Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 48, Aralık 2019.

– Hakemli Makale –

فلسفة الجوهر وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر الفلسفي ابن سينا " أنموذجاً "

***د. إبراهيم محمد الوجرة**
Ebrahim Mohammed Al Wajrah
Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi
ebrahem20132013@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6803-5988

الملخص

تُعدُّ فكرة الماهية والوجود من أهم النظريات في الفكر الفلسفي بشكل عام وفي الفكر الاسلامي بشكل خاص، وترجع تلك الأهمية إلى ارتباطها بشكل جذري بنظرية الجوهر، فقد حاول حكماء اليونان الأوائل رد اصل الأشياء إلى أصل واحد، فمنهم من قال : أن اصل الوجود هو الماء ، ومنهم من قال الهواء، ومنهم من قال النار، ومنهم من قال التراب، ومنهم من قال بذرات متناهية في الصغر، فعمق تفكيرهم في تلك الحقبة الزمنية، هو ارجاع اصل الأشياء الى اصل مادي واحد، مع امتزاج تفكيرهم بنوع من المسحة الأسطورية ، ولكن مع تطور الفكر الفلسفي، ظهر عمالقة الفكر الفلسفي اليوناني، أمثال سقراط وافلاطون وارسطو ، وقدموا نظريات لها من الأهمية بمكان، خاصة فيما يتعلق بفكرة الجوهر والماهية، ومع ظهور الفكر الفلسفي الإسلامي في العصور الوسطى توسع مفهوم الجوهر، وارتبط بالفكر اللاهوتي والطبيعي وظهرت " فكرة الجوهر الفرد " عند علماء الكلام، كالمعتزلة، والاشاعرة، والفلاسفة أمثال، الفارابي، وابن سينا، والفقهاء، كأبن ابن تيمية، وابن حزم، ، فقبلها البعض وانكرها البعض الآخر ، ومع نمو وتطور هذا المفهوم في الفكر الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصر ، اصبح له شأناً آخر ، فلم يَعُدْ الهدف اثباته او نفيه، بل ارتبط ارتباطاً وثيقاً بأهم النظريات الكونية والفيزيائية، كـنظرية الانفجار الأعظم، ونظرية الكوانتم، وخاصة نظرية التشابك الكمي والتي بدورها حيرت العلماء حتى اليوم .

الكلمات المفتاحية: الفكر الفلسفي، الفلسفة الإسلامية، فلسفة الجوهر، الماهية والوجود، ابن سينا .

المدخل

لكل علم من العلوم طبيعية كانت أم إنسانية موضوعها الخاص، وموضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو كما عرفه في أوّل مقالة الجيم من كتابه المسمى (ما بعد الطّبيعة) بقوله :- " يوجد علم موضوعه الوجود بما هو موجود " [1] ، ففلسفة الوجود عند أرسطو حسب التعريف السابق لها بعدان، بعد ميتافيزيقي، وبعد فيزيقي [2]، فالبعد الميتافيزيقي يشير إلى أن موضوع الفلسفة هو البحث في مبادئ الجوهر (**ماهية الشيء**)، وهو الوجود المتعالي المفارق،وعلاقة هذا الوجود المفارق مع مبدئها الأول الله (جل جلاله) [3]،

أما البعد الفيزيقي، فيشير إلى أن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود الخارجي المحسوس، الملموس، المتبدل، المتغير، وموضوعات هذا العالم متعددة بتعدد أشيائها، وهذه الأشياء إذا نظر إليها من جهتها الخصوصية كانت مواضيع لعلوم جزئية ,أي أنه يبحث في(**هوية الشيء**) الموجود،

بعد وضع وجهات النظر التي ترتب عليه التعريف السابق، سنبين الفرق الدقيق في استخدام مفهومي" الجوهر والماهية" عند أرسطو، وكيف تداول مفكرو الإسلام وفلاسفتهم هذه المفاهيم، بمعنى هل استخدم مفكرو الإسلام وفلاسفتهم مفهوم الجوهر والماهية بنفس الاستخدام الأرسطي ام انهم اكسبوه معنى اخر؟

لقد نُقِلَت كلمتا أو مفهوما (**Ousia**) و (**Totiein**) إلى العالم العربي أثناء عملية الترجمة، كما كانت عند أرسطو، فقد استخدمهما أرسطو بمعنى واحد أو مترادف، لهما نفس المعنى، ونفس الدلالة، أي بمعنى(الجوهر أو الماهية)، وكانت تعني القائم بذاته، أو المقوم للذات[4].، ولكن عندما بدأ فلاسفة الإسلام ومفكروهم تداول هذين المفهومين، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا ، فقد فرقوا بينهما – أي بين الجوهر و الماهية –" فالحكماء على سبيل المثال قالوا بزيادة الوجود على الماهية،أي انهم قصدوا بالماهية معناها الأخص وهو ما يقال في جواب ماهو ، وهذه الخصوصية في استخدام المفهوم بهذه الطريقة لم يشمل الموجود الواجب ، لأجل ذلك قالوا بأن الوجود هو عين الواجب ، والمتكلمون على الرغم من انهم قالوا بزيادة الوجود على الماهية، إلا ان استخدامهم لهذا المفهوم كان على جهة العموم لا الخصوص ، بمعنى انه يشمل الوجود بشقيه الواجب والممكن ، أي ما به الشيء هو هو [5] ، وبذلك يكون لمفهوم الماهية معنى أعم مما ذهب اليه أرسطو ، فالجوهر له الأولوية و الخصوصية على الماهية ، فالحاصل عندهم أن :- كل جوهر له ماهية ، وليس كل ماهية فهي جوهر ، وليس يقوم الجوهر إلا جوهر ، ولكن ليس لا يقوم ماهية الا جوهر ، فالجوهر هو القائم بالذات المتحقق في الخارج ، وهو أيضا المقوّم للقائم بالذات المتحقق في الخارج، كما يجب ملاحظة أن الجوهر إذا كان مقوّماً فهو لا يقوّم إلا جوهراً ، عند ذلك يمكن أن نطلق على هذا الجوهر بأنه جزء ماهية، والمقوّم كله نسميه ماهية ، وهذا

* د/ إبراهيم محمد حسين الوجرة ، (أستاذ مساعد)، جامعة نجم الدين اربكان ،كلية الإلهيات، قسم الفلسفة .

1) ارسطو ما بعد الطبيعة : اول مقالة الجيم ، وانظر أيضا: بوريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى افلاطون وارسطو، ترجمة فتحي انقزو، واخرون، دار سيناترا، تونس، ط1، 2012م، ص212، 213، 229 ، وانظر أيضاً، أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ،دار قباء – القاهرة، ط ج، 1998م ، ص 261 .

2)ماجد فخري : ارسطوطاليس ، دار المشرق، بيروت – لبنان ، ط 4 ، 1999م ، ص19، 82 .

3) انظر: ابن رشد، ما بعد الطبيعة، أعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية ، مصر، ط1، دت، ص2-4 ، وانظر ايضاً : ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس ، ترجمة إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محد اسبر، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ، دط ، 2007 م ،دمشق، ص 39، 51، 52.

4)عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر – القاهرة، ط4، 1970م ، ص161، وأيضاً : أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق ، ص 262، وما بعدها ، وانظر ايضاً : سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، كلية الآداب، جامعة عين شمس ، ط1، 1978م .، ص 23./ 26 . .وقارن ايضاً: ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس ، ترجمة إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محد اسبر، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ، دط ، 2007 م ، ص 36، وما بعدها ،

5) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، دط، دت ، هامش ص 14

يأخذنا إلى تعريف الماهية بأنها ما به الشيء هو هو ، وهذا التعريف للماهية لم يقل إنها مستقلة بذاتها وقائمة بذاتها ،بل وصفها بأنها مابه الشيء ، والشيء كلمة عامة[6] " ... وهو يقال على كل ما يقال عليه الجوهر وعلى ما لا يقال عليه الجوهر . فإن المشار إليه الذي في موضوع ليس يقال أنه جوهر أصلاً لا بإطلاق ولا بإضافة وأما ذات الشيء فهو ذات مضافة ، فإنه يقال على ماهية شيء وأجزاء ماهيته , وبالجملة لكل ما أمكن أن يجاب به ــ في أي شيء كان ــ في جواب " ماهو " ذلك الشيء ، كان مشاراً إليه لا في موضوع أو نوع له أو كان مشاراً إليه في موضوع أو نوع له " [7] ، وهناك وجهة نظر – يضعها أحد الباحثين في الحقل الفلسفي – فيما يتعلق باختلاف أو تطابق فكرة الجوهر بين فلاسفة اليونان و مفكري الإسلام وفلاسفتهم فيرى أن : (**أوسيا**) أرسطو هي بالفعل (**جوهر**) فلاسفة الإسلام " ولكنها تختلف عن معناها عند بعض المتكلمين ، لأنها عند بعض المتكلمين يقصد بها في معظم الأحوال الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ، لأنها عبارة عن ذرات لها طول وعرض وعمق " **بالفعل** " ، وبالتالي فهي بحاجة الى **حيز** ،أما الجوهر عند الفلاسفة **فهو قائم بذاته** ، وبالتالي فهو **ليس بحاجة الى تحيز** [8]

بعد العرض السريع لاختلاف المعنى والدلالة لمفهوم (**Totiein، Ousia/ الجوهر و الماهية**) عند فلاسفة اليونان، وفلاسفة المسلمين، سنقوم بتوضيح مراحل تطور مفهوم الجوهر في الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي, مقتصرين على أهم وأبرز الفلاسفة والمفكرين على سبيل المثال لا الحصر

((مفهوم الجوهر في الفكر اليوناني والإسلامي))

تسبق فكرة الماهية والوجود في الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي فكرة " **الجوهر**"، مع الاختلاف في بعض إشكالياته (لغوياً، ومنطقياً، و فلسفياً ، وانطولوجياً)[9]،فتعتبر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ممثلة بالحكماء السبعة و المدارس (الأيونية،والإيلية، والفيثاغورية)، لحظة لها من الأهمية بمكان، فقد وضعت اللبنة الأولى لفكرة الجوهر وبالذات الجوهر المادي، واستطاعت –أيضاً– التمييز بين الظواهر الحسية المتغيرة للأشياء، وبين المبدأ الجوهري الثابت، ويكون بذلك لهم الفضل فيمن جاء بعدهم من الفلاسفة والحكماء كسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وغيرهم[10]، كما أن هذا المفهوم نما وتطور عند مفكري الإسلام وعلمائهم كـ " المعتزلة ،الأشاعرة ، والفلاسفة " أمثال: أبو الهذيل العلاف، و فخر الدين الرازي ، وإخوان الصفاء، والفارابي، وابن سينا، ، والطوسي، وابن مسكويه، وأبن تيمية ، وابن حزم "وغيرهم،

1. الجوهر في الفكر الفلسفي اليوناني :–

إن المتتبع لتاريخ فكرة " الجوهر " يجد أن في الغالبية العظمى يعرفون الجوهر بأنه :– " ذلك الشيء المتضمن ذاته في وجوده" ، بمعنى أنه هو الحقيقة والواقع معاً، أي أن ذاتية الجوهر هي الماهية والوجود، أي أنه علة ذاته، بل إنه أساس باقي الأشياء ومبدأ كل الموجودات[11]. وحكماء اليونان الأوائل قد بحثوا في هذا الجوهر، لكن بحثهم قد اقتصر

[6]) غلام حسين ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، دار الهادي، بيروت – لبنان ، ط1، 2001 م، ص292، وانظر أيضا لطفي خير الله ، التفرقة بين الماهية والوجود (مقال) ، www.fiseb.com ، ص 2، وما بعدها . وانظر أيضا: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، ص 14 .

[7])الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم، محسن مهدي ، دار الشرق ، بيروت – لبنان ،ط3، 2004 م، ص 92/ 94، 106، وانظر، ابن سينا: عيون الحكمة، الامام فخرالدين الرازي، ج3، تحقيق: أحمد حجازي، مؤسسة الصادق، طهران، ط1، 1415 هـ، ص 75، 76، 78 .

[8])ا سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي، مرجع سابق ، ص 52 .

[9]) المرجع السابق ، ص 16

[10]) انظر: هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصيرة مروة واخرون ، تقدم موسى الصدر وآخرون، عويدات للنشر، بيروت –لبنان ، ط2، 1998م، ص 169. وانظر أيضاً : محمد باسل الطائي ، دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث ، اربد – الأردن ، دط ، 2010م، ص 11 ، 48 ، 49 . 88، 89 .

[11])سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، (مرجع سابق) ، ص 52. وما بعدها

على التأكيد على مصدرية الجوهر ورجوع كل الأشياء اليه، دون البحث في كيفية صدور هذه الأشياء المتكثرة والمختلفة عن الجوهر الواحد ، ودون البحث –أيضاً– في الكيفية التي يتغير فيها الجوهر الواحد إلى أشياء متعددة ومختلفة كماً وكيفاً، فقد لاحظوا أن وراء تعدد صور الأشياء واختلافها وحدة شاملة، ترجع إليها هذه الأشياء المتكثرة والمتباينة، فهذه الكثرة لا تهمهم في شيء ,فما هي إلا أمور سطحية لا قيمة لها، لأنها ظاهرة للحس فقط، فكأن الشيء الأهم هو الوقوف على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضم كل هذه الكثرة المتباينة، ألا وهي فكرة الجوهر – المادي تحديداً – [12]، فطاليس أرجع أصل كل الأشياء إلى الماء، وأنكسمندريس أرجع أصل كل الأشياء إلى اللامتناهي، ويقصد باللامتناهي : (مجموعة الأضداد، الحار، والبارد، الرطوبة، واليبوسة)، **وأنكسيمانس** جعل أصل الوجود هو **الهواء، وهرقليطس** جعل أصل الوجود هي **النار**، وأكد ديمقريطس أن الكون مكون من ذرات متناهية في الصغر – هذه الفكرة سيستفيد منها علماء الكلام فيما بعد، في فكرة أو نظرية الجوهر الفرد – ،والفيثاغوريون أرجعوا أصل كل شيء إلى العدد ، والأيليون أكدوا أن أصل الوجود هو الوجود نفسه بماهو موجود[13].

يمكن القول هنا ان التأملات الأولى لفكرة الجوهر عند هؤلاء الحكماء " الطبيعيين "كانت ذا بُعد فيزيقي كوني ،تخالطه مسحة أسطورية، ولم يكن ميتافيزيقياً مجرداً، فعلى الرغم من تأكيدهم وتغليبهم للجوهر المادي، فإن الجوهر الروحي المجرد كان لا يزال غير واضح؛ بل مختلط بجوانب مادية، فقد اعتقد طاليس أن المادة – الماء – مختلطة أو متداخلة مع الإلهة، كما اعتقد هيراقليطس أن الأشياء المادية ماهي إلا رموز عن أشياء لامادية ، فالتجريد الكامل في تلك الحقبة الزمنية التي كانوا فيها يُعدُّ صعب المنال ، وهذا ليس انتقاصاً من حكمتهم وتأملاتهم الفذة ، لكن كون العقل الفلسفي في تلك الفترة لم يصل إلى مرحلة التجريد الخالص للوصول إلى إدراك للجوهر المجرد المفارق[14] .

أ– مفهوم الجوهر عند سقراط : –

إن فكرة الجوهر المادي، والجوهر المفارق قبل سقراط، كانت عبارة عن ثنائية متأرجحة وغير مكتملة ، و لم تكتمل إلا مع سقراط، كان ذلك نتاجاً لتأثره بالفيثاغوريين من جهة، وبتأملاته الأخلاقية من جهة ثانية، فالجواهر عند سقراط عبارة عن :– ماهيات معقولة،وكليات مفارقة، من صنع العقل ،" كالإنسانية ، والتقوى، والحرية ، والعدالة "، لا وجود لها في الواقع الخارجي [15] .

ب– مفهوم الجوهر عند أفلاطون :–

فكرة الجواهر عند أفلاطون تختلف تماماً عما كانت عليه عند سقراط، فإذا كانت الجواهر عند سقراط كليات من صنع العقل غيرمتعينة؛ فإنها عند أفلاطون كليات عقلية لها وجود حقيقي، وبالفعل، في عالم المُثل، وهي جواهر ثابتة، غير متغيرة، أزلية، وقديمة، وأبدية، وليست من صنع العقل[16] .

[12] المرجع السابق ، ص 16.

[13] انظر: يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – جمهورية مصر العربية، دط،2012م، ص 15 ، وقارن أيضا:ماحد فخري: ارسطوطاليس ، (مرجع سابق) ، ص 16، وقارن ايضاً :ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص 69 .

[14] سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي،(مرجع سابق)، ص 18 .وانظر أيضا : ماحد فخري: ارسطوطاليس ، (مرجع سابق) ، ص 18 .

[15] سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي،(مرجع سابق)، ص 20 .

[16] المرجع السابق، ونفس الصفحة .

وقد ظهرت بوضوح فكرة الجوهر الروحي عند أفلاطون عندما ربط بين نظريته في النفس ونظريته في الجوهر، كما أن أفلاطون تصور الجوهر عبارة عن شيء يجمع في ثناياه الوحدة والكثرة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تصور الجوهر كشيء يجمع الكثرة، والتغير، والصيرورة ، يظهر ذلك في كتاباته سواء في كتابه الجمهورية أو في محاورة فيلابوس [17] .

ج- مفهوم الجوهر عند أرسطو :-

يقول أرسطو في مطلع مقالة اللام :- " إن النظر إنما هو في الجوهر ، ذلك لأن المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه " [18] .لقد استفاد أرسطو ممن سبقوه من الفلاسفة والحكماء الطبيعيين فيما يتعلق بفكرة الجوهر ، فقد أشاروا إلى أن الأسطقس هو جوهر الجوهر [19]، وقد تنبه أرسطو من خلال ذلك إلى فكرة البساطة والوحدة وفكرة العلل والمبادئ " العلة الهيولانية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية " [20]،ويشير أرسطو إلى أن هؤلاء الحكماء لم يدركوا من هذه العلل الأربع إلا العلة المادية فقط[21] ، وهذه إشارة منه إلى مادية الجوهر عندهم، فعلى الرغم من توضيح أرسطو لثنائية الجوهر بين المحسوس الجزئي، و المعقول الكلي، فإن هذه الإشكالية عجز عن حلها ، أو لنقل بتعبير آخر ظل متذبذباً في حلها[22]، لأنه لو قال إن الصورة هي الجوهر لردد قول أستاذه أفلاطون في ذلك " تجريد الجوهر إلى حد المثالية المطلقة "، وأرسطو لا يقبل بذلك منطقيا"، فأرسطو استطاع أن يجمع بين الواقعية والمثالية في هذه الفكرة ، وجعل الجوهر مركباً من الاثنين (الصورة المادة)[23] .

2. الجوهر في الفكر الإسلامي :

ارتبطت فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي -بادئ ذي بدء- مع علماء الكلام الأوائل، الذين قسموا علم الكلام إلى جليل الكلام – يبحث في الإلهيات -، ودقيق الكلام - يبحث في الطبيعيات- وكان أول من تكلم في دقيق الكلام خصوصاً (نظرية الجوهر الفرد) هو **أبو الهذيل** العلاف، ثم تداولها الآخرون من علماء الكلام من بعده، لكن تفسير هذه المسألة وغيرها من المسائل الكلامية، سواء في جليل الكلام أو في دقيق الكلام، لم تصل إلى نهايتها المنطقية، والكلامية، إلا على أيدي الأشاعرة [24]،فقد كانت الغاية من الحديث في الجوهر الفرد هو إثبات أزلية الله وقدمه، وتأكيد حدوث العالم، وذلك من خلال التأكيد على أن الجواهر الفردة لا تتجزأ إلى ما لا نهاية، بل إنها تتجزأ إلى أجزاء نهائية، أطلق عليها " الجوهر الفرد أو الجواهر الفردة "، فتكون النتيجة المنطقية أن الجزء الذي له نهاية في التجزؤ، له بداية في الحدوث [25] ؛ لذا فقد حدد **أبو الحسن الأشعري** عدة معانٍ وصفات للجوهر وذلك تبعاً لاختلاف مشارب الناس واتجاهاتهم، فكان أهمها :- إنه قائم بنفسه، وقابل للمتضادات أو الأعراض، ويختلف عن العرض، فالجوهر محل والأعراض حالة فيه ، مع تجويز البعض كـ " الصالحي " في قدرة الذات الإلهية على إيجاد جواهر بلا أعراض، وأيضاً جعلها محلاً

[17])عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية ، مصر – القاهرة، ط4، 1970م ، ص 161 ، وانظر أيضا : سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي،(مرجع سابق)، ص21 .

[18]) ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو، (مصدر سابق)، ص 39.

[19]) المرجع السابق، ص 45.

[20]) زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند الفارابي ، مكتبة الثقافة الدينية ، بورسعيد – القاهرة ، ط1، 2009 م ، ص 164 .

[21]) ماجد فخري: ارسطوطاليس، (مرجع سابق) ، ص 18 .

[22]) زينب محمود خضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، دط، 2007م، ص 216. وانظر ايضاً : ماجد فخري: ارسطوطاليس، (مرجع سابق) ص 83 .

[23])سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، (المرجع السابق) ، ص21

[24]) احسان عبد الجليل شاهر ، المكان والزمان عند المتكلمين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء، المجلد (34)، العدد (2)، ابريل 2013 م ، ص 123 .

[25])أبو الحسن الاشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق وطبع الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت، 1990م ، ج 2 ، ص 14. وانظر ايضاً : محمد باسل الطائي، مرجع سابق، ،ص 27 ، 72 .

للأعراض، كما أن بعض المتكلمين يؤكدون على وجود جواهر تتجزأ إلى أجزاء متناهية في الصغر، أطلقوا عليها الجواهر الفردة أو " **نظرية الجوهر الفرد** " ، وقد كان لهذه النظرية الدور الكبير في تنزيه الله، وإثبات وحدانيته، وقدرته التي لا يحدها شيء"[26]، ولكن مع البعض الآخر من مفكري الإسلام وعلى رأسهم الفارابي، وابن سينا ، وابن حزم، وابن مسكويه، يرفضون رأي المتكلمين حول نظرية الجوهر الفرد – الجزء الذي لا يتجزأ –، ويؤكدون على انقسام الجوهر إلى ما لا نهاية؛ وذلك –أيضاً – تنزيه لله وقدرته اللامحدودة؛ على الرغم من انطلاقهم من نفس الفكرة " فكرة الجوهر " .

أ- **أبو نصر الفارابي :**

يعرف الفارابي الجوهر بقوله : " ... وأما في الفلسفة فإن الجوهر يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً ، ويقال على كل محمول عرّف ماهو هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل وعلى ما عرف ماهية نوع من أنواع هذا المشار إليه ,وما به ماهيته وقوامه... وقد يقال على العموم على ماعرف ماهية أي شيء كان من أنواع المقولات وعلى ما به قوام ذاته , والذي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء، وهي التي إذا عقلت يكون قد عقل الشيء نفسه ملخصاً بأجزائه التي بها قوام ذاته أو ملخَّصاً بالأشياء التي بها قوام ذاته "[27] .

من الملاحظ أن الفارابي في فلسفته الطبيعية " الفيزيقية، وفلسفته الإلهية " الميتافيزيقية "، يخالف فيها بعض آراء أرسطو من جهة ، كما يخالف المتكلمين من جهة ثانية، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة الجوهر : الجوهر المادي، والجوهر الصوري " المادة والصورة "، فإذا كان أرسطو من خلال بحثه في العلل جعل العلة الغائية هي العلة النهائية وجعلها علة العلل، فكانت غاية المحرك الأول؛أن يتحرك كل شيء إليه، حركة شوق، وعشق " ويحرك كما يحرك المشتهى والمعقول ,إذ لا يتحرك وأوائل هذه هي بأعينها والمتشوق هو الحسن الذي يميز والمراد الأول الذي هو حسن وتشتهي أكثر من قبل أنه يظن خاصة أكثر ولا يظن من قبل أنا نشتهي " [28]، فإن الفارابي لا يقر بنهاية العلة الغائية فقط، بل ربطها بالعلة الفاعلة فأصبحت نهاية العلل هي علة فاعلة غائية، وبهذه الفاعلية الغائية استدل الفارابي بها على وجود الله من جهة، ومن جهة ثانية استدل بها على العناية الإلهية للعالم، من خلال فعل الله المستمر ، " الخلق المستمر "، وأيضاً إذا كان المتكلمون من خلال بحثهم عن العلل جعلوا قوانين الطبيعة عبارة عن سنن كونية " حتمية"، فإن الفارابي من خلال بحثه في العلل و تأكيده على الفاعلية الغائية، ربط الأسباب بمسبباتها[29] .

بعد تأكيد الفارابي على جوهرية المادة والصورة، وتأكيده –أيضاً– على عدم انفكاك المادة عن الصورة بأي حال من الأحوال ، لأن من خصائص المادة والصورة أنهما غير منفصلتين، ولكننا –ذهنياً فقط– نتصور انفصالهما، لأن المادة والصورة في الأصل مبدآن متناقضان ، لكنهما على مستوى الواقع الخارجي ، لا يمكن انفصالهما إطلاقاً، حتى إن زالت الصورة عن المادة، فما هذا الزوال، إلا تبدل الصورة، إلى صورة أخرى تقوم مقام الصورة الأولى ، فعلى سبيل المثال مادة الخشب قد تكون كرسياً ، فإن زالت " تبدلت " صورة الكرسي،يحل محلها صورة الماسة، أو صورة السرير، هذا يعني أن المادة لا تفارق الصورة عند الفارابي فلا يمكن وجود إحداهما بدون الأخرى(لكن هذا لا يعني أن أحدهما علة لوجود الآخر البتة)، ونتيجة لافتقارية كلٍ منهما إلى الآخر كان ذلك سبباً في وقوعهما في أدنى مراتب الوجود (هذا يعني أن بينهم علاقة تلازمية)، بل أنقصهما وجوداً ، فالهيولى تقوم بمهمة الموضوع، والصورة تقوم بمهمة الماهية [30].

[26])المصدر السابق ، ص 8 .

[27]) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم، محسن مهدي ، دار الشرق ، بيروت – لبنان ،ط3، 2004 م، ص 100، وما بعدها .

[28]) ابن رشد : تفسير مقالة اللام ، (مصدر سابق) ، ص 163.وقارن أيضا ، أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، مرجع سابق ، ص 272 / 277.

[29]) زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند الفارابي ، (مرجع سابق) ، ص 168/163 .

[30])زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند الفارابي (مرجع سابق)، ص 146/145 .

يمكننا القول هنا إنه إذا كان أرسطو يرى أن المادة تنقسم إلى نهائي وبالفعل، وإن أي جزء أو جسم أو امتداد يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له، يكون ذلك الانقسام بالقوة فقط أي بـــ "التصور الذهني "؛ فإن علماء الكلام يؤكدون إمكان انقسام الأجزاء إلى أجزاء لا تتجزأ " عملياً "وذلك من أجل إثبات وجود الصانع، وإثبات حدوث العالم . أما الفارابي فقد وقف موقف الرافض تماماً لفكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين ، يظهر ذلك الرفض من خلال حديثه عن تركيب الجسم من المادة والصورة كما بينا سابقاً[31].

ب– ابن حزم:

يعرف ابن حزم الجوهر بقوله : " اعلم أن الجوهر وحده قائم بنفسه وحامل لسائرها ، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له ، وغير قائمات بأنفسها " [32].

يشير التعريف السابق لابن حزم إلى أنه يضع صفات جوهرية للجوهر , واتفق فيها مع من سبقه :كأرسطو، والفارابي، وابن سينا ،وهي :[33]

1- الجوهر قائم بنفسه ، وهو جنس الأجناس .
2- الجوهر حاملاً لا محمولاً ،
3- الجوهر هو قوام المقولات التسع – " الكم ، الكيف، الأين ، المتى ، الإضافة، الوضع، الملك، الفعل ،الانفعال " – فلولاه ما كان لها وجود..

على الرغم من حديث ابن حزم عن الجوهر وسماته، فإنه لا يقر إلا بوجوده الجسمي، أما وجوده المجرد فلا يقر به أبداً، والأعراض ماهي إلا صفات ومحمولات على الجسم، كما ينتقد أهم مبحث من مباحث علم الكلام "دقيق الكلام" ؛ألا وهي : فكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين، وأهم اعتراضه عليهم؛ قولهم–أي المتكلمين –إن الجوهر لا أبعاد له (الطول، والعرض،والعمق،والمساحة) [34] .

ج– ابن مسكويهِ :

يقول ابن مسكويهِ في رسالته الموسومة بـــ (رسالة في الخوف من الموت) : " ... فإن الجوهر لا يفنى من حيث جوهره ولا تبطل ذاته إنما تبطل الأعراض و الخواص والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها ، فأما الجوهر فلا ضد له وكل شيء يفسد فإنما يفسد من ضده ، وأنت إن تأملت الجوهر الجسماني الذي هو أخس من ذلك الجوهر الكريم واستقرأت حاله وجدته غير فانٍ ولا يتلاشى من حيث هو جوهر، وإنما يستحيل بعضه إلى بعض فيبطل خواص شيء منه أعراضه ، فأما الجوهر نفسه فهو باقٍ ولا سبيل إلى عدمه وبطلانه ، أما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل استحالة ولا تغييراً في ذاته وإنما يقبل كمالاته وتمام صورته؛ فكيف يتوهم فيه العدم والتلاشي [35] .

يشير النص السابق لابن مسكويه إلى الخصوصية التي يمتاز بها الجوهر عن غيره من الأعراض ، كما يؤكد أن الجوهر لا يفسد ويعدم ولكنه يستحيل بعضه إلى بعض ، فالأضداد المتعاقبة هي التي تتبدل وهي التي تفنى وتستحدث

[31] المرجع السابق ، ص 152 .
[32] ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس ، بيروت 1959م ، ص 23،وانظر أيضاً :ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، (مصدر سابق)، ص 8 وانظر أيضا : عبد الراضي محمد عبدالمحسن: نظرية الوجود لدى ابن حزم، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ط1، 2006م، ص 152.
[33] سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 39 ، 40 ، وانظر ايضاً : ابن رشد، تفسير مقالة اللام، مصدر سابق ، ص 44، 45 .
[34] محمد باسل الطائي ، دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، (مرجع سابق) ، ص 77، 78 .
[35] لويس شيخو و آخرين : مثالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب، دار العرب القاهرة ، ط3، 1985م ، ص 106 .

كونها أعراضاً ، كما أشار ابن مسكويه إلى أن الجوهر الجسماني أقل الجواهر منزلة ، ويعلو تلك الجواهر منزلة وكمالاً، الجوهر الروحاني ، لأنه لا يستحيل ولا يتغير .

((فكرة الجوهر عند ابن سينا))

بعد العرض السابق لفكرة الجوهر في الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي ، نحيل القارئ إلى فلسفة الماهية والوجود عند ابن سينا وهو جوهر هذا البحث، فابن سينا من ضمن مفكري الإسلام الذين تأثروا بفلسفة أرسطو ، لكنه لم يكن ذلك الشارح لفلسفة أرسطو فقط ، بل كان فيلسوفاً له آراؤه الخاصة لا تقل أهمية عن فلسفة أرسطو، فقد عرَّف موضوع الفلسفة بقوله :- " والفلسفة الأولى موضوعها : الوجود بما هو موجود ، ومطلوبها : الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود ، مثل الوحدة والكثرة والعلية ، وغير ذلك "[36]،وفي بحثه عن الوجود قسم الوجود قسمة منطقية إلى :- واجب الوجود ، وممكن الوجود ، والممكن بذاته الواجب بغيره ، هذا التقسيم يجعلنا نتأمل الكيفية التي نظر بها ابن سينا إلى الوجود كونه فيلسوفاً مسلماً، لا يقر بوجود مادة قديمة مع الله كما أقر بذلك أرسطو [37]، ، وانطلاقاً من هذه القسمة الثلاثية للوجود، فرضت علينا مجموعة من الأسئلة وهي :- ماهي الأسس التي أقام عليها ابن سينا فلسفته في الماهية والوجود ؟ وكيف فرق بين الماهية والوجود ؟ وهل هذه القسمة حقيقية أو اعتبارية ؟ وأيهما أسبق الماهية أم الوجود؟ أم أنه لا أسبقية لأحدهما على الآخر ؟ وكيف نظر إلى العالم ؟ وهل العالم قديم أو محدث؟ ، هذا ما سنشير إليه في هذا البحث، ولكن قبل الإجابة على هذه الأسئلة يجدر بنا الإشارة إلى الأسس الأولى لفكرة الماهية والوجود عند ابن سينا ألا وهي :- فكرة الجوهر –والتي من خلالها سنجيب على الأسئلة والإشكاليات المطروحة آنفاً.

لقد ناقش ابن سينا فكرة الجوهر في جُل كتبه ومقالاته ورسائله، سواء في علم المنطق، أو في العلم الطبيعي، أو في العلم الإلهي، وذلك يرجع إلى أهمية فكرة الجوهر على المستوى الطبيعي والديني والفلسفي والمنطقي، ستتضح تلك الأهمية من خلال مناقشتنا لآرائه الفكرية الفلسفية الفيزيقية والميتافيزيقية، مستعينين في ذلك ببعض النصوص الأصلية .

1. الجوهر وانواعه عند ابن سينا :

يقول ابن سينا :- " وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو : إما ألّا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل ، فإن كان في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل فإنا نسميه صورة مادية ، وإن لم يكن في محل أصلاً : فأما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه أو لا يكون ، فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه فإنا نسميه الهيولى المطلقة ، وإن لم يكن مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية، وإما ألّا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس ، وإما إذا كان الشيء في محل هو موضوع، فإنا نسميه عرضاً "[38].

يشير النص السابق إلى أنواع الجواهر عند ابن سينا وهي [39] :

أ- جوهر وجوده في محل ، هذا المحل لا يقوم إلا بهذا الجوهر وهي الصورة ، لأن المادة أو الهيولى، تكون في حالة ما يطلق عليها "القوة" ، فتتحرك إليها الصورة لكي تخرجها من القوة إلى الفعل ، لذا فالمحل أي – المادة أو الهيولى – مفتقرة إلى ذلك الجوهر أي " **الصورة** " .

[36]) ابن سينا: عيون الحكمة، الامام فخرالدين الرازي، ج3، تحقيق: أحمد حجازي ، (مصدر سابق)، ص 8 .

[37]) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة، دط ، دت ، ص 129، وانظر ايضاً: ، ماجد فخري: ارسطوطاليس ، مرجع سابق ، ص 100، 101 . وقارن ايضاً : فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي ، بيروت – لبنان،ط3، 2007م، ص 98، وما بعدها .،وانظر ايضاً: زينب الخضيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، دط، 2007م، ص 216.

[38]) فخرالدين الإسفراييني النيسابوري : شرح كتاب النجاة : تحقيق حمد ناجي اصفهاني، نهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1383، ص 21، وما بعدها .

[39]) المصدر السابق ، ص 23 .

ب- الجوهر الذي وجوده في محل ، هذا المحل هو في ذاته محل منقسم ، هذا الجوهر هو " **الجسم** " المركب من المادة الصورة .

ج- الجوهر الذي ليس وجوده في محل ، ويكون هو في ذاته محلاً، لا تركيب ولا انقسام فيه هذا الجوهر هو " **الهيولى الأولى أو المطلقة** " .

د- الجوهر الذي ليس وجوده في محل وليس هو في ذاته محلاً، ولكن له علاقة بنحو ما – علاقة تصرف – في المحل بالتحريك وهو "**النفس** " ,فعلى سبيل المثال: هذه النفس الإنسانية هي المحركة والمدبرة لهذا الجسد المادي .

هـ- الجوهر الذي ليس وجوده في محل ، وليس هو في ذاته محلاً ، وليس له علاقة التصرف في المحل هذا الجوهر هو " **العقل** " .

2. ابن سينا ونقضه لفكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين :

يقول ابن سينا " الاتصال الجسمي موجود في مادة، وذلك لأنه يقبل الانفصال، وقبول الانفصال فيه إما أن يكون للاتصال، لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذي هو ضده، لأنه يستحيل أن يكون في ضده قوة قبول ضد، لأن ما يقبل شيئاً يقبله وهو موجود، ومن المحال أن يكون شيء غير موجود يقبل شيئاً موجوداً، والضد بعدم عند وجود ضده، والقابل عند وجود المقابل، فقوة قبول الاتصال هي في شيء قابل للانفصال، والاتصال غير والاتصال ، إذن الاتصال الجسماني والانفصال الجسماني في مادة "[40].

وقد وضح الإمام فخر الدين الرازي حجة ابن سينا على القائلين بفكرة الجوهر الفرد، بأن الجسم المتصل يمكن وصفه بالبساطة في نفسه وبأنه شيء واحد ، وانه قابل للانفصال ، فإذا اعترض عارض بسؤال : هل هذا الانفصال هو الاتصال أو شيء آخر ؟ فيجيب الفخر الرازي : " الاعتراض الأول باطل ؛ لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال " فجواب الفخر الرازي يشير إلى أنه يجب أن لا نعترف إلا بالاتصال ، وهذا الاتصال يجب أن يكون قابلاً للانفصال الطارئ وكذلك الاتصال الزائل ، وعندها يتضح أن الجسم مركب من الاتصال ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال [41]

لقد خطَّأ ابن سينا المتكلمين عندما عرَّفوا الجسم بأنه "جوهر، طويل، عريض، عميق " فابن سينا يرى أن هذه الأبعاد " الطول، والعرض، والعمق" لا تقوم في الجسم بالفعل؛ لأنها عبارة عن أعراض، والجوهر عند ابن سينا تحمل عليه الأعراض ولا تقوم فيه بالفعل، فهذه الأبعاد يفترضها ابن سينا في الجسم افتراضاً ليس إلا، لأن هذه الابعاد ليست من المقومات الأساسية التي يقوم بها الجسم، لكن ابن سينا يؤكد فكرة الامتداد التي يعتبرها من لوازم الجسمية، بدونها لا يمكن الإشارة إلى الجسم [42].

كما أن بعض الموجودات عبارة عن أجسام لها حيزٌ، ولها امتداد، وهي مركبة من مادة وصورة ، ومنها ماهو دون ذلك، بلا صورة مادية، أجسام من نوع خاص، يطلق عليها الأجسام السماوية، وقد انتقد ابن رشد ابن سينا حينما اعتبر – ابن سينا – أن كل الأجسام الأزلية وغير الأزلية مكونة من مادة بالقوة، فيقول ابن رشد: " ومن هنا يظهر أن الجسم السماوي فيه قوة منقسمة بانقسام الجسم، أعني صورة هيولانية ، لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانت توجد فيه المادة التي

[40]) ابن سينا: عيون الحكمة ، تحقيق أحمد حجازي ، (مصدر سابق) ، ص 19 .
[41])المصدر السابق ، ص 20 .
[42]) حسن مجيد عبيدي : نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية ، دار نينوى ، دمشق – سورية ، دط، 2007م، ص 61. 63.

هي بالقوة ، وقد تبين أنه لا يوجد شيء أزلي فيه قوة على الفساد، وذلك في آخر الثانية من السماء والعالم وقد وهم ابن سينا في هذا المعنى أن المادة التي هي بالقوة توجد لجميع الأجسام " [43].

من خلال النص السابق لابن رشد تجب علينا الإشارة إلى أن الموجودات بشكل عام، حتى وإن كانت لها مادة عامة مشتركة ، فإن لكل موجودٍ مادة خاصة به ، هذا يعني أن أي موجود وإن اشترك مع غيره في مادة عامة ، فإن له مادة خاصة به ؛ كما أن الموجود لا يكون من موجود ، وإنما من غير موجود ، وغير موجود يطلق على ثلاثة اتجاهات [44]:

الأول :- غير الموجود " بشكل مطلق " وهو العدم المطلق الذي ليس له وجود أصلاً ولا حتى يتوهم في وجوده.

الثاني :- العدم الذي في الهيولى وهو عدم الصورة .

الثالث: -الوجود بالقوة، وهو ما يقال فيه أنه غير موجود، أي غير موجود بالفعل .

يقول أرسطو " ... وذلك أنه إن لم يكن لو لم تكن حركة ولا إن فعل وكان جوهره قوة وذلك أنه لا يكون تحريكاً سرمدياً وذلك أنه قد يمكن ما هو بالقوة ألا يكون موجودا فيجب إذن أن يكون مثل هذا المبدأ جوهراً هو فعل ، وأيضاً- ينبغي أن تكون هذه الجواهر موجودة خلواً من المادة إذ كان يجب أن تكون سرمدية إن كان –أيضاً- شيء آخر سرمدياً فهو فعل " [45].

يشير النص السابق لأرسطو إلى الجواهر التي هي بالقوة ومحركة في المكان، فهي كائنات يعتريها الفساد، ولكونها معرضة للفساد بالطبع ، فيمكن ألا تكون موجودة ولا محركة أصلاً، لذا يجب وجود جواهر خالية من المادة لكي تكون سرمدية ، وتكون حركتها بالفعل لا بالقوة " وذلك أن كل سرمدي فهو فعل محض وكل ماهو فعل محض فليس فيه بالقوة " [46].

3. فلسفة الماهية والوجود عند ابن سينا

سبق لنا أن أشرنا إلى أن موضوع الفلسفة الأولى عند ابن سينا هو:- الموجود بما هو موجود،و مطلوبها : الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود ، مثل الوحدة والكثرة والعلية ، فابن سينا سار على نفس مسار أستاذه الفارابي الذي قسم الوجود قسمة ثنائية " واجب الوجود وممكن الوجود "، لكن ابن سينا كان أشد إيضاحاً وتبياناً منه[47]، فقد قسم الوجود قسمة ثلاثية منطقية "واجب الوجود، ممكن الوجود، ممكن بذاته واجب بغيره " [48].فواجب الوجود هو" **الله**" ، وممكن الوجود هو " العالم"[49].

فقد أقام ابن سينا تلك التفرقة في الوجود كبداية منطقية للتفريق بين الماهية والوجود ليحدد بذلك نظريته في الوجود، و المعرفة التي فسر من خلالها نظرية الفيض والصدور .

4. الماهية و الوجود :

[43]) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق موريس بويج، طبعة ايران ، ص 1447، 12 ، نقلا عن : ابن رشد، تفسير مقالة اللام ، (مصدر سابق)، ص 11 . وقارن من نفس كتاب ابن رشد ، تفسير مقالة اللام ، ص 134، 139. وقارن أيضا:ماحد فخري: ارسطوطاليس ، (مرجع سابق) ، ص92

[44]) انظر :ابن رشد، تفسير مقالة اللام ، (مصدر سابق) ، ص 12، 68.

[45])المصدر السابق، ص 137

[46]) ابن رشد، تفسير مقالة اللام، (مصدر سابق)، ص 139،وقارن أيضا:ماحد فخري: ارسطوطاليس، (مرجع سابق)، ص93 .

[47])سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ، دار قتيبة ، بيروت ، ط 1 ، 1992 م ، ص 238 .

[48]) حنا الفاخوري، خليل الجر: اساسيات تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الشركة المصرية العالمية، مصر، ط1، 2002 م،ص 603 ، وايضاً فيصل بدير عون : الفلسفة في المشرق العربي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، بدون طبعة، 1982 م، ص 318.

[49]) ممكن الوجود نوعان : الأول: " ممكن بذاته" وهو الذي وجوده وعدمه لا ضرورة له ، اما النوع الثاني " الممكن بغيره " وهو كل ما دون الله وهو " العالم" انظر محمد علي ابو ريان : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ج1، دار المعارف الجامعية ، بدون طبعة ،2000م ، ص 403.

لفكرة الماهية والوجود الأثر البالغ في فلسفة ابن سينا، وهي إذا صح التعبير، الأساس الفلسفي الذي أقام عليه فلسفته في الفيض الإلهي. وقد تبين لنا مما سبق الأسس الفلسفية والمنطقية لفكرة الماهية والوجود عند ابن سينا، وذلك من خلال العرض السريع لفكرة الجوهر في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي ، فالسؤال المطروح كيف فرق ابن سينا بين الماهية والوجود وأيهما أسبق الماهية أم الوجود؟

يبدأ ابن سينا –أولاً – بالتفريق بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج ، فهو يرى أن كل موجود في الخارج لا بد من إدراكه في الذهن، والعكس غير صحيح، أي إذا اعتبرنا وجود الشيء في الذهن فإنه لا يتطلب بالضرورة وجوده في الواقع، والسبب يرجع إلى كونه متصوراً في الذهن فقط، ومثال ذلك كثير مثل بعض الرموز الهندسية المرتسمة في الذهن ليس بالضرورة وجودها في الواقع، وكذلك بعض الألفاظ كمفهوم لفظ " الخلاء – اللامتناهي " فإننا نتصورها مع استحالة وجودها في الواقع الخارجي ، حتى لو لم نتصورها فلا يمكن سلبها من الوجود ، إذ إن النتيجة واضحة وهو من المحال سلب الوجود عن الأشياء التي لا يمكن تصور معانيها ،كما أننا نستطيع أن نطلق عليها أحكاماً كالإثبات أو النفي ، فهذا يأخذنا إلى القول بأن هناك وجوداً في الذهن ووجوداً في الواقع ؛ فأرسطو لم يفرق بين الوجود والماهية ,أما ابن سينا فقد فرق بين الوجود والماهية –كيف – ؟[50].

يرى ابن سينا أن لكل شيء حقيقته الخاصة به وهي ماهيته، وحقيقة الشيء التي يمتاز بها غير الوجود الذي يرادف الإثبات، أي أننا نتصور الشيء بغض النظر عن وجوده في الخارج، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الوجود ليس ماهية لشيء، ولا جزءاً من ماهية أي شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود، وبعبارة أخرى: الوجود يعتبر صفة للأشياء التي تمتاز بماهيات مختلفة ويكون الوجود محمولاً عليها؛ أي ليس مقوماً لماهيتها، كما أن هذا الوجود ليس صفة تقتضيها أنواع هذه الماهيات ، فإذا قلنا – مثلاً –: إن الماهية مخلوقة ، فلا يعني هذا أنها مخلوقة من حيث هي ماهية ، ولكن من حيث اقتران الوجود بها ، فالوجود ليس ماهية لشيء ولا جزءاً من ماهيته – فأيهما أسبق الوجود أم الماهية عند ابن سينا ؟ _ [51].

يرى ابن سينا أن الوجود عرض للماهية ، ومن ثمّ فالماهية تسبق الوجود ولكن هذه الأسبقية " ذهنية " عند ابن سينا ، أما على مستوى الواقع الخارجي فلا يسبق أحدهما الآخر ويرجع ذلك إلى أن الوجود والماهية على المستوى الموضوعي المتشخص المتغير لا أسبقية لأي منهما على الآخر ,فهما لا يتغيران ولا ينفصلان ,و يشكلان هوية واحدة ، وهذا يأخذنا إلى القول : إن ماهية الشيء هي وجوده الذهني، وهوية الشيء هي وجوده الخارجي[52].

من خلال ما سبق يتضح أن ابن سينا يرى أننا إذا نظرنا لشيء من جهة هويته أي من جهة ما هو متعين في الخارج ،تكون الأسبقية للوجود على الماهية، بالنسبة للمعرفة ؛ ويرجع ذلك إلى أن هذا الشيء المعطى لنا في الخارج هو الموجود أولاً ,ثم نسعى إلى التحقق من ماهيته ثانياً . أما إذا نظرنا إلى ماهيته كفكرة في الذهن أو صورة، بغض النظر عن تعيينه ووجوده في الخارج أو عدمه باعتباره ممكناً فقط ، ثم نبدأ البحث انطلاقاً من ماهيته باحتمالية أن يكون له وجود في الخارج أو يمتنع وجوده ، ففي هذه الحالة تكون الأسبقية للماهية على الوجود .

نتائج البحث .

1. نظرية الجوهر من أهم النظريات في تاريخ الفكر الفلسفي بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص .
2. حاول العقل الإنساني (الباحث عن الحقيقة) على مدى التاريخ الانساني تقديم وجهات نظر متعددة حول مشكلة بدء الخلق ، كيف بدأ ؟ ومم خلق ؟ وإلى أين يؤول إليه مصيره ؟. فحكماء اليونان بحثوا في بدأ الخلق وكانت فكرة

[50]) جمال المرزوقي : الفلسفة بين الندية والتبعية ، دار الهداية ، القاهرة ، ط1 ، 2002 م ، ص ،129، 130 .
[51]) المرجع السابق ، ص 130 .
[52]) المرجع السابق ، ص 131 .

الجوهر المادي هي أولى ابحاثهم في الوجود ، ثم تطورت بعد ذلك ذلك فكرة الجوهر مع تطور العقل الإنساني حتى وصلت الأبحاث إلى ماهو مجرد وروحاني .

3. لقد ناقش مفكر ي الإسلام فكرة الجوهر من جهتها الفيزيقية " الطبيعية " والميتافيزيقة " الإلهيات "
4. لم تناقش فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي من باب الترف الفكر ي، بل كانت هناك حاجة ضرورية لمناقشتها؛ وخاصة وانها قد ارتبطت بالعقيدة، فقد كان الهدف الرئيس في فكرة الجوهر عند مفكري الإسلام، هو تنزيه الله عن النقص، وتبيين قدرته اللامحدودة واللامتناهية، وإثبات أزليته وقدمه، وتأكيد حدوث العالم .
5. على الرغم من انطلاق مفكري الإسلام من نفس النقطة وهي فكرة " الجوهر "، إلا أن آرائهم تباينت واختلفت حول النتائج، فالجوهر عند المتكلمين عبارة عن ذرات لها طول وعرض وعمق " بالفعل "، وبالتالي فهي بحاجة الى حيز ،أما الجوهر عند الفلاسفة فهو قائم بذاته ، وبالتالي فهو ليس بحاجة الى تحيز ..
6. إن ارتباط فكرة الجوهر بفكرة الماهية والوجود عند ابن سينا لها ابعاد متعددة، أهمها هو تأكيد واثبات قدم الله، و حدوث العالم ، فأكد على أن الله (واجب الوجود) هو القديم ، و كل ما سوى الله من الموجودات "ممكنة الوجود" ،وكل ممكن محدث، وكل محدث ليس قديماً. .
7. هناك نصوص لأبن سينا يؤكد فيها على أن الأولوية للماهية على الوجود – اسبقية الماهية على الوجود، وهناك نصوص أخرى يؤكد فيها انه لا أسبقية لأي احدٍ منهما على الآخر ، لكن هذا لا يعني تضارب آرائه ، لأنه يؤكد على أن الاسبقية للماهية في الذهن فقط ، ولكن عند تحقق الشيء في الواقع الخارجي فلا اسبقية لأحدٍ منهما على الاخر .

قائمة المصادر والمراجع : –

اولاً : المصادر .

1. ابن رشد، ما بعد الطبيعة، أعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية ، مصر، ط1، دت .
2. ابن رشد : تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس ، ترجمة إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محد اسبر، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ، دط ، 2007 م .
3. ابن سينا: كتاب التعليقات ، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، التكوين، دمشق– حلبوني، دط ، 2008م .
4. ابن سينا : عيون الحكمة، الامام فخرالدين الرازي، ج3، تحقيق: أحمد حجازي، مؤسسة الصادق، طهران، ط1، 1415 هـ .
5. ابن سينا : الحدود ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة الرابعة) ، دار العرب للبستان ، ط2 .
6. ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، تحقيق سليمان دنيا ، ج3، ط2 ، دت .
7. ابن سينا : الرسالة العرشية ، تحقيق ابراهيم هلال ، مجلة المخطوطات العربية ،المجلد 6 ، الجزء الأول ، 1400هـ ، 1980 م .
8. ابن حزم: التقريب الحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس ، بيروت 1959م ، .

9. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، تحقيق د. رشاد سالم، ط1، المملكة العربية السعودية، 1399هـ/1979م، ص123.
10. ارسطو ما بعد الطبيعة : اول مقالة الجيم .
11. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم، محسن مهدي، دار الشرق، بيروت – لبنان ،ط3، 2004 م .
12. الجرجاني :كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ط ج ، 1985 .
13.) أبو الحسن الاشعري : مقالات الإسلاميين، ج 2 ، تحقيق وطبع الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت، 1990م .
14. فخرالدين الإسفراييني النيسابوري : شرح كتاب النجاة : تحقيق حمد ناجي اصفهاني، نهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1383.

ثانياً : المراجع :–

1. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء – القاهرة، ط ج، 1998م.
2. بول ديفيز، وجون جريبين: أسطورة المادة صورة المادة في الفيزياء الحديثة، ترجمة علي يوسف علي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، دت.
3. جمال المرزوقي: الفلسفة بين الندية والتبعية ، دار الهداية ، القاهرة ، ط1 ، 2002 م .
4. حسام محيي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين .
5.) حسن مجيد عبيدي : نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية ، دار نينوى ، دمشق – سورية ، دط، 2007م .
6.) حنا الفاخوري ، خليل الجر: اساسيات تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ، الشركة المصرية العالمية ، مصر، ط1، 2002 م .
7. زينب عفيفي : الفلسفة الطبيعية عند الفارابي ، مكتبة الثقافة الدينية ، بورسعيد – القاهرة ، ط1، 2009 م .
8. زينب محمود خضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، دط، 2007م
9. سالم مرشان : الجانب الإلهي عند ابن سينا ، دار قتيبة ، بيروت ، ط 1 ، 1992 م .
10. سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، كلية الآداب، جامعة عين شمس ، ط1، 1978م .
11. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر – القاهرة، ط4، 1970م.
12. عبد الرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية ، مصر – القاهرة، ط4، 1970م
13. عبد الراضي محمد عبدالمحسن: نظرية الوجود لدى ابن حزم، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ط1، 2006م .
14. غلام حسين ديناني،حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج2، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط1، 2001م،
15. فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي ، بيروت – لبنان،ط3، 2007م، ص 98، وما بعدها .
16. فوقية حسين محمود، الفارابي بين الإيجاد والإبداع، المقالة الرابعة ضمن كتاب مقالات في أصالة المفكر المسلم .

17. ـــــ : محاضرة القيت في مؤتمر في تركيا باللغة الانجليزية عام 1985 م .
18. فيصل بدير عون : الفلسفة في المشرق العربي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، بدون طبعة، 1982 م.
19. لويس شيخو و آخرين : مثالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب، دار العرب القاهرة ، ط3، 1985م .
20. ماجد فخري : ارسطوطاليس ، دار المشرق، بيروت – لبنان ، ط 4 ، 1999م .
21. محمد علي ابو ريان : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ج1، دار المعارف الجامعية ، بدون طبعة ،2000م .
22. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث ، اربد – الأردن ، دط، 2010م .
23. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة ، مؤسسة المعارف الإسلامية .
24. محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه انن رشد ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة، دط ، دت .
25. هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصيرة مروة واخرون ، تقدم موسى الصدر وآخرون، عويدات للنشر، بيروت –لبنان ، ط2، 1998م .
26.) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – جمهورية مصر العربية، دط،2012م .

ثالثا : المجلات والدوريات :–

1. احسان عبد الجليل شاهر ، المكان والزمان عند المتكلمين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء، المجلد (34)، العدد (2)، ابريل 2013 م .
2. لطفي خير الله، التفرقة بين الماهية والوجود، **www.fiseb.com**