

الفلاسفة وتحليل العلاقة الوجودية

يحيى محمد

هناك ثنائية نسبية يمكن ان يلتبسها الباحث داخل موضوعات اي نظام معرفي يراد تسليط ضوء البحث والكشف عنه .وتفترض هذه الثنائية وجود طرفين من الموضوعات يقوم احدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترتب عليه الاخر.

فالطرف الاول هو بمثابة المنطلق المعلوم في قبال الطرف الاخر المجهول .وغالباً ما تتعدد المحاور المرجعية، وحياناً قد تتبادل الادوار بينها وبين الاخر، تبعاً لطبيعة ما يراد كشفه من القضايا المعرفية .وفي النظام المعرفي الوجودي نجد ان على رأس المحاور المرجعية في تحديد الاخر هو ذلك المتمثل بمبدأ الوجود الاول او الذات الالهية .وعليه فان قراءتنا لهذا النظام ستعمل على كشف وتحليل الصلة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الاخر، تبعاً لاستحكام منطق السنخية الذي اتخذه النظام كأصل مولد للنتاج والفهم المعرفي، مثلما اوضحنا ذلك في كتاب (مدخل الى نظم التراث الاسلامي).

ويتخذ (الاخر) (في علاقته مع الذات الالهية اشكالا متعددة :فتارة يعبر (الاخر) عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود، وثانية يعبر عن الصفات عندما تكون الذات ذاتاً موصوفة، وثالثة يعبر عن المعلول والشؤون عندما تكون الذات علة وأصلاً .وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي.

ويمكن تلخيصها بأنها علاقة وجود، وعلاقة ادراك، وعلاقة تنزيل .حيث يكون للذات علاقتها الوجودية بالآخر، وكذا علمها به، وايجادها وتكوينها له .فالذات في العلاقة الاولى هي محض الوجود، وفي الثانية محض العقل، وفي الثالثة محض العلة والاصل.

وهذا التقسيم الثلاثي للرؤية الوجودية يناسب التصور الذي تطرحه كل من الرؤيتين الفلسفية والعرفانية .فعلى صعيد الرؤية الفلسفية ان الذات الالهية -او الوجود المحض -تُنشئ التنزيل بالعلم والادراك .فالعلم هو سبب الوجود النازل ولولاه ما كان هناك تنزيل قط، ولا كانت هناك رابطة بين الذات والآخر .أما بحسب الرؤية العرفانية فهناك ثلاث حضرات الهية، وهي حضرة الذات والصفات والربوبية او الافعال، والاولى هي الذات بغض النظر عن كل شيء، والثانية هي الحضرة العلمية، فالعلم هو اول ما تعينت به الذات .ومن حيث المقارنة تتقوم الحضرة العلمية بحضرة الذات، فالاولى لا يمكن تصورها من غير الاخيرة، والعكس ليس صحيحاً .وكذا فإن الحضرة الربوبية تعتمد بدورها على الحضرة العلمية من غير عكس، فلولا الاخيرة ما كانت الاولى، باعتبار ان الافعال تتقوم بالعلم من دون عكس .ونجد هذا المعنى لدى ابن عربي الذي

اعتبر مراتب الوجود هي هذه الحضرات الثلاث: المرتبة الاحدية التي لا وصف لها ولا اسم ولا رسم، فهي في عماء كما جاء في بعض الاحاديث. والمرتبة الواحدية او الالهية التي هي حضرة الاسماء والصفات السبعة وعلى رأسها صفة العلم، حيث ان اول تعينات الذات الالهية او الاحدية هي علمها بذاتها، ولصفة العلم مقام الامام بالنسبة الى بقية الصفات. فالعلم متقدم على الارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. وحتى صفة الحياة رغم انها متقدمة على العلم وجوداً فانها لا تستحق الامامة لتقدم العلم بالشرف، اذ الحياة لا تظهر الا بالعلم والادراك، فهي بالتالي كالشرط والاستعدادية. ثم ان العلم يقتضي وجود الاعيان الثابتة، او حقائق الاشياء، ومنه تظهر بقية الصفات كالقدارية والمشية والتكلم اياها وشهودها سمعاً وبصراً. ومن ذلك يتبين دور ما يأتي من المرتبة الثالثة المسماة بالربوبية.

على أن ما يهمنا - هنا - هو العلاقة الأولى، أو علاقة الوجود فحسب.

لقد شغل مبحث الوجود لدى الفلاسفة المسلمين مكانة هامة، خصوصاً ان الفلسفة تُعنى - كما في تعريف الفارابي لها - بالبحث في الموجودات بما هي موجودة. فالوجود هو اوسع مفهوم للفلسفة واكثرها تجريداً، وقد اتخذه المتأخرون من الفلاسفة اول واهم المباحث التي يعول عليها في تحديد قضاياهم الفلسفية.

لقد بدأ مفهوم الوجود كتعبير اضطر اليه الفلاسفة لوصف مبدأ الوجود الاول (الله). (فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة، ولهذا الغرض وظفه الفلاسفة المتقدمون ضمن الجهاز المفاهيمي للمنظومة الفلسفية، مع اعترافهم بانه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الالهية. هكذا بدا الحال في اول الامر كالذي يدلي به ابن سينا. لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرين، بل وحتى عند المتقدمين احياناً، وذلك بغية التخلص من عدد من الاشكالات الفلسفية، طالما ان الفلاسفة محكومون بالتعبير عن الاشياء ضمن الحصر المألوف بين الوجود والماهية، فالشيء هو إما ان يكون وجوداً او ماهية، واذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية، فانه لا محالة ان يكون وجوداً. فشهاب الدين السهروردي رغم انه يرى بان حقائق الاشياء تعبر عن كونها ماهيات وليست وجودات، فالوجود عنده اعتباري ذهني محض، لكن كما ينقل عنه انه يستثني من الامر مبدأ الوجود الاول؛ ليتخلص من الاشكالات التي يمكن ان ترد فيما لو اعتبر هذا المبدأ ماهية. وقد توسع الامر لدى صدر المتألهين (المتوفي سنة 1050هـ)، حيث تجاوز المفارقة التي سقط فيها السهروردي، وهي المفارقة التي تجعل وجود نوعين من الطبيعة يختلفان تمام الاختلاف، وهي طبيعة العالم العلوي الذي حقيقته الوجود، وطبيعة العالم السفلي الذي حقيقته الماهية. وبالتالي فمن حيث منطق السخية لم يتقبل هذه المفارقة، فالكمل إما ان يكون وجوداً او ماهية، واذا كان الاصل وجوداً فان ما يصدر عنه يتحتم ان يكون وجوداً هو الآخر. وبذلك اصبح القول باصالة الوجود من المسلمات الفلسفية لدى المتأخرين. الامر الذي جعل كتبهم تنطبع بهذا الطابع من البحث حول الوجود ومراتبه وعلاقاته تبعاً لذلك المنطق.

لكن ما حقيقة ما يقصده الفلاسفة من الوجود وعلاقته بالماهية؟

تحديد العلاقة الوجودية

يلاحظ ان المتأخرين من رجال النظام الوجودي قد بحثوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهية، سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الاول المطلق عليه (واجب الوجود)، او ما يتعلق بالممكنات الصادرة عنه. لكن البحث عندهم اخذ نوعاً من التفكيك بين المطلبين، واحياناً فان النتائج التي ترتبت على ذلك كانت نتائج مختلفة لعدد من المبررات. بل ان الامر قد اضطرهم في الكثير من الاحيان الى الانسياق نحو التعويل على مفهوم الوجود ضمن معان متعددة لا تخلو من غموض والتباس. وسرى انه في السياقين من البحث، اي سواء تعلق الامر ببحث حقيقة واجب الوجود، او بحث حقيقة ما عليه الممكنات الموجودة، نجد هناك من النصوص المصرح بها ما يجعل المفهوم الذي يتحدثون عنه مفهوماً متعدد المعاني، بل ومتضارب المدلولات احياناً.

وقبل الدخول في البحث عن حقيقة ما عليه الشيء الخارجي إن كان ماهية او وجوداً، ضمن الخلاف الفلسفي المعروف، لا بد من التعرف على معاني كل من هذين المفهومين.

معنى الوجود والماهية

المقصود بالماهية - كم يُذكر - انها تطلق على معنيين: احدهما ما به الشيء هو هو، وهي بهذا المعنى قد تطلق على نفس الوجود ايضاً، فيعبر بانها نفس الانية او تأكد الوجود، بذلك تتخذ طابع الأعم، فكما تطلق على الوجود تطلق على غيره. لكن ما يراد من المعنى الاخر الذي يقابل الوجود - في محل النزاع - هو ما تكون في جواب (ما هو) (جنساً كان او نوعاً، وهو ما اصطلح عليه عنوان) الكلي الطبيعي. وينظر بعض القائلين باصالة الوجود فان الماهية تطلق في ثلاثة موارد مختلفة كالآتي:

- 1- إما ان تكون إنية، اي محض وجود كما في الباري تعالى، حيث ماهيته عين إنيته ووجوده.
 - 2- او تكون غير إنية ولا مأخوذة بشيء معها، وبهذا الشكل تصبح على هيئة ما هي الا هي، دون ان تكون موجودة بالوجود، فمفهومها هنا محض اعتبار ذهني لكونها غير متعلقة بذلك الوجود.
 - 3- او انها غير إنية، لكنها مأخوذة بشيء مع الانية، ككونها تابعة في وجودها بالعرض للوجود.
- فالماهية على ذلك إما ان تكون محض وجود او تابعة له استناداً الى اصالته في العين، او هي محض اعتبار لا وجود لها بأي شكل من الاشكال.

أما الوجود فكما ذكر صدر المتألهين انه يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان كما يلي:

الاول: ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وينافيه. والوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى.

والثاني: المعنى المصدري الانتزاعي المعبر عنه في لغة فارس (به هستي وبودن).

والثالث: معنى الوجدان والنيل.

وعلى رأي البعض ان اطلاق الوجود بالمعنى الاول على الواجب تعالى حقيقة نجده ليس فقط لدى الفلاسفة الحكماء وكثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القنوني وصاحب (العروة) . وكذا هو الحال عند عبد الرزاق الكاشاني والقيصري وحيدر الاملي.

ولو حذفنا المعنى الاخير للوجود، لعدم اهميته الدلالية على المقاصد الفلسفية، فسيقتصر بحثنا على المعنيين الاول والثاني. فهناك المعنى الانتزاعي العام، وهو الذي ينتزع من الاشياء في الخارج، كانتزاع المعاني المصدرية العامة مثل الشيئية والممكنية والحيوانية وغير ذلك من المفاهيم الذهنية المصدرية. ويضاف اليه المعنى الذي يراد به ما يقابل العدم، وهو بهذا المعنى له حقيقة واحدة هي عبارة عن محض التحصل والثبوت والكون والتحقق والفعل والضرورة في الاعدان. وكمقارنة بين هذين المعنيين حدد صدر المتألهين الوجود الذي يقابل العدم بان حقيقته لا تحصل بكنهها في ذهن من الازهان، حيث انه ليس امراً كلياً، فوجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنياً. أما المتصور من الوجود فهو مفهوم عام ذهني منتزع؛ يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشراقياً وشهوداً عينياً، وحينئذ لا يبقى الشك في هويته. وفي تعبير له يرى ان مفهوم الوجود هو نفس التحقق والضرورة في الاعدان، كما انه في الازهان ايضاً، اذ هو مفهوم عام بديهي التصور ويكون عنواناً لحقيقة نورية. والوجود هو ايسر من كل شيء واول كل تصور، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو اجلى منه لفرط ظهوره وبساطته. واذا اريد تصويره فانما لاجل التنبيه والاختار، وذلك عن طريق الاسماء المرادفة له كالثابت والحاصل وغير ذلك، ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات. لذلك فان بعض العرفاء منع تعريفه لبدهاه تصوره وبساطته من اي شيء اخر.

ولا شك ان هذا المعنى للوجود هو على الضد من ذلك المعنى الذي يشكل قضية ذهنية او مقولة منطقية، وهو يشابه المعنى الذي لجأ اليه بعض المفكرين الغربيين من امثال هايدجر الذي اعاب معالجة الوجود بحسب وصفه كقضية او مقولة ذهنية، انما اخذ بمعالجته على النحو الفينومينولوجي المعتمد على الاتصال المباشر بالمعطيات الخارجية، فالوجود عنده ليس غير تلك الكينونة التي ندركها مباشرة بلا واسطة. ومنه يفهم كيف ان كوجيتو ديكارت (انا افكر فانا موجود) (يمكن اخذها بعنوانين، احدهما باعتبارها قضية استدلالية، حيث يكون الفكر والوجود

معبرين عن قضيتين متلازميتين، اذ لا يوجد فكر بلا وجود، او ان الاول يقتضي الثاني. كما يمكن اخذ تلك المقولة باعتبار ما عليه الواقع المباشر لعلاقة الوجود بالفكر، اذ تعبر المقولة عن علاقة حضورية لا يصح معها الاستدلال لوضوحها وبداهتها العينية، اذ يصبح الفكر فيها وجوداً حاضراً، او ان عينية الفكر هي الوجود بلا وساطة شيء اخر كالذي تفرضه طبيعة الاستدلال من الحدود الوسطى.

والواقع ان المعنى الانتزاعي للوجود منتزع عن المعنى الذي يقابل العدم، فلولا هذا المعنى الخاص ما كان ذلك المعنى، فنفهم ان الاول عنوان للاخر، والاخر معنون له. واذا كان الفلاسفة قد اتفقوا حول المعنى العام للوجود من كونه اعتبارياً لا حقيقة له في الخارج، فانهم اختلفوا حول معناه الاخر ان كان له حقيقة خارجية ام لا؟ وقد آل العديد من المتأخرين الى تبني القول بحقيقته واصالته في العين، واصبح منذ مجيء صدر المتألهين هو الاعتقاد السائد، في حين مال عدد من الفلاسفة والمحققين قبله الى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدواني والسيد باقر الداماد، ولم يتجرأ احد ان يقول باصالة اشتراك الوجود والماهية معاً في العين، اذا ما استثنينا شيخ الطريقة الاحسائي ومن بعده الشيخ هادي النجفي^١، لعدة اعتبارات اهمها: ان القول بالاشتراك يعني كون الامر الواحد يصبح شيئين متباينين، وهذا ما يؤدي ايضاً الى التركيب في العقل الاول الذي صدر عن الحق تعالى، فضلاً عن ان ذلك يفضي الى ان لا يكون الوجود عبارة عن نفس تحقق الماهية وكونها.

لذا فمن قال باصالة الماهية، اعتبر الوجود لا حقيقة له خارجاً، واكتفى بعده من المفاهيم الذهنية المنتزعة عن الماهيات في العين. وكذا من قال باصالة الوجود؛ اعتبر الماهية لا حقيقة لها خارجاً بحسب الذات، واكتفى ان يضيف عليها صفة الاعتبار والانتزاع الذهني، اذا ما أخذت في حد ذاتها، والا فقد قُدر لها ان تكون موجودة بالعرض والتبع للوجود.

على ان التحقق الخارجي للوجود الذي جاء بمعنى الكون والحصول والثبوت قد افاد في حل الكثير من المشكلات الفلسفية، ولا شك ان المقصود به يقابل معنى الماهية، اي ان الماهية من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم، انما توصف بالوجود عندما يكون لها تحصل وفعلية. لكن مع هذا فهناك معنى اخر مختلف تردد لدى نفس من يقول بالمعنى الاول، حيث يقصد به هذه المرة بأنه عين الماهية عند تحققها، الامر الذي يجعل بينها وبينه نوعاً من السخية والشبه، اذ تكون ظلاً له في عالم التصور والتحليل، لكنها عينه في عالم التحقق والتشخص. اي ان للماهية اعتبارين احدهما تعبر فيه عن نفس الوجود عند تحققها، والاخر لا تعبر عن الوجود لكونها من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم.

هكذا لدينا معنيان للوجود، احدهما له دلالة فعلية او كونية، حيث يشير الى الكون والفعل والتحقق، والاخر له دلالة ذاتية لانه يشير الى معنى الذات او الهوية والماهية. ولكل من المعنيين فائدته الاستثمارية.

اذن المهمة الاولى التي يجب التحقيق فيها هي اثبات ان هناك معنيين مرادين للوجود، حيث سندل على ذلك بعدد من الاشارات والنصوص التي أوفانا بها احد ابرز القائلين باصالة الوجود واهم المنظرين في حقل النظام الوجودي، وهو صدر المتألهين الشيرازي. ثم بعد ذلك سنتعرف على الاستثمارات الفلسفية التي تترتب على هذين المعنيين.

لنبداً بالمعنى الاول كالاتي:

المعنى الفعلي للوجود

لقد ادلى صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة بالعديد من النصوص التي تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية. فكثيراً ما يعبر هذا الفيلسوف عن الوجود بأنه محض التحصل والفعلية. او انه ليس له في ذاته الا الحصول والفعلية والظهور، او الثبوت والتحقق والتشخيص. وكان القيصري شارح (فصوص الحكم) (لابن عربي يؤكد على هذه المعاني، فالوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو الكون والحصول والتحقق والثبوت، وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون اعتبارياً. فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج. وعلى ما يرى العارف عبد الرزاق الكاشاني فان الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه، وهو غني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر اليه. او هو عبارة عن حقيقة واحدة ونوع بسيط لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص، وهو حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الماهيات بالاتحاد بها، فالوجود ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور، ومظهر لغيره، حيث به تظهر الماهيات. وهذه الاخيرة بحسب نفسها لا يحكم عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون او وجود تُنسب به الى مكونها وجاعلها، وليس المقصود من الوجود الا ذلك الكون الذي لا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضوري.

وبالتالي فالوجود هو نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. او ان الوجود ليس الا كون الشيء لا كون الشيء لشيء. وان الماهية اذا كانت، فكونها بعينها هو وجودها. فالوجود ليس ما به يوجد الشيء في الاعيان او في الازهان، اذ هو نفس تحقق الشيء وصيرورته في شيء منهما لا غير. او ان الوجود في كل شيء عين تشخصه، وتشخصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخصه. وكذا القول ان الوجود هو نفس صيرورة الشيء في الاعيان. وعليه فان مما يذكر في اصالة الوجود هو ان الفاعل يفيد الماهية المعدومة شيئاً حين تصير موجودة، وليس هذا الشيء الا الوجود، حيث لا تصير الماهية موجودة بغير الوجود.

والعلاقة بين الوجود والماهية لها نوع من الاتحاد، ففيه يكون الوجود موجوداً بذاته وتكون الماهية موجودة بوجوده. اذ يمكن للعقل ان يحلل ويفكك الموجود الى ماهية ووجود، فيحكم بتقديم الاخير على الاولى، اما الاصل في الخارج فهو الوجود باعتباره الصادر عن الجاعل

بالذات، وتكون الماهية متحدة به محمولة عليه، لكن لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها به وفق نفس هويته وذاته. وبذلك يكون الوجود اولى واسبق من الماهية وجوداً وحقيقة. ذلك انه لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود اولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء ذي حقيقة، كما ان البياض اولى ببياضه مما ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود، اما سائر الاشياء غير الوجود فليست بذواتها موجودة، بل الوجود يعرض لها فتكون موجودة. ومن ثم فان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها؛ كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك. ونُقل عن بهمنيار في (التحصيل (انه قال): «وبالجملة فالوجود حقيقة انه في الاعيان لا غير، وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته».

وبعبارة اخرى، ان اتصاف الماهية بالوجود هو امر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية؛ كالجسم بالبياض. فكون الماهية والوجود معاً في الواقع يعني كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره، فالفاعل اذا أفاد الماهية أفاد وجودها، واذا أفاد الوجود أفاده بنفسه. وبهذا يكون الوجود متقدماً على الماهية، وهذا التقدم ليس كتقدم العلة على المعلول اذ لا يتضمن التأثير، فالماهية غير مجعولة، ومن ثم لا يلوحها التأثير والعلية. كما ان هذا التقدم ليس كتقدم القابل على المقبول، بل انه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز. وكما يقول ملا هادي السبزواري: ان «المتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي».

ولدى تحليل صدر المتألهين لمسألة نجاسة الكلب والكافر، افاد بان في الامر شيئين، احدهما وجوده، والاخر ماهيته او ذاته، فهو من حيث ماهيته التي هي بمعنى ذاته فانه نجس، اما من حيث وجوده الذي هو بمعنى الكون فهو طاهر ليس بنجس.

كما سبق لنصير الدين الطوسي ان ميز بين الوجود والماهية تبعاً لذلك المعنى، وهو ان الماهية عبارة عن الذات والهوية، وان الوجود عبارة عن كونها وتحققها. فقد جاء عنه وهو يحلل اعتبارات التكثر في الصدور، انه اعتبر كون المعلول صادراً عن الاول يسمى وجوداً من حيث كونه صادراً، ومن حيث كونه هوية لازمة لذلك الوجود فهو ماهية.

هكذا يتبين ان المقصود من الوجود هو ليس الماهية المتحققة، بل تحقق الماهية، او انه محض التحصل والتشخص والكيونة، وبه تكون الماهية موجودة، فالمعنى المعطى للوجود هنا هو عين الفعل والكون وليس الذات والهوية، او انه عين الاضافة وليس المضاف. وبالتالي من المحال ان نجد - هنا - اي نسبة شبه او حكاية بين الوجود والماهية، فليس هناك شبه وظلية بين معنى الذات من جهة، ومعنى الفعل والكون والحصول من جهة اخرى.

المعنى الذاتي للوجود

في قبال المعنى السابق يظهر لنا معنى آخر مختلف، ففيه يكون الوجود عين الذات المتحققة وليس الفعل والكون، وبه تتحقق صورة شبحية الماهية وحكايتها له، فصورتنا الذهنية للذات المتشخصة في الخارج تحاكي ما هي عليه، وبالتالي فإن الماهية الذهنية تطابق ما عليه الوجود الخارجي. وبهذا المعنى تكون الماهية في الخارج هي عين الوجود لا غير، خلافاً للمعنى الاول، فالنار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنها كحقيقة خارجية تكون ماهية متشخصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلاهما يمكن تسميتهما بالماهية، سوى انها في الخارج لها اثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة الا بحسب الوجود الذهني، وهو نحو من الوجود. فهذا هو معنى كون الوجود عين الماهية في الخارج. لكن بهذا المعنى يفضي الخلاف بين القائلين باصالة الماهية واصالة الوجود الى خلاف لفظي.

ومن دلالات هذا المعنى هو ان صدر المتألهين اعتبر الوجود هو الاصل والماهية تبعاً له، كاتّباع الظل للشخص، والشبح لذي الشبح من غير تأثر وتأثير، فالوجود موجود في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود او بالعرض، وبهذا الاتحاد متحدان. ومثل على ذلك بوجود الصور في المرايا، حيث وجودها بالعرض بتبعية الأشخاص، ووجودها على سبيل الحكاية في الخارج، وكذا الأمر بالنسبة للماهية او الكلبي الطبيعي، اذ انها بحسب ذاتها ليست موجودة وما شمت رائحة الوجود، ولكنها من حيث نسبتها الى الوجود فهي موجودة بالعرض لأنها تمثل حكاية الوجود، ليست معدومة مطلقاً ولا موجودة من حيث الأصل، بل وجودها ظلي تابع للوجود. وانطلاقاً من هذا المعنى اعتبر ان اي نحو من انحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات، وذلك كتابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما ان الظل يوجد بوجود ذي الظل ويتقدر بتقدرة ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه، وما الى ذلك من الاوصاف التي تتعلق بها الرؤية، وذلك عن طريق الحكاية والتخيل وليس الاصاله والحقيقة، فكذا حال الماهية قياساً بالوجود وتوابعه، حيث ان الماهية هي نفسها خيال الوجود وانعكاسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية، وعليه يتقرر الامر عند صدر المتألهين ما ذهب اليه المحققون من العرفاء من ان العالم كله خيال في خيال.

ومن تصريحاته التي تفيد كون الوجود هو نفس الماهية قوله: << الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهناً >>، وكذا: << الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها >>، وايضاً: << ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين >>، ومثله: << الوجود نفس الماهية عيناً >>، كذلك قوله: << ان كلاً من الماهية والوجود >> غير الآخر حسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الامر >>.

اذن يلاحظ ان هذا المعنى هو ليس كالمعنى الاول الذي يفيد الفعلية والصورورة. مع هذا فهناك

نصوص قد تكون قابلة لان تفهم بحسب المعنى الاول او المعنى الثاني. وربما ان بعض النصوص التي طرحناها ما يقبل الفهم الاخر، وذلك لدقة المعاني وتقاربها ولوجود عدد من المشتركات بين المعنيين، رغم التعارض بينهما، فاحدهما يعطي دلالة الفعل والكون والثبوت، والاخر يعطي دلالة الذات والماهية الخارجية، اي احدهما يعبر عن الوجود بانه كون الماهية وثبوتها وتحققها خارجاً، والاخر يعبر عنه بانه ذات الماهية خارجاً. واذا كان المعنى الاخير يفضي الى ان تصبح العلاقة بين الوجود والماهية غير المتحققة هي علاقة شيء بصورته، احدهما يحاكي الاخر، فانه بحسب المعنى الاول لا يمكن ان نتصور اي علاقة شبه ومحاكاة بين الامرين، حيث يكون الوجود فعلاً وكيونة، وتكون الماهية ذاتاً وهوية. لكن يظل ان المشترك في المعنيين (الفعلية والذاتي) (هو اعتبار الماهية تابعة للوجود، وان وجودها عرضي نسبة للوجود، حيث انه متحقق بذاته.

ما ننتهي اليه هو ان هناك تردداً فعلياً في تصور امر الوجود، لا بحسب فهمنا لنصوص المتأخرين من الفلاسفة، وانما لاعتبارات توظيفية، فتارة يراد من الوجود ان يستدل به على بعض القضايا التي تتسق مع معنى الفعلية من الكون والسيرورة، واخرى يراد له الاستدلال على قضايا تتسق مع معنى الذاتية او الماهية، ولا شك ان بين المفهومين بوناً شاسعاً، لكن شاء المتأخرون ان يقعوا في عدد من المفارقات عندما وجدوا انفسهم امام محاولات للتوفيق بين الرؤية الوجودية وبين القضايا الاسلامية، ومن ذلك تظهر المفارقات التي تتعلق بالمبدأ الاول وعلاقته بالماهيات او الاعدان الثابتة، فكثيراً ما ينكرون الشبه والتشاكل بينهما، مع ان الماهيات هي صور الاشياء، وان هناك تشاكلاً بينها وبين الاشياء، كما ان المبدأ الاول يمثل صور كل هذه الاشياء فكيف لا يكون هناك شبه وتشاكل بينهما؟! ولو اردنا تبرير ذلك لوجدنا التبرير جاهزاً من حيث النظر الى حمل الوجود على المعنى الاول فحسب. فالتوظيف الفلسفي تارة يتكئ على الوجود بمعناه الاول الدال على الفعلية والتحقق، كالذي يتعلق بعدد من المباحث الخاصة بمبدأ الوجود الاول، واخرى ان هذا التوظيف يتكئ على الوجود بمعناه الثاني (الذاتي).

اذن ان البحث في اصالة الوجود والماهية يحمل ثلاث اطروحات متنافسة، احداها ترى ان الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلية الذي يعني الكون والثبوت، وثانيها ترى ان الموجود هو الوجود بالمعنى الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة او الذات او الهوية الجزئية، أما الاطروحة الثالثة فهي القول باصالة الماهية بمعنى الكلبي الطبيعي الافلاطوني. لكن الجدل الذي دار بين الفلاسفة المسلمين قد تركّز على الاطروحتين الاولى والثالثة طبقاً لمنطق الرفض المتبادل فيما بينهما، من غير مساس مشبع لنقاش الاطروحة الثانية وتمييزها بصورة كافية عن الاخرين. فاصحاب القول باصالة الوجود يردون على القائلين باصالة الماهية من موقع رفض الاطروحة

الثالثة، وكذا ان الاخيرين يردون على الاوائل من حيث رفض الاطروحة الاولى، واعتبار الوجود معنى اعتبارياً عاماً منتزعاً عن الماهيات الخارجية. أما الاطروحة الثانية التي عبرنا عنها بالوجود الذاتي، او الماهية المتشخصة في الخارج، فانها في كثير من الاحيان لم تتميز بشكل جلي عن معنى الكلبي الطبيعي للاطروحة الثالثة لدى بعض المنظرين باصالة الماهية، وربما لهذا الاعتبار فان صدر المتألهين حمل القائلين باصالة الماهية هذا المفهوم الكلبي، من غير ان يستند الى بعض الاشارات التي تدل على كون مرادهم هو الاطروحة الثانية لا الثالثة. كما ان هناك طرفاً مستحدثاً رابعاً يمثل الاصالة والحقيقة للموجودات الطبيعية، وهو ما تحدثنا عنه في دراسة مستقلة.

خلاصة البحث

يمكن ابراز خلاصة ما قدمناه في هذا الفصل بحسب النقاط التالية:

*لدى النظام الوجودي ان الشيء إما ان يكون ماهية او وجوداً من حيث الاصالة والحقيقة الموضوعية. وان من قال باصالة الوجود عدّ الماهية اعتبارية ذهنية، ومن قال باصالة الماهية عدّ الوجود منتزعاً ذهنياً.

*ان للفظ الوجود التباساً شديداً في المعاني عند الفلاسفة، إلى درجة اعتبره جماعة انه اظهر الاشياء، وعده اخرون انه اخفى الاشياء. ومن حيث الظهور والخفاء قيل فيه ما قيل من الاصالة والاعتبار.

*بحسب منطق السنخية انه اذا كان المبدأ الحق محض الوجود كما يرى الفلاسفة عادة، فان من الطبيعي ان تكون الممكنات الصادرة عنه هي الوجود ايضاً. وبالتالي انه لا بد ان تكون الحقيقة الخارجية لكليهما إما وجوداً او ماهية بلا تفكيك.

*وجدنا ان ابرز القائلين باصالة الوجود، وهو صدر المتألهين، قد استخدم معنيين للوجود، وليس معنى واحداً، وذلك لاغراض توظيفية داخل المنظومة الفلسفية، رغم ان بين المعنيين اختلافاً وتعارضاً ظاهراً، احدهما اطلقنا عليه الوجود الفعلي، والاخر الوجود الذاتي.

*ان معنى الوجود الفعلي هو الكون ومرادفاته من الحصول والثبوت والتحقق والتشخص، والذي يدرك بالشهود الحضورى المباشر. وعلاقته بالماهية هو انه يعبر عن كون الماهية وثبوتها وتحققها وحصولها وصيرورتها، فهذه التسميات مترادفة، وتجعل بين الماهية والوجود نوعاً من

الاتحاد الخارجي، حيث يوجد الوجود بذاته، وتتحد بوجوده الماهية ويصدق عليها انها تكون موجودة به عرضاً. أما معنى الوجود الذاتي فهو نفس الماهية عند تحققها خارجاً. اي ان الشيء عندما يكون ذهنياً يطلق عليه ماهية، وعندما يكون خارجاً يطلق عليه وجوداً، وبالتالي فان بين الخارج والذهن نوعاً من المشاكلة للشيء، اي ان بين الماهية والوجود بحسب هذا المعنى شبيهاً ومحاكاة، تكون فيه الماهية في الذهن ظلاً تابعاً وحاكياً لما عليه الوجود في الخارج.

*في بداية الامر تم اطلاق الوجود بالمعنى الفعلي على المبدأ الحق على نحو المجاز، حيث لا تُعلم حقيقة ذات هذا المبدأ، لكن سرعان ما انتهى اللفظ الى معنى الحقيقة الفعلية، وهو انه لا ماهية له غير وجوده المحض. كما ان الفلاسفة المتأخرين من امثال صدر المتألهين قد فهموا حقيقة المبدأ الحق وفقاً لكلا المعنيين السابقين للوجود رغم التعارض بينهما، لاسباب توظيفية هدفها علاج المشاكل الفلسفية داخل المنظومة الوجودية. ومن ذلك حل مشكلة التوحيد تبعاً للمعنى الفعلي للوجود، وحل مشكلة حمل المبدأ الحق لصور الاشياء كلها، فهو كل الاشياء تبعاً للمعنى الذاتي للوجود.

¹ علماً بان القيصري شارح (فصوص الحكم) يرى ان الاسم الحي هو امام الاسماء السبعة، لان هذه الصفات لا يتصور وجودها الا بعد الحياة، وهو خلاف رأي ابن عربي كما قدمنا (داود بن محمود القيصري: مطلع فصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج2، ص.155)

² محي الدين بن عربي: رسالة في اسرار الذات الالهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الاولى، 2001م، ص.198-200 وانظر ايضاً: جمال الدين الافغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، اعداد وتقديم هادي خسروشاوي، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، الطبعة الاولى، 1417هـ، ص.131

³ الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص.80

⁴ الإنّية هي اصطلاح فلسفي قديم تعني تحقق الوجود العيني، والمرجح انها مشتقة من (إنّ) التي تفيد التأكيد والقوة في الوجود (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب،

بيروت، 1414هـ-1949م، ج1، ص.169)

⁵ صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهداية الاثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص 322-323.

⁶ صدر المتألهين: ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص.10.

⁷ محمود شهابي الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1399هـ، ص.4-5.

⁸ ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الاسلامي، طهران، ص.1434.

⁹ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران 1976م، ص.101.

¹⁰ حيدر الاملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الاسرار ومنبع الانوار للاملي، ص.624.

¹¹ فقد وضع الشيخ هادي بن محمد امين الطهراني النجفي (المتوفي سنة 1321هـ) (رسالة في) اتحاد الوجود والماهية (اثبت فيها كونهما اصليين معاً، لا واحد منهما فقط) عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص.366).

¹² ملا هادي السبزواري: شرح المنظومة، طبعة حجرية، ص.29-30.

¹³ ايقاظ النائمين، ص.6.

¹⁴ صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج1، ص. 259 والسهروردي: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م، ص. 354.

¹⁵ محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الثانية، ص. 23 وكذا شبيه له في: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ، ص. 268.

¹⁶ القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص17 و52. ورسالة نقد النقود، مصدر سابق، ص. 634-635.

¹⁷ مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص. 14 ورسالة نقد النقود، ص. 632.

¹⁸ رسالة نقد النقود، ص. 624.

¹⁹ رسالة نقد النقود، ص. 631.

²⁰ الاسفار العقلية الاربعة، مصدر سابق، ج1، ص. 68.

²¹ شرح رسالة المشاعر، مصدر سابق، ص. 61.

²² الاسفار، ج1، ص. 43 وكذا مثله في شرح رسالة المشاعر، ص. 115.

²³ شرح رسالة المشاعر، ص. 143 ومثل ذلك في: صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية، ص. 10.

²⁴ المبدأ والمعاد، مصدر سابق، ص. 24.

²⁵ المبدأ والمعاد، ص. 26.

²⁶ صدر المتألهين: المظاهر الالهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين أشتياني، چاپخانه خراسان، مشهد، ص. 16.

²⁷ الاسفار، ج 1، ص. 48.

²⁸ المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص. 345.

²⁹ الاسفار، ج 1، ص. 38-39.

³⁰ شرح رسالة المشاعر، ص. 98-100.

³¹ السبزواري: شرح المنظومة، مصدر سابق، ص. 32.

³² صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص. 7. وتفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف، 1419 هـ - 1998 م، ج 5، ص. 114.

³³ نصير الدين الطوسي: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي، قم، 1405 هـ، ص 88 و. 97 كذلك: الاسفار ج 1، ص. 5. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، ص. 82-83.

³⁴ الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص. 8.

³⁵ الشواهد الربوبية، ص. 40-41.

³⁶ الاسفار، ج 1، ص. 198.

³⁷ لاحظ شرح رسالة المشاعر، ص112و113و127و132و133و136.