جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

وحدة الميتافيزيقا

تصميم الوحدة

المحور الأول: نظريات الوجود عند الفلاسفة السابقين لأرسطو.

المحور الثاني: نقد أرسطو لنظريات الوجود السابقة وبلورته لمفهوم الوجود.

المحور الثالث: ابن سينا: الوجود والماهية

المحور الرابع: ابن رشد ومقومات علمية علم ما بعد الطبيعة

المحور الخامس: ابن رشد: الأجناس العليا للموجود: (المقولات)

المحور: ابن رشد: المبادئ الأولى للموجود:

المحور الأول: نظريات الوجود عند الفلاسفة السابقين لأرسطو.

1_ بارمنيدس

تعود الأصول الأولى لتفكير الفلاسفة اليونان في الوجود إلى التأملات الكوسمولوجية للفلاسفة الأيونيين مع طاليس وأنكسمانس وفيتاغورس وهيرقليطس حول الأصل الفيزيائي للكون. لكن يظل بارمنيدس (475 ق م) أول مفكر يوناني كانت له تأملات ميتافيزية حول الوجود، ذلك أنه وعلى العكس من أسلافه، وبدل أن يبحث عن العناصر المادية التي تشكل منها العالم كما فعل الفلاسفة الطبيعيون، انتبه إلى أولوية البحث عن الخصائص التي تميز الوجود l'être. فإذا كان الفلاسفة الطبيعيون قد انشغلوا بالموجودات الطبيعية وراحوا يبحثون لها عن أسباب هي بدورها أسباب طبيعية، فإن بارمنيدس سيحفر عميقا خلف تعدد وتغير الموجودات الطبيعية للبحث عن

الوجود الدائم، أي الوجود الحقيقي والأبدي والذي لا يمكن أن يتبدى إلا لعقلنا وبوصفه واحدا وأبديا.

فهو أول مفكر غربي امتلك حدسا ميتافيزيقيا حول الوجود؛ فإذا انطلقنا من أن الميتافيزيقا هي البحث في الوجود، فإن قصيدته تعد حقا مقدمة للميتافيزيقا الغربية، حيث شدد على ضرورة الفحص الأنطولوجي عن الوجود بدل الاهتمام بدراسة الموجودات، لأن وجود الموجودات وطبيعتها وأصلها، كل ذلك متوقف في نظره أولا على التأكد من أن الوجود موجود والعدم مستحيل.

وقبل البحث في التقابل بين الوجود الواحد والموجودات المتعددة، وضع بارمنيدس التعارض بين الوجود والعدم، ما يعني أن البحث في الوجود سابق على البحث في الموجودات، فطرح بذلك مشكل الوجود بارتباط بالعدم أو اللاوجود، يقول في قصيدته: "ولتحذر أن تسلك طريق الزيف أو تتبع ذوي الأعين العمياء أو الآذان الصماء الذين يوحدون بين الوجود واللاوجود".

فقد أكد على الأولوية المطلقة لسؤال الوجود السابق على كل سؤال متعلق بأي من الموجودات، وعلى ارتباط هذا السؤال باستحالة اللاوجود، فالكلام عن أصل الموجودات وطبيعتها وخصائصها كل ذلك متوقف على إمكانية وحيدة هي وجود الموجود: "ليس هناك إلا طريق واحد نتحدث عنه هو الذي يثبت أن الوجود موجود". فالتقابل بين الوجود واللاوجود تقابل تناف مطلق، والحديث عن الوجود مناف للحديث عن الموجودات المتكثرة "فالوجود موجود أما اللاوجود فليس شيئا على الإطلاق".

فبينما كان يبحث فلاسفة أيونيا في هذه الموجودات عن تفسير شبه فلسفي أو فلسفي علمي، راح بارميندس يحفر خلف هذه الموجودات المتغيرة والمتعددة عن الوجود المتحد مع ذاته، غير المتغير ولا المتكثر؛ هذا الوجود يتبدى للفكر العقلي وتعبر عنه اللغة كما هو في ذاته بوصفه شيئا واحد ثابت: "الفكر واللغة يفترضان الوجود ... وبغير الوجود لا يكون فكر على الإطلاق"، فما دامت اللغة تعبر عنه بلفظة واحدة، وما دام التفكير غير ممكن إلا فيما هو موجود، إذن فالوجود واحد ثابت لا نهائي.

وما الكثرة الظاهرة من الموجودات إلا وهم يسقط فيه من يوحدون بين اللاوجود والوجود، أي يقحمون اللاوجود داخل الوجود؛ لأن التغير داخل الكون يتعارض مع مبدأ عدم التناقض ويجعل من الشيء هو ذاته وفي نفس الوقت غيره. فعندما نقول إن هذا الشيء ليس ذلك الشيء نسقط في دائرة العدم، لأن النفي هو لا شيء وعدم مطلق، فلا يضيف إلى الثابت شيئا أبدا:

"ولتحذر أن تسلك طريق الزيف أو تتبع ذوي الأعين العمياء أو الآذان الصماء الذين يوحدون بين الوجود واللاوجود" يقول بارمنيدس.

يشبه الوجود في اكتماله وثباته وإقصائه لكل نفي أو عدم أو تغير أو اختلاف الكرة المتماثلة من كل جهاتها: "الوجود يتصف بالكمال المطلق، وهو متساو من كل الجهات، أشبه بكرة مستديرة تساوي جميع أقطارها من المركز إلى المحيط إذ لا يجوز أن يكون في الوجود جزء أضعف من الآخر". ولا يمكن أن نفكر في اللاوجود أو نعبر عنه، وكل كلام من هذا القبيل هو مجرد أوهام، فالوجود ليس فقط حاضرا ويملأ كل شيء بل ضروري الوجود. وضرورة الوجود تعني كذلك أن كل ما يمكن أن يوجد فهو موجود، وكل ما هو موجود فهو ضروري الوجود، ولا وجود لأية إمكانية في أن يتغير ما هو موجود أو يعدم أو يحل محله غيره.

فلا وجود إذن لأي شيء لم يكن ثم بدأ في التكون أو سيكون لاحقا، كما لا مجال للحديث عن صدور موجود عن موجود آخر؛ ولأن الوجود لا علة له، فلا بداية ولا نهاية له، ولن يفنى، وهو واحد ومن نوع واحد، ولا نهائي، وليس له ماض ولا مستقبل ما دام الآن كاملا مستمرا متصلا. وكل الإشكالات التي تبحث في أصل العالم وعلة وجوده وخالقه وحدوثه لا محل لها في هذا الفكر الذي يعتبرها مسائل لا موضوع لها، بل هي ضرب من الكلام عن العدم، لأن الموضوع الوحيد الممكن الكلام عنه هو الوجود.

الوجود ليس فقط حاضرا في كل مكان، بل إنه ضروري، والضرورة تقتضي أن كل ما يمكن أن يوجد فهو موجود، وما هو موجود فهو ضروري الوجود، وأن الموضوع الوحيد للتفكير هو الموجود، وبالتالي فلا وجود لممكنات غير متحققة، ولا مجال للتغير، أو لانبثاق موجودات جديدة أو نهاية أخرى قائمة، والماضي والمستقبل ليسا موضوعا ممكنا للتفكير، لأن موضوع التفكير الوحيد هو الوجود الحاضر المستمر.

الوجود أحادي اللفظ والمعنى، ولا يحمل إلا على كيفية واحدة، ولا مجال للحديث عن موجود بالفعل وآخر بالقوة، أو موجود جوهري وآخر عرضي، أو موجود ممكن وآخر ضروري، كما لا مجال للحديث عن علوم طبيعية تتخذ من حركة الأحياء أو الجمادات موضوعا لها ما دام العلم الوحيد الممكن هو إثبات الوجود ونفي العدم.

2_ السفسطائيون

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

في مقابل أنطلوجيا الوحدة المطلقة للموجود التي انتهى إليها بارمنيدس، سيتجه السفسطائيون في اتجاه التأكيد على التغير الدائم في الموجودات. فقد أنكروا الوجود الثابت مطلقا وأكدوا على النسبية والتغير الذي يطبع الموجودات. وهذه النسبية التي تلغي الوحدة والكمال عن كل موجود هي في نظرهم نتيجة طبيعية لتنصيب الذات الإنسانية معيار الحكم على كل موجود أو معدوم، فمثلما أن أحكامها نسبية فكذلك مفهوم الوجود نسبي.

فقد اختزل السفسطائيون الموجود في الموجود المتغير المحسوس، ورفضوا التمييز بين موجود ثابت وآخر متغير، بين موجود جوهري وآخر عرضي، وردوا الكل إلى الأعراض الدائمة التغير. فالتغير والنسبية هما منطق كل من الذات العارفة والموجود موضوع المعرفة عندهم.

3- أفلاطون

لقد ذهب أفلاطون إلى التمييز بين العدم المطلق والوجود المطلق، وجعل الأول نقيضا للثاني كما فعل بارمنيدس من قبل، غير أنه انتهى مع ذلك إلى تصور مغاير للموجود والمعدوم، فميز بين ثلاث مفاهيم: عالم الوجود، وعالم العدم، والعالم المختلط بينهما. فإذا كان العدم المطلق عنده نفيا محضا لا وجود له، فإن الوجود المطلق الذي يستجيب للمواصفات التي اشترطها بارمنيدس في الوجود من ثبات واكتمال يتجسد في عالم المثل. ويتوسطهما الوجود المحسوس والناقص الذي يأخذ من كل عالم بطرف؛ فمن جهة أنه يشارك عالم المثل في بعض صفاته فإنه بذلك يتصف بالوجود، مثلما يشارك العادل والجميل مثال العدالة ومثال الجمال، فإن كل ما في هذا العالم من وجود إنما مصدره عالم المثل. ومن جهة أن هذا العالم المحسوس معرض للتغير الدائم فإنه يداخله العدم والنقص، مثلما يداخل العادل بعض الظلم مهما بلغت عدالة سيرته، ويداخل القبح الشيء الجميل مهما بلغ جماله.

فقد جعل أفلاطون الثبات والكمال والخيرية مواصفات الموجود، والنقص والتغير والشر مواصفات المعدوم. والسبب الذي جعل موجودات هذا العالم تنحط عن رتبة الكمال هي المادة، إنها مسكن النقص وموضوع التغير؛ ولذلك فإنه لما كانت المثل موجودات معقولة متجردة من المادة تنزهت عن العدم والنقص.

وقد جاءت نظريته هذه لأجل الرد من جهة على السفسطائيين وهيراقليطس: فإذا كان العلم لا يتعلق إلا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط، وكان الوجود المحسوس في صيرورة مستمرة، فلا بد من وجود عالم آخر هو الذي يجسد الوجود الحق، ذلك هو عالم المثل العقلية الثابتة التي تتنزه

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

عن الصيرورة والتغير. ولأجل الرد من جهة ثانية على بارمنيديس الذي قال بوحدة الوجود وثباته، فأقر أفلاطون بتعدد الموجودات حتى في عالم المثل، واعترف للمحسوسات بنوع من الوجود وإن لم يكن تاما.

والتوفيق بين طرفي هذه المفارقة هي التي دفعته إلى التمييز في نظريته بين المستويات الثلاثة: اللاوجود المحض (العدم)، والوجود التام (عالم المثل)، ثم الوجود المختلط باللاوجود (العالم المنظور).

المحور الثاني: نقد أرسطو لنظريات الوجود السابقة وبلورته لمفهوم الوجود.

1- نقد التصورات السابقة

لقد انتهى التصور البارمنيدي للوجود إلى مفارقة: فقد أكد على مبدأ عدم التناقض واستنتج بمقتضاه أن الوجود واحد لا اختلاف فيه، لكنه بذلك سقط في التناقض من حيث أن الوجود لن يعني في نهاية المطاف شيئا آخر أكثر من العدم ما دام الوجود يحيل إلى كثرة الموجودات والكثرة في نظر بارمنيدس عدم محض، فإذا أُخِذ الوجود بمعناه المطلق، فإن كل موجود مغاير له يُعد عدما محضا، وإذا لم يكن خارج الوجود شيء فلا يمكن إذن أن نسند الوجود إلى أي شيء، كما لا يمكن أن نسند إليه أي شيء. ولذلك خلص أرسطو من نقده للأنطولوجيا البارمنيدية إلى أن الوجود يرتد لدى بارمنيدس إلى لا شيء لأنه لا يحيل إلى شيء معين، ولكي يكون الوجود موجودا عليه إذن أن يكون شيئا ما، وبالتالي له دلالة متعددة. وبخلاصته هذه ربط أرسطو الميتافيزيقا من الآن فصاعدا بتعدد معاني الوجود مع المحافظة في نفس الآن على المبدأ البارمنيدي الذي يشكل لكل ميتافيزيقا قانونا لابد من احترامه، ويتعلق الأمر بمبدأ عدم التناقض، وبالتالي وحدة الموجود في علاقته بذاته. وهكذا يصير الوجود مقولا على موجودات متكثرة لكن يظل كل واحد منها واحدا في ذاته، فيزول بذلك التناقض الذي اصطنعه بارمنيدس بين الوحدة والكثرة في الوجود.

أما الموقف الأفلاطوني فإنه في نظر أرسطو هدم الأنطولوجيا بدل تأسيسها بسبب إدخاله اللاوجود داخل الوجود، وما دفع أفلاطون إلى هذا هو الرغبة في الانفلات من قبضة وحدة الوجود البارميندية. لكن إقحام اللاوجود داخل الوجود في نظر أرسطو لا داعي له وليس ضروريا لتبرير تعدد الموجودات؛ إن ما سماه أفلاطون خليطا بين الوجود واللاوجود، أو وجودا من درجة ثانية ليس في حقيقته عدما محضا بل يدل في نظر أرسطو على الغيرية؛ أي أنه لا يدل على نقيض أو

منافي الموجود، بل على نوع من أنواع الموجودات، لأن الغيرية لا تتعارض مع الوجود بل هي ذاتها نوع منه، إنها موجود آخر أو موجود له معنى آخر، مثل كون زيد طويلا بعد أن كان قصيرا. فليس كل ما ليس ماهية ولا مثالا ولا نفس الشيء يعد عدما، بل يمكن أن يكون كما أو كيفا أو مدة أو مكانا، أي أن ما ليس موجودا بالذات يمكن أن يوجد بالعرض. فالبحث عن التعدد لا ينبغي أن يتم من داخل اللاوجود كما فعل أفلاطون، بل من داخل الوجود ذاته، ومن صميم دلالاته المتعددة.

لكن مع ذلك يمكن القول أن الأنطولوجيا الأرسطية تدين كثيرا لأفلاطون في مضمونها، لأن أفلاطون نفسه لا يعتبر اللاوجود المختلط بالوجود عدما مطلقا مشابها للاوجود البارمينيدي، ونقيضا للوجود المطلق، بل يعتبره أشبه بوجود نسبي. ولذلك يدين أرسطو لمفهوم اللاوجود هذا وينظر إلى المادة بوصفها نسبية، ومبدأ لتعدد الموجودات، وبفضلها يحمل الشيء الأعراض التي يصير بها شخصا مختلفا عن غيره، وبفضلها يتم التوفيق عند أرسطو بين الواحد والمتعدد.

إن الخطأ الأساس الذي سقط فيه أفلاطون أنه جعل من اللاوجود مبدءا معارضا بوجه ما للوجود، بالتأكيد لم يعتبره نقيضا له، (لأن نقيضه هو العدم) ولكنه اعتبره نفيا له، والحال أنه سقط ضحية مغالطة لغوية، لأن أداة النفي "لا" لا تعني السلب المطلق، بل تعني فقط موجوا آخر مختلفا عن الأول.

كما رفض أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية، وبرر ذلك بأنه لا يمكن للمثال أن يشكل ماهية للشيء المحسوس وفي نفس الوقت يظل مفارقا له. ورفض أيضا علاقة المشاركة بين المثال والشيء المحسوس، سواء أكانت المشاركة تعني خليطا أو محاكاة بينهما، لأن الخليط لا يفسر الاختلاف بين المثال والشيء، والمحاكاة تتعارض مع تعالي المثال على المحسوسات.

يخلص أرسطو من هذا النقد بنتائج حاسمة: "لا وجود للنفي في نظره إلا داخل القضية التي تتشكل من موضوح ومحمول ورابطة، والقضية السالبة ذاتها لا تحمل على اللاوجود بل على الوجود، والخطاب الإنساني هو الذي بواسطته يأتي النفي إلى الوجود، فليس النفي هو ما يجعل خطابنا الحملي ممكنا، بل على العكس من ذلك فإن الخطاب الحملي هو ما يجعل عمل النفي ممكنا، فالنفي حسب أرسطو ليس نفيا مطلقا لشيء بل هو دائما نفي لشيء عن شيء. والأمر الذي لم ينتبه له أفلاطون هو أن التناقض لا يتم بين أسماء (إنسان # لا إنسان) بل بين قضايا (الإنسان حيوان # ليس الإنسان حيوان)، ويفترض الحمل دائما إثبات أو نفي محمول عن موضوع.

لقد ركز أفلاطون على الاختلاف اللغوي بين الوجود واللاوجود بوصفهما لفظان مختلفان ليخلص من ذلك إلى أنهما يشيران إلى مبدأين مختلفين، ولكنه لم يضع موضع شك المسلمة البارمنيدية التي تقول: بما أن الوجود لفظ واحد فينبغي أن يدل على شيء واحد. ولذلك فما يؤاخذه أرسطو على أفلاطون، أنه قبل بالأساس الذي وضعه الإيليون للمشكلة، والذي يقوم على المسلمة الساذجة التي تقضي بأن للوجود دلالة واحدة ما دام يُعبر عنه بلفظ واحد.

لقد أقر أفلاطون بأن الوجود يقال على الأقل على نوعين من الدلالة: الوجود المطلق، والوجود المختلط، ثم إنه بعد ذلك همش الوجود المختلط الذي للمحسوسات بدعوى أنه وجود ناقص، واعتبر المثال هو الموجود الحق الذي يوجد لذاته وجودا تاما موحدا ثابتا، غير أنه أدخل الغيرية إلى هذا العالم، عندما أسس علاقات خارجية بين المثل فأدخل بذلك التعدد إلى الوحدة البارمينيدية المطلقة؛ لكن خطأ أفلاطون أنه لم ينتبه إلى أن الأعراض الحسية والمتغيرة تستحق بدورها أن تدخل ضمن دائرة الوجود جنبا إلى جنب مع الجوهر. خطأ أفلاطون كما هو خطأ الطبيعيين حسب أرسطو هو أنهم تكلموا عن مبادئ الموجودات قبل أن يحددوا المعاني المختلفة للموجود.

ومثلما رفض أرسطو أنطولوجيا بارمنيدس التي تنكر تعدد الموجودات، وأنطولوجيا أفلاطون التي تحصر التعدد في عالم الوجود الحسي المختلط، رفض أيضا أنطولوجيا السفسطائيين الذين يحصرون الموجود في المحسوس المتغير وينكرون أن تكون الأشياء بعضها جوهرا وآخر عرضا، أي أن تنقسم المعاني إلى ما هو جوهري ثابت وإلى ما هو عرضي متغير. فمن ينكر وجود معان ثابتة، وينكر وجود موجودات جوهرية حسب أرسطو هو كمن ينكر مبدأ عدم التناقض، لأن ما يجعل الشيء واحدا بالحد والمعنى هو الجوهر، أما الأعراض فمتغيرة ولاحقة ولا وجود لها في ذاتها وإنما وجودها في إضافتها للجوهر. والأعراض قابلة حقا للتغير والزوال، فلا امتناع مثلا في أن يصير الشيء الأبيض أسودا، ولكن الجوهر ثابت، فيمنع مثلا أن يصير الإنسان العاقل من حيث هو إنسان ليس بعاقل، في حين يجوز أن يصير الإنسان الجاهل عاقلا والقصير طويلا. فوجود الجوهر في الموجودات أمر ضروري يشهد عليه مبدأ عدم التناقض ذاته، ولا يمكن تفسير الموجودات من دونه.

كما أن الحد ما لم يدل على جوهر الشيء وماهيته الثابتة فليس بحد ولن يقدم لنا معنى حاصرا مانعا، لأن الجوهر هو النواة التي تحتضن الأعراض، ولو كان كل عرض محمولا على عرض آخر لمر الأمر إلى ما لا نهاية، فوجب أن يكون لجميع الأعراض موضوع حامل. ومن

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

يقولون إن المتناقضين يجتمعان يضطرون إلى أن يقولوا إن جميع الأشياء أعراض حسب أرسطو، لأنه إن لم يكن في الشيء صفة ضرورية كانت جميع الصفات أعراضا، وعندئذ تنتفي الجواهر، وإذا ارتفع الجوهر انتفت مبادئ العقل الضرورية التي عليها تقوم المعرفة العلمية مثل مبدأ عدم التناقض، فالجوهر في الفكر الأرسطي ضروري وعليه يقوم عماد فلسفته.

2_ صياغة أرسطو لتصوره الخاص لمفهوم الوجود

في مواجهة تناقضات بارمنيدس اضطر أرسطو إلى القبول بتعدد دلالات لفظ موجود، واستعاد الغيرية إلى داخل الوجود ذاته باعتبارها إحدى دلالاته معترفا بتعدد دلالات الموجود، فميز بين الوجود بالذات والوجود بالعرض ثم الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وفي مواجهة تناقضات السفسطائيين أكد على وجود الوحدة الجوهرية خلف تعدد الأعراض. كما انتبه إلى محدودية الحل الأفلاطوني وشدد على القيمة الوجودية للمحسوسات وللأعراض. لكن التحليل الأرسطي لا يقف عند حدود التأكيد على تعدد هذه الدلالات، وبأن الوجود بالذات الذي للجوهر له بالقوة كثرة من الأعراض، بل يؤكد أن الموجود بوصفه موضوعا وذاتا وماهية جوهرية يظل هو هو، ويمكن أن يكون في الآن نفسه وجودا آخر، لأنه يتضمن في ذاته وحدة الجوهر وكثرة الأعراض، أي هو وجود بالقوة لأعراض كثيرة. ولذلك قرر أرسطو أن الموجود يقال على أمرين اثنين وليس على شيء واحد، هما الجوهر والأعراض؛ ويقوم الجوهر مقام الموضوع الواحد والعرض مقام المحمول القابل للتعدد والتغير، فيجعل الغيرية ممكنة في الموضوعات.

لكن ما هي أنواع هذه الغيرية التي تناسب موضوعا ما؟ فإذا كان الحمل يسمح بشكل عام بالتمييز بين الوجود بالذات والوجود بالعرض، ثم الوجود بالقوة والوجود بالفعل فإنه على المستوى الواقعي يحيل إلى تنوع أكثر في الدلالات، فإننا لا نحيل على نفس الدلالة عندما نقول الإنسان حيوان، أو أبيض، أو جالس، أو طويل، فإن هذه الأنماط من الحمل تحيل إلى كثرة في المقولات، بمعنى أوجه مختلفة لإسناد محمول إلى موضوع، وبمعنى آخر دلالات متعددة للفظ موجود. وإذا كان الحمل يفترض – كشرط لكي يكون ممكنا – التمييز بين الوجود بالذات والوجود بالعرض وبين الوجود بالفعل والوجود بالقوة، فإن تعدد أنماط الحمل يقودنا إلى تمييز جديد في دلالات الوجود يتمم ويغطي التمييزات السابقة، ويتعلق الأمر بمقولات الوجود. فالمقولات تنطوي حسب أرسطو على دلالات متعددة لمفهوم الوجود، تضاف إلى دلالته الأولى التي تدل على الجوهر، بمعنى أن

أرسطو يميز في دلالة لفظ الوجود بين معنيين: الأول الموجود بالذات، والثاني الموجود بالعرض، ولا يعتبر وجود أحدهما إقصاء للآخر، كما لا يعتبر هذا التمييز تناقضا.

فالوجود يدل على معنى واحد ثابت في الشيء هو الجوهر (إنسان)، ويدل في نفس الوقت على معاني عرضية كثيرة (أبيض، أسود، طويل، قصير، عالم، جاهل ...)، فهو بالفعل معنى واحد، وبالقوة كثرة من المعاني؛ فالإنسان يظل هو هو ولا يمكن أن يتغير ليصير شيئا آخر لأن له ماهية ثابتة، ولا يمكن أن نستعمل في اللغة كلمة إنسان دون أن نحيل إلى الحيوان العاقل، إلا إذا استعملنا هذا اللفظ بالاشتراك اللغوي أو المجازي، لكن هذا الإنسان الذي أعطيناه معنى ثابتا نصفه في نفس الآن بالشيء ونقضيه، فنقول عنه أنه أبيض وأسود، أو قصير وطويل. إن وحدة معنى الوجود (الجوهر) لا تتنافى حسب أرسطو مع تعدد دلالاته؛ والرابطة الوجودية "هو" "est" لا تدل على نوع واحد من معاني الوجود كما في قولنا الإنسان هو عاقل، بل تدل على معاني متعددة كما في قولنا الإنسان هو أبيض أو أسود، أو طويل أو متحرك.

وبقدر ما هنالك كثرة في أنواع المقولات أي أنماطا مختلفة للحمل، بقدر ما هناك كثرة في دلالات لفظ الوجود، والأنماط المختلفة للحمل تدل على كثرة في المقولات، بمعنى أشكالا متعددة لنسبة محمول لموضوع، بمعنى دلالات متعددة ممكنة للرابطة الوجودية "هو".

فالبحث عن معنى موحد ثابت للموجود قاد أرسطو لكي يميز أولا بين الوجود بمعنى الجوهر أو الوجود بالفعل ثم الوجود بمعنى العرض أو الوجود بالقوة، الأول ثابت والثاني متغير. والعلاقة التي تجمع بين الجوهر والعرض هي علاقة انتساب، فالموجود حقيقة وبالقصد الأول هو الجوهر، أما العرض فإنه لا يوجد إلا ثانيا، ولا يوجد إلا بفضل انتسابه إلى الجوهر، ومن دون جوهر حامل فإنه لن يدخل إلى الوجود أصلا، فلا يمكن أن يكون طويلا أو قصيرا إلا بعد أن يكون إنسانا.

المحور الثالث: ابن سينا: الوجود والماهية

1_ الوجود غني عن التعريف:

هناك طريقتان في التعريف يؤكد ابن سينا، الأولى تعريف الشيء المجهول بتصور معلوم حاصل مسبقا في الذهن، والثاني التنبيه عليه بواسطة علامة منبهة دالة عليه وإن كانت أخفى منه؛ ولو حاولنا تعريف الوجود فإنا حسب ابن سينا إما أن نعرفه بنفسه، وهو باطل لاستحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما، أو نعرفه بأجزاء منه، وهو محال لأن مفهوم الوجود بسيط غير مركب

من أجزاء مقوِّمة فليس له جنس ولا فصل، أو نعرفه بلوازمه أي بالعناصر الخارجة عنه وذلك أيضا محال، لأننا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم وثبوته للوجود لا نستطيع أن نوظفه لتعريف الوجود، ولو عرَّفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص، لكنا قد عرفنا البسيط بالمركب وهو محال.

فالوجود إذن لا حد ولا رسم له فلا يمكن تعريفه؛ ولو حاولنا مثلا تعريفه بالقول: إنه الذي يكون فاعلا أو منفعلا، فإن الموجود أعرف للذهن من الفاعل والمنفعل، بينما لا يعرف الفاعل والمنفعل إلا بقياس برهاني، فلا يعقل أن نعرف شيئا ظاهرا بصفة تحتاج في ثبوتها له إلى برهان. وكذلك لو حاولنا تعريفه بالقول: إنه الذي يصح أن يخبر عنه، فإن الألفاظ التي استعملت لتعريفه: "يصح" و"يخبر" و"الذي" كلها أخفى دلالة من "الموجود"، ولذلك فلا يصح أن تعرِّفه، وإلا نكون عرَّفنا شيئا أظهر بما هو أخفى منه؛ بل على العكس لا تُعرَف هذه الألفاظ إلا بعد أن يستعمل في شرح كل واحد منها لفظ الموجود أو أحد مرادفاته: "الشيء" أو"الأمر" أو "ما" أو "الذي".

فالموجود والشيء إذن مفهومان أوليان ولا شيء أعرف وأسبق إلى الذهن منهما، ولو حاولنا تعريفهما فلن يكون ذلك إلا إخطارا أو تنبيها لا تعريفا؛ والعلامة المنبهة لا تحصِّل المعنى في الذهن ولا تحضر شيئا غائبا، بل فقط تنبه على معنى حاضر مسبقا في الذهن ولكن نكون غافلين عنه، أي التنبيه على شيء موجود حاضر، لا إحضاره لفكر يكون جاهلا به كليا، لأن المعنى يكون حاصلا بدون ذلك اللفظ المنبه وسابق عليه، ومهمة اللفظ المنبه هي فقط تنبيه الفكر إلى أن ذلك المعنى "هو المراد".

فالتنبيه إذن هو تعريف لفظي وهو جائز ونافع وإن كان بالأخفى، لأنه يجوز أن نضع لفظا لمعنى حاصل من قبل، أو ننبه إلى أن هذا المعنى هو المراد بذلك اللفظ، أو ننبه النفس عما ذهلت عنه.

2. الوجود أولي التصور: أي أن معناه يرتسم بالنفس ارتساما أوليا ولا يحتاج لأن يجلب بأشياء أعرف منه، فهو بسيط لا أجزاء له سابقة عليه. فكما أن هناك تصديقات أولية هناك أيضا تصورات أولية، والتصور الأولي هو الذي يُعرف لذاته ويعرف غيره بواسطته، ينكشف مفهومه للنفس بمجرد ما يخطر بالبال، فهو مفهوم حاضر، ولا يحتاج إلى وساطة غيره لأن كل ماعداه هو أخفى منه في الدلالة عليه، وكل عبارة أخرى جرى تداولها للتعريف به إنما هي من باب التنبيه على دلالته وليس لأنها أعرف من اللفظ الخاص به، فتصور الوجود متاح لجمهور الناس كما هو متاح لخاصتهم.

بل إن مفهوم الوجود هو من التصورات التي هي مبادئ للتصور، لأنه لو احتجنا إلى تصور آخر لفهم معناه لذهبنا إلى ما لا نهاية أو إلى الدور. وهو ليس فقط أولي التصور، بل أول الأوليات في التصورات وأعمها، مثله مثل الشيء والواحد. فلا شيء أعرف منها يمكن أن يستعمل في بيانها لأنها سابقة على سائر التصورات الأخرى، وكل تعريف لها إلا ويسقط في الدور، "وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، كالموجود والشيء والواحد وغيرها" **(إلهيات الشفاء)**.

والدليل على أن الوجود أولي التصور هو أولا علم الإنسان بوجود نفسه علما أوليا غير مكتسب، ومادام الوجود العام جزء من الوجود الخاص بالذات، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فعلم الإنسان بالوجود العام سابق على العلم بوجوده الخاص، والسابق على الأولي أولى أن يكون أوليا، فالوجود أولي التصور. والدليل الثاني هو أن من مبادئ العقل البديهية مبدأ عدم التناقض، أي أن الشيء لا يمكن أن يكون في نفس الآن منفيا (نفي الوجود) وثابتا (إثبات الوجود)، وهذه المسألة بديهية، ولأن التصديق بها مسبوق بتصور الوجود والعدم، فما لم نتصور مفهوم الوجود والعدم، يستحيل أن نحكم عليهما بعدم تناقضهما، لأن السابق على الأولي أولى بأن يكون أوليا. فالتصورات إذن لا يمكن أن يكتسب بعضها من بعض إلى ما لا نهاية، ولابد أن تنتهي إلى تصور أولي غير مسبوق بتصور آخر، وهذا هو الحال بالنسبة لمفهوم الوجود؛ فهو ليس فقط بديهي التصور بل وأول التصورات البديهية. والموجود والشيء والمحصَّل أسماء مترادفة لمعنى واحد متصوَر حاضر في النفس غير خفي.

هكذا ينتهي إذن ابن سينا إلى تصور مخالف لتصور المعلم الأول، ويرفض أن يحدد الوجود المطلق لا بالجوهر ولا في الأعراض، فالجوهر والأعراض بالنسبة إليه أشبه بأنواع للموجود المطلق وليست هي الموجود ذاته.

3_ الوجود مشترك فيه بين الموجودات اشتراك تشكيك:

الوجود من الألفاظ العامة التي تقال على أشخاص كثيرين، بل إنه يتسع لكل الموجودات، وهو معنى واحد، يطلق على جميع الموجودات بنفس المعنى، سواء أكانت ممكنة أو واجبة، فقد تقرر أن الوجود معنى واحد بسيط، وأعم وأسبق التصورات، ويشمل كل الموجودات. فالموجودات وإن اختلفت في ماهياتها أي في كونها موجودات خاصة فهي متحدة في المفهوم، أي في كونها موجودة. ويدل على ذلك براهين، أولها: أننا إذا قارنا بين موجود وموجود وجدنا بينهما من

المشابهة ما ليس بين معدوم وموجود، هذا دليل على أن أصل الوجود مشترك، فلا يعقل أن نقول إنها متحدة في كونها موجودة ثم نقول بعد ذلك إنها مختلفة في وجوداتها. الثاني: أننا نجزم بوجود علة مؤثرة للعالم، وإن كنا نشك هل هذه العلة واجبة أم ممكنة، وهل هي جوهر أم عرض، متحيز أم لا، وشكنا وترددنا هذا لا يزيل عنا اليقين الأول؛ وهذا دليل على أن الوجود أمر مشترك فيه بين هذه الخصوصيات، فإنه يظل ثابتا وإن تمايزت الماهيات التي ينسب إليها، ولو كان غير مشترك فيه بين الموجودات لتغير مفهومه بتغير الماهيات. الثالث: أن الوجود أولي التصور بينما الماهيات غير أولية التصور، ولذلك فهو مشترك. الرابع: أن المقابل للاوجود أمر واحد مشترك هو الوجود، ولا واسطة بين الاثنين، فالوجود إذن أمر مشترك فيه لأن المقابل اللاوجود أمر واحد. ثم إنه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي عنصرا مشتركا. كما أن التقسيم إلى الواجب والممكن يوجب امتياز الواجب عن الممكن، ولو لم يكن الوجود مشتركا أمكن أن يكون الشيء الواجب واجبا وممكنا في نفس الوقت، والحقيقة أن الثبوت يقال على الموجودات جميعها على السواء، أما الماهيات في ذاتها فهي ليست لا موجودة ولا معدومة، فإن الماهية من حيث هي هي لا ثابتة ولا منفية، وليس الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهومها، وإن كانت لا تنفك عنهما، فالوجود بالنسبة للماهيات لازم إلا أنه غير مقوم للأشياء.

الوجود في ذاته معنى واحد، لا يتكون من أجزاء مقومة، لأنه بسيط وأولي بل أول التصورات التي تحضر في الذهن، لذلك فلا يمكن أن يكون جنسا لسائر الموجودات يقال عليها بالتساوي، مع أنه شرط قبلي لتمثلها في الذهن وسابقا عليها. كما لا يمكن أن يكون مقولا على الموجودات بالاشتراك اللفظي، لأنه معنى واحد لا يمكن أن نميز فيه بين وجود ووجود آخر مخالف له بالماهية، الوجود معنى مشترك واحد، والاختلاف يهم الماهيات ولا يهم الوجود، فإن نفس الوجود يحمل على سائر الماهيات.

بقي إذن أن يكون الوجود مقولا بتشكيك أي بتقديم وتأخير، والتشكيك يعني عند الشيخ الرئيس أن للوجود معنى واحد، هذا المعنى يقال على جميع الموجودات بنفس الدلالة بما في ذلك وجود واجب الوجود، غير أنها لا تتقاسمه بنفس الدرجة، بل يقال علي بعضها بتقديم وبعضها الآخر بتأخير: "إنه وإن لم يكن الوجود كما علمت جنسا، ولا مقولا بالتساوي على ما تحته، فإنه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير". أي أن ما يميز وجود شيء عن وجود شيء آخر هو أنه متقدم عليه بالوجود، أي أن الوجود لم يتحقق لـ "ب" إلا بعد أن تحقق لـ "أ"، لأن "أ" أولى بالوجود من "ب"، ولا يمكن أن توجد "ب" إلا بعد وجود "أ"، كما هو الشأن بالنسبة لوجود العلة والمعلول،

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

فالوجود لم يحصل للمعلول إلا بعد أن حصل للعلة، وكذلك وجود الجوهر والعرض، ووجود واجب الوجود وممكنات الوجود، فالممكنات لم تصر موجودة إلا بعد أن فاض عليها الوجود من واجب الوجود. ولا يعني الاشتراك أن الوجود يقال على موجود ما حقيقة، في حين باقي الموجودات يقال عليها لانتسابها إلى ذلك الموجود الأول كما ذهب إلى ذلك أرسطو.

4_ الوجود غير الماهية:

ينطلق الشيخ الرئيس من المنطق الارسطي ذاته، الذي يقوم في نظره على التمايز بين الوجود والماهية، لكنه سينقل هذ التمايز بعد ذلك إلى الإلهيات، لينتهي إلى نتائج مغايرة لميتافيزيقا المعلم الأول. منطلقا من المنطق، يميز ابن سينا في المعاني الكلية التي تحمل على موضوع ما، بين الذاتي المقوِّم والعرضي اللازم أو المفارق، والمقوم هو الذي يتوقف تحقق الماهية على اجتماعه، فهو يقوم ماهية الشيء لا وجوده: "ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقق وجوده ككون الإنسان مولودا أو مخلوقا أو محدثا، وكون السواد عرضا، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث، أو الجسمية للإنسان". فلا يمكن أن نتصور المثلث مثلثا مع سلب الشكلية عنه أو الأضلاع الثلاثة، لكننا يمكن أن نتصوره مثلثا حتى دون أن نعلم أن مجموع زواياه مائة وثمانون درجة، أو نعلم أنه موجود، لأن وجود المثلث وكون مجموع زواياه مائة وثمانون درجة هي من اللوازم الإضافية التي لا تقوم ماهيته، من حيث هي ماهية وحقيقة، بل تنظاف إليها. وكذلك الإنسانية فإن الوجود غير مقوم لها، لا من حيث هي موجودة في الأعيان كأفراد، ولا من حيث هي موجودة في العقل كمعنى معقول.

فالوجود وإن كان لازما غير مفارق للماهيات، لأن الماهيات لا تستقل بذاتها في الخارج إلا والوجود ملازم لها، فإنه يظل مع ذلك غريبا عنها وليس جزءا منها، والعرضي اللازم هو المعنى الذي يلحق الماهية بعد أن تتقوم بذاتياتها، سواء أكانت اللوازم لا تفارق مثل الوجود للإنسانية، أو كانت مفارقة مثل الضحك للإنسان.

ويتميز الذاتي المقوم للماهية بثلاث خواص:

الخاصية الأولى: أن الذاتي يجب أن يتقدم تصوره على تصور الذات، ويجب أن يتصور تقدمه في الوجود الخارجي على الذات.

الخاصية الثانية: أن الذاتي ما يمتنع رفعه عن الشيء وجودا وتوهما.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

الخاصية الثالثة: الذاتي متقدم على الذات، لأنه متى وجد كان وجوده متقدما على وجود الذات.

يتبين إذن أن هذه الخواص لا تنطبق على الوجود، فهو غير مقوم للماهية، التي لا تتوقف في كونها ماهية إلا على ذاتياتها، وليس للوجود طبيعة الجنس، ولا يقال على أنواعه بتواطؤ، ولا يحمل على الأشياء حملا ذاتيا مقوما؛ بل هو أشبه بجنس عالٍ، يقال على الموجودات التي تحته بتقديم وتأخير وليس بتواطؤ. فهو غير داخل في العناصر المشكلة لحد الأشياء منطقيا، ما يلزم عنه حتما في نظر الشيخ ألا يكون عنصرا مقوما لحقيقة الأشياء، أي أنه يمتلك استقلالا منطقيا كما يمتلك استقلالا أنطولوجيا.

كما يسمح المنطق بالتمييز بين أسباب الماهية وأسباب الوجود، ويقدم ابن سينا مثال الإنسانية، فإنها في ذاتها ماهية وحقيقة ما، وكونها موجودة في الأعيان أو في الأذهان ليس بأمر مقوم لها بل مضاف إليها، ولو كان الوجود مقوما لاستحال أن نتصور الإنسانية في العقل إلا إذا كانت موجودة، ولاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية وجود في النفس. وأسباب الوجود هي: الفاعل والغاية، أما أسباب الماهية فهي الجنس والنوع؛ مثال ذلك الإنسان، فإن حقيقته متعلقة بالحيوانية والإنسانية، وتقومانه من حيث هو إنسان، كأنهما علّتاه المادية والصورية، وأما من حيث وجوده الخارجي، فيتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه، وتلك هي العلة الفاعلة و الغائية.

كما يستند ابن سينا على تحليل للفظ الشيء للدلالة على هذا التمايز، فالشيء أو ما يقوم مقامه قد يستعمل للدلالة على الماهية في اللغات الإنسانية كلها، فإن للفظ الشيء معان كثيرة منها الوجود الخاص بكل شيء على حدة. فإن لكل شيء حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنه مثلث وللبياض حقيقة أنه بياض، وهذا هو الذي يسمى الوجود الخاص، يقول ابن سينا: "فإن لفظ الوجود يُدل به أيضا على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء".

فالماهية هي ما به يكون الشيء هو هو، أي ما يخصه عن غيره، وما به يتقوم حتى يكون شيئا متميزا في حقيقته. وهذا الوجود الخاص ليس هو الوجود الإثباتي الذي نحيل إليه بقولنا موجود وشيء: الوجود الخاص خاص بالشيء دون غيره، والوجود الإثباتي مشترك بينه وبين سائر الموجودات. فرغم أن ابن سينا يستعمل لفظ "الوجود الخاص" للدلالة على الماهية، إلا أنه مع ذلك ينبهنا إلى الفرق بين الوجود أو "الوجود الإثباتي" والماهية أو "الوجود الخاص". فرغم أنه جرت عادة اللسان في اللغات كلها أن يطلق لفظ الشيء والموجود على الوجود الخاص أي على الماهية،

لكن ابن سينا ينبهنا إلى أنهما مع ذلك مختلفان، "فلكل شيء حقيقة خاصة به هي ماهيته" وهذه الحقيقة غير الوجود "ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات"، فالوجود الخاص عنده هو الماهية، أما الوجود العام فهو الوجود المشترك الذي هو موضوع الإلهيات.

والدليل على أن الوجود الإثباتي غير الماهية، أنه يمكن أن نميز الماهية حتى عند الشك في وجودها، ولو كانت عين الوجود كما يدعي أرسطو لما أمكننا إدراكها إلا حين تكون موجودة. ثم إنهما لو كانا شيئا واحدا، لكان إسناد الوجود إليها مجرد تكرار، فيكون قولنا: "الانسان موجود" شبيه بقولنا: "الانسان إنسان"، لأنه لا يجوز إسناد الماهية إلى نفسها. فلو قلنا حقيقة "أ" حقيقة "أ" لكان حشوا من الكلام، لأنه تكرار لنفس المعنى أي الماهية. لكن لما كانا متغايرين كان قولنا: حقيقة "أ" موجودة، كلاما مفيدا، لأنه إضافة معنى (الوجود) إلى معنى آخر (الماهية)، بوصفهما شيئين مختلفين. وكذلك إذا قلنا حقيقة "أ" شيء وحقيقة "ب" شيء آخر، تكون الجملتان مفيدتين، وتدلان على اختلاف شيئين بالماهية. فهذه الاصطلاحات اللسانية تدل بأن اللغة نفسها تشهد على اختلاف الوجود عن الماهية وتأبى علينا استعمالهما بنفس المعنى.

5_ الوجود زائد على ماهية الممكنات وخارج عنها:

إذا لم يكن الوجود هو عين الماهية ولا جزءا منها، فلم يبق إذن إلا أن يكون خارجا عنها، والخارج عن الشيء غير الذاتي وغير المقوم له، لابد وأن يكون أمرا عرضيا، فالوجود عرض يعرض للموجودات غير مقوم لها. ورغم أنه عارض للماهية فإنه لا يفارقها، فلا يمكن أن نعثر على الماهية متحققة متحصلة في الخارج دون وجودها الخاص، فهو عارض لازم لا يفارق: "ولا يفارق لزوم معنى الموجود إياه البتة، بل معنى الوجود يلزمه دائما، لأنه يكون إما موجودا في الأعيان، أو موجودا في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا".

ولأن الموجود عارض غير مقوم للموجودات، فإنها لا تستحقه من ذاتها ولا يلزم لها بحكم ماهيتها، فلابد وأن يكون مصدره خارجيا عنها، فوجود جميع الموجودات معلول ومستعار من خارج، إلا في واجب الوجود الذي يكون وجوده له من ذاته، فيكون واجب الوجود بذاته. ولذلك اعتبر الشيخ أن "الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما، والممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه، فكل ما سوى الواجب الوجود باطل في نفسه".

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

ومما يدل أن الوجود ليس هو عين الماهية ولا جزءا منها بل زائد عليها، أن الذات بشرط العدم يمتنع وجودها وبشرط الوجود يمتنع عدمها، إذن فلها اعتبار آخر به تكون ممكنة هو ماهيتها، وليست ممكنة بالوجود والعدم، فهما إذن خارجان عها. ثم إن الماهية غير معلولة والوجود معلول مستفاد للماهية من خارج.

وزيادة الوجود على الماهية لا تعني أن كلا منهما يحصل في الخارج مستقلا عن الآخر، بل يوجدان معا في الخارج، بل إن الوجود ليس إلا كون الماهية محصلة في الخارج، فلا تحقق للماهية خارج وجودها. فهما مقترنان في الوجود الخارجي ومتلازمان عادة في التصور الذهني، فإن الذهن عادة ما يتصور الماهية متحققة مع وجودها، ويستحضر الوجود مرتبطا بماهية ما، لكن هذا التلازم لا ينفي تغايرهما وزيادة أحدهما على الآخر.

ينظر ابن سينا إذن للوجود سواء كمنطقي أو كميتافيزيقي بمنظور واحد، حيث حول هذا التمييز المنطقي والتصوري إلى تمييز ميتافيزيقي وواقعي، أو أنه كما يقال قد غلب الاعتبارات المنطقية على الاعتبارات الأنطولوجية، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى استبعاد الوجود الذي هو أعم الأشياء، وأكثر الأمور اشتراكا بين الماهيات من الدخول في حد الأشياء، وبالتالي القول بعرضيته. ما جعله ينتهي إلى نتائج بعيدة عن مذهب المعلم الأول، الأمر الذي أنكره عليه ابن رشد.

لقد اعتبر ابن رشد القول بأن الوجود عرض مسألة فلسفية غير أصيلة وغير مبررة، ولا أساس لها في مذهب المعلم الأول، بل هي نتيجة خلط مصطلحي من الشيخ أوقعه فيه اقتصاره على معنى واحد للموجود هو معنى الصادق. لأن الموجود عندما يُقصد به الصادق يحمل معنى غير معنى الماهية، وحينئذ قد يعلم الماهية من لا يعلم وجودها. لكن المعنى الحقيقي الذي قصده المترجمون عند نقلهم للمصطلح اليوناني حسب ابن رشد، ليس عرضا للماهية بل هو الماهية ذاتها، أي الجوهر؛ لأن الماهية هي ما يكون به الشيء موجودا وواحدا، أي الجوهر المشار إليه نفسه، "الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق... أما إذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات، فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير، ولا يدل على معنى زائد على معنى الموجود وهو المراد بالصادق" يقول ابن رشد في التهافت.

ويستغرب من الشيخ الرئيس كيف انتهج هذا المذهب الذي لم يتبناه حتى خصومه الأشاعرة الذين هم أولى بتبنيه نظرا لقولهم بالصفات زائدة على الذات، غير أن شيخهم أبا الحسن كان قد ذهب إلى أن وجوده تعالى عين ذاته، يقول ابن رشد: "وقد غلط ابن سينا في هذا غلطا كبيرا فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء، والعجب من هذا الرجل كيف غلط

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم يقولون أن الواحد والموجود هما راجعان إلى الذات الموصوفة بهما، وليست صفات دالة على أمر زائد على الذات".

6_ نفي شيئية المعدوم:

دعوى المعتزلة في القول بأن المعدوم شيء ثابت:

ميز المعتزلة بين الموجود والمعدوم، ثم إنهم ميزوا داخل المعدوم بين الجائز الوجود والممتنع الوجود، وقالوا إن الممتنع هو المعدوم مطلقا، أما المعدوم الذي يمكن أن يوجد مستقبلا فإنه يشترك مع الموجود في كونه ثابتا حال عدمه، وقالوا عنه إنه شيء ثابت حال كونه معدوما. وبذلك أضافوا صنفا ثالثا غير الموجود والمعدوم سموه معدوما ثابتا.

فقد ذهب معتزلة البصرة مثل الجبائي وابنه وأبو يعقوب الشحام إلى أن المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائقها، فانتقدهم الأشاعرة لأجل ذلك بأنهم لم يصفوا الباري تعالى بالاقتدار على خلق الذوات، وإنما أثر قادريته عندهم في إخراج الذوات إلى الوجود، لأن الباري عندهم لا يُخرج الذوات من العدم التام إلى الوجود، بل من الثبوت إلى الوجود.

واحتجوا على ثبوت المعدوم وشيئيته من المنقول بقوله تعالى: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله" (الكهف/ 23) وقوله تعالى: "وهو على شيء قدير" (المائدة: 120)، وقالوا إن الله تعالى وصف المعدوم بالشيئية. ومن المعقول قالوا: إن المعدوم متميز وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت. مثال ذلك أنا نميز بين طلوع الشمس من مشرقها غدا وبين طلوعها من مغربها يوم القيامة، وهذان الطلوعان معدومان الآن متميزان في الذهن، فقد حصل الامتياز إذن في المعدومات. فالمتميز شيء ثبت له التميز، وثبوت الشيء لغيره (التميز) فرع لثبوت الغير في نفسه (المتميز). فلفظ الشيء يقال على كل ما يصح أن نخبر عنه ولو كان معدوما، وما دمنا نخبر عن أشياء معدومة فإنه يجوز لنا أن نسميها أشياء وننسب لها نوعا من الثبوت فتكون مع أنها معدومة شيئا.

تفنيد ابن سينا لدعوى المعتزلة:

إن مشكلة المعتزلة حسب ابن سينا أنهم لم يدركوا الوجود الذهني، فخلطوا بينه وبين الماهية حين عدمها، واعتبروه شيئا من الأشياء الثابتة، والحقيقة أنهم لو انتبهوا إلى الوجود الذهني لما قالوا بشيئية المعدوم. ويوضح ذلك بأنه يجوز حقا أن نخبر عن شيء ثم يكون معدوما في الأعيان، مثل حديثنا عن الطيران في السماء وعن وقوع يوم القيامة، لكن الشيء لا يكون في هذه

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

الحالة معدوما كلية، بل معدوم في الواقع فقط، حيث "يجوز أن يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الأشياء الخارجية"، وعندما نقول بأن ذلك الشيء معدوم (القيامة) فإن المعدوم هو وجوده في الأعيان، أي أن ذلك الموجود في أذهاننا (فكرة القيامة) معدوم في الأعيان (يوم القيامة). أما أن يكون الشيء حال عدمه في الخارج وتصوره في النفس ممتلكا وجودا أو ثبوتا ما في الخارج زيادة على ذلك الوجود الذهني، فهو أمر مرفوض يقول ابن سينا: "فأما أن يكون متصورا في النفس صورة تشير إلى شيء خارج فكلا".

ولا إخبار عن المعدوم، لأن الإخبار يكون دائما عن شيء متحقق إما في الذهن أو في الأعيان، أما أن يكون معدوما فيهما معا ثم نخبر عنه، فغير ممكن أبدا أن نخبر أو نصف أو نتحدث عن لا شيء. لكن لماذا نتحدث عادة عن أشياء معدومة؟ يوضح ابن سينا بأن "المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن". فالمعدوم المطلق لا إخبار عنه، أما المعدوم في الأعيان فإننا عندما نخبر عنه بالسلب، أي نسلب عن معناه الموجود في الذهن الوجود العياني، فالمسلوب هنا الوجود العياني دون الوجود الذهني.

ويؤكد الشيخ الرئيس أنه رغم اختلاف الوجود عن الماهية وتمايزهما، إلا أنهما مع ذلك يظلان متلازمين على مستوى الوجود، بحيث لا يمكن أن يكون للماهية ثبات ما حال عدمها. ولن تكون شيئا ما إلا إذا كانت موجودة، أما إذ لم تكن موجودة لا وجودا ذهنيا ولا وجودا عيانيا فلا يمكن أن نتحدث عنها مطلقا، والوجود كصفة عارض ملازم للشيء أبدا، ولا يكون الشيء شيئا إلا إذا كان موجودا.

فالماهية حسب ابن سينا لا تفارق الوجود، وليس لها خارجه ثبوت ولا تعين، بل ولا يمكن حتى أن نتحدث عنها دون أن تكون موجودة في الذهن. فرغم تغايرهما فليس لها ثبوت مستقل عن الوجود، وليست في ذاتها لا موجودة ولا معدومة، بل الموجود والمعدوم هو نصيبها من الوجود، فإذا انضاف إليها صارت موجودة وإن فارقها صارت معدومة. فالوجود صفة، ولا تحصل إلا لموجود، أما أن يوصف شيء معدوم بصفة موجودة فيكون معدوما ثابتا فهو محال، لأنه إذا كانت الصفة موجودة كان الموصوف بها موجودا، وكذلك المعدوم حين عدمه لا يمكن أن يتصف بالثبوت، لأن ما كان في ذاته معدوما يستحيل أن يوجد لغيره.

إذن فالمعدوم ليس شيئا أبدا، ولا شيئية إلا للموجود، والموجود والشيء متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهما معا على طرفي نقيض من المعدوم. وبالتالي فإن ما تحدث عنه المعتزلة

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

من وجود نوع آخر من الثابت غير الموجود، سموه معدوما ثابتا لا وجود له، فالشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما ولا ثالث لهما.

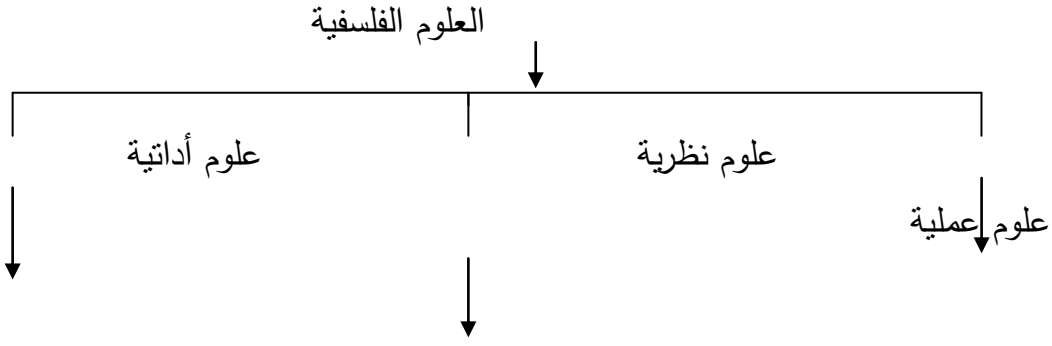
فالوجود إذن شرط ضروري ليس فقط لوجود الأشياء بل ولتصورها في الذهن، ودونه لا يمكن للذهن أن يتصور شيئا، ولا تصير المعاني معقولة إلا بعد أن تصير موجودة في الذهن. وعليه يمكن للشيء أن يكون موجودا في الذهن غير موجود في الواقع، كما يمكن أن يوجد في الواقع دون أن يوجد في الذهن، ولكن لا يمكن أن يكون معقولا دون أن يكون موجودا في الذهن على الأقل. إن شرط تعقل الواقع هو الوجود الذهني إذن.

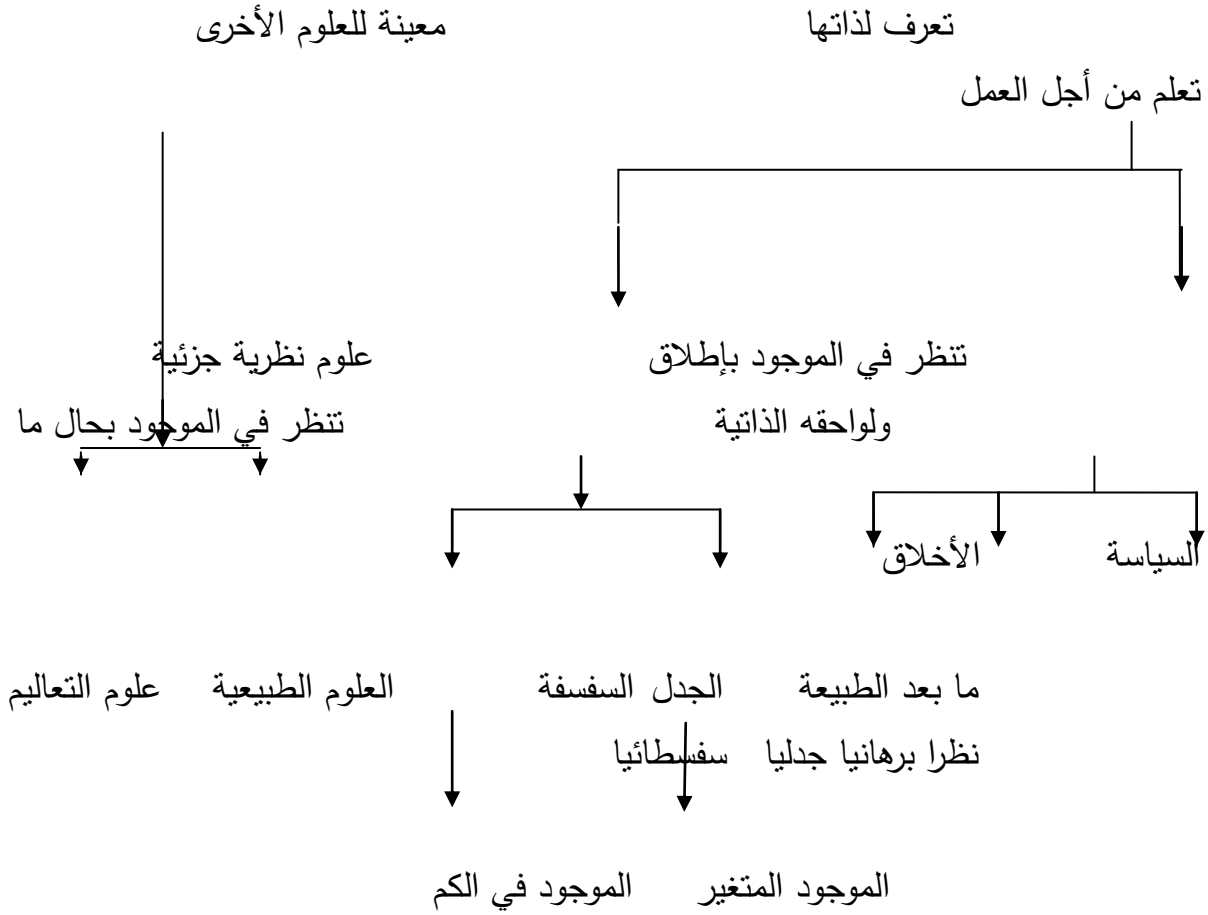
المحور الرابع: ابن رشد ومقومات علمية علم ما بعد الطبيعة

1- مكانة هذا العلم ضمن النسق الفلسفي:

حدد أرسطو هذا العلم بأنه: "علم بالموجود من حيث هو موجود" وليس من حيث هو موجود متحرك، أو من حيث أن له كما أو كيفا أو إرادة . فالمعرفة الميتافيزيقية هي معرفة بالأشياء في ذاتها، أي من حيث هي موجودة فقط. والأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا والمواضيع التي تتناولها والمفاهيم التي تستعملها في قاموسها لا تنتمي إذن إلى أي من العلوم الجزئية. ليست أيا من العلوم الجزئية، ولا تدرس أيا من المواضيع الجزئية، والمؤكد أنها تتعلق بالأبحاث التي لم يدرجها أرسطو ضمن أي من كتبه الطبيعية أو الجزئية. الميتافيزيقا إذن هي علم بالأشياء الموجودة لذاتها، علم بالكوني وليس الجهوي أو الفرعي، فهي وحدها تمتلك خاصية العلم بالموجود في ذاته أي بما هو كوني، وما عداها من العلوم تعتمد في معارفها على هذا الكوني. فلهذا العلم موضوع ومسائل خاصة به تميزه عن سائر العلوم الأخرى.

أقسام العلوم بحسب اختلاف مواضيعها عند ابن رشد:





2. موضوعه:

موضوع علم ما بعد الطبيعة، هو الموجود بإطلاق: "علم بالموجود من حيث هو موجود". والموجود من حيث هو موجود هو موضوع علم كلي، والعلوم الكلية هي التي تنظر في الموجود بإطلاق، وفي اللواحق الذاتية له، وذلك في مقابل العلوم الجزئية التي تنظر في الموجود بحال ما أو بقيد ما. وعبارة الموجود بما هو موجود تعني بالدرجة الأولى الموجود بإطلاق وليس بتخصيص ما مما تختص به مواضيع العلوم الجزئية، أي الموجود قبل أن ينقسم إلى جهات كل منها يختص بها علم معين، أي الموجود المستقل بذاته غير التابع لغيره، أي الموجود مسلوبا عنه المادة والحركة. فموضوع ما بعد الطبيعة سابق إذن لمواضيع العلوم الأخرى.

لقد حدد ابن رشد الموجود بما هو موجود بوصفه هو الموضوع العام للميتافيزيقا، وإذا كانت الميتافيزيقا بشكل خاص تبحث عن ما وراء الموجودات الطبيعية، فهل معنى هذا أن موضوعها الوحيد هو الموجود المفارق؟ فما هو هذا الموجود الذي ندرسه من جهة كونه موجودا؟

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

يميل ابن رشد إلى اعتبار الجوهر المحسوس الموجود في عالم الطبيعة هو موضوع الانطلاق نحو الميتافيزيقا، فالميتافيزيقا لكي تصنع لنفسها مطالب ومسائل لا تنطلق من مفهوم مستقل عن الموجودات المحسوسة، بل تنطلق بشكل عام من هذه المحسوسات ذاتها لكن ليس من جهة كونها محسوسة بل من جهة كونها موجودة. فقد ذهب ابن سينا إلى أن الذهن يكوِّن تصورا حدسيا مستقلا عن الموجود انطلاقا من مفهوم الوجود ذاته الذي أعطاه وضعية أنطولوجية مستقلة، واعتبره معطى لذهننا حتى قبل إدراكنا للموجودات المحسوسة، بدعوى أن انقسام الموجود إلى محسوس ومعقول، وإلى مادي ومفارق في نظره إنما هو انقسام لاحق على تمثلنا لمفهوم الموجود؛ فنحن في البدء لا نتمثل دلالته ولا نستقيها من الموجود المحسوس، بل نتمثلها بوصفها معطاة لذهننا بشكل أولي بديهي وسابق لتمثلنا لأي موجود خاص سواء أكان محسوسا أو مفارقا. أما ابن رشد، ولما كان لا يفصل بين الموجود والجوهر المشار إليه، فإنه يجعل دلالة الموجود مرادفة للجوهر المحسوس المشار إليه، ويعتبر منطلق الميتافيزيقا هو هذا الموجود المحسوس ذاته، غير أن الميتافيزيقا لا تتخذه موضوعا لها من جهة كونه محسوسا، بل باعتبار آخر أي بوصفه موجودا وجودا مطلقا.

وبناء عليه فإن جميع مطالب الميتافيزيقا تنطلق من النظر في الموجود المحسوس:

فالأجناس العليا للموجود أي المقولات العشر إنما هي "أنواع الوجود المحسوس"، والموجود المطلق يدل بالتالي على "المقولات العشر التي تنزل منزلة الأنواع للجنس الموضوع لهذه الصناعة"، أي أن المقولات هي أنوع للموجود المحسوس الذي هو بمثابة جنس لها.

ثم إن اللواحق العامة للموجود التي عدت إحدى مباحث الميتافيزيقا واعتبر وجودها وجودا مطلقا، إنما هي لواحق للموجود المحسوس وغير المحسوس أيضا. فهي اعتبرت شأنا ميتافيزيقا فقط لأنه يُنظر إليها من جهة ما هي موجودة وليس من جهة ما هي محسوسة: "وأيضا فإن هاهنا أمورا عامة، تشترك فيها الأمور المحسوسة وغير المحسوسة، مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل، وغير ذلك من اللواحق العامة، وبالجملة الأشياء التي تلحق الأمور المحسوسة من جهة ما هي موجودة، وهي الجهة التي تخص الأمور المفارقة على ما سيتبين بعد، وليس يمكن أن تنظر في مثل هذه الأشياء صناعة إلا الصناعة التي يكون موضوعها الوجود المطلق".

كما أن العلل والمبادئ الأولى للموجود التي اعتبرت إحدى مباحث الميتافيزيقا ومطلبا لها إنما هي علل ومبادئ للجوهر المحسوس، حتى المبادئ المفارقة، مثل العقول المفارقة والإله تعالى إنما صارت مطلبا لهذا العلم من جهة أنها مبادئ للموجود المحسوس، والمرور إليها لم يأت رأسا

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

من علم ما بعد الطبيعة بل من علم الطبيعة، أي أن هذا المطلب غير ممكن نظريا وايستيمولوجيا إلا بعد علم الطبيعة. فما لم نتأمل الموجودات الطبيعة في نظر ابن رشد فإننا لن نقدر أن نستدل على وجود موجودات غير طبيعة. كما لا يمكننا أن نستدل على وجود واجب الوجود بتأمل مفهوم الوجود كمفهوم ذهني مجرد، بل لابد من النظر في الموجود المحسوس حسب ابن رشد: "ولما لاحت في علم الطبيعة مبادئ أخرى ليست في هيولى ولا هي موجودة بحال ما، بل موجودة وجودا مطلقا، كان من الواجب أن يكون النظر فيها لصناعة عامة تنظر في الوجود مطلقا".

وإن اتخاذ الميتافيزيقا من الموجود المطلق موضوعا لها جعل هذا العلم يتصف بكونه:

علما مطلقا: باعتباره يدرس مفهوما محايدا متعاليا عن التأثير والتأثر بما يجري في الموجودات من أحداث وعوارض وصيرورة وتاريخ، فمهما كان الشيء متغيرا متمكنا فإن له جهة بها يكون موجودا باستقلال عن تاريخيته.

علما شموليا: فما من موجود موجود مهما كان جزئيا أو كليا، نظريا أو عمليا فكريا أو خارجيا إلا ويقع تحت طائلة هذا العلم، غير أن هذا العلم لا يدرسه من أي زاوية كانت بل من زاوية معينة أي من حيث وجوده المطلق، بمعنى آخر من حيث اندراجه ضمن إحدى المقولات، أو من حيث خضوعه للعلل الأولى لسائر الموجودات. ومن هذه الناحية فإن كل الموجودات تقع تحت طائلته، غير أننا لا ننظر إليها من زاوية ميتافيزيقية إلا عندما ننظر إليها من جهة كونها موجودة، ونتخلص من زاوية النظر العلمية الجزئية. فالميتافيزيقا إذن هي التي تمكننا من إدراك الوجود عاريا عن كل ما يصرفنا عن إدراكه مجردا، مطلقا، كما هو في ذاته، فهي تمكننا من ملاقاة الوجود والاتصال به في ذاته. ولذلك فليس كل من نظر إلى الموجودات يعد فيلسوفا، بل إن ما بعد الطبيعة هو العلم الذي يمتلك مشروعية الفحص عن جميع الموجودات، وله الامتداد والسيادة على سائر العلوم.

علما غير جزئي: يتصف هذا العلم أيضا بأنه ليس له موضوع خاص مثلما هو الشأن بالنسبة لسائر العلوم الجزئية الأخرى، فلأن موضوعه مطلق وعام فإنه يلامس كل موضوع، فما من شيء من الأشياء إلا ويمكن أن يُنظر إليه من حيث هو موجود.

علما واحدا: لأن هذا العلم يتناول الموجود من حيث هو موجود وجودا مطلقا أمكن القول أن لهذا العلم – إذا نظرنا له من هذه الزاوية – موضوعا واحدا (الوجود المطلق) وبذلك أمكنه أن يدرس جميع الموجودات دون أن يفقد وحدته، إذ لو لم تكن مواضيع سائر العلوم ذات صلة بموضوع هذا العلم (الموجود) لما أمكن للفلسفة أن تطالب بكونيتها وأحقيتها في دراسة سائر

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

المواضيع. فوحدة مفهوم الوجود هي التي تعطي لما بعد الطبيعة مشروعية وجوده، ولذلك يتحدث ابن رشد عن موضوع الميتافيزيقا باعتباره موضوعا واحدا: "إن دلالة الموجود عليها [المقولات] ليس باشتراك محض، إذ لو كان كذلك لما كان جنسا موضوعا لصناعة واحدة وهي هذه الصناعة". فهذا القول يفيد بأن لهذه الصناعة موضوعا واحدا هو الموجود بما هو موجود، وهذا الموضوع هو بمثابة الجنس للموجودات الأخرى (الجوهر والأعراض).

3- أقسامه:

يذكرنا ابن رشد أن أرسطو قسم هذا العلم بحسب مقالات كتابه أي إلى أربعة عشر مقالة، ولم يجعل له أقساما محددة، لكن ومن خلال النظر في بنية هذا الكتاب خلص ابن رشد إلى اختصاره إلى ثلاثة أقسام أو أجزاء، واعتمد معيارا للتقسيم ربما يتماشى مع تعدد مطالب هذا العلم.

القسم الأول: وينظر في المحسوسات بما هي موجودة، أي في الأجناس العليا للموجود المحسوس، وفي اللواحق التي تلحقها.

فهو أولا علم بالأجناس العليا للموجود: فلأن الموجود بما هو موجود ينقسم إلى مقولات عشر هي بمثابة الأنواع للموجود بما هو موجود الذي هو موضوع هذه الصناعة، صار النظر في المقولات من جملة المسائل التي ينظر فيها هذا العلم: "إن الموجود يقال على أنحاء، إلا أن الذي نقصد هاهنا هو الذي يدل على المقولات العشر التي تنزل منزلة الأنواع للجنس الموضوع لهذه الصناعة". أي أن النظر في المقولات هو نظر في الموجودات المحسوسة بما هي موجودة، مع ترتيبها في الوجود، وتحديد العلاقات بينها، وكيف تنتظم حتى تعود إلى أسبابها القصوى (الجواهر المفارقة)؛ فليس للموجود إذن دلالة واحدة مستقل بل يدل على المقولات ذاتها: فهو إما جوهر وإما كم وإما كيف.

ثم هو علم باللواحق العامة للموجود: أي أنه ينظر في الأمور العامة المشترك فيها بين الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة على السواء، فإن النظر في الشيء من حيث هو متحرك أو متمكن أو ساكن هو موضوع علم الطبيعي، أما النظر إليه من حيث هو وحدة أو كثرة، أو علة أو معلول، أو قوة أو فعل، وغيرها من اللواحق العامة التي تلحق الأمور المحسوسة والمفارقة على حد سواء إنما هو نظر ميتافيزيقي: "وأيضا فإن ها هنا أمورا عامة، تشترك فيها الأمور المحسوسة وغير المحسوسة، مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل، وغير ذلك من اللواحق العامة، وبالجملة الأشياء التي تلحق الأمور المحسوسة من جهة ما هي موجودة، وهي الجهة التي تخص الأمور

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

المفارقة على ما سيتبين بعد، وليس يمكن أن تنظر في مثل هذه الأشياء صناعة، إلا الصناعة التي يكون موضوعها الوجود المطلق".

القسم الثاني: قسم الإلهيات أو التيولوجيا، ويتعلق بالنظر في مبادئ الجوهر المحسوس، أي في الأمور المفارقة، وينظر في الإله تعالى وصفاته وفي العناية الإلهية.

فإن النظر في المحسوس هو نظر في موضوع جزئي متغير، لكن وكما تبين في العلم الطبيعي فإن للمحسوس مبادئ ليست في هيولي بل هي مبادئ للموجود بما هو موجود، وهذه المبادئ هي موجودات مفارقة، ولما كانت هذه المبادئ مفارقة غير موجودة في مادة صار وجودها وجودا مطلقا، وصار النظر فيها من اختصاص هذا العلم وجزءا له: "ولما لاحت في العلم الطبيعي مبادئ أخرى ليست في هيولي ولا هي موجودة بحال ما، بل موجودة وجودا مطلقا كان من الواجب أن يكون النظر فيها لصناعة عامة تنظر في الوجود مطلقا".

وعندما نقول إن الموجود بما هو موجود يدل على الموجود الأول المفارق، فمن هذه الناحية تصير الميتافيزيقا أشبه تيولوجيا وعلما إلهيا: "وكذلك ما يرام ههنا من إعطاء الأسباب للأمور الموجودة إنما يعطي من جهة الإله والأشياء الإلهية وهي الإله والأشياء الإلهية"؛ فالموجود بما هو موجود معناه هنا الموجود بما هو مبدأ أول وسبب لوجود سائر الموجودات المحسوسة. والفرق بين نظر الطبيعي في الأسباب ونظر الإلهي الميتافيزيقي، أن الطبيعي ينظر في السببان الأقصيان وهما المحرك والمادي، بينما ما بعد الطبيعة هو نظر في السبب الأقصى: الصوري والغائي والفاعل. أي أن الطبيعيات هي نظر في العلة الأولى بما هي علة محركة وعلة مادية، وما بعد الطبيعة نظر فيها من حيث هي علة أولى فاعلة معطية للوجود، أي علة وجود الموجود.

ولذلك فإثبات وجود الله إنما يأتي بعد النظر في الموجودات الطبيعية، والبرهنة على وجوده تتم في العلم الطبيعي عند ابن رشد وأرسطو، أما في هذا العلم فإن النظر في المبدأ الأول ليس للبرهنة على وجوده بل للنظر فيه من جهة كونه علة وجود الموجودات لا علة حركتها. ولذلك فإن هذا العلم يتسلم وجود الباري مبرهنا عليه في العلم الطبيعي في نظر ابن رشد، ولذلك ينتقد ابن سينا الذي برهن على وجود واجب الوجود في الإلهيات ودون الانطلاق من الموجودات المحسوسة، يقول ابن رشد منتقدا ابن سينا: "وأما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم، فهي أقاويل جدلية غير صادقة بالكل، وليس تعطي شيئا على التخصيص... ولذلك يتسلم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده [المحرك الأول] عن العلم الطبيعي، ويعطي الجهة التي بها يكون محركا... وليس ما لاح في العلم الطبيعي من وجود مبادئ مفارقة فضلا في هذا العلم كما

يقول ابن سينا، بل ذلك ضروري، إذ كان هذا العلم يستعمل ذلك على جهة الأصل للموضوع". فما لم ننطلق من الموجود الطبيعي المحسوس فإننا لن نستطيع البرهنة على وجوه تعالى.

القسم الثالث: وينظر في موضوعات العلوم الجزئية بغرض تصحيح الغلط الذي وقع فيه السابقون بصددها، أي تصحيح مبادئ الصنائع الجزئية، لأن العلم الواحد لا يمكنه أن يبرهن على مبادئه وفي نفس الوقت يسلم بها ويبني عليها، بل لابد أن يكون البرهان عليها لعلم آخر.

يتبين إذن أنه ليس لهذا العلم عند ابن رشد مطلبا واحدا بل مطالب متعددة، لأن "الموجود مطلقا" عبارة لا تطلق على شيء واحد بل على عدة أشياء، هي أجزاء هذا العلم.

4- تسميته:

من الناحية المنطقية والمعرفية يأتي هذا العلم بعد العلم الطبيعي، يفسر ابن رشد، لأنه يبني على نتائج هذا العلم ويستلم منه أصولا برهن عليها هناك، خصوصا وجود موجودات مفارقة، وبسبب هذه العلاقة سمي ما بعد الطبيعة. فمن دون الطبيعيات لا يمكن أن نؤسس علم ما بعد الطبيعة، فهو من الناحية المنطقية غير مستقل في مسائله وبنائه عن العلم الطبيعي، كما ذهب إلى ذلك ابن سينا.

أما من الناحية الوجودية فهو متقدم على سائر العلوم الأخرى، لأنه علم بأول الموجودات في الوجود أي المحرك الأول والعقول المفارقة، ومن هذه الناحية سماه أرسطو الفلسفة الأولى. ولذلك كان له حسب ابن رشد له تسميتان كل منهما تناسب جهة:

ما بعد الطبيعة: من جهة أنه لاحق للطبيعي في الطلب، بحكم أنه يستعمل على جهة المسلم به ما تمت البرهنة عليه في الطبيعيات من وجود موجودات مفارقة بمثابة مبادئ أولى محركة للموجود المحسوس.

الفلسفة الأولى: من جهة أنه ينظر في الأشياء السابقة في الوجود عن الموجودات الطبيعية، ويتعلق الأمر بالإله تعالى والعقول المفارقة. ويبدو أن ابن رشد غلب الجهة الأولى على الثانية، خلافا لان سينا الذي غلب الاعتبار الثاني وسماه الإلهيات.

5- منفعته:

لما تبين في كتاب النفس أن للإنسان عقلا نظريا وآخر عمليا، والعملي كماله بالعلوم العملية والنظري كماله بالعلوم النظرية، فمنفعة هذا العلم من جنس منفعة العلوم النظرية، أي استكمال النفس الناطقة حتى تحصل على كمالها، غير أنه يمتاز عن هذه العلوم بأنه من أجلها

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

رتبة، فهو غاية وتمام سائر العلوم ومقصودها الأخير، وهو الذي يحقق الهدف الأخير للمعرفة الإنسانية، أي معرفة ترتيب الموجودات، وأولها في الوجود، وأي وجود وجوده، وبأي معنى هو صانع الموجودات. فهو وسيلة الإنسان الضرورية للسعادة القصوى والكمال الأسمى: "نسبة هذا العلم إلى سائر العلوم نسبة الغاية والتمام، لأن بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، الذي هو المقصود من المعرفة الإنسانية". وله أيضا منفعة منهجية ابستيمولوجية هو أنه معين على تأسيس العلوم الأخرى لأنه يصحح مبادئها ويحدد مواضيعها ويفصل فيما يخص علما علما منها، وفيما هو مشترك غير خاص بأي منها.

المحور الخامس: ابن رشد: الأجناس العليا للموجود: (المقولات)

1_ الجهات التي يقال عليها لفظ الموجود:

يقال الموجود على عدة أنحاء تشير إليها جميعا عبارة "الموجود بما هو موجود" أي الموجود مطلقا، فهو:

_ يقال على الصادق الذي في الذهن: أي على الفكرة الصادقة التي لها ما يقابلها في الواقع. مثال: الطبيعة موجودة، الله تعالى موجود.

_ يقال أيضا على كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تُصُورت تلك الذات أو لم تتصور، أي على الأشياء الموجودة خارج النفس، أي على الشيء ذاته، وهذا هو معناه الحقيقي الذي يعطى له في هذا العلم (موجود = شيء = ذات): "اسم الموجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط أعني إلى الصادق وإلى ما هو موجود خارج النفس".

وهناك أنحاء أخرى يقال عليها اسم الموجود، هذه الأنحاء لا تدل على معنى آخر جديد وإنما هو أشبه باستعمال لغوي درج الناس على استعماله في اللغة:

– الموجود بالذات: إذا كان وجود شيء بالنسبة إلى شيء آخر بحيث يكون أحدهما في ماهية الآخر ومقوما له قيل إنه موجود له بالذات، مثل وجود المركز للدائرة، والأب للإبن.

– الموجود بالعرض: حينما لا يكون في ماهية شيء أن يوجد في الآخر، ولا أن يشكل جزءا من ماهيته وإنما يوجد له عرضا، يقال إنه موجود له بالعرض. مثل ضرب العود بالنسبة للبناء، والبياض بالنسبة للطبيب.

–الموجود كنسبة بين المحمول والموضوع: عندما نقول زيد هو إنسان، فالرابطة الوجودية "هو" تنسب معنى الإنسانية لزيد في الذهن، فالموجود هنا يدل على تلك النسبة التي في الذهن التي تربط محمولا بموضوع، إثباتا أو نفيا، صدقا أو كذبا، بالذات أو بالعرض.

واسم الموجود يطلق حقيقة في ما بعد الطبيعة على الموجود بالذات، وهو نفسه الوجود الموضوعي للشيء خارج النفس، وهو الذي يكون إما جوهرا أو عرضا، أما باقي ما يقال عليه موجود فهو موجود ناقص؛ فإن الموجود بالعرض هو مجرد نسبة وعلاقة، والموجود بمعنى الصادق يقال على الفكرة في علاقتها بالموضوع الخارجي وليس بوجود قائم الذات، فارتدت جميع المعاني إذن إلى الموجود في الخارج، وهذا الموجود الذي في الخارج لا يخرج عن المقولات العشر؛ فالموجود المطلق الذي هو موضوع هذا العلم يحيل على يقال على المقولات العشر، وهي بالنسبة إليه كالأنواع بالنسبة للجنس، وإن لم يكن هو جنسا حقيقيا ولا كانت هي أنواعا حقيقية له.

ومعنى الموجود عند الجمهور ليس هو معناه في الفلسفة حسب ابن رشد، فإنه عندهم يُدَل به على حالة ما في الشيء، أي معنى زائدا على الشيء: مثال: قولنا: وجدت الضالة، فظنوا أنه يدل على معنى يلحق بموضوع حتى لو لم يصرح بهذا الموضوع، والحقيقة بحسب ابن رشد أن الموجود في هذا العلم يدل على الشيء ذاته، ولا يمكن أن يكون عرضا، ولا وصفا لموضوع آخر.

2_ بأي معنى يقال الموجود على المقولات؟

قلنا إن الموجود من حيث هو موجود يقال على عدة أنحاء، منها أنه يقال على المقولات العشر التي تنزل من الموجود منزلة الأنواع للجنس، وينقسم إليها الموجود انقساما ذاتيا وأوليا، ولا توجد أقسام متوسطة بينها وبين الموجود. فموضوع هذه المقالة (الثالثة) من كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة هو أنواع الموجود المحسوس، ومبادئ هذه الأنواع التي هي بها محسوسة، ونسبة بعضها إلى بعض في الوجود. فكيف يقال الموجود على هذه المقولات؟

– دلالة الموجود على المقولات ليس باشتراك محض:

الدليل الأول: لو قيل عليها باشتراك لما كان الموجود جنسا موضوعا لصناعة واحدة هي ما بعد الطبيعة، ولكن لما كان الموجود جنسا وموضوعا واحد لهذا العلم كانت جميع المقولات مشاركة في معنى الوجود، لا مشاركة اسمية فقط، بل تشارك في معنى واحد مشترك بينها.

والدليل الثاني: أن للموجود محمولات ذاتية ينقسم بها قسمة إلى موجود بالقوة وموجود بالفعل، وموجود هو علة وموجود هو معلول... فما دامت اللواحق العامة للموجود تحمل على لفظ

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

واحد (الوجود) حملا ذاتيا فمعنى ذلك أن الموجود مشترك بينها اشتراكا حقيقيا وليس مجرد اشتراك لفظي، وهذا يدل مرة أخرى على وحدة معنى الموجود.

– دلالة الموجود على المقولات ليس بتواطؤ: إذ لو كان الموجود يقال على المقولات العشر قول تواطؤ، لكانت المقولات جنسا واحد أو تحت جنس واحد، ولو كانت جنسا واحدا لما كانت أجناسا عليا ذات معنى مستقل مختلف بعضها عن بعض، ولكان الموجود كله واحدا لا اختلاف فيه، على ما كان يرى ذلك بارمنيدس: "وإن بعض من سلف من القدماء قد كانوا يرون أن الموجود واحد" يقول ابن رشد، والحال أن الموجود وإن كان مشتركا بينها فليس يدل عليها دلالة تواطؤ، ونصيب الجوهر من الوجود غير نصيب العرض.

– يقال الموجود على المقولات بتشكيك: دلالة الموجود على المقولات بتقديم وتأخير، وبالضبط ضرب معين من ضروب التشكيك، هو ما سماه ابن رشد بالانتساب؛ فالموجود يدل أولا على الجوهر ويدل ثانيا على الأعراض التي بانتسابها إلى الجوهر وحملها عليه صارت موجودة: "وإذا كان هذا كما قلنا، ولم يكن اسم الموجود يدل على المقولات العشر، باشتراك محض ولا بتواطؤ، فلم يبق أن يدل عليها إلا بضرب من ضروب التشكيك، وهي دلالة الأسماء التي تدل على أشياء نسبت إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير". فهي جميعها تشترك في معنى واحد هو الموجود، لكن نسبتها إليه متفاوتة بالدرجة، لأن دلالة اسم الجوهر على الموجود أولى من دلالته على الأعراض، ودلالته على الجوهر المفارق أولى من المحسوس، ودلالته على المحرك الأول (أول العقول) أولى من باقي العقول لأنه هو الموجود بإطلاق وبانتساب سائر الموجودات إليه صارت موجودة.

3_ المقولات وترتيبها في الوجود

لما كان هذا العلم ينشغل بالبحث في العلاقات بين الموجودات بغرض تنظيمها والكشف عن أسبابها، وكيف يكون بعضها أسباب بعض، حتى يتم إرجاعها إلى أسبابها القصوى، فإن هذا الأمر ينطبق أيضا على المقولات. فما علاقة بعضها ببعض في الوجود؟ وأيها سبب للبعض الآخر ومتقدم عليه؟

مقولة الجوهر مستقلة وجوديا عن باقي المقولات العرضية، وهي علة وجود سائر المقولات الأخرى "مقولة الجوهر قائمة بذاتها وغير مفتقرة في وجودها إلى واحدة من مقولات الأعراض، وأن

مقولات العرض مفتقرة في وجودها إلى الجوهر ومعلولة عنها". والدليل أن قد ثبت في المنطق أن المحمولات الكلية صنفان:

- محمولات كلية تعرِّف من شخص الجوهر ماهيته وذاته، وأعم كلي بهذه الصفة هو شخص الجوهر، ولذلك قيل فيه أنه: المقول لا على موضوع.
- محمولات كلية لا تعرف من شخص الجوهر ماهيته وذاته، بل إن عرفت فما ليس بجوهر وهي العرض، ولذلك قيل فيه إنه المقول على موضوع: (الكم – الكيف – الوضع – الإضافة – الأين – المتن– له – أن يفعل – أن ينفعل)

الأول: ليس له محل يحل فيه ويقومه به => الجوهر

الثاني: يحل في محل (الجوهر) يقومه => العرض

4_ كيف تفتقر المقولات العرضية للجوهر؟

يعرَّف العرض بأنه المقول على موضوع، أي أنه الذي إذا وجد كان في محل وذلك المحل هو الذي يقومه، وهذا المحل هو الجوهر ذاته؛ فالأعراض ليس لها وجود ذاتي مستقل بل لا بد لها من حامل يحملها ويُمِدها بالوجود؛ ثم إن وجودها للجوهر لا يكون ذاتيا مقوما ولا ضروريا ولذلك لا يؤثر تواردها وتغيرها المستمر على ماهية الجوهر. وما يؤكد تبعيتها للجوهر المحسوس هو أنه يدخل في تعريف جميع المقولات العرضية التسع، ويتجلى ذلك كما يلي.

أما الأين والوضع وله، فإنه يظهر بوضوح كيف تحتاج للجوهر/الجسم، لأن الجسم مأخوذ في حدها، فهي تابعة له غير مستقلة وجوديا، وذلك لأن:

الأين: هو نسبة الجسم إلى المكان، وليس هو المكان، به يجاب عن الشيء أين هو، فالأين نسبة عرضية وليس جوهرا.

الوضع: نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض من المكان الذي هو فيه، ولكل جسم أين على وضع ما، مثل القعود والقيام.

له (الملك): هو نسبة جسم إلى جسم منطبق عليه (اللباس) أو على جزء منه (السلاح)، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال الجسم، فالمُلْكُ عرض مرتبط بجوهر.

أن ينفعل: هو مصير الجوهر من شيء إلى شيء وتغيره، مثل انتقاله من كيفية إلى كيفية أخرى، ويشمل الأنواع الأربعة للحركة، مثل التسخن والتبرد.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

أن يفعل: هو أن ينتقل الفاعل باتصال على النِّسب التي له إلى أجزاء ما يحدث في الشيء الذي ينفعل حينما ينفعل، مثل التسخين والتبريد.

أما المقولات الأربع: الكم – الكيف – والإضافة – والمتى – فإنها بدورها تحتاج في وجودها إلى الجوهر ولا توجد من دونه حتى وإن لم يظهر الجوهر في حدها.

الكم: هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه، مثل العدد والخط والزمان والألفاظ والجمل، مثل قولنا: أربعة فإنه مجموعة آحاد، والخط مجموعة نقط. فالكم هو عرض مرتبط بالجوهر، ولا وجود لكمٍّ مفارق خارج الكم المحسوس الذي هو موضوع صناعة التعاليم كما كان يدعي فيتاغورس، فالرياضيات علم غير مفارق، وموضوعه هو الكم من جهة ما هو محمول على جوهر محسوس.

فالفيتاغوريون رأوا أن الجسمية هي التي يتقوم بها الجسم المحسوس، ولما كان معنى الجسمية هي الانقسام إلى الأبعاد، اعتقدوا أن الأبعاد أحق باسم الجوهر، ولما كانت الأبعاد إذا تُوهمت سطوحا، وكانت السطوح تنحل إلى خطوط، والخطوط إلى نقط، رأوا أن هذه العناصر الرياضية جواهر، فقالوا إن أصل الأشياء أعداد. والحقيقة أن هذه الأعداد حسب ابن رشد ليست سابقة ولا مقومة للجسم، بل لاحقة عليه، ولذلك فهي أعراض وليست جواهر "يظهر أيضا في الموجودات الطبيعية أنها متقدمة على الأبعاد التي تتوهم فيها".

الكيف: هي الهيئات التي بها يقال في الأشخاص كيف هي، مثل قولنا جسم ساخن، ووجه ضاحك، وشخص عالم، فإنه يؤخذ الشخص في حدها ضرورة: "مقولة الكيف: يظهر من أمرها عن قرب أنها عرض وأنه لا يمكن فيها أن تفارق المادة، وإلا وجد انفعال في غير منفعل".

الإضافة: هي علاقة بين جوهرين، مثل الأبوة: هي علاقة بين الأب وابنه، فهي نسبة بين شيئين بها بعينها يقال كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، فهي لاحقة للجوهر الذي هو موضوع لها: "فالأمر فيها بين، أنها مما لا يمكن فيها أن تفارق" الجوهر.

المتى: هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي ينطبق وجوده على وجود الزمان وتنطبق نهايته على نهاية الزمان أيضا، به نجيب عن السؤال: متى كان الشيء؟ وليس هو الزمان الذي هو كم متصل. فالمتى إذن ليس جوهرا فالمتى لاحق في وجوده لوجود الجوهر فهو عرض.

إذن كل المقولات متقومة بالجوهر ولا وجود لواحدة منها يمكن أن تفارقه وتوجد دونه، فهو متقدم عليها تقدم السبب على المسبَب، كما يتقدمها الجوهر تقدما بالمعرفة وبالزمان.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

5- يف تتقدم بعضها على بعض في الحمل على الجوهر؟

تتقدم بعض المقولات العرضية على البعض في الحمل على الجوهر ولا تحمل عليه جميعها مباشرة، بل تترتب حتى يكون بعضها كالأسباب لوجود البعض الآخر في الجوهر، أي أن الأعراض يحمل بعضها على بعض عكس ما ذهب إليه المتكلون: "بعضها مفتقر في أن يتقدمها بعضها في الجوهر"؛ فمنها ما يحمل مباشرة على الجوهر ومنها ما يحمل على الجوهر لكن بتوسط عرض آخر، ولكنها في نهاية المطاف تحمل جميعا على الجوهر المحسوس. مثال ذلك الكم فإنه أولها تقدما في الجوهر، وكذلك الكيف، إذ لا توجد كمية ولا كيفية إلا في جسم، ثم الوضع فإنه لاحق على المكان لأنه لا وضع إلا لدي المكان، ولا فعل ولا انفعال إلى بتوسط الوضع والأين.

6_ الجوهر:

بعد أن تبين في المقولات كيف يتقدم بعضها على بعض، وكيف أن الجوهر متقدم عليها جميعا في الوجود، بقي الفحص في بنية الجوهر الداخلية، وفي مبادئه، وما إذا كانت له مبادئ أقدم منه هي سبب وجوده أم لا؟ وهل هذه المبادئ هي المادة والصورة أو الجواهر المفردة؟

أ- أقسامه:

1- يقال أولا: على "الشخص المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلا"، أي الشيء ذاته الموجود في الأعيان والمركب من صورة ومادة.

2- يقال ثانيا: "على كل محمول عرَّف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل"، أي على جزء الجوهر المشار إليه الذي هو منه بمثابة المقوم، أي يكون منه مكان الصورة والمادة.

3- ويقال ثالثا: على الجوهر المفارق الذي هو علة الجوهر المادي، ولذلك سمى أرسطو العقول المفارقة جواهر: "فإن تبين أن ها هنا موجودا مفارقا هو السبب في وجود هذا الجوهر المشار إليه كان هو أحق باسم الجوهر".

4- يقال رابعا: "على كل ما عرف ماهية شيء ما، أي شيء كان من المقولات العشر". ولأن هذه الأشياء (المقولات) هي بدورها مجرد أعراض، امتنع أن يكون الجوهر بالمعنى السابق جزءا مقوما لشيء عرضي (المقولات)، ولذلك يطلق الجوهر على ما عرف المقولات العرضية بالإضافة لا بإطلاق، أي ليس هو جوهر في ذاته بل في علاقته بالعرض.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

ب_ الجوهر عند المتكلمين:

- يطلق على الجوهر الفرد الذي يتركب منه الجسم، أي الجزء الذي لا يتجزأ.
-و قد يطلق على الشيء المشار إليه المركب من جواهر وأعراض (الجسم).

ج_ معيار التسمية:

سبب تسمية إحدى المقولات العشر جوهرا بحسب ابن رشد يرجع إلى اللغة، أي أن العلاقة استعارية بين التسميتين، استعار الفلاسفة هذا اللفظ من "الجوهر" الذي هو الحجر الثمين، الذي سمي جوهرا بالإضافة إلى سائر المقتنيات لنفاسته وشرفه، إلى مقولة الجوهر التي هي بالإضافة إلى سائر المقولات أشرفها. فلما كان إجماع الفلاسفة حاصلا على أن أشهر معاني الجوهر هو المشار إليه الذي هو لا في موضوع ولا على موضوع، فإنهم اتفقوا على قاعدة أخرى مفادها: "أن ما عرف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه".

وهذه القاعدة اعتمدها المشاؤون والذريون والمتكلمون والفيتاغوريون:

- فمن رأى أن كليات المشار إليه هي التي تعرف ماهيته اعتبرها أحق باسم الجوهر أي الجنس والفصل والنوع (الفلاسفة المشاؤون).
- ومن رأى الجسمية هي التي تعرف ماهية المشار إليه وأن قوامها بالطول والعرض والارتفاع سمي هذه الأبعاد جواهر (الفيتاغوريون).
- ومن رأى أن الذوات تأتلف من أجزاء لا تتجزأ سماها جواهر (المتكلمون والذريون).
- ومن رأى أن المشار إليه يأتلف من مادة وصورة كانت الصورة والمادة عنده أحق باسم الجوهر، وهم المشاؤون.

والذين أخطئوا في تحديد الجوهر، ليس مرد خطئهم حسب ابن رشد إلى أنهم جعلوا الجوهر عرضا، بل من جهة ظنهم أنه أساس جوهرية الجوهر المشار إليه، مثل الفيتاغوريين الذين اعتقدوا أن الأبعاد من طول وعرض وارتفاع هي أساس وجود الجسم.

7 _ بنية الجوهر المحسوس:

إذا استثنينا الأعراض التي هي لاحقة ومتقومة بالجوهر المحسوس، فإن الإشكال قائم بصدد أجزاء الجوهر التي بها يتقوم، فقد اتفقت جميع المذاهب على إطلاق اسم الجوهر على الجسم المحسوس المشار إليه، كما أقروا جميعهم أن لهذا الجوهر مقومات هي أجزاؤه "وبالجملة

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

كأن جميعهم أقر بالسبب المادي". إلا أن الخلاف قائم في طبيعة هذه الأجزاء المقومة ما هي؟ هل هي موجودة بالفعل أم بالقوة فقط؟ وإن كانت موجودة بالفعل هل هي متناهية أم غير متناهية؟

ويعتبر ابن رشد أن النظر في هذه المبادئ من حيث هي مبادئ للموجود المحسوس المتغير هو نظر طبيعي، حيث تبين في الطبيعيات أن الجسم مؤلف من صورة ومادة، أما النظر ها هنا في هذه المبادئ فإنما هو نظر ميتافيزيقي أي من جهة ما هي مبادئ للجوهر من جهة ما هو جوهر وموجد. ويرفض دعوى ابن سينا الذي جعل هذا البحث بأكمله قاصرا على العلم الميتافيزيقي: "وأما ابن سينا فقط غلط في هذا كل الغلط، وذلك أنه يرى أن صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة، وأن صاحب هذا العلم هو الذي يتكفل ببيانه، وسقوط هذا كله بين بنفسه عند من زاول العلمين (أعني العلم الطبيعي وهذا العلم)".

والمذاهب الممكنة في بنية الجسم هي:

الأول: الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية، وكل واحد منها غير قابل للقسمة، وهذا هو مذهب المتكلمين.

الثاني: الجسم المحسوس مركب من أجزاء حقيقية لا متناهية بالفعل، وهذا مذهب منسوب للنظام المعتزلي.

الثالث: أن الجسم المحسوس واحد في نفسه كما هو واحد في الحس، إلا أنه قابل لانقسامات غير متناهية بالقوة لا بالفعل، بمعنى أن الجسم لا ينتهي من الصغر إلى حد إلا ويقبل بعد ذلك الانقسام، لكن ما يخرج من هذه الانقسامات إنما هو متناه دائما، وهذا مذهب الفلاسفة المشائين.

الرابع: مذهب الفيثاغوريين، وقالوا إن الجسم يتقوم بالأبعاد، فإنهم لما رأوا الجسمية التي بها يتقوم الجسم، وكانت الجسمية تنحل إلى أبعاد (طول عرض وارتفاع) قالوا إن هذه الأبعاد هي أحق باسم الجوهر، وقالوا إن هذه الأبعاد تتكون منها السطوح والسطوح تتكون من خطوط والخطوط من نقط، قالوا إن النقطة جوهر (واحد) والخط جوهر (اثنان)...

الخامس: مذهب أفلاطون الذي اعتبر المثال هو جوهر الأشياء المحسوسة وماهيتها وأحق باسم الجوهر، والسبب في ذلك حسب ابن رشد هو أنه ظن أن الكليات المحمولة على الجوهر المحسوس هي مبادئ وأنها أمور مفارقة.

تركيب الجوهر المحسوس من الصورة والمادة:

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

فقد تبين أن الكليات المعقولة مثل الجنس والفصل والنوع، ليست بجواهر مفارقة للأشياء المحسوسة وتبين أن جوهر الشيء المحسوس لابد أن يكون عنصرا جوهريا أيضا، كما تبين في الحد أنه لابد وأن يكون مركبا من شيء يقوم مقام الجنس وشيء آخر يقوم مقام الفصل، وبناء عليه فإن الأشياء المحسوسة ليست بسيطة في ذاتها، بل هي مركبة من أكثر من شيء واحد، لأننا نستعمل فيها السؤال بـ "لم"؟ الذي نجيب عنه بأمرين: صورة الشيء وهيولاه.

الجوهر المحسوس إذن مركب من جوهرين صورة ومادة، فما طبيعة هذا التركيب وبأي معنى هو واحد رغم تركيبه من شيئين "أشخاص الجوهر مركبة، وأنها وإن كانت واحدة بالفعل ففيها كثرة ما بالقوة، وذلك أنها ليس واحدة بالرباط والتماس"؟

إن العناصر المكونة للمركب (الجوهر المحسوس) لا يمكن أن تكون بالفعل وإلا لكان الشيء الواحد أشياء مختلفة ولفقد وحدته الجوهرية، وإلا لانتهينا إلى القول بالخليط، وسيتكون الشيء الواحد مما لا نهاية له من الاسطقسات. فالجوهر المحسوس يتكون إذن من شيء يحاكي الجنس وآخر يحاكي الفصل لأن كل محدود لابد وأن يتركب من جنس وفصل، الأول هو الصورة والثاني هو المادة: "فبين أن الجنس ليس شيئا أكثر من محاكي الصور العامة للمحدود التي تجري منه مجرى الهيولي إذا كان هذا شأن الهيولي، أعني أن تكون مشتركة... وكذلك يظهر أيضا من أمر الفصل أنه لاحق لحق صورة الشيء الخاصة من حيث هي في الذهن، وهو بالجملة يحاكي الصورة كما أن الجنس يحاكي الهيولي".

هكذا إذن توجد الكليات داخل الجوهر المحسوس على أنها جزء منه، وليس لها وجود مستقل خارج الشيء بل وإن وجدت ككليات فلا وجود لها إلا في الذهن.

المادة:

هي موجودة بالقوة دائما، لأنها عبارة عن استعداد لقبول الصور عند فساد الشيء، وإنما اتحادها بالصورة هو الذي يجعل الشيء موجودا بالفعل: "هي الشيء الذي هو بالقوة الشيء الذي سيكون بالفعل والحد". وهي موضوع جميع أنواع التغيرات التي تطرأ على الجسم، والأشياء التي يوجد لها التغير في الجوهر يلزم ضرورة أن توجد لها سائر أنواع التغير. لكن ليس كل ما يلحقه التغير يتغير في الجوهر، مثل الكواكب تتغير بالنقلة دون الكون والفساد.

أنواع التغيرات التي تلحق الجوهر المحسوس:

التغير في الجوهر: الكون والفساد.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

التغير في الكم: الزيادة والنقصان.

التغير في الكيف: الاستحالة.

التغير في الأين: النقلة

وللأجزاء السماوية مادة بسيطة لا تقبل إلا النقلة ولذلك فهي غير مركبة من مادة وصورة.

الصورة:

أما الصورة فهي بالفعل دائما "وأما الصورة فهي بالفعل والماهية" وهي تقوم من الجوهر المحسوس مقام الفصل للنوع، وبما يكون الشيء موجودا بالفعل، ولا وجود لها إلا في المادة، مثال: حد البيت : إنه لبن وخشب (مادته)، وبشكل كذا (صورته). والصورة هي فصل الأشياء وتقوم منها مقام المميز للنوع عن الأنواع الأخرى المشاركة له في نفس الجنس مثل تميز الإنسان عن باقي الحيوانات بالعقل. والحد التام هو الذي يؤتى فيه بالأمرين معا. وحتى الأشياء التي لا مادة لها فإن لها شيئا يقوم من ماهيتها مقام الجنس أو المادة وآخر مقام الفصل. مثال: حد الدائرة بأنها شكل يحيط به خط واحد (جنس)، في داخله نقطة وكل الخطوط التي تخرج منها إلى الخط المحيط متساوية (فصل).

أما كيف تكون الحدود ذوات أجزاء كثيرة؟ فذلك لأن الأجناس لما كانت تقوم من الشيء مقام المادة، كان وجودها بالقوة في المحدود، ولذلك فليست توجد الحيوانية من حيث مجردة ومستقلة بالفعل في الإنسان، بل توجد حيوانية ما مقيدة بالفصل (العقل). وإذا كان الشيء مما له أجناس كثيرة كلها موجود فيه بالقوة فإننا لا نصرح إلا بالجنس القريب لأن جميع الأجناس الأخرى الموجودة بالقوة منطوية فيه بالقوة. أما لو أتينا بالجنس البعيد فليس يكون الحد القريب منطويا فيه، فالأجناس بالنسبة للشيء هي أشبه بطبقات متراتبة، وتجسد مراتب من الوجود المتوسط بين الصورة التي بالفعل والمادة الأولى التي هي قوة صرفه لا صورة لها. فتعدد الأجناس وتراتبيتها هو الذي يسمح للشيء بأن يكون هذا الجوهر أو غيره، أي أن الأجناس هي عبارة عن مادة ذات إمكانات متعددة وقابليات مختلفة، ككون زيد إنسان وحيوان وجسم وجوهر وموجود.

ويكون الحد للمركب فقط مثل الجسم المحسوس، أما البسائط مثل الصورة والهيولي فلا حد لها لأنه لا تركيب فيها. والجوهر المحسوس واحد، ووحدته هي من قبل الصورة وقابليته للكثرة هي من قبل المادة، والصورة هي السبب في كون الشيء معقولا والمادة هي السبب في كونه محسوسا.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

والجسم يتقوم بالمادة والصورة أولا، وبعد ذلك تلحق الأعراض به، وتشبه الصورة الأعراض من حيث أن لهما معا موضوعا، غير أن نسبة الصورة إلى الموضوع (المادة) نسبة مقوِّم ونسبة الفعل إلى القوة، أما نسبة الأعراض إلى المادة فغير ذلك، فهي لا تحل في المادة إلا بعد حلول الصورة، وليس بها يكون الجسم جسما، وتحل الأعراض في الجسم بتوسط الصورة.

8_ نقد نظرية المثل الأفلاطونية

لحسم الخلاف حول أجزاء الجسم من حيث هي أجزاء جوهرية مقومة له وسبب لوجوده، يلجأ ابن رشد إلى نظرية الحد، ذلك أن "الحد يعرف جوهر الشيء"، "إن الحد، كما قيل هو قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه"، فإن المحمولات التي تحمل على الشخص منها ما هو بالذات مثل قولنا زيد إنسان، ومنها ما هو بالعرض مثل قولنا زيد طويل القامة.

والمحمولات التي من الصنف الثاني لا يأتلف منها حد ولا تدخل في تركيب الجوهر ولا هي بجزء مقوم له بل لاحقة عليه لا يتوقف عليها وجوده، وهذا ما ينطبق على سائر المقولات العرضية، فإننا عندما نريد أن نعرف جوهر الشيء المحسوس المشار إليه لا نصفه بأنه ذو كمية أو كيفية أو إضافة، أما المحمولات التي من الصنف الأول إنما هي أجزاء للشيء تقومه، وأقدم وجودا منه وهي التي تعرف ماهية الجوهر وتشكل جزء ماهيته: "ومن هذه الجهة يظهر كل الظهور أنه لا واحد من محمولات المقولات يتقوم بها شخص الجوهر".

فإذا علمنا أن الأعراض وإن كان لها حد وأجزاء مقومة، فإن حدها يعود إلى الجوهر ذاته، "وعلى التحقيق فإنما يظهر الجوهر في حد الأعراض بالفعل"، وحتى إن كان للأعراض حد فبتأخر، لأن الحد يوجد بدرجة أولى للجوهر "يظهر أن الحد إنما يوجد أولا بنوع متقدم للجوهر، وأن وجوده لسائر المقولات إن وجد فبتأخر".

فالإشكال إذن هو في ماهية الأشياء وأجزائها المقومة، أي في معقولاتها الكلية التي بها تصير معروفة، هل ماهيات الأشياء هي كلياتها وهي التي تشكل جزءا منها؟ أم هي غيرها، بحيث يكون لها وجود خارج النفس؟ يرفض ابن رشد نظرية المثل الأفلاطونية التي تجعل ماهية الشيء هي المثال المفارق لشيء والمخالف له بالحقيقة والماهية، لأن أفلاطون بوضعه كليات الشيء المفرد الذاتية له خارج الشيء ومفارقة له ومخالفة له بالماهية، صارت ماهية الشيء غير الشيء، وهذا ينتج عنه أن لا تصير الماهية ماهية للشيء وترتفع إمكانية معرفة الشيء ما دامت ماهيته التي بها صار معقولا توجد خارج الشيء المفرد ذاته: "وأما الذين يضعون هذه الكليات جواهر

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

قائمة بأنفسها ومفارقة فإنه يلزمهم أن تكون غير الأشياء المفردة بوجه ما" . فالقول بالمثل بوصفها هي ماهية الأشياء الواقعية يؤدي إلى محالين:

الأول: أن المثل ليست هي معقولات هذه الأشياء الواقعية.

الثاني: أن المثل هي أشياء مغايرة لهذه الأشخاص، فتحتاج في أن تعقل إلى ماهيات أخرى وذلك إلى ما لا نهاية. فالقول بوجود مثل هي التي تعتبر ماهيات الأشياء، والقول في نفس الآن أنها مغايرة لها بالشخص، هو ما لا يقبله العقل. ورفض الوجود الحقيقي للمثل لا يعني رفض وجود المفارقات، فإن ابن رشد يقر بوجود صور مفارقة هي السبب في وجود الجوهر المحسوس وهي السبب في كونه معقولا، وهذه الصورة المفارقة مشابهة له بالنوع والماهية، ولكنها ليست عين ماهيته المطابقة له "الشيء إنما يتولد عن مثله بالنوع والماهية"، لكن هذه الصور المفارقة وإن كانت هي التي تجعل الشيء موجودا بالفعل ومعقولا بالفعل، فإنها تظل مغايرة له بالذات والحقيقة وليست ماهية له بل فاعلة له. وهذا الأمر هو الذي عجز أفلاطون عن تمييزه حسب ابن رشد. فالكليات من حيث هي كليات لا وجود لها خارج الذهن، وأي شيء وجد خارج الذهن فلابد وأن يكون شيئا شخصيا.

فأفلاطون إذن خلط حسب ابن رشد بين أسباب الماهية وأسباب الوجود ووحد بينهما وجعل ماهية الشيء هي سببا فاعلا لوجوده، والحال أن الأمران مختلفان حسب ابن رشد لأن أسباب الماهية، أي العناصر المقومة لحقيقة الشيء هي الجنس والفصل، أما أسباب الوجود فهي العلة الفاعلة (العقول المفارقة). وماهية الشيء هي الشيء ذاته (إذا استثنينا أعراضه) بينما أسباب وجود الشيء هي شخص آخر مفارق للجوهر المحسوس وإن كان مشابها له بالنوع والماهية، فهو مشابه له وليس هو هو. وبالتالي فمثل أفلاطون حسب ابن رشد لا ينطبق عليها لا أنها مبدأ وجود الأشياء ولا أنها حقيقة الأشياء. الكليات عند ابن رشد تحدد حقيقة الأشياء، ولا تمتلك وجودا مستقلا، وإذا وجدت فلا توجد إلا في الأشخاص. فبالكليات تصير الأشخاص معقولة، وبالأشخاص تصير الكليات موجودة.

المحور السادس: ابن رشد: المبادئ الأولى للموجود

1_ من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

لما كانت الميتافيزيقا علما بالموجود من حيث هو موجود، أي الموجود مطلقا، وكان البحث في العلل والأسباب الأولى للموجود داخلا ضمن مقتضيات النظر في الوجود المطلق، ولا يكتمل

إلا به؛ فقد تبينت سابقا معاني الموجود، وكيف ترتبط الموجودات المحسوسة من جهة ما هي موجودة بعضها ببعض، وكيف أن المادة والصورة هما سبب الجوهر المحسوس، وأن الجوهر هو سبب وجود أعراضه، فبقي إذن البحث في ما إن كان للوجود المحسوس مبادئ أخرى غير تلك المبادئ المحسوسة، بل مبادئ مفارقة؛ ولذلك كان السؤال الرئيس للميتافيزيقا هو سؤال وجود عالم مفارق لعالمنا المحسوس. فإن ما بعد الطبيعة لا يكتمل إلا بالنظر في الموجودات المفارقة من جهة ما هي مبدأ للموجودات الطبيعية: "فإن متى فعلنا هذا الفعل، نكون قد أحطنا علما بالموجوات بما هي موجودات وبأقصى أسبابها"، وهذا هو موضوع مقاله اللام من ميتافيزيقا أرسطو. وعليه فإن من جملة الإشكالات التي سيبحث فيها هذا العلم ما يلي:

هل مبادئ الجوهر المحسوس تقف عند حدود المادة والصورة بوصفها مبادئ كافية في وجود هذا الجوهر، فيكون هذا العالم المحسوس هو العالم الوحيد الموجود؟ أم أن ثمة جواهر مفارقة هي السبب في وجوده الجواهر المحسوسة دائما وبالفعل؟ وإذا وجدت هذه الجواهر المفارقة فما طبيعة وجودها؟ وبأي معنى يقال إنها مبدأ للجواهر المحسوسة؟ وهل تنتهي سلسلة العلل إلى وجود صورة أولى مفارقة وإلى غاية أولى وفاعل أول مفارق، كما انتهى الأمر إلى وجود مادة أولى؟

يخبرنا ابن رشد بأن العلل الطبيعية لا تكفي لتفسير وجود الموجودات الحسية، ويحيلنا إلى العلم الطبيعي حيث تبين هناك أن حركة الجوهر المحسوس تعود أسبابها الأولى إلى محركات مفارقة غير هيولانية، ففي هذا العلم تمت البرهنة على وجود موجودات مفارقة هي المبادئ الأولى لحركة الموجودات الطبيعية؛ ولذلك فإن البحث في طبيعة ووظيفة هذه المبادئ المفارقة، والذي يتولاه الميتافيزيقي، يقتضي حسب ابن رشد الانطلاق مما انتهى إليه العلم الطبيعي على سبيل المصادرة: "نضع هنا على جهة المصادرة ما تبين في العلم الطبيعي من وجود محرِكين لا في هيولي". فالمقدمات التي سينطلق منها الميتافيزيقي للنظر في المحرك الأول وفي العقول المفارقة هي مقدمات علمية سبقت البرهنة عليها في العلوم الجزئية وخاصة الطبيعيات وعلم النفس.

وهذا ما دفع ابن رشد إلى الانتقال من عالم العلل الطبيعية، ومن القسم الأول من ما بعد الطبيعة علم "الموجود بما هو موجود" أي الموجود بوصفه مبادئ محايثة، إلى القسم الثاني الموجود بما هو مبادئ مفارقة، حيث سيقوده البحث عن العلل الطبيعية للجوهر المحسوس، علة مادية – علة صورية – علة محركة – علة غائية، إلى إثبات علة أولى مفارقة، فاعل أزلي لا فاعل له ولا قوة فيه يحرك بوصفه علة غائية وصورية وفاعلة.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

فابن رشد لا ينتقل إلى البحث عن العلل الأولى المفارقة إلا بعد أن يتسلم ما انتهت إليه العلوم الجزئية من نتائج وخاصة العلم الطبيعي وعلم النفس وعلوم التعاليم، ويرفض مسلك ابن سينا الذي اعتبر البرهنة على وجود المحرك الأول مسألة ميتافيزيقية خالصة. ولذلك لن ينشغل ابن رشد فيما بعد الطبيعة بالبرهنة على وجود الله – إلا من باب التذكير بتلك البرهنة التي تمت في الطبيعيات – بل بإبراز بأي معنى يعتبر المحرك الأول مبدأ لوجود سائر الموجودات، كما سينشغل بشكل عام بإثبات مبدئية وتأثير الجواهر المفارقة في حركة ووجود الجواهر المحسوسة.

2_ البرهنة على وجود الله

أ_ المتكلمون وبرهان الحدوث: وهي الطريقة المشهورة لديهم وقوامها الاستدلال التالي: الأجسام محدثه، وكل محدث فهو محتاج إلى محِدث، فللعالم محدِث خالق؛ أي الاكتفاء بمجرد الحدوث دليلا على وجود المحدث تعالى؛ فقد اتفق جمهور المتكلمين على أن مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به على وجود الفاعل". لأنه قد تقرر عندهم أن علة حاجة موجودات هذا العالم إلى الفاعل هي الحدوث، فإن ثبت أن الجسم محدث سبق عدمُه وجودَه، دل ذلك على ضرورة على وجود فاعل محدث له؛ وقالوا كما أننا نرى الحائط مبنيا بعد أن لم يكن فنحكم بأن له بالضرورة بانيا، وكذلك لما علمنا أن العالم كان معدوما ثم وجد دل ذلك على أن له خالقا.

أما دليلهم على حدوث الأجسام فرتبوه في ثلاث قضايا مقدمتين ونتيجة: الأجسام لا تخلو عن الحوادث (الأعراض)، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام إذن محدثة. فصار عندهم حدوث العالم مقدمة لا بد منها للاستدلال على وجود الباري؛ وبناء عليه رفضوا برهان الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، لأن القدم حسب المتكلمين من الصفات التي اختص الله بها ذاته؛ كما أن القدم مانع من الصدور، فلو كان العالم قديما لامتنع أن يصدر عن الله. كما أن الباري عندهم فاعل مختار ولا يمتنع أن يقصد المختار إيجاد فعل حادث في زمان لاحق، بإرادة وعلم قديمين، عكس العلة التي لا يتأخر عنها فعلها ويصدر وجوبا لا اختيارا كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة بقولهم بقدم العالم؛ أما المتكلمون فقالوا لو كان العالم قديما ما صدر عن الفاعل المختار تعالى، فإن كونه حادثا هو الذي جعله محتاجا للفاعل.

ب– ابن سينا: البرهان الأنطولوجي على وجود واجب الوجوب

الطريق الذي اختاره الشيخ ينطلق من الأنطولوجيا نحو الإلهيات ونحو أحد أشرف مباحثها وهو إثبات واجب الوجود. فالنظر في مفهوم الوجود كفيل بأن يدلنا على أشرف الموجودات وأكثرها

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

سموا وتجريدا، فالبرهنة الخاصة بابن سينا حول وجود الله تتم فقط انطلاقا من مفاهيم الوجود، والوجوب، والإمكان، من دون حاجة إلى الانطلاق من مقدمات تنتمي إلى العلوم الأخرى، فهو طريق ميتافيزيقي خالص. فقد ثبت في مبحث الوجود، أن وجود الموجود أمر بديهي لا شك فيه، وثبت أن الموجود إما أن تكون حقيقته مانعة من العدم أو لا تكون، الأول هو واجب الوجود والثاني هو ممكن الوجود، ينتج عن ذلك أن الموجود لا يخرج عن هذه القسمين: إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود، فإن كان الأول فقد حصل المطلوب وثبت وجود واجب الوجود، وإن كان الثاني فإن الممكن لذاته يحتاج ضرورة لوجود واجب الوجود. يقول ابن سينا في كتاب الإشارات: "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره، فإما يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا، بل بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود: إما واجب بحسب ذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته". وهكذا إن كان الموجود واجبا حصل المطلوب وهو وجود واجب الوجود، وإن كان ممكنا فإن الممكن يحتاج ضرورة لواجب الوجود، لاستحالة الدور والتسلسل. فهذا البرهان لا يتم إلا بترتيب مقدمات عقلية أربع هي:

المقدمة الأولى: أن الممكن يتساوى وجوده وعدمه، لأن الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهيته على السواء، ولا يرجح أي منهما من ذاته.

المقدمة الثانية: الممكن لا يوجد إلا لسبب، لأن ما حقه الإمكان لا يصير موجودا من ذاته بل وجوده من غيره، لأن وجوده وعدمه يتساويان فإن صار أحدهما أولى فلحضور سبب أو غيبته، أي أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح.

المقدمة الثالثة: فساد التسلسل: لو تسلسلت العلل بحيث يكون كل موجود سببا لموجود آخر إلى ما لا نهاية لما أمكن إثبات واجب الوجود، لكن التسلسل مستحيل، دليل ذلك أنا لو افترضنا جدلا تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، لكانت جملة الأسباب بأسرها ممكنة، وكل واحد منها ممكن، فتكون الجملة وآحادها ممكنة، أي مفتقرة إلى شيء آخر، وإلا لكان الممكن غنيا عن السبب، وهذا الشيء الآخر الذي يختلف عن جميع الممكنات وعن كل واحد من آحادها، لا بد وأن يكون واجبا لا ممكنا، وهو المطلوب. فثبت وجود واجب الوجود بوصفه علة خارجة عن كل الممكنات، وغني عنها، أي لا علة له، فهو إذن واجب الوجود. ففرضية التسلسل انتهت إلى نقيضها، أي إلى علة لا علة لها.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

ولا ينكر ابن سينا ما للاستدلال بالمخلوقات على الخالق من أهمية، أي طريق المحققين الذين يستدلون بالخلق على الحق، وإليهم يشير قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين أنه الحق" (فصلت/53). غير أنه يفضل طريق الصديقين الذين "يستشهدون به لا عليه"، يستشهدون بالحق على الخلق، لأنه طريق أوثق وأشرف، لا ينطلق إلا من اعتبار حال الوجود. لأن الوجود من حيث هو وجود، يشهد على وجود واجب الوجود، ويشهد أيضا على وجود سائر الممكنات "وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود".

ج_ براهين ابن رشد على وجود الله:

أولا: برهان الحركة

استدل أرسطو في علم الطبيعة بالحركة ليثبت وجود محرك أول غير متحرك، فقد قاده البحث الطبيعي عن سبب حركة الموجودات الطبيعية إلى أن يبحث لحركتها عن محرك أول لا يتحرك. فقد تقرر لديه أن كل متحرك لا بد له من محرك، وأن المتحرك يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل، وأن كل متحرك يحرك تارة ولا يحرك أخرى كما هو الشأن بالنسبة للموجودات الطبيعية فإن فيه قوة على التحريك وأنه لا بد من وجود محرك أقدم منه، وأنه لا يمكن أن توجد محركات إلى ما لا نهاية لامتناع التسلسل، فلا بد في الأخير من وجود محرك يحرك ما دونه ولا يكون هو متحركا وإلا لكانت فيه القوة فلا يكون محركا أولا، فثبت وجود المحرك الأول.

كما يمكن إثبات هذا المحرك الأول من طريق الزمان، فقد ثبت حسب ابن رشد قدم الزمان، ولما كان الزمان من لواحق الحركة فإنه يلزم قدم الحركة من قدم الزمان، وإذا وجدت حركة أزلية فلا بد من وجود محرك أزلي؛ ولما كانت الأفلاك والكواكب المتحركة بالحركة الدائرية متعددة فقد وجب وجود محركات لها قوة لا متناهية على التحريك وهذه القوة اللامتناهية لا يمكن أن تصدر إلا عن محرك أزلي مفارق، فثبت وجود العقول المفارقة، ولما كانت هذه العقول كثيرة وكل كثرة لابد أن يوجد فيها الواحد الأول، فقد وجب وجود المحرك الأول الذي هو عقل مفارق أزلي هو أول العقول وأول الموجودات.

فأرسطو لما اعتقد أن الحركة هي فعل الفاعل الذي يخرجه من القوة إلى الفعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قال إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، فلو كف طرفة عين عن التحريك لبطل العالم، فصاغ برهانه في شكل قياس هكذا: العالم فعل (شيء متحرك)، وكل فعل

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

لابد له من فاعل موجد (محرك)، النتيجة: للعالم فاعل موجد محرك. وهذا الفاعل للعالم لابد وأن يكون غير متحرك وبالتالي مستغن في وجوده عن وجود غيره. وقد نوه ابن رشد بهذه الطريقة واعتبرها هي الطريقة البرهانية، وطريقة الخاصة، ورفض بالمقابل طريقة المتكلمين وطريقة ابن سينا.

ثانيا: برهان العناية والاختراع

انتقد ابن رشد برهان المتكلمين ووصفه بأنه غير برهاني ومعقد لا يتناسب مع فطر عامة الناس، وطرح بالمقابل برهانين قال عنهما إنهما يتصفان بالبرهانية والموافقة للطبع من جهة، وبأنهما ينسجمان مع طريقة الشرع من جهة أخرى. أولهما هو:

برهان العناية

وينبني حسب ابن رشد على أصلين:

أحدهما: أن جميع الموجودات التي في هذا العالم موافقة لوجود الإنسان.

ثانيهما: أن هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد إذ ليس يمكن أن تكون الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك عند النظر مثلا إلى موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لحياة الإنسان "وكذلك تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده" (فصل المقال). وإلى ذلك أشار تعالى في قوله "ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا" (النبأ/6). "فلينظر الإنسان إلى طعامه" (عبس/24).

وثانيهما هو:

برهان الاختراع:

وأما دلالة الاختراع يقول ابن رشد فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات، وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس.

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه، كما قال تعالى: "إن الذين تدعون من دون الله لم يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له"(الحج/73).

فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى، وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرَة لنا والمسخَّر المأمور مخترَع من قبل غيره ضرورة.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له: وإلى هذا نبه تعالى في قوله: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية/17). وقوله: "فلينظر الإنسان مما خلق خلق من ماء دافق" (الطارق/5).

3_ كيفية صدور العالم عن المحرك الأول: نقد نظرية الفيض السينوية.

عند تفسيره لكيفية صدور العالم المتكثر عن الله الواحد الأحد، ميز ابن سينا بين المبدأ الأول واجب الوجود والمحرك الأول أول العقول الصادرة عن الله، فانتهى إلى أن المبدأ الأول الذي "لا يعقل من ذاته كثرة أصلا" هو الإله الواحد وحدة مطلقة، والمحرك الأول هو أول العقول وأكثرها بساطة وبالتالي أكثرها شبها بواجب الوجود، لكنه مع ذلك فيه نوع من التركيب لأن تعقله مركب تكتنفه الكثرة، ولا يتعقل ذاته إلا في علاقتها بمبدئها، فهو يتعقل ذاته ومبدأه، وبسبب هذه الكثرة التي في ذاته صدرت عنه معلولات متكثرة، فصدر عنه عقل ثان وفلك وكوكب، وهكذا صدرت العقول بعضها عن بعض ولزم عنها صدور الأفلاك والكواكب صولا إلا العقل العاشر العقل الفعال مدبر عالم الكون والفساد.

فالمحرك الأول الذي يباشر التأثير والتحريك للعالم عند ابن سينا هو أول العقول وليس هو واجب الوجود، وهو متقدم على سائر العقول المفارقة المحركة، لكن يظل مركبا في ذاته "ليس فيه كفاية في أن يكون مبدأ أولا" فلا يستحق أن يكون هو واجب الوجود. لأن الواحد تعالى يجب أن يكون واحدا من كل الوجوه، فهو واحد من العقول المفارقة لا يختلف عنها إلا بالتقديم والتأخير، لكن يجب أو يكون غير منقسم في ذاته لا يعقل إلا شيئا واحدا بسيطا هو ذاته ولا يعقل كثرة لا في ذاته ولا خارج ذاته، أما سائر العقول ففيها تركيب وكل واحد منها يدرك ذاته والعقل السابق عليه ومبدأه الأول. فالتعقل هو مبدأ للوجود والصدور في سائر العقول في النظرية الفيضية، غير أن الصدور بالنسبة إليها جميعا لزمت عنه كثرة إلا واجب الوجود لم يصدر عنه إلا شيء واحد، وصدر عنه جودا وفيضا ولزوما، أي كنتيجة لتعقله لذاته وليس لشيء زائد على ذاته أبدا، فبحكم وحدته المطلقة لا يمكن أن يصدر عن الواحد إلا معلول واحد.

وفي المقابل سيتخلى ابن رشد عن الرباط الفيضي بين الله والعالم لصالح رباط الحركة الذي يميز النظرية الأرسطية، وسيوحد بين المبدأ الأول والمحرك الأول، وسيصير المحرك الأول هو العقل الأول ذاته، وهو مبدأ سائر العقول والموجودات، ويستغني عن وساطة العقل الأول الذي نصبه ابن سينا أول صادر عن واجب الوجود، وسيصير المحرك الأول هو العقل الأول ذاته،

وسيصير هذا المحرك الأول ليس فقط عقلا أولا، بل هو مبدأ صوريا وغائيا وفاعلا. فإذا كان المبدأ الأول هو الذي يعطي لكل عقل صورته وكماله، وكان ومعطي الصورة هو الفاعل أي الموجد، عندها يصير المحرك الأول (الفيضي) مستغنى عنه.

من نتائج هذا التغيير لدى ابن رشد التخلي عن مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وقبول مبدأ صدور الكثرة عن الواحد، فجميع العقول والأفلاك والأجسام صادرة عن الباري ولا يصدر عنه العقل الأول فقط كما يقول الفيضيون، وصدور الكثرة لا يؤثر على وحدته فهو مبدأ وحدة الموجودات ومبدأ كثرتها.

فابن سينا أكد على فصل المحرك الأول عن المبدأ الأول، كما عاتب من برهن بالحركة على وجود المبدأ الأول، فكون واجب الوجوب مبدأ ليس في كونه محركا أولا وفعله ليس التحريك بل الإيجاد فيضا. أما ابن رشد فرفض الاعتراف بمحرك أول غير المبدأ الأول لأنه لو كان هذا المحرك الأول هو المباشر لتحريك العالم لكان المبدأ الأول (الله) عاطلا لا فعل له، وهذا يتنافى مع مبدأ أنه لا وجود لموجود عاطل عن أي فعل.

وإذا كان تعقل العقل الأول لمبدئه وتعقله لذاته سبب صدور كثرة الجواهر عنه (جوهر ونفس) عند الفيضيين، فإن التعقل ليس مصدرا للكثرة عند ابن رشد، فتعقل الصادر الأول عن المحرك الأول لسببه ولذاته لا يشكل شيئين متمايزين في الصادر الأول.

فإذا كان هدف نظرية الفيض السينوية من افتراض عقل هو المحرك الأول، هو حماية وحدة واجب الوجود حتى لا يكون الصادر عنه أكثر من واحد اسجاما مع القاعدة: "أن العلة الواحدة لا يصدر عنه إلا معلول واحد"، فإن ابن رشد يرى هذا الافتراض غير ضروري، ولا يرى مانعا أن تصدر جميع العقول مباشرة عن المحرك الأول وأن تكون موجودة بانتسابها إليه، بحيث تكون جميعها صادرة عنه وفي نفس الوقت لا تكون في مرتبة واحدة بل يكون أقربها انتسابا هو أكملها وجودا، فيكون المتأخر معلولا عن المتقدم. وهذه التراتبية لا تحكم العقول المفارقة في علاقتها بالمحرك الأول فقط بل الأفلاك والكواكب السماوية، وكذلك سائر موجودات عالم الكون والفساد، فيكون العالم بأكمله صادرا عن المحرك الأول، ورغم كثرة موجوداته وكون بعضها علة للبعض الآخر فإن العالم يظل موجودا واحدا صادرا عن موجود واحد هو أولها بإطلاق، فيكون الحال في العالم مثل مدينة الأخيار رغم كثرة حكامها يكون فيها حاكم هو الأول، وبه صارت مدينة واحدة يتعاون أهلها جميعا على الخير.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

4- المحرك الأول من حيث هو علة فاعله وغائية وصورية.

يقترح ابن رشد فعل التحريك في علاقة الله بالعالم بدل الفيض، فهو يحافظ على دور ما للتعقل لكن يربطه بالحركة، فعلاقة العقول بالمحرك هي علاقة تعقل واستكمال وليست علاقة صدور ولزوم. فعندما يتعقل العقل المفارق مبدأه (المحرك الأول) يشتاق إليه، هذا الشوق يترجم إلى فعل وتحريك لفلكه الخاص به، فالعقول لا تصدر عن بعضها البعض، وإن كان اللاحق فيها يدرك السابق، بل يصدر كل واحد منها مباشرة عن المحرك الأول من خلال إدراكه إياه وتشوقه له؛ وهكذا يصير المحرك الأول إذن علة فاعلة لا فيضية للموجودات. وهذا ما يجعل التحريك ليس صدورا ضروريا لزوميا مثل حركة الموجودات الطبيعية عن قواها المحركة، بل هو صدور إرادي عاقل.

كما يتميز التحريك شوقا عند ابن رشد عن الخلق من عدم: فالمحرك الأول ليس فاعلا مختارا يوجد عنه العالم بعد عدم، وفي لحظة زمنية لاحقة على الوجود الأزلي للمحرك الأول كما ذهب إلى ذلك المتكلمون من الملل الثلاث، وذلك لأن الفاعل في عالم الشهادة بحسب ابن رشد يتسم بالانقطاع عن الفعل عند تمام المفعول، وينقطع المفعول عن التعلق بعلته بعد خروجه إلى الفعل، لكن المحرك الأول يظل دائما محركا فاعلا، مستمر الفعل في الزمان. ثم إن الخالق فاعل قادر لا يحتاج إلى أي علة خارجية لخلق الأشياء، بينما المحرك الأول تنحصر عليته في كونه علة فاعلة وغائية وصورية للموجودات، غير أن صدور الموجودات عنه يتوقف على علة رابعة هي العلة الهيولانية، فوجب بموجب هذه العلة أن يكون صدور العالم عن المحرك الأول من مادة قديمة، فيكون العالم قديما لا بداية له.

المحرك الأول إذن فاعل من حيث هو صورة وغاية، أي لا يصدر عنه مباشرة شيء واحد فقط. فالله لا يمكن أن يحرك العالم إلا بوصفه علة صورية وغائية للموجودات، أي لا يحرك العالم بوصف ذاتا فاعلة فعلا قصديا بغرض تدبير الموجودات السفلية بل بوصفه موضوعا غائيا وصوريا. فإذا أدركت الموجودات معشوقها الأخير تحركت شوقا إليه وطلبا للكمال، وبحركتها تلك تُخرج ما فيها من صور من القوة إلى الفعل، فتأثير المحرك الأول هو نتيجة لازمة لتأثر الموجودات به. ولذلك لا يحتاج المحرك إلى أن يتصل بالعالم اتصال تماس، ولا يحتاج في أن يحرك العالم إلى أن يكون متحركا، بل يحرك العالم شوقا على نحو ما تحركنا الأشياء المشتهاة اللذيذة، وكما يحرك المحبوب المحب من غير أن يتحرك المحبوب.

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز-فاس
شعبة الفلسفة

المحرك الأول إذن فاعل للحركة، والحركة عند ابن رشد مرادفة للإيجاد، الإيجاد جوهره هو التحريك، أو هو فعل توحيد للعالم وربطه بمبدئه الأول، وإذا كان وجود الأجرام السماوية لا يتم إلا بالحركة فمعطي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية. فالحركة هي جوهر الفعل الإلهي وهي التي تفسر علاقته بالعالم وخلقه إياه، ولذلك فإن الفلسفة الإلهية لا يمكن أن تعتبر البرهنة على وجود الله مطلبا من مطالبها بل هو مطلب من مطالب الطبيعيات، فالإلهيات عند ابن رشد تتسلم وجود الله ولا تبرهن عليه: "ولذلك لا سبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يظن بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة"، بل تبرهن على أنه علة غائية وفاعلة وصورية أولى.

التحريك معناه أيضا تركيب أجزاء الشيء ليصير واحدا، ومركِّب الشيء هو موجده مثل ارتباط المادة بالصورة، فالفاعل هو الذي يوحد المادة بصورتها، فالأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط الصورة مع المادة، وارتباط أجزاء العالم بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطها، وبالتالي "فمعطي الرباط هو معطي الوجود". وإذا كان الله سبحانه وتعالى علة تركيب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب، فهو علة وجودها ولابد، وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له.