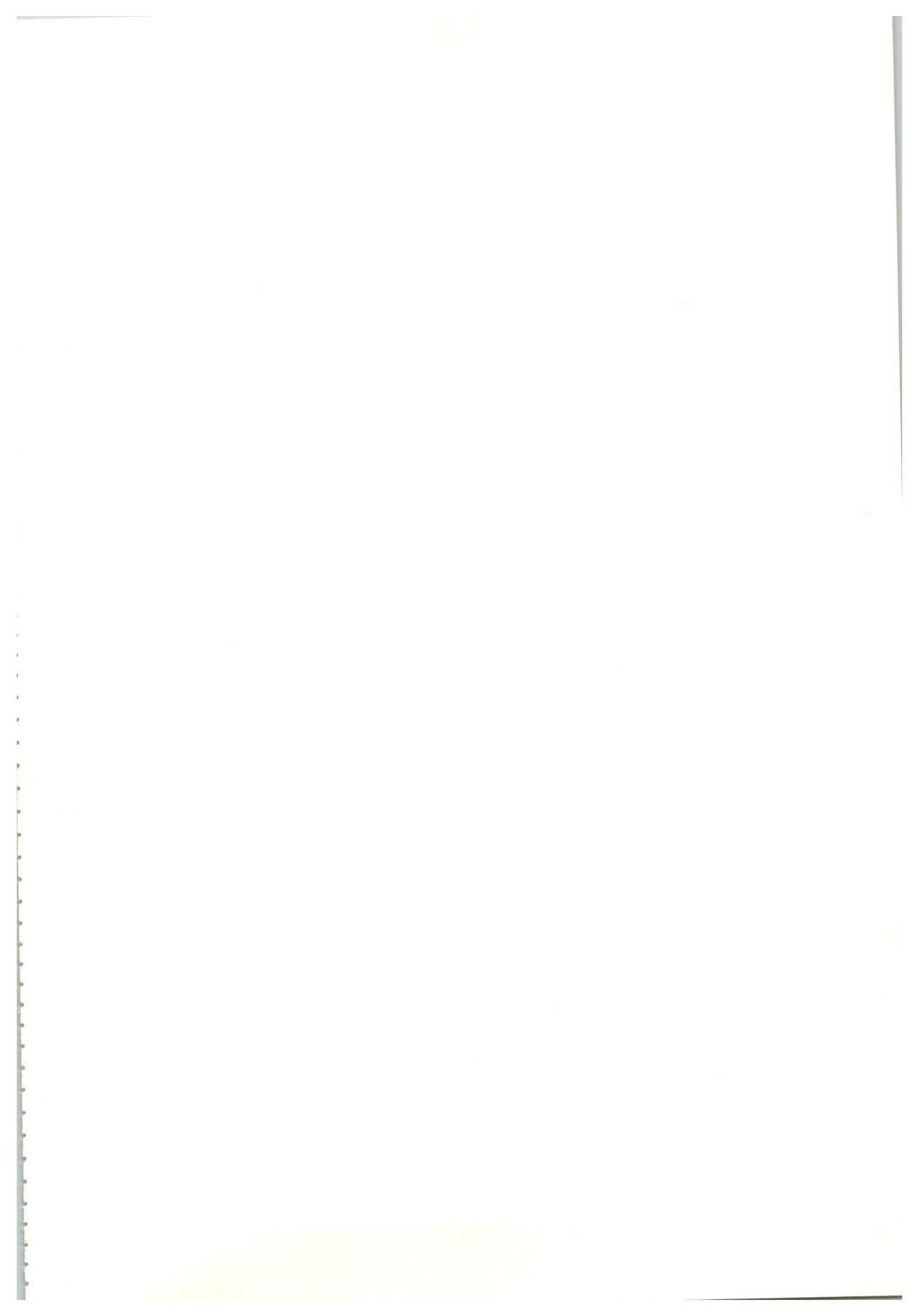


# حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية بحث في تطورات نظرية الوجود

الدكتور  
صلاح الجابري  
الجامعة الأسمرية



## حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية

### تمهيد البحث



تفتقد الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية إلى الرؤية الشمولية في ربط الأدوار التي مرت بها الفلسفة الإسلامية والكشف عن حركية المفاهيم وتطورها داخل الفضاء الإسلامي، وفي رأينا ساهمت الدراسات الاستشراقية بدور رئيس في تعزيز هذا الخلل، فضلا عن المساهمة الجوهرية للنزعات الإقليمية والطائفية والعرقية في فك الارتباط بين أدوار الفلسفة الإسلامية، واختزال الرؤية إلى محطات سلبية تعرض الفلسفة الإسلامية بوصفها تكرارا للفلسفات اليونانية، ونزعات أخرى، قد تكون وهمية في معظمها، يتم إرجاع كل فكرة ثرية في الفكر الفلسفي الإسلامي إليها بظروفها الخاصة، وتطرف هذا الموقف إلى حد اعتبار الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية. وقد سقط في هذا التصوير الاستشراقي العديد من الكتاب العرب والمسلمين المعاصرين منهم جميل صليبا<sup>(1)</sup>، ومن المعاصرين الدكتور محمد عابد الجابري في كتبه النقدية الثلاثة فعمد إلى إرجاع الأفكار الفلسفية الإسلامية إلى محطات تاريخية سابقة

(1) انظر: صليبا، د. جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت، دار الأندلس، ط2، 1981.



على الإسلام. وقد عمد الجابري إلى المقارنة بين الفكر الأوربي والفكر الإسلامي، باستخدام معيارية خارجية، تقوم على تقييم الفكر الإسلامي في ضوء مقارنته بالفكر الأوربي، والكشف عن جوانب النقص في هذا الفكر عبر تلك المقارنة<sup>(2)</sup>.

يعزا ذلك في رأينا إلى استخدام سيئ للمنهج التاريخي. لقد عمد الفكر الغربي النقدي سواء الليبرالي أو الماركسي إلى استخدام المنهج التاريخي في تقويم الأفكار والنظريات. وعلى الرغم مما في هذا المنهج من محاذير حذر منها الغربيون أنفسهم، بما فيهم المستشرقون، إلا أن الباحثين العرب والمسلمين استخدموه بطريقة أسوأ مما هي عليه الحال في الفكر الغربي، لسببين: السبب الأول هو إن هذا المنهج لم يصل إلى علم العالم العربي والإسلامي إلا متأخراً جداً<sup>(3)</sup>، بعد أن تخطاه الفكر الأوربي واكتشف محاذيره، السبب الثاني أن هذا المنهج إذا استخدم بطريقة غير واعية يتصادم مع مفهوم الإبداع، فيفكك الأفكار الإبداعية بإرجاعها إلى أسباب أو جذور تاريخية سابقة عليها، فلم يعد هناك معنى للإبداع والابتكار، فضلاً عن أنه لا يترك أي مجال لتصور مفهوم إعادة إنتاج الفكرة في بيئة أخرى من دون أن يكون في الأمر تكرار للفكرة القديمة (السابقة)، فضلاً عن تزامن إبداع الأفكار والنظريات، أو حتى تفاوتها الزمني من دون علم المبدعين أحدهم بالآخر.

والنتيجة إن خسارتنا بفعل الاستخدام السيئ لهذا المنهج كانت كبيرة

(2) انظر: الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1991، ص 15 - 37.

(3) أشار إلى ذلك المستشرق الفرنسي المعاصر رودنسون وناقلا لكلام عبد لله العروي بأن العرب قد جاءوا إلى المنهجية التاريخية في الوقت الذي راح الغرب يتقزز منها. انظر: مكسيم رودنسون: وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله، ضمن كتاب الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، لمجموعة من الكتاب والمستشرقين، إعداد وترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1994، ص 93.

جدا، فمن جهة نجد المستشرقين ومفكري المركزية الغربية والعرقية الأوروبية يعملون بجهد على مسح الشخصية العربية والإسلامية وتصويرها بالسلبية واللامبالاة والخمول في مجال الإبداع الفلسفي، نزيد نحن بأنفسنا هذا التأكيد فنقطع أوصال فكرنا، فنحكي عن جهة وتدفعنا المواقف الحزبية والأيديولوجية المسبقة إلى السكوت والصمت عن محطات الفكر الإسلامي الأخرى؛ لدوافع نحن نعلم، بقرارة أنفسنا، أنها غير عقلانية. وفي داخل فضائنا الإسلامي قطعنا فكرنا طائفا ثم جغرافيا وإقليميا، فرسخت الحزبية البغيضة جذورها فينا حتى عدنا لا نعرف كيف نستطيع تفكيكها والتخلص منها.

إن الحزبية في الحقيقة مضادة للفلسفة تماما؛ لأن الفلسفة جامعة للبشرية قاطبة، وهي نزعة الإنسان في استكناه الأشياء والعالم ومعرفة حقيقته وأبعاده ومآلاته وأصوله. بمعنى آخر هي محاولات الإنسان الدائبة للإجابة على أسئلة مركزية إنسانية وكونية بقدر وسعه وبما تتوفر لديه من أدوات تحليل ورؤى وأفكار متقدمة، فالفلسفة وجدت بوجود الفكر البشري، ولذلك فهي لا تنتمي إلى زمن محدد ولا إلى منطقة جغرافية بذاتها يمكن أن نعدّها مبدءا لظهور النشاط الفلسفي، وإنما الفلسفة مرتبطة بفطرة الإنسان، فالسؤال عن أصل العالم، وطبيعة النظام الكلي للعالم رافق الإنسان منذ وجوده، لذلك كانت هناك حضارات متنوعة طرحت فيها الأسئلة الفلسفية وأجيب عليها من لدن مفكرين وفلاسفة ينتمون إلى تلك الحضارات، مثل الحضارة المصرية، وحضارة بحر إيجه، ووادي الرافدين، وفارس، والصين واليونان. والحديث عن فلسفة يونانية وإسلامية وأوربية، هو تعبير عن مدى إسهام كل مرحلة تاريخية في الإجابة على تلك الأسئلة المركزية المتواترة. لكن صعوبة الفلسفة، كفكر موضوعي، تتمثل في عدم قدرة الإنسان على التجرد من أحكامه ورؤاه المسبقة في معالجة تلك الأسئلة، فتتدخل الأسطورة، والدين والسياسة والأيديولوجيا. فتختلط الأفكار الموضوعية الحقيقية بالأفكار الاعتبارية الذهنية (غير الحقيقية). فيتخذ الإنسان، من دون

وعني منه، من الأفكار الاعتبارية مقدمات لاستنتاج أفكار أو نتائج حقيقية (في زعمه) وهو مجرد وهم، لأن الأفكار الاعتبارية لا تنتج الحقيقة، والذي ينتج الحقيقة هو الأفكار الحقيقية. ولذلك احتاج الإنسان وبذكاء إلى التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية والتمييز بينهما وفق معيارية واضحة. وقد انفردت الفلسفة الإسلامية بهذا العمل مستفيدة من الإشارات الأولية التي طرحها ابن سينا، وصدر الدين الشيرازي في حين بقيت الفلسفة الغربية إلى الآن غارقة في هذا الخلط والوهم، ولا زالت الفلسفة لديها حزبية إلى حد كبير.

وعلى الرغم مما في الفكر الإسلامي من خصوبة إلا أننا نفتقر إلى الدراسات الدقيقة التي تكتشف مناحي الجدة والإبداع في المحطات التاريخية لفلسفتنا الإسلامية، للوقوف على حقيقة تلك الفلسفة وفق رؤية شمولية غير تجزئية ولا حزبية أو طائفية. لقد مرّ الفكر الإسلامي بمحطات عظيمة، فالفكر المشائي الذي مثله ابن سينا والفارابي وأعاد إنتاجه ونقده وإيضاحه وربط عناصره المفككة ومواقفه المتتقصة ورؤاه المبتورة، تعرض هذا الفكر إلى اختبار ومخاض على يد المفكر النقدي الغزالي، والجدير بالالتفات إن الغزالي لم ينقد الفكر السينوي على أساسي تاريخي، بل كان نقده علميا معرفيا ومنطقيا، ومن هنا فهو ينقد لي طرح رؤية مقابلة داخل الفضاء الإسلامي. وإن كانت هذه الرؤية يؤخذ عليها إنها متأثرة بعناصر ليست فلسفية هي المقولات والأحكام الفقهية ولذلك حسبت على الموقف الفقهي، كما يبدو من استخدامه لأسلوب التكفير<sup>(4)</sup>. إذا علمنا إن الأسلوب السائد إزاء الموقف السلبي من الأفكار تتحكم فيه معيارية الإيمان والكفر كتعبير فقهي ضيق عن معيارية الصدق والكذب.

(4) راجع تكفير الغزالي للفلاسفة بطريقته العمومية: حجة الإسلام الغزالي، المنقذ من

الظلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1955،

ربما نبهنا الإمام الغزالي إلى حاجتنا الملحة إلى الفصل بين معياري الصدق والكذب ومعياري الإيمان والكفر، لأن في هذا الخلط وفي هذا الاختزال لمعياري الصدق والكذب إلى معياري الإيمان والكفر تشويهاً للمعرفة وضياًعاً للحقيقة. ذلك لأن معياري الإيمان والكفر يستندان، في مفهومهما الديني، إلى مفهومي النية والقصد، أما الصدق والكذب فلا علاقة لهما بالنية والقصد، وبالتالي فإن الحكم المعرفي المستقل عن مفهوم القصدية الدينية لا يتم تقييمه وفقاً لمعايير فقهية، وإنما يتم نقده بالتركيز على أسسه المنطقية ونسبته الواقعية بأسلوب ينسجم مع مسار وجهة الأفكار المطروحة، ولا يسوغ نقلها إلى مجال دلالي مغاير؛ فالأفكار في إطارها الفلسفي قد تحمل دلالات مغايرة لدلالاتها في الإطار الديني والفقهية، فإذا أخذت من دون اعتبار للاختلاف ينشأ الخلط والوهم.

وكان حوار ابن رشد للغزالي من أبدع الحوارات التي أعادت الفكر الفلسفي إلى مكانته الواقعية، التي كشفت عن الوهم والخلط الذي أصاب تقويمات الغزالي الفلسفية، كما تضمن الموقف الرشدي (وإن لم يصرح) الفصل بين معياري الصدق والكذب ومعياري الإيمان والكفر. وتضمن حقيقة أن دلالات العلية والقدم والحدوث والوجوب والإمكان في إطارها الفلسفي لا تشوبها الأحكام الفقهية، ولا يمكن نقلها إلى الحقل الدلالي الفقهي لتقويمها من خلاله. وإنما يجب أن تقوم وفق منطق الفكر. طبعاً هذا الكلام الذي أقوله لم يقله ابن رشد حرفياً وربما يمكن اعتباره حصيلة استنتاج للنص (الموقف) الرشدي، للتنفاذ إلى المدلولات الكامنة في النص والتي قد لا تكشفها القراءة الحرفية.

هكذا تحركت المفاهيم وتم تداولها الخاص على المستوى الفلسفي. وهي ما زالت تتحرك وتتجدد بعد ابن رشد. والحقيقة أن الفلسفة ما بعد الرشدية شهدت ثورة تجديدية صححت وابتكرت وقلبت الكثير من المفاهيم. وأعني بذلك التجديد ما بعد الرشدي الذي حصل على يد صدر الدين

الشيرازي. فإذا كان الغزالي يمثل محطة نقدية واختبار كان لا بد أن تجتازه الفلسفة الإسلامية في مسيرتها التصاعدية، وكان ابن رشد، كما وصفه الدكتور جعفر آل ياسين، بمنزلة سقراط في الفكر اليوناني<sup>(5)</sup>، فإن الشيرازي انتهت إليه الأفكار ناضجة ومكتملة فتداولها واكتشف العيوب والنواقص فعمل على إعادة بناء الفلسفة الإسلامية وخطا بها خطوات متقدمة يحق للفكر الإسلامي التزيه أن يفخر بهذا الإنجاز الفلسفي الإنساني. فكانت نظرية أصالة الوجود (سبق الوجود على الماهية) من مبتكرات الفلسفة الإسلامية في الحكمة المتعالية، ولم توجد هذه الفكرة في أوروبا إلا في القرن العشرين على يد الفلسفة الوجودية<sup>(6)</sup>، واستطاعت الحركة الجوهرية أن تفسر العلاقة بين العقل والجسد بصورة تنسجم مع العديد من المعطيات العلمية، المعاصرة وتتجاوز الطرح اليوناني والإسلامي المبكر، والأوربي الحديث أيضا. وسبقت هذه النظرية المبتكرة النظرية النسبية في اعتبار الزمان بعدا رابعا من أبعاد الجسم بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق كما سنبين ذلك في متن البحث.

أود أن أشدد، لقارئ هذا البحث، على حقيقة أن الفلسفة ليست مسألة ذوقية ولا هي بالترف الفكري كما قد يتوهم البعض، وإنما هي فعل يحدد مصير الإنسانية، فبالأفكار تقام الحضارات وبها يرسم الإنسان مسار الحياة، وإذا لم تكن هذه الأفكار نابعة من منهج واقعي متحرر، فإنها سوف تكون

(5) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي، دار عويدات، بيروت، ط1، 1978، ص7.

(6) للأسف يتجاوز الدكتور حبيب الشاروني، في عرضه للمواقف الفلسفية السابقة على الوجودية من مسألة الماهية والوجود، نظرية صدر الدين الشيرازي في أصالة الوجود وأسبقية الوجود على الماهية التي استبق فيها الفلسفة الوجودية، ويحكم حكما عاما من خلال عرض مبسّر لابن سينا وابن رشد بأن الفلسفة الإسلامية مجرد صدى للفلسفة اليونانية في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية. انظر: الشاروني، د. حبيب، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ص15 - 17.

عرضة لانحرافات الذوق والسلوك، وبالتالي تكون سببا للانهييار الأخلاقي والحضاري وهذا هو ما أقصده عندما أقول إن الفلسفة ليست حزبية، بل هي المقابل للحزبية، بوصفها بحثا موضوعيا عن الحقيقة، ذلك لأن الحزبية لا تسعى إلى الكشف عن حقائق الأشياء، ولا يهتمها قول الحقيقة الموضوعية، وإنما تلتزم بعرض الأشياء بالصورة التي تحقق أهدافها وأغراضها، سواء انسجمت هذه الأهداف مع الحقيقة أم تعارضت معها. إن الواقعية هي المقابل الطبيعي للحزبية والسوفسطائية و الذرائعية والنسبية الأخلاقية، وكل النزعات الشكّية التي لا تمنح الحقيقة اعتبارها. ولا يمكن أن تتحقق هذه الواقعية إلا إذا تحررت الفلسفة من سلطة الأيديولوجيا، وأعني بذلك أن تتحرر من الحزبية الضيقة وينظر إليها ببعدها الإنساني والكوني كبحت عن الحقيقة غير مقيد بالرؤى المسبقة وبالأيديولوجيا القائمة، بل إنّ العكس هو الصحيح وهو أن تُنتزع الأيديولوجيا من الفلسفة، من الرؤية الواقعية للكون والحياة، وأن تنتزع الرؤية الواقعية من الكون والحياة بالعقل الصريح المجرد من الأيديولوجيات. وهكذا إذا جعلنا الأيديولوجيا منتزعة من المذهب الواقعي سيرتسم مسار الحياة العملي وفقا للواقعية ووفقا للحقيقة الموضوعية.

والحقيقة إن الفلسفات الغربية سواء الماركسية أو المدارس المعاصرة هي فلسفات ذوقية منتزعة من أهواء ونزعات أيديولوجية متباينة ولهذا السبب تجد أنها حزبية. وهي عندما تكون متغيرة بسرعة ليس بدافع البحث عن الحقيقة، بعد أن جُردت الفلسفة عن موضوعها الحقيقي في الغرب، وإنما بدافع تغير أذواق الإنسان الأوربي وانحراف مزاجه العام بفعل التحول المدني والاجتماعي الذي تخلقه التكنولوجيا. وهذا ما جعل الرؤية الفلسفية مرتبطة بالرؤية الأيديولوجية على نحو عكسي. وتعديل الموقف أمر ضروري إذا أردنا أن نجعل البحث الفلسفي بحثاً موضوعياً وواقعياً، وهذا العكس كما قلنا هو ربط الأيديولوجيا بالرؤية الواقعية وانتزاعها منها، وهذا ليس من موضوع بحثنا الحالي وإن كنا ننطلق في تصورنا للفلسفة كبحت موضوعي من ذلك التصور للعلاقة بين الفلسفة والحياة.



## رفع التشكيك الحديث

تعرض التفكير الفلسفي في جانبه الميتافيزيقي، سواء منه المقرّر بالناحية العامة «الاستقرائية»، أو بالناحية الخاصة «الإلهية»، لهجوم ورفض شتى الفلسفات المادية المعاصرة: الديالكتيكية، والوضعية التجريبية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، وغيرها. وهي فلسفات حسية ترفض تجاوز المحسوس «ما هو معطى مباشر» إلى تقرير كليات أو حقائق مفارقة لا يمكن إثباتها بالملاحظة والتجربة. ونظر بعضهم مثل «أوجست كونت» إلى الميتافيزيقا على أنها أثر من بقايا الماضي، وأنها شيء ينبغي أن نتغلب عليه بأن نستبدل به البحث عن القوانين، أعني العلاقات الثابتة بين الظواهر، يقول كونت: «ليس ثم غير مبدأ واحد مطلق، هو أنه ليس ثم أي مطلق»<sup>(7)</sup>. وعلى ما في هذه العبارة الأخيرة من تناقض، فإن ما قرره «كونت» من قضايا فلسفية تتجاوز أطروحاته الوضعية ذاتها.

والواقع أننا لو شئنا ألا نستند إلا إلى ملاحظة الوقائع التجريبية وإلى التأريخ كما يطالب كونت بذلك، فمن المستحيل أن نفسر بهذه المصادر للمعرفة وحدها النتائج الرئيسية التي ينتهي إليها، باليقين والقطع اللذين يعزوهما إليها، مثل: عقيدة ثبات قوانين الطبيعة، وقانون الأطوار الثلاثة، والامتداد الكلي لفكرة الوضعية، وسمو وإمكان التنظيم الكامل لأحوالنا العقلية، سيادة الإيثار على الأثرة كشكل سوي للنشاط الإنساني، والإنسانية أكثر واقعية وأكبر قيمة من الأفراد. وهذه كلها أفكار يقرّها كونت على الرغم من أن المعيار الوضعي لا يستوفيها من الناحية المنطقية. فضلاً عن أن فلسفته تقرر العديد من الأفكار الميتافيزيقية، مثل فكرة الارتباط الضروري، والمذهب والنظام، والانسجام، والتركيب الفلسفي، والعقل المجرد.

أما الوضعية المنطقية المعاصرة فاستندت إلى التحليل اللغوي والمنطقي

(7) بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي،

الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص12.

في استبعاد القضايا الميتافيزيقية، بالرغم من أنهم استندوا من الناحية التاريخية إلى فلسفة «هيوم» الشككية، وفلسفة «كانت» النقدية، فقد استبعد هذان الفيلسوفان، بالرغم من اختلاف نهجيهما الفيلسوفين، الميتافيزيقا، فالأول يرى أنها لا تخبرنا عن الوقائع، سواء الكمية منها أو الكيفية، وأن قضاياها لا هي تحليلية ولا هي تركيبية. واستبعدها «كانت» من مجال العقل النظري، لأن موضوعاتها تتجاوز المعطى، أو شروط التجربة الممكنة، التي قيدها مسبقاً بالإدراك الحسي والصورة الذهنية القبلية، ولم يعط قيمة حقيقية لأي معرفة تستوفي أحد الشرطين السالفين دون الآخر.

وإضافة إلى هذه المنطلقات، اتخذ الوضعيون المناطق من التحليل المنطقي أسلوباً في إيضاح ادعائهم بأن العبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى. يقول أحد دعاة القضية المنطقية الإنجليزية المعاصرة، في مقال له بعنوان «تاريخ حركة القضية المنطقية» عن الفرق بين قضايا تحصيل الحاصل، والمتناقضة، والقضايا التقريرية: «إنني استقي معلومات جديدة... عن عادات الأسود حينما أخبر أنها من أكلة اللحوم وعندما أخبر أنها ليست كذلك. على ذلك، فإن تُخبرني إنها إما تكون من أكلة اللحوم أو إنها ليست من أكلة اللحوم، هو ألا تخبرني بأي شيء عنها. وعلى نحو مشابه، فإنّ التناقضات... لا تقرّ شيئاً: الاختلاف مع كل الوقائع الممكنة قمين بأن يستنفد قدرتها على الإخبار بأي معلومات. إنني لا أتعلّم أي شيء - بل إنني لا أتعلّم حتى أمراً باطلاً - عن عادات الأسود حين أخبر أنها من أكلة اللحوم وليست من أكلة اللحوم. من هذا المنظور تعدّ التحصيلات الحاصلة والتناقضات حالات مضمحلة من القضايا الواقعية. في المقابل، تفتقر القضايا الميتافيزيقية للمعنى لأنها تعوزها العلاقة مع الواقع، فهي ليست مركبة من قضايا أولية بأي شكل من الأشكال»<sup>(8)</sup>.

(8) مور، أي، جي، مور: كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة: د. نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، ليبيا، ط1، 1994، ص 33 - 34.



ينطوي كلام الوضعي السابق على ثلاثة تقارير أساسية:  
إن الصورة البدلية «إما... أو» لا تخبرني شيئاً عن الواقع.  
«الاختلاف مع كل الوقائع الممكنة قمين بأن يستنفد قدرتها على  
الإخبار بأي معلومات».

تفتقر القضايا الميتافيزيقية للمعنى لأنها تعوزها العلاقة مع الواقع،  
ويقصد به الواقعي الحسي، والقضية الأولية هي القضية الحسية.

من حقنا الآن أن نسأل الوضعي، هل تقريراته السابقة صادقة وواقعية؟  
بالتأكيد إنه يدّعي لها الصدق والمشروعية، والسؤال هنا هو على أي أساس  
استند في إثبات صدقها ومشروعيتها؟ هل استند إلى التجربة في ذلك؟!، أي  
عنصر تجريبي في التقريرين الأول والثاني؟!

لو تأملنا جيداً تقريره الثاني لبدا لنا أنه لا يستند إلى أي أساس حسي،  
ومع ذلك هو حكم عام صادق وواقعي في رأيه. فإذا لم يكن واقعياً فإنه لا  
يقرّر شيئاً، والحال الذي طرحه فيه الوضعي هو حال التقرير، لكن غير  
المستند إلى أساس حسي.

فإذا أجاب الوضعي إنّ أحكامه تقريرية ومشروعة على الرغم من عدم  
استنادها إلى أساس تجريبي، فإنّ هذا يتناقض تماماً مع تقريره الثالث الخاص  
بالميتافيزيقا، الذي يدعي فيه أنها خالية من المعنى؛ لأن القضايا الميتافيزيقية  
تدّعي التقرير والواقعية، على الرغم من أنها ليست حسية أو تجريبية. مع  
العلم إننا نرى أنها تستند إلى التجربة في بعض الأحيان، فلدينا فرق كبير بين  
أن تكون القضية حسية وتجريبية وبين أن تكون مستندة إلى التجربة من قريب  
أو بعيد.

والحقيقة إنّ القضية الميتافيزيقية لها معنى في أذهان أصحابها، ولم  
تكن فارغة من المعنى كما يدعي الوضعي الذي يخلط بين المعنى والتجربة،  
فكل قضية ليست تجريبية تصبح في عرفهم ليست ذات معنى، وبالتالي لا

يمكن وصفها بالصدق والكذب. فلو تأملنا القضية التالية «الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر بالذات إلى غيره» فإنك - على فرض حصول تعريف المفردات في ذهنك - ستحصل على صورة محددة عنها تمثل المعنى الذي تشير إليه، وإن كانت لا تطابق شيئاً في الواقع. لكنك بمجرد إثبات أحد الطرفين يحصل لك مناط التطابق بين القول والواقع الخارجي، حينئذ تحكم على القضية بأنها صادقة. فإذا أخذنا المعنى كشيء منفصل عن التجربة، يكون للقضايا الميتافيزيقية معناها الخاص الذي ينبثق في الذهن بقطع النظر عن الصدق والكذب، ثم ننظر بعد ذلك إن كان هناك ما يطابقها في الواقع فهي صادقة، وإن لم يوجد ما يطابقها في الواقع فهي كاذبة. هنا نأتي إلى تقرير القضية الميتافيزيقية التي رفضتها المدارس الوضعية المعاصرة.

واستناداً إلى هذه النظرية الفلسفية التي تفصل بين المعنى والتجربة من جهة، وبين الصدق والكذب من جهة أخرى، كان للمباحث الميتافيزيقية في فكرنا الإسلامي ما يبررها فلسفياً.

وفضلاً عن ذلك فإن التسويغ الفلسفي الذي يستند إلى المبادئ العقلية القبلية، يجيز للذهن الانتقال من القضية التجريبية إلى القضية الميتافيزيقية القائلة باستحالة أن تُفسّر المعطيات الحسية من دون افتراض علة أولى، على الرغم من أن هذه العلة الأولى نفسها ليست عطاء حسيّاً مباشراً.

### عدمية التفكيك

تبرز لنا بين حين وآخر نزعات متنوعة في الفكر الغربي تعبر تعبيراً واقعياً عن ميول الإنسان الغربي ومزاجه الفكري. من هذه النظريات التي تلت الوضعية المنطقية هي النظرية البنيوية، والنزعات ما بعد البنيوية، ولا سيما التفكيك الذي مارسه المفكر الفرنسي جاك دريدا في ستينيات القرن العشرين وتحول إلى مدرسة فكرية بعد أن تم تبنيه خارج فرنسا لا سيما في العالم الأنجلو - أمريكي. وليس غرضنا التوقف عند هذا الموضوع أو التأريخ له. بل ما يهمنا هو إيضاح المزاج الفكري لهذه المدرسة لا سيما في موقفها من



الميتافيزيقا. وقد أفردنا دراسة كاملة مستقلة لهذا الموضوع. لكن نريد أن نلفت الانتباه إلى أن هذه المدرسة لا تقدم براهين فلسفية لإثبات أطروحتها المناهضة للميتافيزيقا، ولذلك من الصعوبة مناقشتها بالأساليب المنطقية.

ترتبط الميتافيزيقا بالحضور، أي بالمفهوم أو الماهية، وهذا ما يجعلها مساوقة للاهوت على حد زعم دريدا. وهو ما جعل الكتابة أيضا أمرا ثانويا، لأنها لا ترتبط مباشرة بالحقيقة أو المعنى إن لم تكن عاملاً مشوشاً للحقيقة. فالمفهوم أو الماهية شيء منطوق، سواء بالنطق الظاهري أو بالنطق الداخلي، ولذلك فالعلامة تمتلك دلالة أو معنى مباشرا ذا ارتباط مباشر بالمدلول. فحضور المعنى في الذهن يمنح الحقيقة طابع المباشرة. أما إذا حولنا هذه الدلالات المنطوقة إلى علامات خطية (كتابة)، فإنها تفقد مباشرتها وراهنيتها فتبتعد عن الحقيقة، أي عن العلامات الذهنية، بمعنى آخر، إذا كانت تلك العلامات المنطوقة دالاً، تكون الكتابة دال الدال، وهذا ما يمنحها رتبة ثانوية. وهذا هو السبب أيضا الذي جعل أفلاطون وروسو، و سوسير وغيرهم من مفكري الغرب يعطوها دوراً ثانوياً، بل إن روسو يعتبرها شراً.

ماذا يريد دريدا إذن؟ يريد أن يقلب العملية رأساً على عقب، على غرار ما فعل نيتشة مع نظام القيم، فيجعل من الكتابة أمراً أساسياً على حساب فلسفة الماهية أو الحضور. وهذا الرفض لفلسفة الماهية مقتبس من الفلسفة الوجودية. وعلى هذا الأساس يرفض ثبات المعنى. فالكتابة نظام من العلامات الخطية تتمتع بخاصيتين، الأولى الاختلاف، والثانية التأجيل أو الإرجاء. ويقصد بالاختلاف عدم انطباق العلامات على معنى محدد، وإنما هي يمكن أن تأخذ، في داخل أي نص، سلسلة لامتناهية من المعاني المختلفة. أما الإرجاء أو التأجيل، فيعني إن اقتناص المعنى، عبر الكتابة، يعبر عن عملية مؤجلة دوماً، مثلها مثل الصياد الذي يطارد حوتا تبدو عملية اصطياده مؤجلة<sup>(9)</sup>.

(9) في الحقيقة إن تكوين صورة كاملة عن الوظيفة الفلسفية للتفكيك مسألة في غاية =

إذن التفكير يلغي المعنى، وتصبح الحقيقة مجرد سراب لا يمكن بلوغه، ألا يعني ذلك الوقوع في شكية عديمة مناقضة لكل فلسفة واقعية؟ ألا يعني الوقوع في مثالية النص الذاتية، وتتحول الفلسفة من رؤية واقعية إلى مجرد مسألة ذوقية وخيال شعري لا يتقيد بقواعد المنطق، ولا ينتسب إلى قوانين الواقع؟ الواقع كل ذلك من النتائج المباشرة والحاسمة للتفكير.

ويمكننا استبعاد هذه العدمية كما يأتي:

إن دريدا لم يقدم براهين منطقية لإثبات آرائه، كما نوهنا سابقا. وليس هذا البحث محل التوسع في هذه النقطة. فهو في الحقيقة يحاول الكشف عن المسكوت عنه، أو تعرية الطبقات التحتية التي يخفيها النص الفلسفي، ومن ثم الكشف عن ارتباطاته اللاهوتية، وما دامت الميتافيزيقا التقليدية المنحدرة من المشائية، التي يدعوها الميتافيزيقا الغربية، تركز إلى الماهية والحضور المباشر للمعنى، فهي ترتبط بالعقل أو باللوغوس الغربي الذي يساق في معناه العقل الإلهي. ولما كان سياق الفكر الغربي يتصادم مع، بل يهمل، كل فلسفة تكشف عن ارتباطاتها اللاهوتية، انسياقا مع علمانية الفكر الغربي،

= الصعوبة، ولا يستوفيهما كتاب واحد من الكتب المطبوعة بالعربية أو الإنجليزية، لأن التفكير نفسه مفهوم فضفاض ومن الصعوبة بناء صورة محددة له وربما إن الفوضى الفكرية التي أحدثها التفكير شملت مفهوم التفكير نفسه من ناحية المعنى الاصطلاحي واللغوي. ولكننا اعتمدنا في عرض هذا المختصر لموقف دريدا من الميتافيزيقا على مجموعة من المصادر منها: الكتابة والاختلاف، لدريدا، ترجمة كاظم جهاد، نشر دار توبقال، المغرب، وكتاب سارة كوفمان، وروجي لابورت، بعنوان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، نشر أفريقيا الشرق، 1991، والموسوعة البريطانية بالإنجليزية، فضلا عن المصادر التالية:

Encyclopedia of Contemporary Literary Theory (Toronto: University of Toronto Press, 1993, p.7.

JA Cuddon, A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, third ed. (London): Blackwell, 1991, p.4.



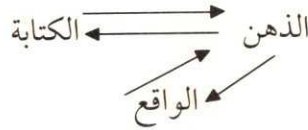
يؤدي التفكير دوره بوصفه كاشفا عن تلك الارتباطات ومفككا تراتبياتها الميتافيزيقية. وهذا ما يجعل التفكير أداة فاعلة في محيط الفكر الغربي، ولا يؤدي أي فاعلية في محيط آخر مخالف في معايير الفكرية.

الحقيقة إننا سواء قلنا بأسبقية الماهية أو بأسبقية الوجود، لا يلزم من ذلك نسبية الحقيقة واختلاف الدلالات. وكون النص المكتوب قابلاً للتعددية والاختلاف لا يلغي الحقيقة الواقعية، لأنه لا يقبل ذلك في نفسه وإنما يقبله انطلاقاً من الواقع، وعكس ذلك يؤدي إلى مثالية لغوية أو نصية.

الماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود، وعملية الانتزاع هي مصدر تشكيل المفاهيم، والكتابة بوصفها تعبيراً دلاليا ترتبط بالماهيات وليس بالوجود، فالكتابة ليست انعكاساً للواقع العيني، بل هي انعكاس للواقع الذهني (المفاهيم)، والمفاهيم (الماهيات) هي انعكاس للواقع الخارجي، وإذن الكتابة يجب أن تحمل عين المعنى الذي يحمله الذهن، ولا يحق لها، في حدود موضوعها الذي تعبر عنه، أن تضيف شيئاً ليس له مقابل ذهني. وإلا كيف نستطيع أن نعود من الذهن بحركة راجعة إلى الواقع، وكيف نستطيع تسويق الأحكام الواقعية العلمية والفلسفية!!

قررت الفلسفة الإسلامية في الحكمة المتعالية، كما سوف نفصله لاحقاً، أسبقية الوجود على الماهية. ويأتي ذلك بسبب كون الماهية أمراً عديمياً، والوجود حقيقي أصيل. ولما كانت الماهية منتزعة من الوجود، فالموجود هو الأصل على المستوى الواقعي. ويقتضي العلم بالوجود أو الموجود انتزاع ماهيته، فالعلم يتعامل مع الماهيات أو المفاهيم المنتزعة من الوجود. وهذا العلم ينقسم إلى قسمين: الأول علم حصولي، والثاني علم حضوري. يعني الأول حصول صورة الشيء في الذهن، كما هو الحال عندما تنتزع الماهيات من الموجودات، وهذا العلم يعبر عن انعكاس مباشر لصورة مطابقة لحقيقة الشيء الخارجية. ويعني الثاني حضور ذات المعلوم لدى الذهن، مثل علم النفس بذاتها، وبأفعالها وآثارها، ومنها وعي النفس

بحضور صورة المعلوم لديها بالعلم الحسولي. والحقيقة إن العلم الحسولي يتوقف إمكان تحقيقه على العلم الحسوري، لأنه من دون علم النفس بحضور صورة الموضوع الخارجي لديها لا يمكن أن يحصل علم كامل بصورة المعلوم. وترتبط الكتابة بالعلم الحسولي وليس بالعلم الحسوري، لأنها علامات تشير إلى مفاهيم (ماهيات). فعندما نقرأ نصاً مكتوباً فإن المقارنة تتجه نحو الذهن وليس نحو الواقع مباشرة، أي تحصل مقابلة العلامات المكتوبة مع ما تثيره في الذهن من معنى، ثم مقابلة المعنى المثار مع العالم الخارجي. والفلسفة الواقعية لدينا تعمل في ضوء العلاقة الآتية:



## نظرية الوجود

لو تأملنا التصور الفلسفي الأوربي الحديث للوجود الواجب لبدت لنا عدة اعتراضات منطقية. ولبدا للمطلع المتتبع لتطور الفلسفة الواقعية في الإسلام أن أوربا لم تتقدم قيد أنملة، في مجال الميتافيزيقا، على الفلسفة الإسلامية، بل إن ما هو واضح إن الفكر الأوربي في مجال الميتافيزيقا تراجع تراجعاً ملحوظاً إلى ما قبل أرسطو.

وذلك التراجع في مجال الميتافيزيقا له أسبابه الواضحة طبعاً، السبب الأول إن الفكر الفلسفي الغربي عموماً كان ينظر بازدراء إلى الميتافيزيقا الإسلامية وغلب عليه الاعتقاد بأن هذه الميتافيزيقا إما أن تكون صدى للدين الإسلامي الذي يقف منه موقفاً نفسياً سلبياً، وإما هي ترديد لميتافيزيقا أرسطو والأفلاطونية. والاعتقاد الأول يكفي في إغراض الغربي عن متابعة دقائق الفلسفة الإسلامية، أما الاعتقاد الثاني فجعله ينصرف إلى المباحث الأصلية لليونانيين ليبدأ منها، ناهيك عما فيها من فكر مختلط وغامض فيما



يتعلق بالذات الإلهية. وقد فوّت عليه ذلك الموقف فرصة النظر الفلسفي الدقيق في الميتافيزيقا الواقعية للإسلام. السبب الآخر إن المسيحية تركت أثراً سلبياً في تصور الفكر الغربي لله، فإذا كانت الديانة السائدة ضعيفة التنزيه؛ بل كانت شُرْكِيّة تماماً في الأقاليم الثلاثة، فما بالك بفكر الإنسان الذي غالباً ما يجد اطمئنانه بتشبيه الأشياء البعيدة عن التصور الطبيعي بأشياء طبيعية يمكن أن يحيط بها التصور.

كان تصور ديكارت لله ناقصاً وينطوي على مغالطة منطقية ودور في الاستدلال، فضلاً عن تراجع في فهمه للإنسان إلى الثنائية الأفلاطونية. وازداد هذا النقص في فلسفة الفيلسوف الهولندي «سينوزا» الذي تصور الفعل الإلهي يخرج اضطراراً فيسلب عن واجب الوجود العقل والإرادة.

وقادت مسألة الوجود والماهية سارتر إلى الإلحاد وذلك لزعمه بأن الله والمفهوم الماهوي يؤدي إلى سلب الحرية عن الإنسان، فعمد إلى تقديم الوجود على الماهية، وسوف نجد أن هذه الأسبقية للوجود على الماهية قال بها الشيرازي من دون الحاجة إلى إلغاء الوجود الإلهي، بل تمت وفقاً للفاعلية الإلهية، كما إن القول بأسبقية الماهية كانت مقررة في الفلسفة السينوية من دون أن تستدعي إلغاء الحرية الإنسانية.

فيما يتعلق بالنقص الذي يشوب تصور ديكارت لواجب الوجود، ذو شقين، الشق الأول إن ديكارت سلّم بفكرة الله تسليماً فطرياً، وبنى من خلالها مشروعية الفكر (أي موضوعيته). في الوقت الذي كان الفكر هو الشيء الوحيد الموجود، وبالتالي هو الذي أضفى المشروعية على فكرة الله. لولا الفكر لما كانت فكرة الله، ولولاه أيضاً لما كان الانتقال إلى وجوده ممكناً، ألا يعني ذلك إننا ندور من حيث لا ننتهي، الفكر أضفى المشروعية على فكرة الله، ومن ثم الله أضفى المشروعية على صدق فكرنا. بمعنى آخر إن ديكارت تحدث عن وجود فكره وعن وجود الله من دون أن يقدم دليلاً على موضوعيتهما. وهذا يعني إن الوجود الذي كان يتحدث عنه وجود

صوري فقط، هذا من زاوية، ومن زاوية أخرى فإن ديكرت استنتج الوجود من الماهية على مستوى كل من واجب الوجود (الله)، والعالم الخارجي (الممكنات). وهذا ما لم تقبله الفلسفة الإسلامية المبكرة لدى ابن سينا أو المتأخرة لدى صدر الدين الشيرازي، فابن سينا كان يرى إن الماهية، في الممكنات، لا تتضمن الوجود وإن هذا الأخير طارئ عليها بفعل خارجي، «لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود»<sup>(10)</sup>، وهذا العرض للوجود على الماهية يتم وفق علة خارجية هي الفاعلية الإلهية (الفيض)، وبالنسبة إلى واجب الوجود فليس له ماهية محددة، وبالتالي فماهيته عين وجوده، لكن الوجود لا يلزم عنها؛ لأن هذا اللزوم يستدعي إمكانية تصور تمام الماهية ليلزم عنها الوجود، فهناك فرق بين القول بأن وجوده عين ماهيته وبين القول بلزوم الوجود عن الماهية؛ لأن القول الأخير يستبطن القول بإمكانية تصور ماهيته من دون تصور وجوده، فاللزوم يفترض هذا الفارق الزمني، ولذلك استخدم ابن سينا الدليل الوجودي الذي يبدأ بالوجود المحض لينتهي إلى وجود الله كما سوف نعرضه في صفحات قادمة، وفي مسألة الدليل الوجودي يؤمن ابن سينا بأصالة الوجود على الرغم من أنه يقول بأصالة الماهية على مستوى الممكنات. كذلك لم تقبله الفلسفة الإسلامية المتأخرة (الحكمة المتعالية) في نظريتها القائمة على أصالة الوجود، والتي ساوت بين الماهية والعدم، ولذلك لا يمكن أن يخرج الوجود من العدم أو الماهية. فأعطت الأصالة للوجود الحقيقي العيني بمراتبه المختلفة، والماهية مجرد أمر ثانوي منتزع بالتفكير العقلي من الوجود العيني، و الوجود العيني ينطوي على وحدة لا تنفصم بين الوجود والماهية، اللذين لا يمكن فصلهما إلا ذهنياً، والفرق بين ابن سينا والشيرازي، إن الأخير جعل نظرية أصالة الوجود شاملة للواجب والممكنات.

(10) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرحا الخواجه نصير الدين الطوسي والإمام فخر الدين الرازي، المطبعة الخيرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1325، القسم الإلهي، ص200.



ولم يتجاوز الفيلسوف الألماني كانت الصورية الديكارتية، لكنه نفى إمكانية استخراج الوجود من مجرد الفكر الصوري فمنح الأنا الصورية خاصية الربط الصوري للكثرة الحسية (الحدوس الحسية)<sup>(11)</sup>.

الشق الثاني إن ديكارت تصور إن الله يمكن أن يكون علة فكرتنا عنه في الذهن؛ استناداً إلى مبدأ العلة الكافية. الذي يقرر إن المعلول لا يخرج إلى الوجود إلا إذا تحققت علته بالكامل، ومن الجهة الأخرى فإنّ المعلول يفترض إنّ علته كافية لإحداثه، أي إن ما في العلة من قوة وكمال يكفي لإحداث معلولها وإلاّ امتنع حدوثه<sup>(12)</sup>. وهذا المبدأ الذي هو جزء من مبدأ السببية العام الذي ينطبق على الممكنات فقط، فالممكن مفتقر في وجوده إلى غيره (علته). وهذا ما يجعلنا نستنتج بأن ديكارت تصور سببا كافيا لوجود فكرة الكائن الكامل في ذهنه، والحقيقة إننا لا نستطيع الانطلاق بيقين من المعلول (فكرة الكائن الكامل) إلى العلة التي هي واقعية الكائن الكامل، أي من الماهية إلى الوجود، أولاً؛ لأن الله لا ماهية له منفصلة عن وجوده كما قلنا، وهذا الانتقال يعبر عن انفصال الماهية عن الوجود وهو محال للواجب. هو أمر تجاوزته الحكمة المتعالية عندما جعلت الأصالة للوجود. وبالتالي فالاستدلال لا يتخذ صورة الانتقال من الماهية إلى الوجود، وإنما يتخذ صورة التدرج من وجود حقيقي أصيل إلى مراتبه الأدنى، التي تدل على افتقارها في ذاتها إلى حقيقة الوجود الواجب. وليس الحال كما تصور ديكارت بأن إثبات وجود الواجب يتم بالاستدلال من فكرته في الذهن، التي تفترض أسبقية الماهية على الوجود، والحقيقة لا أسبقية على الوجود فليس وراء الوجود إلا العدم. والثاني إن برهان (إنّ) الذي ينتقل من المعلول إلى

(11) انظر: كانت، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 296 فما بعدها.

(12) انظر: ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، ص 112 - 114.

العلة لا يؤدي إلى يقين، كما تثبت نظرية البرهان في المنطق، فما قيمة استدلال ديكارت إذن إذا كانت نتيجته احتمالية، علماً إن الاحتمالات لا مجال لها في الميتافيزيقا فما قيمة القول: من المحتمل أن يكون الله موجوداً، فهذا القول يعني إن الله يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون غير موجود، وهو عودة إلى الموقف المتشكك الذي يريد الدليل حسمه.

وقد قررت الفلسفة الإسلامية بذلك الشأن إن واجب الوجود منزّه عن المعلوليّة الخارجية أو الذاتية، استناداً إلى نظرية مناط الحاجة إلى العلة. فالسؤال الميتافيزيقي الذي فشل الطرح الأوربي الحديث في الإجابة عليه هو: لماذا يكون المعلول معلولاً؟ أو ما هو مناط حاجة المعلول إلى العلة؟ تركزت إجابات المسلمين حول هذه النقطة في ثلاث:

جواب المتكلمين إن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث.

جواب الفلاسفة المسلمين الأوائل (الفارابي وابن سينا) وهو إن مناط الحاجة إلى العلة هو النقص والافتقار الذاتي، أي الماهوي، وهذا يفترض تقدم الماهية على الوجود.

جواب الفلاسفة المسلمين المتأخرين (صدر الدين الشيرازي) وهو مناط الحاجة إلى العلة النقص والافتقار الوجودي، وهذا يفترض أصالة الوجود.

### أصالة الوجود:

تمثل الإجابة الثالثة تطوراً ملحوظاً في جوهر النظرية السابقة، إذ فطن الشيرازي إلى أن الماهيّة (الذات) صنوُ العدم «... إن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وإن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً»<sup>(13)</sup>،

(13) الشيرازي، صدر الدين، كتاب الأسفار، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1990، بيروت، الجزء الأول، ص49.



ولذلك فإنّ تقييد المناط بالماهيات لا يعبر عن رؤية واقعية، وإنّما مجرد تعيين ذاتي. فالتفت الشيرازي إلى حقيقة أن واجب الوجود لا يفيض ماهيات صنو العدم وإنّما يفيض الوجود؛ لأنه وجود مطلق حقيقي. ومن هنا فإنّ النقص والافتقار لا يتعلق بماهية الشيء وإنّما بوجود الشيء، وإذن النقص والافتقار الوجودي هو مناط الحاجة إلى العلة، أما مناط الاستغناء عن العلة فهو الوجود الأصيل. وهكذا أعطى الشيرازي الأصالة للوجود دون الماهية، في حين كان الفلاسفة السابقون عليه يعطون الأصالة للماهية.

الماهية إذن ليست سابقة على الوجود، بل إن إضافة صفة الوجود إليها أمر عقلي فحسب، بحيث لا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر ولا معية أيضا، لأن الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون معه<sup>(14)</sup>. والمراد بذلك إن وجود الماهية ليس وجودا عينيا وإنّما هو وجود ذهني فحسب.

فالوجود إذن أمر متحقق في الخارج يختلف عن الماهية وهو الأصل والماهية منتزعة منه متجددة معه كضرب من ضروب الاتحاد، اتحاد الظل بالأصل. وليس للماهية قبل الوجود وجود أصلا، لأنها اعتبار صرف ينتزعها الذهن من حدود الوجود<sup>(15)</sup>.

الوجود الأصيل متحد بالماهيات وتشارك به جميعها وهي مختلفة من حيث هي ماهيات، ولا تظهر الماهيات إلى الوجود إلا بالوجود «إن الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل له... إلا إنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها... فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنواع الظهور، ومظهر لغيره، وبه تظهر

(14) انظر: الشيرازي، كتاب المشاعر، مع تعليق هنري كوربان بالفرنسية، نشره المعهد الفرنسي في طهران، 1964، ص23.

(15) آل ياسين، د. جعفر، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1، 1978، ص56.

الماهيات وله ومعه وفيه ومنه»<sup>(16)</sup>. ويظهر أن الماهيات لا ظهور لها من دونه «ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات، ولها بالعرض، لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معراة عن الوجود والظهور، فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق أزلا وأبدا لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب...»<sup>(17)</sup>.

الماهية إذن أمر اعتباري، وإن وصفها بالوجود يتم على مستوى الذهن وليس الواقع الخارجي. وفي الواقع الخارجي فالماهية والوجود متحدان لا انفكاك بينهما ويشكلان أمرا واحدا. ولكن يمكن تصور انفكاكهما وتقدم أحدهما على الآخر على مستوى الذهن فقط.

إن جهة الاتحاد في الوحدة الواقعية للوجود والماهية هي الوجود وليس الماهية، لأن الماهية مقارنة للعدم. ولذلك لا يمكن إثبات الوجود والماهية معا في الأعيان، فلا بد أن يكون أحدهما حقيقي والآخر اعتباري «فالاتحاد بين الماهيات والوجود، إما بأن يكون الوجود انتزاعيا واعتباريا والماهيات أمور حقيقية... وإما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعية اعتبارية والوجود الحقيقي عيني كما هو المذهب المتصور»<sup>(18)</sup>. ولما كانت الماهية أمرا ذهنيا انتزاعيا، لذلك لا يمكن أن توجد في الأعيان إلا على سبيل الاعتبار أي الذهن، أما الوجود فهو الذي يوجد في الأعيان وهو مناط اتحاد كل متحدتين، فالإنسان في الواقع من جهة وجوده الذاتي وليس من جهة ماهيته.

(16) الشيرازي، الأسفار 1/ 68 - 69، نقلا عن د. جعفر آل ياسين، المصدر السابق، ص 57.

(17) الشيرازي، الأسفار، الجزء الأول، طبعة طهران (منقولة على قرص مضغوط)، ص 69.

(18) الشيرازي، الأسفار، طبعة إحياء التراث العربي، ج 1، ص 68.



## أدلة الشيرازي على أصالة الوجود<sup>(19)</sup>:

بما أن الماهية أمر اعتباري ذهني فلا تترتب عليها آثارها، أما الوجود العيني فهو الذي يترتب عليه آثاره، والآثار من شأن المتأصل وليس الاعتباري، فلو كانت الماهية أصيلة لترتبت عليها آثارها في الذهن أيضاً. ولذلك فالوجود هو الأصل.

الدليل الثاني يستند إلى ما تقرر عند المشائين، بعدم جواز التشكيك في الماهيات. وهو لا يصلح لمن رام القول بتشكك الماهيات كما هو الشأن عند الإشراقيين. ومفاده، إن الماهية إذا افترضنا كونها أصيلة، فيلزم عن ذلك تقدمها على الماهية فيما لو تعلق الأمر بعلية ماهية لماهية أخرى. نظير لو كان الأمر يتعلق بعلية الهيولى والصورة للجسم، فيلزم عن ذلك تقدم الهيولى والصورة وهما جوهران على الجسم وهو جوهر أيضاً، فيترتب عليه تقدم الماهية الجوهرية على ماهية جوهرية وهو ما يفيد معنى التشكيك في الماهية، وقد تبين بطلانه. أي أن تكون الماهية مبدأ اشتراك الأشياء ومبدأ تمايزها أيضاً وهذا باطل لأن الماهية ليست عامل توحيد في الوقت الذي هي فيه عامل اختلاف وتنوع.

**دليل الحركة الاشتدادية والتكاملية:** المقصود بالحركة الاشتدادية هو التدرج يسيراً نحو أعلى الدرجات، أي الخروج من القوة إلى الفعل بشكل متدرج، مثلما يحصل في الحرارة عند غليان الماء. وهذه الدرجات ليست أفراداً للحرارة، مثلما زيد وعمرو وأنس.. أفراداً للإنسانية؛ بل الأمر هنا يختلف فلئن كان زيد وعمرو وأنس يشتركون في معنى الإنسانية، وهو مفهوم كلي، ويختلفون في الشكل والقوة والطول والعرض وباقي الصفات العرضية، فإن اشتراك درجات الحرارة يكون بالحرارة، كما إن اختلافها ليس

(19) ينظر هذه الأدلة في: إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية،

مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط1، 2000م، ص 145 - 148.

بأمر خارجي، بل اختلاف بالحرارة. وهذا هو معنى التشكيك، أي إن ما به اشتراك هذه الدرجات، هو عين ما به امتيازها. فلو كانت الماهية أصيلة، إذا كان الأمر يدور بين أمرين: إما أن ننكر الحركة الاشتدادية، وهذا باطل، لأن الحركة موجودة ومتحققة. وإما أن نقول بالتشكيك في الماهية وقد تبين بطلان ذلك قبلا. لكن الشيرازي تحدث عن وجود مراتب في الاشتداد بوصفها أنواعا، بمعنى أننا إذا اعتبرنا هذه الدرجات أنواعا وبين كل درجة وأخرى هناك درجات لا حصر لها. والواقع أن الحرارة ما بين الصفر حتى المائة درجة، لا تكتفي بمائة درجة، بل إنها تقطع ما لا نهاية من الأنواع. فلو كانت الماهية أصيلة، فإن لازم ذلك أن هذه الأنواع اللامتناهية لها تحقق في الخارج، فنكون قد قلنا بوجود اللاتناهي في الوجود الخارجي. لأن الواقع الخارجي متناه، فاقضى الأمر إذا، القول بأصالة الوجود، واعتبار التقسيم اللانهائي، أمرا اعتباريا ذهنيا لا تحقق له في الخارج.

**دليل التساوي:** إن الماهية متساوية في نسبتها إلى الوجود والعدم. فهي في ذاتها لا تقتضي وجودا ولا عدما، لذا، لا بد من وجود أمر آخر يخرجها من موقع تساوي نسبتها، وهو الوجود، ولا يمكن أن تكون الماهية لأن الأصل فيها التساوي في النسبة، وليس هناك إلا الوجود، وهو ما يدل على أصالته<sup>(20)</sup>.

الوجود هو مناط اتحاد الماهية والوجود، لأن التكثر من شأن الماهية، بينما الوجود مشترك بينهما. فلما كانت الماهية مناط التكثر والتنوع فلا يمكن أن تكون مناط التوحيد والاشتراك. إذن ما هي جهة الاتحاد والاشتراك؟ يستحيل أن يكون العدم لأن العدم سلب. وقد استبعدنا الماهية مسبقا لأنها مثار كثرة وتنوع، فلن يكون إذن إلا الوجود جهة الاتحاد

(20) انظر أيضا: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ص15.



## الدليل الوجودي: الأساس القرآني للدليل الوجودي

قبل الدخول في تصوير العلاقة بين الدليل الوجودي والنظريات الفلسفية التي يبتني عليها، أود أن أطل إطلالة سريعة على قضية هامة جدا وخطيرة في تراثنا الإسلامي، فقد درج العديد من الباحثين على طريقة تاريخية في البحث تحاول أن تنسب كل فكرة فلسفية ثرية إلى أصول سابقة على الإسلام وحضارته، ويجري هذا الأمر أحيانا بطريقة متعمدة من قبل المستشرقين وتابعهم في ذلك العديد من الباحثين في العالم العربي والإسلامي. والحقيقة أن المفاهيم الفلسفية في الفكر الإسلامي تنقسم إلى قسمين، القسم الأول هي مفاهيم كانت متداولة في الفكر الفلسفي السابق على الإسلام ودخلت إلى العالم الإسلامي نتيجة التفاعل الحضاري، إلا أنها لم تقبل كما هي في بيئاتها ولا وفق الفلسفات المرتبطة بها، بل خضعت لإعادة إنتاج بعد أن ربطت بنظريات فلسفية ذات خصوصية إسلامية. والقسم الثاني يمثل مفاهيم إبداعية لم يتم أخذها من نظريات فلسفية سابقة وأحيانا لا وجود لها إطلاقا في ما سبق من حضارات، وإنما هي من ابتكارات العقل العربي الإسلامي. فقد أحصى المفكر الإسلامي محمد حسين الطباطبائي عناصر التجديد الإبداعي الذي أضافه العقل العربي والإسلامي، في أدواره المتأخرة، إلى الفلسفة بطريقة لا تقبل الشك. فوجد أن مجموع المسائل الفلسفية التي عالجها العقل اليوناني هي 200 مسألة فلسفية، في حين عالج العقل الإسلامي 700 مسألة، أي توجد 500 مسألة إبداعية للعقل الإسلامي لم يعرفها العقل اليوناني شملت الميتافيزيقا والمنطق ونظرية المعرفة<sup>(21)</sup>. ومن المسائل المبتكرة ما يأتي:

(21) الطباطبائي، محمد حسين، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية في القرن 11 الهجري، طهران، كلية المعقول والمنقول، 1380هـ، ص21.

- أصالة الوجود.
- وحدة الوجود.
- الوجود الذهني.
- امتناع إعادة المعدوم.
- مناط احتياج الشيء إلى العلة.
- مسألة الجعل.
- اعتبارات الماهية.
- المعقولات الثانية الفلسفية.
- بعض أقسام التقدم.
- أقسام الحدوث.
- بعض أقسام الوحدة والكثرة.
- أنواع الضرورة والامتناع والإمكان.
- الحركة الجوهرية.
- تجرد النفوس الحيوانية.
- التجرد البرزخي للنفس الإنسانية، مضافا إلى التجرد العقلي.
- النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
- الفاعلية بالتسخير.
- وحدة النفس والبدن.
- نحو تركيب المادة والصورة، هل هو انضمامي أم اتحادي؟
- الوحدة في كثرة قوى النفس.

ارتباط المعلول بالعلة يعود إلى الإضافة الإشراقية، وأن المعلولية تعود إلى التجلي والتشأن.  
المعاد الجسماني البرزخي.  
كون الزمان بعدا رابعا.  
قاعدة بسيط الحقيقة لكل الأشياء.  
العلم البسيط الإجمالي للبارئ في عين الكشف التفصيلي.  
إثبات اتحاد العاقل والمعقول.  
التحقيق في العلاقة بين المتغير والثابت، والحادث والقديم.  
برهان الصديقين على إثبات الواجب وتوحيده.  
تجرد قوة الخيال.  
تحقيق في حقيقة الأبصار، وسائر الإدراكات الحسية.  
تقسيم العلم إلى: تصور وتصديق<sup>(22)</sup>.  
اعتبارات القضايا.  
تقسيم القضية إلى: خارجية، وذهنية، وحقيقية.  
تكثير الموجهات بعد التعمق والغور في القضية المطلقة الأرسطية<sup>(23)</sup>.  
تقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي.  
بيان نوع آخر من عكس النقيض<sup>(24)</sup>.

(22) انظر: رسالتنا للدكتوراه، المعرفة بين التصور والتصديق في الفلسفة الإسلامية، مخطوط، 1995، جامعة الكوفة.

(23) انظر المصدر نفسه، الفصل الخاص بالموجهات.

(24) انظر: المظفر، محمد حسين، المنطق، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الطبعة الثالثة، 1388هـ، ص 195 فما بعدها.

تفكيك القضية معدولة الطرف عن القضية سالبة الطرف.

في هذا العرض الموجز يتبين إن الفلسفة الإسلامية لم تكن تكرر أو وسيطا سلبيا للتراث الفلسفي اليوناني، وإنما هي رؤية كونية موضوعية استوعبت الإنتاج الفلسفي اليوناني وتجاوزته تعديلا وتغيرا وابتكارا.

ومسألة الدليل الوجودي في إثبات الواجب من المسائل الإسلامية الخاصة، وقد انتقلت إلى أوروبا الوسيطة ثم أوروبا الحديثة بعامل الاتصال الخارجي ونقل المخطوطات من لدن الرحالة أو المبشرين والمستشرقين. والأهم من كل شيء إن الدليل الوجودي مقرر في القرآن الكريم في أكثر من آية وكما يأتي:

قال تعالى: ﴿سَرَّبْنَاهُمْ أَيَّتَنَّا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (25). في هذه الآية الكريمة تكمن الأصول الدقيقة للفكر الفلسفي عموماً، والفلسفة الإلهية بشكل خاص. فمن الناحية العامة تنبه الآية إلى حقيقة المسار العام للفكر الإنساني الذي يبدأ بما هو خاص متدرجا في سلم التجريد إلى العام والكلي والمطلق. ويتفاوت البشر في هذا الجانب نفسه، حسب درجاتهم العلمية، فمنهم من يقتصر على الإدراك الحسي المباشر، ولم يتهياً ذهنه لتقبل الحقائق الكلية أو النظرية، ومنهم من شحذ التدريب الذهني الحاد فهمه فأصبح قادراً على تجاوز الحسي والتعامل مع الحقائق المفارقة، وهذا النوع الثاني هم العقلاء المتميزون عن عامة الناس الذين خاطبتهم الآية الكريمة منبهة لهم بأن السنن والقوانين التي تحكم الظواهر الكونية والنفسية، لها دلالات تتجاوز المعطى الحسي المباشر، إلى المصدر الأصيل لوجودها، ولوجود كل حسي ونفسي في آن واحد.

وتلك الناحية العامة من الفكر الفلسفي التي تقررها الآية الكريمة، يتم

(25) فصلت، الآية: 53.



إنجازها بمنهج استقرائي يركز على مجموعة من الأسس المنطقية يكتسب مشروعيتها من خلالها.

أما الناحية الخاصة من الفكر الفلسفي الذي تقرره الآية الكريمة وهو الأكثر اتفاقاً مع مذاق النص القرآني، هو طريقة الفلاسفة الإلهيين، الذين يتخذون من واجب الوجود مبدءاً لتقرير العالم ونظامه وقوانينه. وهو المنهج الاستنباطي الذي يبدأ من الكلي والمطلق والمفارق إلى تقرير الجزئي والنسبي والمادي.

وقد اصطلح فلاسفة الإسلام على البرهان الأول، الذي ينجز الناحية العامة من التفكير الفلسفي والذي يبدأ باستقراء آفاق العالم ونظامه، اسم «برهان إن» الذي يسير من المعلوم إلى العلة، على أساس المبدأ الأول العام «لكل معلول علة». لكن هذا البرهان على الرغم من أهميته قد لا يؤدي إلى اليقين، وغالبا ما يؤدي إلى علم إجمالي وليس تفصيليا يقينيا.

قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...﴾<sup>(26)</sup>. فذات الله شاهدة على وجودها، ووجودها شاهد على ما دونه من موجودات. فعبّر معرفة ذات الواجب تتم معرفة الآثار والمعلولات التي تؤلف العالم. فالمنهج المعرفي هنا يبدأ من ذات واجب الوجود لمعرفته بذاته، ثم من هذه المعرفة تتم معرفة لازمه من الآثار والمعلولات.

**الاستدلال الإبراهيمي:** ويمثل هذا الاستدلال الطرف الأول من الآية الكريمة المقابل للدليل الوجودي، ونحن نذكره هنا زيادة في التوكيد على أن الدليلين الوجودي والمقابل له الذي يستدل من المعلوم على العلة مما قرره القرآن الكريم وأكدته. وهو استدلال قائم على استقراء مظاهر الكون وحركاته وتغيراته. فالعالم الذي نعيش فيه كل شيء فيه حركة وتغير، وكل شيء فيه يبحث بسبب النقص الذي فيه عن ما يكمله، وكل شيء فيه ينتهي إلى

(26) آل عمران: الآية 18.

الزوال في وقت لاحق، وإذن كل شيء فيه مفتقر ومحتاج إلى غيره. وإذن لا يمكن أن يكون هذا العالم هو العلة الأولى وواجب الوجود فكيف بك الحال في شيء من أشيائه أو جزء من أجزائه. وهذا هو الاستدلال الإبراهيمي الذي يعرضه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (75) ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (76) ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ (77) ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِضُ إِلَيَّ بَرِيءٌ وَمَا تُشْرِكُونَ﴾ (78) ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (79) (27).

إذن كان إبراهيم يجد في فطرته ويشعر في قرارة نفسه بأنه مربوب ومقهور، ولذلك فهو في بحث دائم عن ربه وقاهره، فعندما يلاحظ المظاهر البارزة للكون مثل الكوكب والقمر والشمس يرى أنها متغيرة زائلة غير ثابتة على حال ولا مستقرة، وبهذه الملاحظة البسيطة لها يكشف أنها مربوبة مقهورة بمعنى أن التغير والأفول وعدم الثبات علائم على أنها مخلوقة ومقهورة، على الرغم من أن الناس في عصر إبراهيم كانوا يرونها آلهة مدبرة لهذا العالم. لكن إبراهيم يرى فيها آثار الصنعة والمربوبية، فيعرض عنها ويتجه بقلبه وعقله نحو القدرة القاهرة التي هي الرب المطلق والقاهر المطلق (واجب الوجود) الذي لا أثر فيه للمربوبية والمقهورية والحدوث والفناء والفقر. فهو يتعرف عن طريق أنواع الفقر والفناء والحدوث والزوال والمربوبية والمقهورية على وجود ذلك القاهر الكامل.

أما المصادر الأخرى التي انطوت على إشارة صريحة إلى الدليل الوجودي، فهو ما جاء على لسان الإمام علي بن أبي طالب في دعاء

(27) الأنعام، الآيات: 75 - 79.

الصباح: «اللهم يا من دلّ على ذاته بذاته»<sup>(28)</sup> ليس أوضح من هذا الكلام دلالة على أن المسلمين الأوائل استخدموا الدليل الوجودي الذي لا يتأمل إلا ذات الوجود الحق المطلق ليدل على ذات واجب الوجود. وبيان ذلك هو مثل الاستدلال على الشمس بالشمس، إذ ليس أوضح من الشمس دلالة على ذاتها عندما نسأل عن وجود الشمس. وكل شيء آخر هو أخفى منها ظاهر بواسطتها ومن فيض نورها وهذا هو بالضبط منطلق الدليل الوجودي.

ويبدو لنا من تأمل الاستدلال الإبراهيمي إنه حتى في الدليل المقابل الذي ذكره القرآن وهو دليل الحدوث عند المتكلمين له خصوصية إسلامية وهو مختلف عن دليل النظام الأرسطي، ذلك إن دليل النظام يستدل من خلال النظام والجمال الكوني على وجود صانع عاقل، في حين يستدل الاستدلال الإبراهيمي من التغير والتحول والافتقار والمعلولية على وجود الواجب أو العلة الأولى. والفرق واضح بين البرهانين، وإن كانت جهتهما واحدة وهي البدء بالعالم للاستدلال على الواجب. ولذلك فإن قول ابن سينا من أن الشطر الأول من الآية يمثل دليل المتكلمين الذين يستدلون على الصانع من خلال تأمل جمال وهيئة المصنوع، فيه إشكال لو قارناه بالاستدلال الإبراهيمي.

### الصياغة السينوية للدليل الوجودي

فضل ابن سينا الطريق الثاني (الخاص)، الذي يبدأ بالوجود المطلق، ففكر من الناحية الفلسفية، إنَّ كلَّ موجود إذا نظرنا إليه من حيث ذاته، فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود. فإنَّ كان واجب الوجود بذاته فهذا هو المطلوب، وهو الله. وإنَّ كان ممكن الوجود، فهذا الممكن إما متعلق بواجب وجود وإما بممكن وجود، وعلى التقدير الأول يحصل المطلوب وهو الله تعالى، وعلى التقدير الثاني تتعلق سلسلة الممكنات ببعضها إلى ما

(28) انظر: دعاء الصباح، في مفاتيح الجنان للقمي، طبعة بيروت.

لا نهاية، وهنا فكل واحد من أجزاء السلسلة ممكن، ولذلك فمجموع السلسلة ممكن أيضاً، على أساس إن مجموع الممكنات ممكن، فتكون محتاجة إلى غيرها، وغير الممكن لا يكون إلا واجباً<sup>(29)</sup>.

ثم ينتقل ابن سينا إلى إثبات تعيّن الواجب بوصفه من لوازم الوجوب الذاتي، وهذا اللزوم ذاتي أيضاً وليس لشيء خارجي (غيري). فمن دون هذا التعيّن لا تصحّ للواجب فاعليته السببية «لأن الشيء غير المتعيّن لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره»<sup>(30)</sup>، ولذلك فهو واجب التعيّن من جهتين: من جهة وجوبه الذاتي الذي يقتضي تعيّنه الذاتي، ومن جهة فاعليته السببية، ويلزم من تعيّنه الذاتي أنه واحد، لأن الوجوب الذاتي هو مناط الاستغناء عن الغير، أي الاستغناء المطلق.

لم يحتج ابن سينا في إثبات الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يستدل عليه من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن الدليل الوجودي هذا يراه أوثق وأشرف، وهو أن يشهد الوجود من حيث هو وجود على وجود الله، ثم يشهد الله بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.

ودليل ابن سينا هذا هو مصداق الشق الثاني من الآية الكريمة ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(31)</sup> ويرى أن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون بالله على سائر الخلق وليس يستشهدون بسائر الخلق عليه.

لكننا كما ذكرنا سابقاً بأن الدليل الإثباتي لا يفيد اليقين. ولما كان الواجب تعالى علة لكل ما سواه غير معلول لشيء بوجه، كان السلوك إلى إثبات وجوده من أي شيء كان، سلوكاً من المعلول إلى العلة غير مفيد

(29) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قسم الإلهيات، ص 222 - 224.

(30) المصدر نفسه، ص 224.

(31) فصلت من الآية 53.

لليقين، وقد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن الذي هو معلوله إلى إثبات وجوده.

والجواب على هذا الاعتراض يأتي مما قرره ابن سينا بشأن الاستدلال البرهاني في كتابه البرهان من المنطق. «وهو إن برهان الإن لا ينحصر في الاستدلال من المعلول إلى العلة الذي لا يفيد اليقين، بل ربما يسلك فيه الاستدلال من بعض اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر وهو يفيد اليقين.

وقد سلك (ابن سينا) في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود ما (يقصد الإمكان)، وهو مساوق للموجود من حيث هو موجود إلى حال لازمة أخرى له، وهو أن من مصاديقه وجود علة غير معلولة يجب وجودها لذاتها.

فقد تبين بذلك أن البيان المذكور برهان إنّي مفيد لليقين كسائر البراهين الموضوعية في الفلسفة لبيان خواص الموجود من حيث هو موجود المساوية للموجود العام»<sup>(32)</sup>.

إذن الإلهيون يستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثم يستدلون بالنظر فيما يلي الوجوب والإمكان على صفاته، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

أما المتكلمون فيستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة، وهم يمثلون المنهج الذي وصفه الشق الأول من الآية الكريمة. وتقدير المتكلمين هو: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إذن الأجسام كلها حادثة، وكل حادث مفتقر إلى

(32) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ص 270 - 271.

محدث، فمحدثها أمر غير جسم ولا جسماني، وهو الواجب تعالى، دفعا للدور والتسلسل.

إن هذه الحجة غير تامة، لأن المقدمة الكبرى القائلة: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بيّنة ولا مبيّنة، علما إن تغير أعراض الجوهر عندهم (أي المتكلمين) غير ملازم لتغير الجوهر الذي هو موضوعها، نعم لو بني على الحركة الجوهرية تمت المقدمة ونجحت الحجة. وحجة المتكلمين هذه مبنية على تناهي العلل وانتهائها إلى علة غير معلولة هو الواجب تعالى<sup>(33)</sup>.

وهكذا يظهر لنا إن دليل المتكلمين لا يكتمل إلا عبر القول بالحركة الجوهرية التي تجعل الحوادث العرضية تابعة للحوادث الجوهرية، فيصبح العالم بجوهره حادث وبالتالي يستلزم علته.

### الدليل الوجودي استنادا إلى أصالة الوجود

على الرغم من أن ابن سينا يميّز بين الماهية والوجود ويجعل الأصالة للماهية، ويجعل من الوجود عرضا طارئا على الماهية مفاض من مصدر خارجي، فإن أصالة الوجود تتضح عنده في الدليل الوجودي الذي صاغه لإثبات الواجب. إلا أن الوجود الذي يبدأ بتقسيمه ابن سينا هو الوجود الشامل للواجب والماهيات الممكنة، في حين نجد أن الوجود المقسّم عند الشيرازي لاحقا هو الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب. وهذه النقلة النوعية تعبر عن تطور في الرؤية يجب الالتفات إليها لأنها سوف تؤثر تأثيرا حاسما على النسق الميتافيزيقي في الفلسفة الإسلامية وتجعله أكثر تشخصا وتميزا من الأنساق الأخرى سواء اليونانية السابقة أو الأوربية اللاحقة.

(33) المصدر نفسه، ص 272.



إن العامل الجوهرى وراء الرؤية الماهوية لدى ابن سينا هو التمييز بين الذات الإلهية والممكنات، ففرض الوجود عين الماهية في الواجب، والوجود غير الماهية في الممكن. وهكذا سوف يكون الوجود في الممكنات عرضاً طارئاً على الماهيات التي يتكافأ فيها طرفا الوجود والعدم. لكن الشيرازي اكتشف أن الماهيات أمر اعتباري وليس لها وجود عيني، لذلك فإن تصور عرض الوجود عليها هو مجرد مسألة مجازية أو مجرد تصور فلسفي، لأن الماهيات من غير الوجود مجرد وجود ذهني، فما المعنى الواقعي من القول بانبثاق الماهيات أولاً إذا كانت هي قرينة العدم؟ من هنا رأى الشيرازي إن الماهيات في الخارج هي عين الوجود أو هي وحدة الوجود والماهية. ومن هنا يصبح الوجود المفاض ليس عرضياً، وإنما هو أمر حقيقي، فالواجب يفيض عين الوجود الذي هو عين الماهية. والأمر المفاض ليس أمراً زائداً على الماهية، بل المفاض هو وحدة الماهية والوجود أو الماهيات التي هي عين وجودها، لأن الماهيات لا توجد في الخارج مستقلة عن وجودها؛ بل متحدة بالوجود عينا وإن أمكن تمييزها عقلاً.

وعلى الرغم من أن للوجود مراتب ومظاهر مختلفة إلا أن حقيقته واحدة. فحقيقة الوجود لا تستلزم الاحتياج والفقر لشيء آخر، ولذلك سوف يكون الوجود واحداً عينياً، إذا نظرنا إلى حقيقة ذاته لوجدنا أنه واجب الوجود، وإذا نظرنا إلى مراتبية الوجود التي تبدأ به وجدنا أن كل ما يتأخر عن مرتبة حقيقة الوجود هو موضع نقص وافتقار؛ بل إن النقص والافتقار لازم عن مرتبة التأخر عن حقيقة الوجود. وحقيقة الوجود من جهة ذاتها لا من جهة مراتبيتها هي عين الكمال والاستغناء والاستقلال. وتعليل ذلك أنه إذا فرضنا الحاجة والافتقار للوجود لكان معنى ذلك أن يكون الوجود هو عين الحاجة والافتقار، وإذا كانت حقيقة الوجود هي عين الاحتياج والافتقار يلزم أن يكون لها تعلق بحقيقة أخرى غيرها في حين أنه لا يتصور للوجود غيراً وما وراء. إن غير الوجود ليس إلا العدم وإلا الماهية التي هي توأم العدم. وهكذا فإن حقيقة الوجود تقتضي الاستقلال والغنى. أما مناط الاحتياج

للعلة فهو كون الشيء غير حقيقة الوجود ليصدر من الله بشكل فيض من فيوضه.

من هنا نفهم فحوى الدليل الوجودي، الذي يقتصر القائلون به على النظر إلى حقيقة الوجود ويركزون على الوجود بقطع النظر عن أي قيد أو إضافة، فإن أول أمر يكتشفونه هو ذات واجب الوجود والعلة الأولى، ثم يمشون يعرفون - عبر معرفة ذات واجب الوجود - الآثار والمعلولات له والتي هي ليست وجودا محضاً بل وجودات محدودة توائم العدم عند القائلين بأسبقية الماهية على الوجود، لكنها وجود حقيقي عيني عند القائلين بأصالة الوجود وأسبقية على الماهية. وهذا هو معنى القول بأنه لا يكون أي شيء واسطة لإثبات ذات الله، فذات الله نفسها شاهدة على وجودها ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...﴾.

وطبقاً لنظرية أصالة الوجود يقع التقسيم على حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، ولذلك لا حاجة بنا وفقاً لهذه النظرية إلى إثبات بطلان التسلسل، كما احتاج الفلاسفة السابقون، لأن الذي يقتضي بطلان التسلسل هو الفصل بين الوجود والماهيات الممكنة على المستوى الوجودي المحض ومن هنا تحتاج إلى من يعرض الوجود عليها، فمن الممكن أن نتصور هذا السبب الذي يعرض الوجود عليها ممكناً، وبالتالي يحتاج إلى سبب وهكذا يتسلسل الأمر، فنكون بحاجة إلى إبطال التسلسل لإثبات واجب الوجود، أما وفقاً لنظرية أصالة الوجود فهذا الفصل بين الوجود والماهيات على المستوى الواقعي غير ممكن لأن الماهيات في الواقع هي عين الوجود، وإنما يتم الفصل على المستوى الذهني، فالماهيات المتصورة عقلاً هي ماهيات ذهنية ليس لها واقع خارجي مستقل عن وجودها. ولذلك فحقيقة الوجود واحدة، وإذا تصورناها هكذا فلا يمكن أن نتصور فيها الإمكان لأنه لا مجال للعدم في حقيقة الوجود، فالتقسيم يكون بين وجود حقيقي مستغن عن غيره ووجود لاحق متأخر محتاج ومفتقر إلى غيره



«الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد أو نهاية أو نقص أو عدم أو خصوص، وهو المسمى بواجب الوجود، فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجودا، واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم...»<sup>(34)</sup>.

وهكذا بعد إثباته أصالة الوجود، ووحدته، وبساطته، يقرر الشيرازي البرهان الوجودي طبقا إلى تلك المقدمات الثلاث كالآتي: «فإذن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر بالذات إلى غيره. والأول هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به، لما مرّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية. وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته. فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الوجودية. وقد مرّ أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا وكان بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله.

فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به. وعلى أي القسمين يثبت ويتبين أنّ وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه، وهذا هو ما أردناه»<sup>(35)</sup>.

فمجرد تصور وحدة حقيقة الوجود في ذاتها نكون قد تصورنا في الحقيقة واجب الوجود بذاته وهو الحق، ومن دون الحاجة إلى إبطال

(34) صدر الدين الشيرازي، كتاب المشاعر، ص 45 - 46.

(35) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، طبعة طهران، مجلد 6، ص 16.

التسلسل الذي تقتضيه نظرية فصل الماهيات عن وجودها على المستوى الواقعي. وفضلاً عن ذلك فإن البرهان القائم على الإمكان الماهوي يقتصر على إثبات ذات واجب الوجود فحسب، في حين أثبت البرهان القائم على أصالة الوجود وحدانيته تعالى فضلاً عن وجوده، ويصف الشيرازي منهجه هذا بأنه «أسد المناهج وأشرفها وأبسطها، حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يُعرف ذاته ووحدانيته، شهد الله أن لا إله إلا هو، ويُعرف غيره، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»<sup>(36)</sup>.

وينتج من هذا الطرح ما يأتي:

1 - تفسير واقعي جديد لمبدأ العلية.

2 - إذا رفع مناط المعلولية ارتفع تعلق الشيء بغيره وتعلق بذاته.

بالنسبة للنتيجة الأولى، تحدد منطوق مبدأ العلية العام بالصورة الآتية: لكل معلول علة، وهذا يعني إن لكل شيء ناقص ومفتقر علة، وليس كما يُفهم منه للوهلة الأولى (خطأ) إن لكل شيء علة. فهذا الفهم الأخير هو الذي يوقع في اشتباه إن الله هو علة ذاته بما يُفهم منه إنه علة ومعلول في الوقت نفسه. وهذا التصور غير واقعي؛ لأن الكمال هو رفع للنقص والافتقار، بتعبير آخر هو رفع لمناط المعلولية. ولذلك فالسؤال عن علة لله هو سؤال لا يمكن طرحه من الناحية الفلسفية؛ لا لأنه يتضمن تناقضاً منطقياً، يقتضي استحالة تصوّر واجب الوجود فيه نقص، أو استحالة تصوّر كمال مطلق ناقص، وإنما لأن الطرح الفلسفي في الحكمة المتعالية يجعل هذا السؤال عديم القيمة وبلا معنى، وإذن فالسؤال غير ممكن.

(36) المصدر نفسه، مجلد 6، ص 25 - 26.



واستناداً إلى ذلك تنتفي المقدمة التي يمكن أن يُستنتج منها بأن فكرة الله متناقضة ذاتياً، وهي المقدمة التي تقول بأن الله علة ذاته. والتي تؤدي إلى التساؤل كيف يمكن أن نعقل شيئاً علة ومعلولاً في وقت واحد؟، فإن ذلك يتضمن إنه موجود وغير موجود في وقت واحد، يقصد إنه موجود من جهة كونه علةً وغير موجود من جهة كونه معلولاً؟! لكننا عرفنا إنَّ الطرح الفلسفي الإسلامي أثبت إنَّ تلك المقدمة ممتنعة عقلاً، لأنه ليس لكل شيء علة وإنما لكل ناقص مفتقر علة، ولما كان الله موضوع الاستقلال والكمال، فلا يمكن أن نسأل عن علة له، ولذلك لا وجود لذلك التناقض، ولا مبرر لذلك الاستنتاج.

وبناء على ذلك سوف يكون مناط حاجة المعلول إلى العلة ليس النقص الذاتي الكائن من جهة الماهية (الإمكان الذاتي)، كما افترض الفلاسفة السابقون مثل ابن سينا وغيره، ولا هو الحدوث (أي سبقها بالعدم) كما افترض المتكلمون. وإنما سوف يكون مناط الحاجة إلى العلة وفقاً لنظرية أصالة الوجود هو التأخر عن مرتبة حقيقة الوجود، التي هي عين الافتقار والاحتياج إلى الغير وهذا هو مناط العلية والمعلولية. فكل وجود متأخر ذاتاً عن مرتبة حقيقة الوجود (الواجب) يفترض وجوداً سابقاً عليه يتعلق به تعلق العلة والمعلول، لأن هذا التأخر - كما قلنا - هو عين الفقر والاحتياج.