Enlightenment collection's
ISSN 2716-7852
V:13, N° 2-2023,P.P: 429-456

سلسلة الأنوار
ISSN 2716-7852
المجلد 13،العدد 2- 2023، ص.ص:429-456

مسالة الوجود و الماهية"عند أبن سينافي مواجهة النقد الرشدي

The Question of Existence and Essence, according to Avicenna's, in the face of Averroes's critics

مُحَمَّد لسود

جامعة قابس .تونس (تونس) (lassoudmohamed@gmail.com)

تاريخ الاستلام : 2023/04/06 ؛ تاريخ القبول : 2023/04/16 ؛ تاريخ النشر : 2023/05/20

الملخص

قد يكون الكندي أوّل من أحلّ الفلسفة في فضاء الحضارة العربية الإسلامية وقد يكون الفارابي أوّل فيلسوف صاحب مشروع متكامل غير إن ابن سينا سيذهب أبعد من ذلك بتطرّقه إلى مسائل عديدة جعلت من مدونته شاملة ومستوعبة للإرث الفلسفي اليوناني والفلسفي الفارابي وللإرث الكلامي ليصهر ذلك كلّه ضمن نسق فلسفي تضمّن الكثير من الخصوصية والتجديد مما جعله يحظى بالاهتمام عند لاحقيه من ابن رشد ، الذي لم يتوقف عن نقده و كأنه وجد في ذلك سبيلا لتأكيد أصالته وشرعية وراثته لأرسطو والفلسفة ، إلى الإكويني وانتهاء بفلاسفة الحداثة والمعاصرة. وتمثل مسألة العلاقة بين الوجود والماهية و ما تركه ابن سينا حولها من قول خصوصي ابتعد عن الأرسطية منطلقا لمناقشات فلسفية كبرى أفضى الى تشكّل مقاربات نقدية حولها مع ابن رشد وغيره بقدر ما أفرزت أتباعا كالاكويني في الفلسفة اللاتّينية وديكارت وليبنيتز حديثا ،هؤلاء الذين ساروا على نفس الطريق في التّمييز بين الوجود والماهية في تحديد طبيعة الكائنات المختلفة وفي القول بتطابق الوجود والماهية في تحديد طبيعة واجب الوجود أو الله. غير أنه مع ذهاب أغلبية الدّارسين الى تبنّي هذا الفهم للموقف السينوي من المسألة فإن ما تثيره بعض نصوصه من ازدواجية دفع البعض إلى التساؤل عن حقيقة هذا الازدواج في موقف ابن سينا وما إن كان ذلك يكشف عن تناقض أم ان غبن سينا قد اكتفى باعتبار الوجود عرضا وهو ما لم يستسغه ابن رشد وأنطلق منه لتوجيه نقد لاذع للنظرية الوجود السينوية.

الكلمات المفتاحية: الماهية. الوجود، الإنية.الهوية، الله، الكائنات الفاسدة الفيض، الجوهر، العرض.

Abstract

It might be argued that Al-Kindi was the first to have placed philosophy in the Arab-Islamic civilization, and that Al-Farabi was the first philosopher with a holistic project. Avicenna, however, has gone further than that by addressing many issues that made his anthology comprehensive in that it has integrated the Greek and Al-Farabi philosophical legacy as well as the rhetorical legacy. He fused them into a philosophical paradigm that ensured a great deal of distinction and innovation. This has brought him under light and caught the intention of his followers from, Ibn Rushd who kept criticizing him as though that would give him a way to confirm his originality and legitimacy of his inheritance of Aristotle and philosophy, to Aquinas passing through the philosophers of modernity and contemporaries.The relationship between Existence and Essence is a contentious issue about what Avicenna left of a special stand that moved away from Aristotelianism as a starting point for major philosophical discussions. While this led to the formation of critics such as Ibn Rushd, it also created followers like Aquinas in Latin philosophy and Descartes and Leibniz recently. The latter followed in the same path in distinguishing between Existence and Essence in defining the nature of different beings and in arguing that Existence and Essence are identical in defining the nature of the necessity of existing or God. Even though the majority of scholars have espoused the understanding of Avicenna, the duality that features in some of his writings with respect to the issue of the relationship between Existence and Essence has sparked controversy about the essence of this duality and about whether it reveals a contradiction. Some of these scholars have also wondered whether it would be legitimate to reduce Avicenna's ontology to saying that existence is incidental.

Keywords :The essence, Existence, Identity.quiddity, Accident,substance. corruptible beings , god emanation

1.مقدمة:

لا تخرج مسألة الوجود والماهية في إطارها الفلسفي العربي الإسلامي عن الإطار العام الذي طبع جل المسائل الفلسفية والصيغة التي تم بها تناولها عند أعلام هذه الفلسفة وهو إطار يتحدّد بأمرين أساسيين هما تأثير الموروث الفلسفي الأرسطي بالصيغة التي وصل بها عبر الشرّاح المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي و ثامستوس وعلم الكلام الإسلامي . ويذهب البعض من دارسي هذا الفضاء الفكري إلى أن أرسطو قد تناول مسألة التمييز بين الوجود والماهية في كتابه الميتافيزيقيا (على سبيل المثال ، في الكتابين السابع والثامن). و يكشف االتدقيق في هذا الكتاب أن أرسطو قد سعى فقط إلى مناقشة تقسيمات الوجود ، مثل التقسيم إلى جوهر و عرض ، ولم يول اهتماما كبيرا لمفهوم الوجود المتميز عن الماهية (أرسطو،2007 ، ص 80) وحسب أرسطو أن " الوجود " ، وهو موضوع الفلسفة ، يعتبر إما كجوهر او كعرض. ووفقًا له فإن دلالة الوجود في معنى أول هو ما هو عليه الشيء ، وما هو عليه شيء معين ، بينما هو في المعنى الآخر الكيفية أو الكمية أو كل شيء من الأشياء المتأكد وجودها وفقًا لذلك (أرسطو، 2007، ص 80) يمكن القول أن أرسطو يميّز بين الوجود والماهية.

وإذا تأملنا في تاريخ مصطلح « الوجود » نجد أنه وافد على الفكر العربي الاسلامي ، فاللغة العربية لا تعرف «فعل الكون » الذي تعرفه اللغات الهندية الأوربية. وقد شاع استخدام «الوجود » ومشتقاته في علم الكلام. ولقد قدم الكندي محاولة لاشتقاق الكلمة من أصل عربي لترجمة كلمة الوجود وهو « الأيس » الذي يعني الوجود مقابل « الليس » الذي يعني العدم. وسيشكل الفارابي لحظة دخول متميّز لمصطلح الوجود إلى الفلسفة العربية . الاسلامية ، وسيكون ابن سينا هو من سيرسخ هذا المفهوم في اطاره الحضاري الجديد و يعود الفضل في تناول المشكلات الأساسية للأنطولوجية الى الفارابي في كتابه «الحروف » الذي تطرّق فيه الى الكيفية التي يمكن بها تجاوز الصعوبات التي رافقت مشكلة الوجود في الحاضنة الام للفلسفة بلاد يونان. وتمثل «نظرية الفيض » التي استخرجها الفارابي من الأفلاطونية المحدثة الاساس لبناء نظرية وجود تمكنت من حل مشكل العلاقة بين الواحد والكثير وبين الوجود الثابت المطلق والعالم المتغير. وستكون نظرية العقول المفارقة للمادة هي ما به سيسد الفارابي الفجوة بين المطلق والنسبي.

وفي مقابل ما قد يبدو من وضوح في الكيفية التي ظهرت بها هذه المسألة في السياقات الكلامية والفلسفية العربية الاسلامية فإن ما أحتفظ به متن فلاسفة هذه المرحلة والمتن الذي تشكل نتيجة للكيفية التي استقبلت بها هذه المتون في الغرب المسيحي الوسيط وما بعده انما هو حالة لسجال عميق أفرز خصوصا نقدا حادا من ابن رشد لما قدمه ابن سينا حول المسألة وهو على درجة كبرى من الأهمية الى حدّ أنه قد كان العنصر المحّدد للكيفية التي تم من خلالها استقبال السينوية بعيدا عن حقيقة ما احتوت عليه نصوصها وهذا يستدعي تحرير السينوية من كل ذلك نحو اعادة استقبالها من خلال تمحيص نصوصها لتبين ما ان كان ابن سينا قد ذهب مذهبا يبعده عن الفلسفة وخاصة فلسفة أرسطو.

وهكذا تتأكد الحاجة الى مقارعة النصوص المتعلقة بهذه المسألة وهي نصوص المعلم الأول ونصوص المعلم الثاني وابن سينا والغزالي وابن رشد لتبيّن اوجه السجال الكبير الذي حصل في الفلسفة في السياقات العربية الإسلامية حول مسألة العلاقة بين الوجود والماهية وهو سجال لم تغب عنه النصوص اليونانية ولا المدارس الكلامية والصوفية.

2-من الأرسطية الى السينوية في خصوص علاقة الوجود بالماهية

في عصر ابن سينا بلغت المعرف الفلسفية أوجها وأسهمت في تطوير الفكر في القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد و في كتاب «الشفاء » فصولاً كثيرة لدراسة « الإلهيات »، وهذا الكتاب سيؤثر في مستقبل نظرية الوجود في الفكر الفلسفي والكلامي عند المسلمين وعند المسيحيين اللاّتينيين في الغرب خلال العصور الوسطى وما بعدها. ولعل أهم مسألة توارثها الفلاسفة شرقاً وغرباً هي دون شك مسألة العلاقة بين الوجود والماهية التي تأثر فيها ابن سينا بأرسطو ليمنح للماهية منزلة أعلى من منزلة الوجود في نظامه الأنطولوجي. وسيكرّر الجميع بعد ابن سينا المثال الشهير أنه يمكننا إدراك ماهية المثلث دونما حاجة إلى تحقّقه في الخارج فالشكل الهندسي أو صورة حسية التي تجسد المثلث ، هي الوجود المضاف إليه وهو زائد على ماهية المثلث وبالطبع هذا لا ينسحب على الذات الالهية حيث الوجود عين الماهية. و مع أن هذا التمييز مرتبط بالتمييز المنطقي بين مفاهيم الوجود والماهية عند ارسطو فإن ابن سينا قد ذهب به بعيدا ليؤسس به نظرية

وجود وميتافيزيقا فلسفية تتجاوز الإطار المنطقي لطرح المسألة. و ونجد كذلك أن أطروحة التمييز بين الوجود والماهية قد أكّدها الفارابي صراحة عند تمييزه بين الإنية والوجود. وهذه الفكرة إذا كان يمكن إرجاعها إلى أرسطو فإن الدّور الذي منح لهذا التمييز في الميتافيزيقيا السينوية هو ما يفصل المفكرين عن بعضهما البعض. فعند أرسطو يقوم النظام الفلسفي على أن كل شيء متضمّن في مفهوم " الماهية " ، لأن كون الماهية حقيقيّة لا يعني شيئًا أقل من أنها موجودة. و بعبارة أخرى ، فإن أرسطو قد ركّز على العالم الموجود في الواقع بدلا من التركيز على عالم قد يكون غير موجود هو عالم الإمكان. وكنتيجة لذلك،فلا مكان للتمييز عنده بين الوجود والماهية أو الفصل بين الإنية والوجود في نظامه الميتافيزيقي .

يشرح ابن سينا هذا التمييز انطلاقا من مثال المثلث فنحن نفهم معنى المثلث على الرغم دون الحاجة الى أن يكون له وجود في الأعيان. أي وجوده كإنّية .لذلك،فكل شيء له حقيقة محددة تسمى "إنّية" وهي تختلف عن الوجود. وسيتعامل ابن سينا مع هذه الإنّية إمّا بمعنى أول "ما به يكون شيء ما هو هو " أي " الماهية " أو ما يأتي في الإجابة عن السؤال "ما هو ؟ " و أما في المعنى الثاني فهو يحيل إلى الإنية في الاستخدام الشائع لها في أعمال ابن سينا ، وهي التي يتم تطبيقها على الجنس والنوع. ولهذا المعنى للإنية مكانة خاصة في أنطولوجيا ابن سينا ، لأن معرفة مستويات الوجود تقوم على معرفة هذه الماهية. و لا بد من التنصيص أنه على عكس الكائنات ممكنة الوجود ، التي لها وجود وإنية ، فإن واجب الوجود له تفرده فهو يفترض أن يكون ماهية بلا إنّية فالماهية مطابقة فيه للوجود . وعلاوة على ذلك ، فيما يتعلق بالإنّية ، فإن واجب الوجود هو فوق الوجود والعدودم وبالتالي فإن الوجود ليس له ضرورة فيما يخصّه وهو ليس حال الموجودات الاخرى وسيقدم لنا كل من ابن سينا و ابن رشد مثالين واضحين لمناقشة عميقة لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية رغم ما يوجد بين الفيلسوفين من تباعد يتعلق خاصة بتناول هذه المسألة.ولقد مثل التميز بينهما عند ابن سينا قضية أسالت كثيرا من الحبر خاصة عند ابن رشد الذي لا يترك موضعا إلا ونقد فيه ابن سينا و هو الذي يصرّح بان إعتبار ابن سينا الوجود عرض للماهية خطأ كبير .فهذه العبارة الشّهيرة الّتى شاعت عن ابن سينا أوّلا، ثمّ راجت عند المتكلمين من بعده، كالفخر الرّازى، والقطب الرّازى، وسعد الدّين التّفتزانى، والملاّ صدر الدّين الشّيرازى، ثم أخذها عنهم

لا هوتيّ المسيحيّة في القرون الوسطى، كالقدّيس توما الإكويني، ودونس سكوت، لتبقى تأثيراتها متواصلة إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة * .وهي العبارة التي خالفه فيها ابن رشد حين قدّم موقفا مغايرا للوجود يرفض كونه عرضا و لايعتبر الوجود شيئا في ذاته وإنما هو يتحدّد من خلال الموجودات التي يحويها .ومثل هذا منطلقا لنقد رشدي للسينوية أثر على الصيغة التي سيتم بها تلقي ميتافيزيقا ابن سينا لدى المدرسية الوسيطة في أروبا وهي التي ستعرف سجالات عميقة حول المسالة (دوهام،2005 ، ص 50)المذكورة و ستكون آثار الترجمة اللاتينية لميتافيزيقا ابن سينا و لما احتوته من موقف حول الوجود دافعة الى جدال سيتواصل إلى مرحلة متأخرة و هو جدل كان للنقد الرشدي للسنوية تأثير كبير عليه خاصة فيما يخص حقيقة الوجود و ما إن كان الوجود مجرّد محمول كما يعتقد ابن رشد .

وسنرى كيف شكّل النقد المكثّف الذي وجه ابن رشد للسينوية إزاء المسألة وهو نقد غطّى أغلب جوانبها الفلسفية أحد الملامح الرئيسية للفلسفة العربية الوسيطة و أثمر ذلك خلافات حادّة ليس أقلّها الخلاف الكبير بين كل من الانطولوجيا الرشدية و الانطولوجيا السنوية . ويعد الخلاف حول حقيقة الوجود و حول علاقته بالماهية أحد أوجه هذه الخلافات الانطولوجية الأساسية التي ستكون لها انعكاسات كبرى على الفلسفة العربية الوسيطة برمّتها و على اللاهّوت المسيحي اللاحق والمدرسية اللاتينية. و المتأمل كذلك في سجالات الفلسفة الحديثة يتبيّن كذلك تواصل الجدل حول مسألة الوجود و الماهية ليس فقط مع كانط و رسّل بل و صولا إلى مور و غيره و قد يعود ذلك إلى تجذّر الإشكال الذي تثيره هذه المسالة في الموروث الأرسطي و الفلسفي عموما . والملاحظ أن جوهرية هذا الأمر في الفلسفة السينوية عامة وفي أنطولوجيتها جعل منها دائمة الحضور في الدراسات التي تتعلّق بالسنوية و لا يخرج عن هذا السّياق البحث في السينوية راهنا و تعليق هذا البحث بمشكلة التميز بين الوجود و الماهية و ما إن كان هذا المميز ينسحب على الموجودات الفعلية و ما أن كان يقضي باعتبار الوجود حدثا عرضا . و بالنظر إلى ذلك لا يمكن إلا أن نثمّن ونقدّر أهم بحث تعلّق بهذه المسألة حديثا.

(Goichon, 1937 pp.136-139).وتعتبر الآنسة جواشون أن هذا التّمييز بين الوجود والماهية عند ابن سينا حقيقي في معنى أن ابن سينا يعطي اهمية مطلقة للماهية على الوجود هوو يعتبر الوجود مجرّد عرض للماهية. كلّ في علاقة بالماهية التي تخصه .

ولقد تم رفض هذا التأويل في قراءات أخرى تؤكد على أن ابن سينا لا يميّز حقيقة وفعلا بين الماهية و الوجود (P.Morwedge, 1973, p. 50) و نجد أن الدارسين المتأخرين للمسألة يؤكدون أن ابن سينا لم يقل حرفيا و صراحة بهذا التمييز* بين الوجود والماهية. ولقد ذهب الأمر بالبعض من الباحثين إلى أن يتولى الاهتمام بمسألة التّمييز بين الماهية و الوجود عند ابن سينا وللحديث عنده عن تمييز بين الشيء و الموجود دون الإحالة إلى نص سينوي محدد يتضمن كلاما صريحا في المسألة (Wisnovisky, 2003, p. 155) . وهناك من الدارسين من استبعد كلّيا فكرة أن يكون ابن سينا قد قال بأن الوجود عرض مقارنة بجوهرية الماهية التي يكون وجودها تبعا لذلك ضروريا إذ هي التي ستتقبّل العوارض مما يمنح وجودها معنى الوجود الأسبق ويفضي غلى القول بأسبقية الماهية على الوجود .ويأتي رفض هؤلاء للفكرة لما تفضي إليه من قول فاقد لأي معنى ولأي معقولية (Wisnovisky, 2003, p. 153) .

و مع أن مختلف هذه التأويلات قد حاولت رصد المشكلة من زوايا نظر مختلفة فإن القاسم المشترك بينها هو عدم وضع النقد الرشدي للسنوية في هذه المسألة بعين الاعتبار وهو الند الذي أثر على الصيغة التي تم بها استقبال السينوية عامة في الغرب الوسيط. و الجدير التذكير به هو أن المستشرق الاسباني قارسيا مركاز قد اهتم بهذا الأمر (Marquès, 1987, p. 104) وأبان على أهميته. و لا يزال بعض الدارسين المعاصرين للسينوية يؤكدون أن هذا التّمييز بين الوجود و الماهية يعود بجذوره الى أفلاطون في حين يؤكد البعض الأخر ارتباط الأمر بأرسطو دون غيره في حيث يضيف آخرون إلى التأثير الأرسطي على ابن سينا تأثير علم الكلام الاسلامي وخاصة المدرسة المعتزلية .و لقد بينت جواشون في كتابها المذكور حضور هذا التميز عند أرسطو في كتاب "التحليلات الثانية (أرسطو، التحليلات الثانية ، (د/س)، ص 50) حيث ذهبت إلى وجود التمييز بين ماهية الإنسان و ماهو عليه و جود الإنسان أو الإنسان الموجود فعليا . ولقد ذهب الباحث فسنوفسكي إلى الدفاع عن وجهة النّظر التي دافع عنها بقوّة قبله جون جوليفي ألا وهي أن

تمييز ابن سينا بين الوجود و الماهية مبني على منطلقات الجدل الذي قام بين المتكلمين حول العلاقة بين " الشئ " و " الموجود (Wisnovsky, 2002, pp. 181–221.) .وهو جدل كان فيه للمعتزلة حضور كبير. ولقد ميّز فسنوفسكى عند ابن سينا كذلك بين " الوجود المخصوص " في الماهية الموجودة وجودا فعليا " و الوجود المؤكّد أو الوجود الحقيقي . و هكذا فإن الحديث عن "الوجود المؤكد " لكيان ما هو التأكيد على أن كيان ما ' موجود ما ' ليس هو نفسه ماهية هذا الموجود حسب ابن سينا . وهنا لا بد من التّذكير بأن المعتزلة كفرقة كلامية معروفة بتأويلها العقلاني للقرآن قد تبنت فكرة أن الماهية تسبق الوجود. و حسب المعتزلة فأن عملية الخلق الإلهي يجب أن ينظر إليها باعتبارها عملية منح الوجود لماهيات موجودة سلفا كما بين ذلك جيماري (Gimaret, 1960 , p. 45) في بحثه.

يقول جون جوليفي في هذا الخصوص : " الرازي في كتابه " المحصّل " الذي يتناول فيه هذا المشكل التقليدي حول اللاموجود أن ابن سينا عند عرضه أطروحة الفلاسفة و المعتزلة حول الأشياء اللاموجودة ، يعرض قبل كل شئ الكثير من المعتزلة و خاصة النظّام و الجبّائي و القاضي عبد الجبار الذين يعتبرون اللاموجودات الممكنة ماهيات (ذوات أعيان حقائق) قبل أن تدخل إلى الوجود : إن الفاعل لا يصنع ماهيات ولكنه يوجدها و هذه الماهيات متميزة ذاتيا .و يمكن أن ننسبب إليها ما لانهاية له من الخواص. وبالنسبة إلى الفلاسفة فإن ماهيات الموجودات ممكنة الوجود متميزة عن وجودها و يمكن أن نضعها جانبا في علاقة بالوجود الخارجي " (Jolivet, ,1984, p. 18.)

والمعتزلة مدرسة كلامية عرفت بعقلانيتها في تناول المسائل الفلسفية والدينية و بتأويلها العقلاني للقرآن خاصة في ما يتعلّق بالآيات المتشابهات المتصلة بمسألتي التوحيد و العدل اضطرّت في تركيزها على وحدانية الله و تنزيهه إلى القول بهوية مطلقة لله و بأن الصّفات ليست كيانات منفصلة بذاتها إذ في ذلك القول شرك بالله و هو ما سيدافع عنه أبو موسى الأشعري المنشق عنها والمؤسس للمدرسة الأشعرية والقائل بأن الوجود هو عين الماهية.وهو الذي لم يتخل عن الاعتزال حتى سن الأربعين من حياته عندما أصبح يدعو إلى قراءة حرفية للنّص القرآني الأمر المفضي به إلى اعتبار الصفات حقيقة متميزة ومنفصلة عن الماهية الإلهية .

و الملاحظ أن الفلاسفة العرب الذين انخرطوا في التّوجه المشّائي متبعين المعلّم الأول كانوا على معرفة بكل هذا السّجال الكلامي ولكنهم لم يكشفوا بوضوح عن خيط يربطهم به مخافة الاتهام خصوصا بالاعتزال و لذلك هم يفضّلون أن يقدّموا أرائهم حول النص القرآني في صيغ استعارية مجازية فمارسوا التقيّة بطريقة تميل إلى إخفاء أرائهم .ولقد تركّز جدلهم الفكري حول طبيعة الذّات الإلهية وطبيعة صفاتها وحول مدلول الآية القرآنية " وهو على كل شيء قدير " التي تسمح بالنظر إلى الله خارج سياق المعهود . إضافة إلى ذلك نجد أن بعض الآيات القرآنية تذهب الى نفي الشّبه بين الله والموجودات مثلما هو الحال في الآية الشهيرة ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة آل عمران الآية 11)هذا من جهة ومن ناحية أخرى نجد أن بعض الآيات تشبّه الله بالأشياء ولا تستبقي من الصفات الإنسانية إلا العفر واللّحية لتلبسها جميعا للذّات الإلهية.

مثل قوله في القرآن :"﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون﴾ " (سورة الاسراء الآية19).

ويبدو أن ابن سينا لم يسلم من تأثير كبير لهذه المناقشات الكلامية خاصة حول معنى الشّيئية وهو أمر لم يفت انتباه دارسي ابن سينا حتى إن البعض اعتبره مترجما لهذه المناقشة حول العلاقة بين الشيء والوجود عند المتكلمين وحول وما إذا كان الشّيء غير الموجود يتّصف بالشيئيّة على ما ذهب إليه بعض المتكلمين عند تطرّقهم لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية. ويمكن استنادا إلى ذلك القول باحتمال أن تكون أنطولوجيا ابن سينا وريثة هذه الخلافات الكلامية. ولا بد من الانتباه إلى أن نقل مضمون هذه النقاشات الكلامية من الحقل الكلامي إلى السّجل الخاص بالفلسفة قد دفع الى ربطها بفكر أرسطو ، بل إلى اختزالها في أطروحاته الرئيسية . "والمعلوم أن هذا السجل الفلسفي لا يغطّي أيًا من العقائد الكلامية التي رأيناها ؛ لكنه يعتمد عليها ليصل إلى تفاصيل المفردات والمشكلات والتحليلات ... يبقى صحيحا ،بالطبع ، أنه مدين بالكثير لأرسطو والأفلاطونية المحدثة ؛ لكن هذا في كل مذهبه عن الجوهر ، والذي هو بلا شك العنصر رئيس في نظريّته حول الوجود "(Jolivet, ,1984, p. 24) .

ومثلما ذكر سلفا فقد خضع التّمييز بين الوجود والماهية منذ العصور الوسطى بمختلف تلويناتها إلى الكثير من التّدقيق الذي حصل في توازي بين رؤية جوهرانية للكائنات ونظرة تقوم على التّمييز بين الماهية و الوجود. ولقد كان ذلك منطلقا للإعتراف بأن الوجود هو مجرّد محمول إن لم يكن شيئا له خصوصيته. ولكن اذا كانت عودة الفلسفة في هذا الفضاء العربي الإسلامي لتناول مسألة العلاقة بين الوجود والماهية إلى أرسطو أمر معروف لدى الجميع فهل إن هذا الرأي القائم على التمييز بينهما يتناقض مع آراء أرسطو الرافضة للجوهرانية وهو الذي يؤكّد أن الوجود يقال على معان عدّة؟.

تكمن أهمية كل من الموقف السّينوي و الرّشدي من المسألة في كونهما عبّدا الطريق لما سيلحق في المراحل الوسيطة والحديثة والمعاصرة من مناقشة حول الوجود وحول معنى القول حول شيء ما بأنّه موجود. وسيذكرنا التأمّل الخامس من كتاب الفلسفة الأولى لديكارت وما احتوى عليه من تدليل أنطولوجي على وجود الله بأهمية التأثير الذي سيمارسه إبن سينا على الفلسفة الغربية. ورغم أن ما قدّمه الفيلسوفان العربيان من مناقشة حول مسألة العلاقة بين الوجود والماهية قد حظيت باهتمام كبير من قبل الدارسين فإن ذلك قد استبقى مجالا واسعا للبحث في قيمة مساهمتهما في المسألة. ويمكن اعتبار كتاب "المباحثات " السينوي ذا أهمية كبرى خاصة في تبيّن ملامح التّناقض القائم بين الفيلسوفين حول المسألة. والمتأمّل في المسألة يلاحظ أن المساجلة بينهما وإن تكن قد تعلّقت أولا بنظريّة الوجود فإنها قد امتدّت إلى المسائل الميتافيزيقة الأخرى وخاصّة كيفيّات الوجود والسببيّة.

استند ابن رشد في نقده السينوية على ثلاثة مرتكزات تؤكد حسب رأيه ضعف منهجها وهي تباعا تأثر ابن سينا بمقدمات من علم الكلام ، وكذلك تأثره ببعض التوجهات الصوفية ثم إيراده أراء لم يقل بها أرسطو ونسبتها إليه دون وجه حق وهي غالبا أراء قال بها فلاسفة آخرون. ومن خلال التأمل في هذا النقد الرشدي لابن سينا القائم عند صاحب «تهافت التهافت » على هذه الثلاثية نجد من ينفي أخذ الشيخ الرئيس بدليل المتكلمين ومن يؤكّد اعتماده على قانون السببية وعلى المواءمة بين الفلسفة الأرسطية والإسلام وهوي ثلاثية ترسم حدود هذا النقد الرشدي. ولقد اعتبر أبن رشد ان الموقف السّينوي يؤكّد أن الوجود حادث وهو موقف قد يكون إبن سينا أقرّ به بنفس إقراره في

مواضع أخرى بعكس ذلك.ويمكن القول أن النقد الرشدي لموقف إبن سينا من المسألة ينبنيّان على منطلقات فلسفية تتعلّق بالموجودات الزّائلة وبالعلاقات السّببية القائمة في العالم متعارضة كلّيّا .

الموقف السينوي والتّمييز بين الوجود والماهية من الشّفاء إلى الدنشنامه علائي أو عيون الحكمة

يتطلّب الكشف عن موقف ابن سينا من المسألة الاهتمام أوّلا بتحديد تمظهرات هذا التّمييز قبل البحث في ما إن كانت الماهية توجد بمعزل عن تحقّقها فعليا في الوجود وعمّا إن كان موقف ابن سينا من المسألة يتضمّن تناقضا أو التباسا أو تنوّعا. فلا يمكن التغافل عن كون مواقف ابن سينا تتضمّن انقساما يعود أساسا إلى أن ابن سينا يؤكّد من جهة على أن الوجود مفهوم أوّلي لا يمكن اختزاله في مفهوم آخر أو تفسيره بالرّجوع إلى مفاهيم أخرى في الوقت الذي نجده في مواضع أخرى يذكر صراحة أن الوجود عرض.ولكن إذا كان الوجود عرض فإنّه لا يمكن فهمه إلاّ بردّه إلى ماهية جوهر أوّل بما أن الأعراض لا توجد إلاّ بشكل محايث لجوهر إن وجدت عنه وهي غير قابلة للتّصوّر إلاّ في إطار هذا المركّب. والسّياق الذي عرض فيه ابن سينا هذا الموقف هو كتابه "دنشنامه" الذي بيّن فيه أن العقل قادر على معرفة الوجود دون الحاجة الى تعريف له ولا إلى وصفه لأن الوجود ليس له تعريف إذ هو ليس بجنس وليس بفصل ولا يوجد ما هو أكثر عمومية منه وهو الذي لا صفة له ولا شيء أكثر منه قابلية للمعرفة. وفي الحقيقة فإن الواحد منّا يمكنه أن يعرف اسمه في هذه اللّغة دون الحاجة الى معرفته في لغة أخرى.ثمّ إنّه يمكن للمرء أن ينتقل إلى شرح ما يعنيه بلفظ آخر.فعلى سبيل المثال إذا قال أحدهم هذا اللفظ باللغة العربية فإنه يمكن لشخص آخر أن يشرحه و يشير إلى ما يقع من معنى تحت طائلته باللّغة الفارسيّة. وهكذا فإنّ الوجود يمكن أن يقال في مرحلة أولى بطريقتين إما كجوهر أو كعرض (ابن سينا، 1952، ص 9).

إذن إذا تم فهمه الوجود في المعنى العام فإن مفهومه يعدّ مفهوما أوّلياً بل هو في الحقيقة أكثر المفاهيم عمومية وشموليّة ولذلك فإنه لا يمكن ردّه إلى أي مفهوم آخر أو اعتباره مكوّنا من مكوّناته فهو ليس جنسا أو فصلا. وعلى هذا الأساس فلا يمكن حدّه أو تعريفه. وهو لا يتقدّم في المعرفة إلاّ كمعطى مباشر للعقل ينطبق على كل الموجودات .وهذا كذلك لا يعني عند ابن سينا أن الوجود يضمّ مفاهيما عقليّة وكل مل يمكن للمرء أن يتصوّره يوجد بطريقة ما إمّا عقلية أو واقعية.وسيمنح ابن سينا لكل من الشّيء والموجود نفس المدى وسيعطي منزلة الوجود الحقيقي لكل ما يتمّ تصوّره

في العقل. بما أن وجوده العقلي هو نوع من الوجود الحقيقي. وسيمثل "دنشنامه" الموسوعة الفلسفية الفارسية لابن سينا الكتاب الذي سيقدم فيه الأسس الفلسفيّة لتمييزه بين الوجود والماهية. والملاحظ أن فلاسفة القرون الوسطى من إبن رشد إلى القديس توما الاكويني وغيرهما قد أساؤوا حسب بعض القراءات فهم هذا التمييز لاعتمادهم على كتاب الشفاء وهو الموسوعة العربية لفلسفة ابن سينا .وكتوضيح لتجاهلهم لعيون الحكمة أو الدنشنامه فإن البعض يؤكّد أن كلمة الوجود الواردة بالفارسية "هاستي" لها معنى أوسع من دلالة كلمة وجود العربية إلى حد أنه يفضّل ترجمتها بلفظ الكائن لا لفظ الوجود(Morewedge, 1972, p. 102) وهو ما لم يتفطّنوا إليه و ابن سينا يكشف في ما ذكر سلفا عن كونه يقرّ بنوع من التكافؤ بين المصطلحين العربي والفارسي . وسيقوم كتاب الشفاء بتعزيز مكانة اللّفظ العربي "الوجود " حيث سيقدّم ابن سينا تفسيرا مشابها لهذا المفهوم بقوله" فنقول إن الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوّليّا،ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها...وأولى الأشياء بأن تكون متصوّرة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلّها كالموجود والشيء الواحد وغيره. ولهذا لا يمكن أن يبيّن شيء منها ببيان لا دور فيه البتة أو ببيان شيء أعرف منها." (سينا إ.،1985 ، ص29. 30)

استنادا إلى ما تقدّم فإن الوجود عند ابن سينا مفهوم أوّلي وأساسيّ بما يسمح بالقول أنّه لا ينظر اليه على أنّه عرض. "فالموجود " و "الشيء " و "الواحد " و " الضروري " هي مفاهيم أوّلية. والترابط بين " الموجود " و " الضروري " هو ما يدعّمه قول ابن سينا التالي :" على أن أولى هذه الثلاثة في أن يتصوّر أولا هو الواجب. وذلك لأن الواجب يدلّ على تأكيد الوجود والوجود أعرف من العدم لأن الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود. ومن تفهّمنا هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول إن المعدوم يعاد لأنه أول شيء مخبر عنه بالوجود ." (سينا إ. 1985، 36) ومع تأكيده على وجود نوع من التوازي بين الوجود والضروري فإن ابن سينا يؤكّد على أولوية مفهوم الوجود وعلى أنّهما مفهومين بديهيّين بشكل مطلق. ونظرا لوضوح مفهوم الوجود و بداهته فإن عدم الوجود يفهم من خلاله.

وتؤكد التعليقات الأخرى لابن سينا على الوجود كمفهوم أساسي ، على عكس العرض التي لا يمكن فهمه إلاّ من خلال جوهر كامن فيها " إن لكل شيء ماهية بما هو وهي حقيقته بل هي ذاته " (سينا

ا. الشفاء ،المنطق،المقولات،ت، 1952، ص 28) " فقد لاح لك من هذا أن هاهنا ذاتا حقيقية للشيء وأن له أوصافا بعضها تلتئم منه ومن غير ومن غيره حقيقة الشيء وبعضها عوارض لا تلزم ذاته لزومها عوارض لازمة له في وجود هو ما في وجوده " (سينا ا.، الشفاء ،المنطق،المقولات،ت، 1952، ص 30).

بعد الإشارة إلى أن مفاهيم مثل " الوجود " و " الشيء " و " الضروري " منقوشة في العقل بطريقة أوّلية ، في إشارة إلى أنها مفاهيم أولية ،يمضي ابن سينا ليضيف أنه في الشّيء يجب على المرء أن يميّز حقيقته الخاصة ويؤكّد وجوده (سينا إ.، 1985، ص 29).

فانوجاد الشّيء يعني عند ابن سينا أن وجوده يتأكّد ويتحقق على خلاف جوهر الشيء المرتبط بالواقع وبالماهية .فوجود الشّيء لا يمكن أن يفهم عند ابن سينا في معنى الوجود المتأكّد. ولابد من الإشارة إلى أن حديث ابن سينا عن الوجود والشيء و الضروري في المقطع السّابق يحيل إلى مصطلحات موجودة في العقل .ومن الطبيعي أن بعض تمثّلات العقل لا وجود لما يطابقها في الواقع. ومن هنا يأتي التّمييز بين ماهية شيء ما كالمثلّث مثلا الذي له وجود ماهوي يتحدّد بخصائص يمليها العقل وحده والمثلثات الموجودة في الواقع. فهناك اختلاف بين شيئين هو الاختلاف بين الموجود والشيء وفي تركيبة الشيء يمكن التمييز بين ماهيته ووجوده.

لقد تناول ابن سينا في قسم الإلهيات من كتابه عيون الحكمة العلاقة بين الوجود و المقولات الأرسطية العشر التي تضم مقولة الجوهر الى جانب الأعراض التسعة وبين أن الوجود ليس جنسا مستقلاّ وانّه لا يقال بشكل منفصل عن المقولات. وهو ما يني أنه ليس وجودا فردا أي جوهرا أو إنه يمكن أن يفهم بمعنى واحد. ولهذا فلا يمكن فهم الوجود عند ابن سينا على أنه بمنزلة الكلّي الذي يتعالى فوق كل المقولات العشر .بل إن ابن سينا يذهب أبعد من ذلك إلى أن الوجود مشكّك من المقولات العشر بدءا بالجوهر ووصولا إلى المقولات التسعة المتبقّية.وفي سياق هذا المعنى يمكن أن ندرج ما ذهب إليه إبن سينا حول القبلي و البعدي في كتابه عيون الحكمة. فالوجود يقال أوّلا على الجوهر ثم يقال كذلك وفي درجة ثانية على الأعراض المتضمّنة في الجوهر الأوّل. وإسناد صفة الوجود حسب القبلي و البعدي يعني أنّه يقال على المقولات التسعة بتوسط مقولة الجوهر وهو يقال كذلك على بعض المقولات بتوسط مقولات أخرى .وبنفس القدر فهو يقال على البعدي والقبلي.

يبدو أن المرتبة التي منحت للوجود فوق المقولات أو ما يبدو أنه تكرار لما منح من رفعة للجوهر تمنحه أولويّة على الوجود قد توحي بوجود تناقض في موقف غبن سينا بما أن الوجود هو من جهة مفهوم عام أرفع من المقولات ولكنه من جهة أخرى ليس جنسا كلّيا .فهو يتعالى عن المقولات الخمس التي ذكرها فرفريوس وهي الجنس والنوع ، الاختلاف ، العرض ، الملكية. فالوجود هو المفهوم العام الذي يدركه العقل في المقام الأول.

ويذهب يانسنز الى أن النظرية القروسطية حول الكلّيات تستمد جذورها من هذه الميتافزيقا السينوية وهو يقول :" حسب ابن سينا ،ابن سينا اللاتيني على الأقل ، فإن مفاهيم ens الوجود،unum الواحد, re ، الشيء،, والضروري necesse هي بالفطرة مطبوعة في النّفس .وهذا الإقرار هو أصل الفكرة اللاّتينية لوسيطة حول الكلّيات حتى وإن كانت هذه الفكرة قد تم بلورتها عند توما الاكويني مع كثير من التّغييرات مقارنة بأصلها السينوي. وأهم ما في الأمر هو استبدال أولوية الشيء بأولويّة الوجود(Janssens, 2003, p. 52) " ويضيف يانسنز أنّه إضافة الى ذلك فإنه قد تمت إضافة إلى استبدال الضروري بمفهوم الخير فقد تم استبدال مفهوم الشيء بمفهوم الحقيقة (سينا ا.، دنشنامه, الإلاهيات، 1952،ص 53-56) وهكذا أصبح الفكر اللاّتيني الوسيط يعتبر الوجود واحدا من الكلّيات إلى جانب مفهوم الواحد والخير والحقيقة لما تحمله هذه المصطلحات طابع عموميّ ولكونها تأتي في منزلة أرفع من منزلة المقولات الأرسطية العشر. غير إنه لابد من التّنبيه إلى أن غبن سينا في قسم الإلهيات من دنشنامه يقول أن الوجود يمكن أن يقال بحسب الكم سواء في معنى الزّيادة أو النقصان وهو ما يمكن اعتباره وسما للوجود بالجسمانيّة .ومع أنه يتحدث عن الوجود بمعنى الكلّي فإن ابن سينا ينسب إلى كل جوهر وجوده الخاص بما قد يوحي بوجود تناقض صلب رؤيته للوجود. وهكذا نجد أن الوجود هو من ناحية مفهوم عام في تواز مع مفهوم الجوهر ولكنه من جهة أخرى يحمل معنى التجسيم في بعض ملامحه .وهذا يجرّنا إلى امكانية وجود تناقض بين ما ورد في الأسطر الأولى من فصل الإلهيات في دنشنامه وما ورد في صفحاته المتأخّرة (سينا ا.، دنشنامه, الإلاهيات، 1952، ص36-37). ولكن بما أن الوجود يقال في علاقة بالجوهر ومن خلال ذلك في علاقة ببقية المقولات فإن علاقته بهذه الأخيرة تبدو ضعيفة لأنّها ليست علاقة ذاتيّة على حدّ عبارة إبن سينا.وفي ذلك عودة منه إلى تمييزه المبدئي القائم على

أساس مبدأ السببية بين الماهية والوجود. وللتّدليل على ذلك يذهب ابن سينا إلى أن شيء ما قد يكون أوجد لا ليكون جوهرا على المستوى المنطقي ولكنه صنع لكي يوجد. فمفهوم الجوهر وبقية المقولات لا تعني في المطلق السببية بل هو يعني الوجود وهنا لابد من التّمييز بين فهم منطقي وفهم ميتافيزيقي للعلاقة بين الوجود والماهية .ولذلك يمكن القول أن الوجود ليس عرضا وعندما ندخل مفهوم السببية على مفهوم الوجود عندها يصبح عرضا. وفي قسم الإلهيات من دنشنامه يدخل ابن سينا كذلك مفهوما آخر هو الإنيّة كنقيض لمفهم الماهية للتعبير عن معنى الوجود (سينا ا.، دنشنامه, الإلاهيات، 1952، ص 39).

ومع ذلك يبقى بعض مما يوحي بوجود تناقض في رؤية ابن سينا للأمر قائما لأن اعتبار الوجود عرضا يتناقض مع اعتباره قبل ذلك مفهوما أوّليّا .فالحاصل من ذلك هو أن الوجود هو من جهة أولى أعم من المقولات العشر وهو من جهة ثانيّة عرض لا يمكن أن تفهم ماهيته إلاّ في علاقة بالجوهر وكتابع له وليس كمفهوم أوليّ وأساسيّ. فإلى جانب ما ذهب إليه ابن سينا في كتابه الشفاء من أن مفهوم الوجود اوليّ وأساسيّ فإنّه ميّز بين الوجود والماهية وأكد في دنشنامه ان الوجود عرض. وما يدعّم عرضية الوجود هو هذا التمييز بين الماهية والوجود الوردة في نفس الكتاب الذي صرّح فيه بأولويّة مفهوم الوجود.

لابد من التّنبيه إلى أنه لا مخرج من القول بالتناقض عند ابن سينا إلا بالقول لقد كانت له رؤية للوجود وللعلاقة بين الوجود والماهية سيتخلص منها بالطّبع لاحقا مما يعني أنه لا وجود لتناقض في صلب موقفه رغم أن هذين الموقفين يأتين متلاحقين في نفس المقطع من كتابه دنشنامه.

لقد أعتبر ابن سينا من قبل الغالبية العظمى من الدارسين قائلا باستقلالية الماهية عن الوجود وأسبقيتها عنه. وبما أن الماهية غير متأتّية عن علّة تسبقها في حين أن الوجود صادر عن علّة سابقة ، بما يذكّرنا بالموقف المعتزلي الشّهير الذي يميّز الشيء عن الموجود ،فإنه يمكن تمثّل ماهية دون تمثل وجودها فعليّا ممّا يمنح أسبقية زمنيّة للماهية على الوجود. وبهذا المعنى فإنه يمكن الرّبط بين الماهية كإمكان والوجود كضرورة. هل يوجد تناقضٌ بين هاتين النظريتين للوجود والماهية ؟ وهل يمكن استبعاد هذا التناقض بأن ننسب لابن سينا هذا الرأي أو نقيضه ؟ وهل يمكن القول بازدواجية موقف ابن سينا وتقديم ما يبرّر هذتا التناقض الظاهر على الأقل؟

إن ما يجعل من الوجود عرضا من النّاحية الميتافيزيقة هو إدراج مفهوم السّببية في فهمه عند ابن سينا بعيدا عن البعد المنطقي الذي يعود بنا إلى أرسطو .وفي هذا المعنى الميتافيزيقي يمكن فهم الوجود على أنّه أمر يحصل للماهية أو للشّيء. وبذلك يحق تنزيل القول بأن الوجود عرض في أساس الرّؤية السّينوية الميتافيزيقية للمسألة.هناك إذن معنيان للوجود ,الوجود كمفهوم أوّلي والوجود كعرض وبهذا فالوجود يبقى إذن مفهوما لا يقبل الرّد إلى غيره ولكنه يفقد هذه المرتبة عندما نفكّر فيه انطلاقا من البنية الميتافيزيقية السببية للكون .فعندها يصبح الوجود عرضا للجواهر الموجودة مع استثناء لوجود الله بالطّبع. يقول ابن سينا في " المباحثات":1001) س – سئل:قيل "إن الوجود عرض " ثم بين أن واجب الوجود ليس بعرض ولا جوهر فأي فرق بين الوجودين؟

1002 ج– الوجود عرض في الأشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود وأمّا الذي هو موجود بذاته لا بوجود يلحق ماهيته لحوق أمر غريب غير ملحوق في الحدّ فليس له وجود هو به موجود – فضلا عن أن يكون عارضا له – بل هو موجود بذاته,واجب أن يكون كذلك " (سينا ا.، ألمباحثات ، (د/س)، ص 384–383).

ففي الموجودات الفعلية التي لا تكون ماهيتها آليا عين وجودها كما في الله فإن الوجود يكون عرضا وهو كذلك عند كل الموجودات عدا الله كما أسلفنا.فهناك عند ابن سينا حديث في العام عن الوجود يمنحه أولوية أما عندما يتعلّق الأمر بالحديث عن النظام الميتافيزيقي للكون بإدخال مبدأ السببية فإن الله يصبح عند إبن سينا هو من يمنح الوجود.

3–الماهية والانية :من الفارابي إلى ابن سينا

يقول ابن سينا :" واجب الوجود من دون تلك الماهية فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقّق القوام بنفسه إن كان يمكن .فواجب الوجود مشار إليه بالعقل في ذاته ويتحقّق واجب الوجود وإن لم تكن الماهية العارضة، وإذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار إليه بالعقل أنه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت ماهية فرضت لذلك الشيء لا لشيء آخر...إن الإنيّة والوجود لو صار عارضين للماهية فلا يخلو إمّا أن يلزمها لذاتها أو لشيء من خارج ومحال أن يكون لذات الماهية لأن التابع لا يتبع إلاّ موجودا فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا

محال. ونقول أ ن كل ما له ماهية غير الإنية فهو معلول وذلك لأنك علمت أن الغنية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوّم فيكون من اللوازم فلا يخلو:إمّا أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية وإما أن يكون لزومها إياها بسبب شيء " (سينا إ.، 1985، ص 346-347). وما تجدر ملاحظته في هذا المقطع هو أن ابن سينا يدفع الرأي الذي يقول بأن الإنّية تكون موجودة في حدّ ذاتها قبل أن توجد فعليا وهذا من شأنه أن ينبّهنا إلى أن التمييز بين الوجود والماهية هو في المقام الأول تمييز مفاهيميّ .ولهذا لا يمكن إلاّ أن نتحدّث عن وجود انسجام في رؤى ابن سينا الذي يعتبر الممكن هو اللاّ موجود وأن كل ما يوجد فإنما يصبح ضروريا بفضل علّته وأن الممكن لا وجود له وأنه يتوقّف عن أن يكون كذلك حالم يبدأ في الوجود الفعلي.وعليه فإنّه عندما نتحدث عن الكائنات الموجودة فعليا فإن الوجود والماهية لا يكونان نفس الشّيء إلاّ عندما يتعلّق الأمر بوجود الله أمّا فيما يخصّ الكائنات الأخرى فإن الوجود يضاف إلى الماهية كعرض. وهنا نجد المقوّم الذي يحفظ الاعتراف بالقدرة الكلية للذات الإلهية مثلما يحفظ وحدة هذه الذات إذ لا يمكن للموجودات ان توجد إلاّ بفضل قدرته وهذا لا يعني أن الماهيات ذات وجود سابق وأن الله يمنحها التحقّق الفعلي أو الوجود فحسب. ومما يجدر التذكير به في مقام أوّل هو أن الفارابي في كتاب الحروف وخلال مناقشته لمفهوم الشّيء وعند تعليقه على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد ذهب إلى القول بأن الشّيء ينطبق في نفس الوقت على ما يوجد داخل العقل وخارجه في حين أن الوجود لا ينطبق إلاّ على ما يوجد خارج العقل وفي مقام ثاني أن المعتزلة لم يكونوا بعيدين عن هذا الرأي.يقول جون جوليفي "تقال هذه الكلمة ["الشّيء "] عن كل ما له صفة (ماهية) ، سواء كان خارج النفس أو يتم تمثيله بأي شكل من الأشكال ؛ فأن نقول "هذا شيء"يعادل قول "هذا له إنّية " ؛ على العكس من ذلك ، يقال "موجود فقط عن الذي له إنّية خارج النفس ، وليس فقط إنّية متصوّرة: هكذا " فالشيء " أكثر عمومية من الموجود"(Jolivet, ,1984, p. 17) .ولا يمكن أن ننسى أن نظرية الفيض الفارابية لا تخل هي الأخرى من تمييز بين الوجود والماهية وقد يكون ابن سينا على حدّ عبارة الآنسة جواشون قد تلقى هذا التّمييز بين الوجود والماهية من الفارابي خاصة وانه تمييز غير موجود في نظرية الوجود الأرسطية .فبفصله بين ممكن الوجود وواجب الوجود وضع الفارابي اللّبنة الأولى لهذا التمييز السينوي اللاّحق بين الماهية والوجود. وحسب جواشون فإن كلاّ من

الفارابي وإبن سينا يستخدمان لفظ الهويّة والإنية للتعبير عن الوجود " فشكل الهوية المجرّد المستمد من الضمير – هو– يعبر عن كيفية وجود للجوهر الأوّل...ولقد تم تعريف الهوية خلال شرح الوجود الإلهي الخاص القائم على البرهنة القائلة بأن الله هو نفسه بالتّمام ، إنه – هو– ولا وجود لأي تاثير خرجي على أصل وجوده .(Goichon A. , 1938, p. 201) "

وإذا رجعنا الى نظرية الفيض الفارابية وكيفية تصورها للوجود نجد أن الفصل بين الوجود والماهية يمكن أن يشكّل دعامة اساسية لكيفية تصور عملية الخلق من حيث هي انبثاق أو فيوضات للكائنات عن الخالق .وهنا تكون ماهية الأشياء الخصوصية مجرّد إمكان يحتاج في وجوده إلى وجود كائن آخر يكون وجوده ضروريا وهذا يجعل من الفيض يتدرّج صعودا لينتهي إلى كائن أعلى وجوده يتطابق مع ماهيته وهو الله. ومن نافلة القول أن هذا الرأي يجد له موضعا في الموقف المعتزلي الشّهير حول كون كل الصفات الإلهية متطابقة وانه لا يمكن اعتبارها متميّزة عن ماهيته لأن الإقرار بنقيض ذلك يفضي الى القول بوجود تعدّد صلب الذات الإلهية ونفي وحدتها. ولهذا لا يمكن إلاّ أن نتحدّث عن وحدة الماهية والوجود في الله في حين أنه عندما يتعلّق الأمر بالحديث عن خلق الموجودات الأخرى والجواهر الأخرى وعن عالم الكون والفساد نتحدّث عن التّمييز بين الوجود والماهية. وبحسب فكرة ابن سينا القائمة على التّمييز الوجودي بين الممكن الوجود وواجب الموجود فإن كل ماله وجود فهو ضروري بل إن الوجود والضرورة بما هي عامة وجود متأكّد أو يقيني وبما هي بالتّخصيص صفة لله الذي وجوده ضروري في ذاته وصفة للمخلوقات التي تستمد ضرورة وجودها من علّة أولى هي الله معقولات أساسية.

واستنادا إلى ما تقدّم فإنه يمكن القول أن ابن سينا يقسّم الوجود الى واجب الوجود بذاته وهو الله وواجب الوجود بغيره أي بفعل الله وهي المخلوقات .وهذا يؤكّد مكانة الله في البناء الذي تقدّمه لنا الأنطولوجيا السّينوية .فمنه تفيض كل الموجودات وبتفكيره في ذاته يحصل هذا الفيض .وهذا طبقا لنظرية العقول ذات الجذور الافلاطونية المحدثة التي تقول أن الله بتفكيره في ذاته يخلق عقلا أوّلا وهذا العقل الأوّل يفكر بدوره في الله ليخلق عقلا ثانيا وهذا العقل بتفكيره في الله يخلق الفلك الأعلى ويستمر العقل الثاني في التفكير إلى أن يخلق فلكه الخاص ومزيدا من العقول الأخرى ويتواصل ذلك إلى أن تتشكل عشرة عقول .ومن هذه العقول يتكوّن عالم ما فوق القمر الذي يتحكم بتفاعلاته

المختلفة في ما يحدث من كون وفساد في عالم ما تحت فلك القمر أي عالمنا. ومن المهم أيضًا أن نلاحظ أنه نتيجة لهذه الكسمولوجيا السينوية فإن الكائنات القابلة للفساد ممكنة الوجود في حد ذاتها وضرورية من خلال وجود كائن آخر هو الله .فوجودها عرض محفوظ بفضل العناية الإلهية المستمرّة.وهذا التصوّر يقودنا إلى القول بازدواجيّة في رؤية ابن سينا للوجود. وأوّل وجه لهذه الرؤية أرسطي إلى حدّ بعيد يجعل من الوجود معقولا أوليا لا ينتمي إلى أيّ من المقولات وثانيها يؤكّد صراحة أن الوجود عرض للموجودات غير القابلة للفساد وأنّه مرتهن للوجود الإلهي الذي يمنحه وجوده عبر السببية.

هل يعني ذلك وجود تناقض في أنطولوجيا ابن سينا؟

تسمح نظرية الفيض السنوية ورؤيته للوجود بالخروج من التناقض فالوجود هو من جهة مفهوم عقلي أوّلي لا يمكن جمعه أو مماهاته مع أي موجود وهو غير عرضي في وجوده وهو كذلك يرتبط بماهية أي جوهر بفضل علّته .فعبر تعقّله لذاته يمنح الله كعلة فاعلة الوجود للجواهر .وهكذا يكون الوجود بالنسبة إلى الكائنات الواقعية عرضا ولكنّ زاوية التمييز بين الوجود والماهية تبقى مفهومية ولا تمتد الى الواقع. وإذن فلا تناقض بين معنيي الوجود عند إبن سينا .وهذا ما سيقوله لاهوتيي القرون الوسطى من أن الله هو وحده الوجود المحض والخالص ومن أن وجود المخلوقات ما هو إلاّ منحة ربّانية . ولن يقف التأثير الذي مارسه التمييز السينوي بين الوجود والماهية عند القديس توما الاكويني بل سنلمح آثاره في الدليل الأنطولوجي على وجود الله عند ديكارت ووليام ليبنيتز رائدا الحداثة.

4- النقد الرشدي للسينوية في خصوص العلاقة بين الوجود والماهية

يعج كتاب تهافت التهافت بالنقد الموجه لابن سينا في المسائل المختلفة وقد يكون مخففا عندما يعتبر ابن رشد أن ابن سينا قد أخطأ مع كون القصد كان محمودا ولكنه قد يغلظ القول لإبعاده عن الفلسفة .وهذا الاتهام بالخطأ يبدو أساسيا خاصة عندما يتعلّق الأمر بفهم ابن سينا لأرسطو.يقوا ابن رشد :" وأمّا الكثرة الخامسة وهي تعدّد الماهية والإنّية فإن الانيّة في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وكون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس. وما يدل عليه فيه مرادف

للصادق وهي (الإنية) التي تدل عليها الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فإن لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود ؟ وهل كذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا ؟ والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الوجود إلى المقولات العشر وإلى الجوهر والعرض.وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة. وإذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الوجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير:مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارّة.هذا هو مذهب الفلاسفة ." (ابن رشد، 1998، ص335)

ستكون التهمة الرئيسية التي سيوجهها ابن رشد لابن سينا هي اعتباره الوجود عرضا ويأتي ذلك في سياق فلسفي كامل يقوم على هدف رشدي هو تطهير الأرسطية من قبل الشارح الأكبر من التأويلات الخاطئة لمعانيها وخاصة التأويل السينوي الذي لا يتماشى في اعتقاده مع جوهر الأرسطية ومع العقيدة الإسلامية. ويقدّم لنا النّص السابق فهما رشديًا مزدوجا للوجود .فالوجود عامة هو الحقيقة وهو في المعنى أوّل يفيد التوافق في النفس بين قضية ما وأمر ما واقع خارج النفس وفي هذه الحالة فإن لفظ الوجود ينطبق على كل كيان في النفس له ما يطابقه في الخارج وهو يعني في معنى ثاني التحقّق ممّا إن كانت صفة ما أو محولا ما ينتمي إلى مادّة ما. ونجد أن ابن رشد عندما يعتبر الوجود حقيقة فإنه يضع ضمن ذلك الوجود الواقعي أي التطابق بين الفكر والواقع مع إضافة إذا ما كان شيء ما يحمل صفة دون أن يكون القصد من ذلك تجسيما للوجود. وقد يذهب بنا التصوّر إلى الاعتقاد بأن ذلك فيه تصريح بازدواجية معاني الوجود عند إبن رشد خاصة عندما نقول على سبيل المثال أن شيئا موجود وأنّه ذو لون خاص.وهذا يتّسق مع رأيه حول كون الوجود ليس عرضا خاصة وأن تحليله للمسألة يتم على المستوى المنطقي ، كما هو الحال عند أرسطو، لا على المستوى الأنطولوجي والميتافيزيقي ، كما هو الحال عند ابن سينا ، وهو يستند بوضوح إلى ما يمكن أن ننسبه بصدق إلى موضوع ما. ثم إن ابن رشد يتصوّر الوجود كذلك في علاقة توازي مع المقولات على طريقة ارسطو . وهنا نجد ما يذكّرنا بالمبدأ الأرسطي أن الوجود عرض فقط عندما يقال على الجوهر وبالتالي عن المقولات التسع الأخرى. فلا ابن سينا قال بأن الوجود جنس في علاقة بالمقولات ولا ابن رشد يؤمن بأن الوجود يمكن أن يقال على معاني عدّة .ويبقى ابن رشد الى

حدّ بعيد محتذيا حذو ابن سينا في التّمييز بين درجات تحميل الوجود . وعليه فإنه حسب المعنى الثاني للوجود يكون هذا الأخير صفة تنسب أساسا لله وبشكل ثانوي للموجودات الأخرى. على أنه رغم ذلك فإن ابن رشد يقف دون التّصريح بأن الوجود عرض للجوهر وهو ما قال به ابن سينا. يقول ابن رشد: "وأمّا هذا الرجل فإنّما بنى القول فيها(الكثرة)على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ. وذلك أنه يعتقد أن الإنيّة وهو كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية خارج النفس وكأنّه عرض فيها.وإذا وضع انها شرط في وجود الماهية .فلو كان لواجب الوجود إنية هي شرط في ماهيته أكان واجب الوجود فكان يكون ممكن الوجود من شرط ومشروط. وأيضا فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علّة. وأمّا الوجود عند إبن سينا فهو عرض لاحق للماهية" (ابن رشد، 1998، صفحة 337).

قد نسجل انطلاقا مما تقدّم توازي بين الموقين السينوي و الرشدي من مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ولكن يبقى التعارض بينهما جذريا خاصة مع الأولوية المطلقة التي يمنحها ابن رشد للوجود على الماهية رافضا بذلك عرضية الوجود السينوية .يقول ابن رشد:" وذلك أن اسم الوجود يقال على معنيين:أحدهما على الصّادق والآخر على الذي يقابله العدم،وهذا الأخير هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة وهو كالجنس لها.وهذا الوجود بهذا المعنى هو متقدّم على الموجودات بالوجه الثاني،أعني الأمور التي هي خارج الذّهن. وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر.وبهذا المعنى نقول في الجوهر:إنه موجود بذاته وفي العرض إنه موجود بوجوده في الموجود بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصّادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي هو بمعنى الصّادق هو معنى في الأذهان:وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس.وهذا العلم يتقدّم بماهية الشيء:أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود. وأمّا الماهية التي تتقدّم علم الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء.فإذا علم أن ذلك المعنى خارج النّفس،علم أنّها ماهية وحدٌ. وبهذا قيل في كتاب المقولات (الكتاب الأول في المنطق لأرسطو):إن كلّيات الأشياء المعقولة(مثل مفهوم الحيوانية والإنسانية)، إنّما صارت موجودة بأشخاصها.

(هذه الحيوانات وهؤلاء الناس المشار إليهم)،وأشخاصها معقولة بكلياتها(وهذا الحيوان وهذا الإنسان إنما نعقله بكونه من جنس الحيوان أو الإنسان). وقيل في كتاب النفس لأرسطو:إن القوّة التي يدرك بها أن هذا الشيء مشار إليه ، وموجود ، غير القوّة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار إليه. وبهذا قيل إن الاشخاص موجودة في الأعيان والكلّيات في الأذهان. فلا فرق في معنى الصّادق في الموجودات الهيولانية و المفارقة." (ابن رشد، 1998، ص 338) ومن الواضح حرص ابن رشد هنا على إبراز كونه مخلص لأرسطو في القول بقدر حرصه على إبراز اختلافه عن ابن سينا وإبراز اختلاف هذا الأخير عن أرسطو .فالوجود يقال عنده حسب الجوهر الأوّل ثم يقال حسب الأعراض . وهو يؤكّد صراحة على أولويّة الجزئي على الكلّي وأن معرفة الحقيقة تكون في علاقة بالجزئي.و يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول أنه يجب علينا معرفة وجود الشيء قبل أن نكون قادرين على التّعبير لأنفسنا أو لغيرنا عن ماهيته. فأن نقول حسب ابن رشد أن شيئًا ما موجود هو ببساطة أن نقول أن شيئًا ما هو حالة ما. أو أن الشيء له خاصية معينة. و جدير بالملاحظة أيضًا أن تفسير ابن رشد لأرسطو يؤدي به إلى القول بأن الماهية والوجود متوازيان وغير قابلين للفصل.ونحن نجد أن شرح ابن رشد لكتاب الدّال المخصّص لمسالة الوجود في كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة يتضمّن إقرارا بأن الهويّة والوجود يتطابقان في التّعبير عن الوجود حتى وإن كان هذا المصطلح قد صاغه الشّراح ليفيد لاحقا العرض. وفي هذا الشّرح نجد أن ابن رشد يقرّ كذلك بوضوح بأن الوجود يمكن أن يفهم كجنس ينطبق على المقولات العشر وكعرض أي كحقيقة تنتمي الى العقل. وفي هذا العمل قدم ابن رشد تمييزا بين التطّابق في النفس بين الذات والمحمول وبين وجود الشيء في الخارج وهو ما لا نجده في كتابه تهافت التهافت.

لنعد الى تهافت التهافت وللنظر في علّة اعتبار القول بالوجود عرضا قولا مردودا على صاحبه .يقول ابن رشد:" وأما قول القائل:إن الوجود أمر زائد على الماهية،وليس يتقوّم به الموجود في جوهره فقول مغلط جدّا : لأن هذا يلزمه أن يكون اسم " الموجود " يدل على عرض مشترك للمقولات العشر ،خارج النفس،وهو مذهب ابن سينا. ويسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه إنه موجود:هل يدل على معنى الصادق او على عرض موجود في ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل. وقد بينا هذا في غير ما موضع. وأظن أن هذا المعنى هو الذي رام أبو

حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول ،وهو منفيّ عن جميع الموجودات فضلا عن الاول ، إذ هو اعتقاد باطل. ولما ذكر هذا المعنى من الإتحاد من قولهم أخذ يذكر ما ناقضو به أنفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم. (ابن رشد، 1998، ص338)"

استقر الرأي عند ابن رشد على تناقض الرأي القائل بأن الوجود عرض لأن اعتباره عرضا للمقولات العشر يقودنا الى تسلسل من السقوط في التناقضات أي اذا اعتبرنا الوجود عرضا بمعنى صفة فإن هذه الصفة تصبح بدورها عرضا وسننتقل من عرض إلى عرض إلى ما لانهاية له. ومصدر هذا الخطأ السينوي كما يذهب إلى ذلك ابن رشد في كتابه شرح ما بعد الطبيعة هو استخدامه للكلمة العربية وجود التي هو كلمة مشتقة و تعني – تم العثور عليه – وهو معنى أسقط ابن سينا في الغلط المتمثّل في اعتبار الوجود عرضا بدلا من اعتباره في الشيء ماهيته.وسوف لن يقف ابن رشد عند هذه الملامة أي الاتهام بالتناقض الموجه لابن سينا بل سيتعدى ذلك الى نقد أوسع وأشمل .وسيمنح ابن رشد استقلالية وذاتية للموجودات لا نعرفها عند ابن سينا الذي جعل لكل ما يحدث للشيء سببا خارجا عنه اما الشيء في ذاته فهو عطالة .فصيرورة الأحداث حسب ابن رشد في كائن ما مردّها طبيعته والقوى الذاتية الكامنة فيه. وقد يكون ما ذهب اليه ابن سينا مردّه المسافة التي تبعده عن نظرية الصور المشتركة بين الافلاطونية والأفلاطونية المحدثة . ومن هذا المنطلق لم يكن هناك بد من رفض ابن رشد للقول الفيضي السينوي لأن الله عنده أكثر من كونه علة فاعلة للكون هو علّة غائية وموضوع رغبة من كل مخلوقاته. وكسببية نهائية يصبح الله هو القوة الدافعة الأساسية في عالم ما فوق القمر وكذلك علم ما تحت القمر.

وبرفض ابن رشد لهذا القول الفيضي السينوي وفكرة الله كعلة فاعلة فإنه يسقط الدعامة الأساسية للمنظومة الفلسفية لابن سينا فلا وجود لفيض من العقول صادرة عن العقل الفعّال . وابن رشد هذا هو بالطبع ابن ر شد مرحلة النضج التي رفض فيها رؤى الشباب فلم يعد يقبل القول بأن الاشياء تنبع من بعضها أو يفيض الواحد منها عن الآخر.وهكذا منح ابن رشد للجواهر الولى مكانة أنطولوجية لم تكن تحظى بها في السينوية. فما ينقل شيئا ما من الوجود بالقوّة الى الوجود بالفعل عنده هو علّة فاعلة تحمل في ذاتها خاصية كونها كذلك وهي خاصية تعلن عنها في الواقع. ويأتي

هذا الموقف عند ابن رشد في اتساق مع نظرته لوجود علاقة وثيقة بين الوجود والماهية ولأسبقية الأول على الثانية.

وهكذا نغادر مع ابن رشد الإطار المنطقي لطرح مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ليتم تنزيلها ضمن أفق واقعي يقر بوجود الجواهر واقعا قبل وجود ماهيتها منطلقا من اتهامه ابن سينا بتناقض منطقي في القول بأن الوجود عرض مع منح استثناء وخصوصية للوجود الإلهي دون تبني الفكرة السينوية حول الوجود كشيء في ذاته. نظر ابن رشد النظر إلى الوجود والجوهر من منظور وجودي منطلقا من مقالتي الجيم والزاي من كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو. وبالفعل ، فقد تعامل ارسطو مع الوجود في مقالة الجيم من خلال منظور تقسيمي قسيمه إلى عشرة أوجه لا من وجوه المعنى ، أي أنه لا معنى للوجود في حد ذاته وثابت ووحيد. ومع ذلك ، وعلى الرغم من انقسامه إلى المقولات العشر ، فقد احتفظت هذه المقولات بما يوحّدها على مستوى المعنى. وتقوم مقولة الجوهر بدور الدال المركزي الموحّد للمقولات ، لأنها الموضوع الذي تقوم عليه عملية تحميل المقولات التسع المتبقية. من وجهة النظر هذه ، يمكن للمرء أن يتحدث عن تحميل ذاتي للوجود على المقولات .وهكذا فالوجود يحمّل بشكل ذاتي على الأشياء ، ولكن من خلال مقولة الجوهر و بهذه الطريقة ، يصبح الجوهر هو الوجود الحقيقي. وهي الحقيقة التي تؤكدها مقالة الزاي. ولقد كان الغرض من مقالة الزاي في كتاب مابعد الطبيعة هو تحليل مقولة الجوهر من منظور حدّي هو المنظور المنطقي ، ومنظور طبيعي تكويني. انتهيا الى أن اصبح الجوهر ذاتا.

ومما سبق ذكره نستنتج أن الوجود عند ابن رشد – سواء نظرنا إليه من زاوية التقسيم الدلالي أو من زاوية التحليل الحدّي والتكويني – لا يضيف إلى الماهية ، بل هو نفسه الماهية اي وجود ابامتياز. نستنتج أيضًا أن الذات ليست سوى لحظة الوجود الصورية والفعالة. وبالتالي ، فإن الوجود ليس عرضا بالنسبة الى الذات كما رأى ابن سينا

وإذا كان سؤال الوجود عند ابن رشد قد قاده إلى تحويل الوجود إلى مقولات تتمركز حول مقولة الجوهر بفضل المقاربة الدلالية التقسيمية ، ولقد أفضى به سؤال الماهية إلى تحويل الجوهر إلى ماهية عبر مقاربة حدية وتكوينية ، فإن سؤال العلاقة بين الماهية و الموجود، أو بين الجوهر والماهية سيقوده إلى أثبات الوحدة والمغايرة بينهما ولكن من جهتين مختلفتين (المصباحي، 2009)

ولقد عبر ابن رشد في كتابه جوامع ما بعد الطبيعة عن هذه القضية المتمثلة في تقابل الماهية مع أعيانها الفردية بقوله : "هل ماهيات الأشياء ومعقولاتها الكلية هي الأشياء المفردة بأعيانها على جهة ما نقول أن خيال الشيء هو الشيء بعينه ، وأن صورة الشيء المحسوسة هي المحسوس في المعنى ، أم هي غيرها بوجه ما ، لها وجود خارج النفس (على ما يقوله القائلون بالصور) (ابن رشد ، 1985، ص44)" ؛ ثم عاد ابن رشد إلى هذا الإشكال مرة أخرى في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة ليعيد صياغته على ضوء ما يوجد من تقابل الجوهر بمعنى الماهية مع الجوهر بمعنى الموجود المشار إليه قائلا : "هل هذا الجوهر الذي هو الماهية ، والجوهر المفرد ، أعني شخص الجوهر ، واحد حتى تكون الماهية التي هي جوهر لها هي ماهية المفرد ، ويكون هذا المفرد إنما صار جوهرا بهذه الماهية ، أم ماهية الشيء غير الشيء بالفعل ؟"؛ (ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ،، 1987، ص 200)

5- تأثير إبن سينا على لاحقيه في تمييزه الوجود عن الماهية

قد لا نجانب الصّواب إذا قلنا ان تأثير الكيفيّة التي تناول بها ابن سينا مسألة العلاقة بين الوجود والماهية يمتد الى حدود الفلسفة المعاصرة مرورا بمناقشات الحداثة حول مسألة الوجود وخاصة عند روّاد اللاّهوت المسيحي الوسيط. ويكشف كتاب القديس توما الإكويني " الوجود والماهية " عن إتّباع هذا الأخير لتصوّر الشّيخ الرّئيس المميّز بينهما سواء في تصوّره لوجود الكائنات الأخرى أو في إقراره بتطابقهما بالنسبة إلى وجود الله . ولا يخفى ما كان يقوله الإكويني من أن وجود الله هو وجود يتطابق مع الماهية ولذلك نجد حسب رأيه فلاسفة يقولون أن الله ليس له إنّية أو ماهية لأن وجوده هو عين ماهيته وهي الفكرة الأشعرية ثم السينوية.

يعتبر التّمييز بين الماهية والوجود في الغرب اللاّتيني إذن امتدادا لفلسفة ابن سينا وتصوراته الواردة في قسم الإلهيات من كتاب الشفاء(المادة الأولى ، الفصل الأول ، المادة الخامسة ، الفصل الأول والثاني) وفي دنشنامه علائي موسوعته الفلسفية الفارسية في لغتها ، وهو بذلك من أكثر المذاهب الفلسفية ذات الأصل العربي تأثيرا على اللاّهوت المسيحي اللاّتيني حيث صنع له مؤيدين

من فلاسفة وعلماء لاهوت بل كذلك فلاسفة يهود. ولقد استخدم ابن سينا هذا التّمييز بين الماهية والوجود في عدة مواضع فلسفية ميتافيزيقية ، على سبيل المثال في مناقشته للجواهر الأولية ، والكليات والسبب الأول وكل ذلك سيكون له تأثيره البالغ على من ذكرناهم. وفيما يتعلّق بمسألة الكلّيات فإن جوهر فكرة ابن سينا هو التفريق بين مركّبين من الكلّيات : الماهية و الكلّي.. فالوجود وحده – كونه متميزًا في حد ذاته عن الماهية – يمنح خاصية الكلية أو الجزئية. ويؤكد ابن سينا في بعض كتاباته أن هناك كليّ فقط حيث توجد الماهية في عدة أشياء من العالم الخارجي. والجدير بالذّكر أن الإكويني يواصل ما قاله إبن سينا من أن تعريف الماهية لا يتضمّن الوجود وأن الوجود متأتّي من الله مع أن إتيان جلسون لم يفته القول بأنه عند الإكويني في الأشياء الموجودة فعليّا فإن الوجود المتأتي عن سببه الخاص هو وجود ينبع من الماهية وهو ما لا نجده عند ابن سينا (Gilson, 1962, p. 124) .يقول جلسون :" ألم ينتقد توما الإكويني نفسه ابن سينا لقوله بهذه الأطروحة ليبالغ بطريقة ما في التّمييز بين الماهية والوجود وليتجاهل ترابطهما الوثيق".

لقد تبنى توما الأكويني تمييز ابن سينا في كتابه متقدّم الذّكر في الوجود والماهية. ويمكن اعتبار الماهية إما في حدّ ذاتها أو فيما يتعلّق بوجوده في النّفس ، أو في الأشياء الجزئية التي هي بذاتها ليست كلّية ولا جزئية. فالكوني والجزئي هما من أعراض الماهية. ولقد اعتمد توما الأكويني تعبير "أعراض الماهية " مستمدّا هذا التعبير من ابن رشد. وبالنسبة إلى الأكويني ، فإن الكلّي ذو طبيعة مشتركة تجعله موجود فقط في النّفس. فالأشخاص هم أشياء تتجسّد مادّيا بأبعاد كمّية فقط خلال مبدأ وجودهم ويلي ذلك تشخّصهم بفضل الصّورة. وفي كتاباته اللاّحقة ، سيطوّر هذا الأخير مفهوم الماهية والوجود بحيث يصبح الوجود محقّقا للماهية.

وإذا انتقلنا من الفكر اللاّهوتي الوسيط إلى الحداثة فإننا نجد أن كانط ،الذي حاول أخذ مسافة من ابن سينا في كتابه "نقد العقل المحض " حيث تتنزّل اهتماماته النقدية في إطار يبتعد عن إشكاليات السينوية وحيث كان نقده صريحا لكل من رني ديكارت و وليام ليبنيتز في التدليل على وجود الله باستخدامهم التّمييز السّينوي بين الوجود والماهية إذ بيّن على النقيض من المذكورين أن هذا الدليل يثبت كليّة العلم الإلهي وقدر ة الله المطلقة ولا يثبت وجوده ولا يخلو إبن رشد في فلسفته من بعض ملامح التأثير السّينوي مع إنه يؤكد أن الوجود ليس محمولا واقعيا و ليس محمول

شيء.وحسب كانط فإن الوجود ليس محمولا يمكن ان نضمنه مفهوم الله أو أي كائن آخر ولذلك فأن نصدر حكما بأن الله موجود أو أن شيئا ما موجود فإن هذا الحكم بلغة كانطية ليس تحليليا بل هو حكم تأليفي يتجاوز مفهوم الذّات التي نتحدّث عنها ولا يوجد ضمن المفهوم.

وستعرف المرحلة المعاصرة عودة فلسفية إلى هذه المسألة مع كل من روجي مور ودافيد رسّل الذي اعتبر الوجود محمولا مثل أي محمول آخر من الناحية القضوية ولكنه محمول لقضية وليس لكائن في حين أن الأوّل مجاريا كانط اعتبره مغايرا لبقية المحمولات في ما يقوم به في قضية من نوع – الإنسان موجود – وهو إذن ليس بمحمول. وهنا يبقى رسل منطقيا في تأوّله للوجود في حين أن كانط الأقرب إلى السينوية في اعتباره أن الوجود ليس مجرّد محمول وإنما هو شيء مفارق او عرض بلغة فلسفية ميتافيزيقية.

6-الخاتمة

انطلاقا مما تقدّم يمكن أن نتحدّث عن مستويين للتّمييز بين الوجود والماهية عند ابن سينا هما التّمييز بين معنى مُطْلَقِ للوجود ، و معنى مطلق للماهيّة ، دون تخصيص أو حصر للمعنى، أى أنّ معنى الوجود المجرّد يدلّ على الإنيةِ الخالصة وهو غير معنى كون الشيء له حقيقة بما هو كذلك و التمييز بين ماهية ما معيّنة ، وكون الماهية موجودة، وهذا التّمييز لا ينسحب على كلّ الماهيات ، اذ تخرج عنه ماهية واحدة مخصوصة هى الماهية الإلهية الّتى وإن كانت ماهية بسيطة لا تركيب فيها ، فإنّ الوجود فيها مقوّم للماهية ، ولا يمكن أن يكون الوجود عرضا لحقيقة الذات ، فمن أجل ذلک كان وجود الله هو عين ماهيته .أمّا بقية الموجودات الأخرى فإنّ وجودها متميّز عن ماهيتها ، بل هو عرض لها ، ولهذا كانت هذه الموجودات محتاجة لسبب موجد لها ، أو مانحها الوجود ، وهذا الوجود لا يمكن أن يحصل لها فى آخر السّلسلة إلاّ من موجود يكون وجوده غير مستمد من علة أخرى ، ألا وهي واجب الوجود.

7-قائمة المصادر والمراجع:

Gilson, E. (1962). *L'être et l'essence,*. Paris: Paris,.
Gimaret, D. (1960). *la doctrine d'al Ash'ari.* paris .
Goichon, A. (1938). *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sn (Avicenne).* Paris: Paris 411, n.º 735.
Goichon, M. (1937). *la Distincion de l'essnce et de l'existence d'après Ibn sina.* Déclée ;de Brower.
Janssens, J. (2003). *Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa", in G. Guldentops and C. Steel (eds),.* Leuven: Henry of Ghent and the Transformation of ScholasticThought,.
Jolivet, J. (,1984). *?44Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina''.* Paris,: in etudes sur Avicenne,dirigée par J.Jolivet et Rochdi Rached.
Marquès, G. (1987). *A.''La philosophica sobre el ser en el Avicena y Averoes Latinos '',ANUARIO.* .Filosofico ,Univercidad de Navarra,XX.
Morewedge, P. (1972). *"Philosophical Analysis and Ibn S n's.* Essence-Existence Distinction'", JAOS, 92 425-435, 429, n. 26.
P.Morwedge. (1973). *the Metaphysica of Avicenna.* Newyork: Colombia Univ.Press.
Wisnovisky. (2003). *R.,Avicenna's Metaphysics.* ,London: ; incontext.
Wisnovsky, R. (2002). *44N otes on Avicenna's concept of Thingness(shy'iyya).* ',Arabic science and Philosophy,10,2.
إبن رشد .(1985) *تلخيص ما بعد الطبيعة*) .تح .عثمان أمين، المحرر (لقاهرة :المعارف.
ابن رشد .(1998) *تهافت التهافت* .بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،ط 1،سلسلة التراث الفلسفي العربي ،مؤلفات ابن رشد.3
ابن سينا .(1952) *دنشنامه ,الإلاهيات* .،طهران :طبعة المعين.
إبن سينا .(1985) *.الشفاء* ، .إيران :منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
ابن سينا)) .د/س .((*ألمباحثات*) . مقدّمة وتصحيح محسن، المحرر (لمعهد الايراني للفلسفة ،مجموعة آثار.2
أرسطو)) .د/س .((*التحليلات الثانية* 7.92 . . ب.11-10
أرسطو .(2007) *مابعد الطبيعة*) المجلد لكتاب السابع.(
م .ت) .(6. ج .Vol)*كوبرنيك الى أفلاطون من الفلكية العقائد ، العالم نظام* .(2005) .ب ,دوهام .مصر (.Éd ,لسود
ابن رشد ,إ .(1987) *تفسير ما بعد الطبيعة* ، .بيروت، :بيروت، ، ط.2
سينا ,ا .(1952) *.الشفاء ،المنطق،المقولات،ت*) .ص .ا .مدكور (.Éd ,القاهرة :المطبعة الأميرية ،.
محمد المصباحي .(2009) *.الوجود والماهية بين الذاتية والأصالة عند ابن رشد والملا صدر الدين الشيرازي* . المغرب :جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

قائمة الحواشي والتعليقات

* الفخر الرّازى " المباحث المشرقيّة "، القطب الرّازى " شرح المطالع "، سعد الدّين التّفتازانى " المقاصد "، الملاّ صدر الدّين الشّيرازى " الأسفار الأربعة "، القدّيس توما الإكوينى " الماهية والوجود "، دونس سكوت " أسئلة".. ، إدموند هوسّرل " أفكار مسدّدة لفينومينولوجيا متعالية " وهذا يظهر فى عبارة المعنى النوّامى الّذى هو فى ذاته خلو من كلّ معنى وجودى. جان بول سارتر " الوجود والعدم..."

* Pessin , S ,Proclean' Remaining' and avicena on escistence as accident . Néoplatonic Methodologiy and a deffence of Pré-existing Essences''.in J.Inglis5ed),Medieval Philosophy and the classical tradition,in Islam, Judiaism and christianity,London,2002.) p151.