الوجود والماهية في الفكر الإسلامي

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

محمد عبدالعاطي عباس[1]

ملخص البحث

يهدف البحث إلى إبراز أصالة الفكر الإسلامي، ومقدرته على التفاعل مع منتج الفكر الإنساني "عامة"، وهضمه، والبناء عليه بما يحقق هويته وذاتيته واستقلاليته، وتميزه بخصائص لا تتوفر في غيره، أهمها: "الربانية؛ لكونه مستمداً من الوحي، والوضوح والشمول والوسطية والثبات والعقلانية" وذلك من خلال دراسة تحليلية نقدية مقارنة لقضية فلسفية في لحمتها وسُداها، هي: (الوجود والماهية) في الفكر الإسلامي مقتصراً على "الفكر الكلامي والفلسفي" لما لهذه القضية من أهمية على الصعيدين: الكلامي والفلسفي.

ومشكلة البحث تتمحور حول الإجابة على سؤالين رئيسيين، هما:

السؤال الأول: هل الفكر الإسلامي خاصة الكلامي والفلسفي ما هو إلا محاكاة وتقليد لآراء المدارس الفلسفية الإغريقية التي دخلت إلى

[1] أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، يونيسا، سلطنة بروناي. E-mail: mohamedabdelaty.osman@unissa.edu.bn

المسلمين بفعل الترجمة وغيرها، أم أنه نتاج تفكير المسلمين في الوجود الإلهي والمادي المتمثل في "الكون–والإنسان"؟!

السؤال الثاني: هل العقلية الإسلامية بما لديها من مرجعية دينية قادرة على صياغة فكر مسقل خال من المؤثرات الأجنبية بما يحقق هويتها وذاتيتها ويعزز استقلاليتها، أم أنها عقلية غير قادرة على إنتاج فكر مستقل وأن دورها يقتصر على مجرد المحاكاة والتقليد والنقل لمنتج الغير؟! **والمنهج المستخدم هو**: التحليل، والمقارنة، والنقد. **وخلص البحث إلى عدة نتائج**، أهمها: – أن مبحث (الوجود والماهية) من أهم المباحث في الفكر الإسلامي، بدا ذلك من خلال اهتمام كل من الفلاسفة والمتكلمين، لذا وضع ضمن المباحث الرئيسة إن في الفلسفة أو علم الكلام. – وأن المناقشات التي دارت حوله تعبر بجلاء عن مدى براعة العقلية الإسلامية، ومقدرتها على النقاش والمحاججة والتعبير بأدق العبارات عن أعقد المسائل العلمية، فهي عقلية ناضجة مستوعبة.

الكلمات المفتاحية: الوجود والماهية – الفكر الإسلامي – الفلاسفة والمتكلمون.

ONTOLOGY AND QUIDDITY IN ISLAMIC THOUGHT A COMPARATIVE CRITICAL ANALYTICAL STUDY

Abstract

The research aims to highlight the originality of Islamic thought and its ability to interact with the product of human thought "in general," digest it, and build on it in a way that achieves its identity, subjectivity, and independence, and distinguishes it with features not available in others, the most important of which is: "divineness, because it is derived from revelation, clarity, comprehensiveness, moderation, independence". "And rationality" through a comparative, critical analytical study of a philosophical issue in its core, which is: (Ontology and Quiddity) in Islamic thought, limited to "theology and philosophical thought" because of the importance of this issue on both the theology and philosophical levels. The research problem revolves around answering two main questions:

The first question: Is Islamic thought, especially theological and philosophical, nothing but a simulation and imitation of the views of the Greek philosophical schools that entered to the Muslims through translation and other things, or is it the product of Muslims' thinking about the divine existence and material existence represented by "the universe and human"?!

The second question: Is the Islamic mentality, with its religious reference, capable of formulating independent thought free of foreign influences in a way that achieves its identity and subjectivity and enhances its independence or is it a mentality that is incapable of producing independent thought and that its role is limited

to mere simulation, imitation, and transmission of the product of the method used is: analysis, comparison, and criticism. The research concluded several results, the most important of which are: - The topic of (Ontology and Quiddity) is one of the most important topics in Islamic thought. This appeared through the interest of both philosophers and theologians, so it was placed among the main topics whether in philosophy or theology. The discussions that took place around it clearly express the extent of the prowess of the Islamic mentality, and its ability to discuss, argue, and express in the most precise terms the most complex scientific issues. It is a mature and comprehending mentality.

Keywords: Ontology and Quiddity - Islamic thought - philosophers and theologians -

المقدمة

أهمية البحث

يتعرّض الفكر الإسلامي المتمثل في تراثه التليد للطعن والتهوين والتهميش من قِبَل التيارات المعاصرة، خاصة الصهيونية العالمية، والعلمانية، بدعوى عدم إسهامه في بناء الحضارة الإنسانية، وقلّة مؤنته وصلاحيته على الارتقاء بالفكر الإنساني عموماً، وبإحداث نهضة في حياة المسلمين خصوصاً.. إلى غيرها من التهم والتلفيقات التي إذا عرضت تحت مجهر العقل الرصين، والنظر الثاقب، تبددت تبدد الدخان الغائم، عصفت بسحابته الرياح.. والحق الذي لا مِرْية فيه أن الفكر الإسلامي قد احتل مكانة سامقة في محيط سماء الفكر الإنساني، وأكدت الدراسات العلمية على أصالته وموضعيته، تمثل ذلك في استيعابه للآراء التي سبقته – زماناً – وهضمه لما اطلع عليه من فلسفات وثقافات ورؤىً.. ثم قدمها في ثوب قشيب، وعرض حسن لا يتعارض مع الدين، مصححاً خطأها، وموضحاً لمقصودها، ومبيناً لغوامضها، ومضيفاً إليها بما يكمل بناءها ويحسن صورتها، كاشفاً عن أصالته وبراعته، بما سبر غوره من مباحث مهمة، وموضوعات متنوعة، ومن بينها هذا الموضوع محل الدراسة والبحث، وهو: "الوجود والماهية" والذي قد شغل كثيراً من الباحثين قديماً وحديثاً، ولا يزال، فهو يمثل الركن الأول من أركان الفلسفة بوجه عام، حيث إن الفلسفة – بوجه عام – تتألف من ثلاثة مباحث رئيسة، وكل ما قدمته من رؤى ونظريات

وأفكار، إنما يندرج لزاماً تحت واحدة من تلك المباحث الثلاثة، وهي: الوجود (أنطولوجي) – المعرفة (أبستمولوجي) – القيم (إكسيولوجي)، وكذلك يدخل ضمن المبادئ العامة التي يعتمد عليها المتكلمون في دارسة قضية الألوهية... كما أنه قد ارتبط بظهور مذاهب وفلسفات عدة كالواقعية والمثالية والوجودية... وهو خير شاهد على أصالة الفكر الإسلامي ومكانته في الفكر الإنساني عموماً، كما أنه يبرهن على عبقرية علماء الإسلام (متكلمين وفلاسفة) في العرض والتحليل والنقد والاستنباط ونسج الدليل تلو الدليل على ما انطوت عليه نفوسهم، واستوعبته عقولهم من مباحث وموضوعات .. لا من قبيل الترف العقلي بل خدمة للدين، وإظهاراً لصحة العقيدة وسلامتها وتنقيتها من شبه المغرضين...

هدف البحث

يهدف البحث إلى إبراز أصالة الفكر الإسلامي، ومقدرته على التفاعل مع منتج الفكر الإنساني "عامة"، وهضمه، والبناء عليه بما يحقق هويته وذاتيته واستقلاليته، وتميزه بخصائص لا تتوفر في غيره، أهمها: "الربانية؛ لكونه مستمداً من الوحي، والوضوح والشمول والوسطية والثبات والعقلانية" ودحض افتراءات المناهضين للفكر الإسلامي والمنتقصين من قيمته وقدره، وذلك من خلال دراسة تحليلية نقدية مقارنة لقضية فلسفية في لحمتها وسداها، هي: (الوجود والماهية) في الفكر الإسلامي

مقتصراً على "الفكر الكلامي والفلسفي" لما لهذه القضية من أهمية على الصعيدين: الكلامي والفلسفي.

مشكلة البحث

تتمحور حول الإجابة على سؤالين رئيسيين، هما:

السؤال الأول: هل الفكر الإسلامي خاصة الكلامي والفلسفي ما هو إلا محاكاة وتقليد لآراء المدارس الفلسفية الإغريقية التي دخلت إلى المسلمين بفعل الترجمة وغيرها، أم أنه نتاج تفكير المسلمين في الوجود الإلهي والمادي المتمثل في "الكون – والإنسان"؟!

السؤال الثاني: هل العقلية الإسلامية بما لديها من مرجعية دينية قادرة على صياغة فكر مستقل خال من المؤثرات الأجنبية بما يحقق هويتها وذاتيتها ويعزز استقلاليتها، أم أنها عقلية غير قادرة على إنتاج فكر مستقل وأن دورها يقتصر على مجرد المحاكاة والتقليد والنقل لمنتج الغير؟!

منهج البحث

اعتمد البحث على مناهج علمية مما أقرها علماء مناهج البحث العلمي، أهمها ..

1- المنهج التحليلي: تمثل في عرض الفكرة وسبر غورها وتحليل مضمونها.

2- المنهج المقارن: تمثل في مقارنة الآراء والأفكار بين الفكر الكلامي والموقف الفلسفي من مسألة (الوجود والماهية).

3- المنهج النقدي: من خلال بسط الأدلة بين المثبتين والنافين، والترجيح بينها. ولا يخفى أن هذه المناهج قد تتداخل أو تنفرد حسب توجه البحث ومآلاته.

وحرص الباحث على أن تكون مراجع البحث متنوعة بين القديم والجديد، فاستخدم المصادر الرئيسة في الفكر الإسلامي عند المتكلمين والفلاسفة، كما اطلع على جهود الباحثين والعلماء المعاصرين حول موضوع البحث.

هذا .. وقد اقتصر البحث على دراسة نقطتين مهمتين: (بيان المقصود بمصطلحي الوجود والماهية – والعلاقة بينهما) حيث إنه قد اشتمل على ما يلي:

المقدمة: وتضمنت أهمية البحث، وهدفه، ومشكلته، ومنهجه.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحي الوحود والماهية وما دار حولها من رؤى.

المبحث الثاني: العلاقة بين الوجود والماهية في الفكر الإسلامي.

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج – فهرس المراجع – فهرس الموضوعات.

المبحث الأول:

التعريف بمصطلحي الوجود والماهية

أولاً: معنى الوجود

مسألة بيان مفهوم الوجود من المسائل التي عني بها المفكرون. وفيما يلي نشير إليها بإيجاز غير مخل.

الوجود لغة

الوجود عند علماء اللغة يراد به الخروج من العدم، فنقول: وجد الشيء من عدم وجوداً. فهو موجود، مثل: حم، فهو محموم. ووجد يجد وجوداً، فهو موجود، أي مقدور عليه، والوجود خلاف العدم، تقول: أوجد الله الشيء من العدم فهو موجود، مثل: أجنَّه فهو مجنون.[1]

الوجود اصطلاحاً

مما هو مستقر لدى المناطقة: أن التعريف لابد وأن يكون أوضح وأجلى من المعرَّف، وحيث كان ذلك كذلك، فإننا ونحن بإزاء وضع تعريف

[1] ابن منظور. (1411هـ/1999)م. لسان العرب. الطبعة الثالثة. ط دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان. 218/15، 219 مادة وجد؛ الرازي، محمد بن عبد القادر. مختار الصحاح. ط دار المنار. ص 320.

للوجود نجد اختلافاً كبيراً بين العلماء، فبتطبيق الشرط المنطقي – سالف الذكر – في التعريف على بيان مفهوم الوجود، يتبين أنه لا شيء أوضح ولا أجلى من الوجود يمكننا أن نعرِّفه به، وربما يكون هذا سر خفائه على حد قول أبي البركات البغدادي حيث قال: (والوجود.. أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي)[2] خاصة إذا كان المقصود بالبحث في مفهومه إنما هو الوجود من حيث هو وجود، أي الوجود المطلق (الاعتباري) الذي يصدق على جميع ما يندرج تحته من موجودات متشخصة (هويات) (مجعولة)، فالوجود (المطلق) من المعقولات الثواني، باعتباره كلياً مقولاً على أفراده ومحمولاً عليها، ووجوده غير مسبوق بوجود، وإلا لدار الأمر أو تسلسل، وكلاهما باطلان عقلاً[3].

هذا هو أسس اختلافات العلماء في تحديد معنى الوجود، وهي على كثرتها يمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات، لكل اتجاه ممثلوه من العلماء، ينتظمون في سلكه، وينتصرون له بأدلة ساقوها .. وحجج بينوها ... أجمل ذكرها عضد الدين الإيجي فقال: (.. أي تعريف الوجود فقيل إنه بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً، وقيل هو كسبي فلابد حينئذ من تعريفه، وقيل لا يتصور أصلاً

---

[2] أبو البركات البغدادي. (1358هـ/1939م). المعتبر في الحكمة. ط دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الهند. 63/3؛ د. محمد عبد الفضيل القوصي. (1975م). الفلسفة الإشراقية عند الشيرازي – رسالة دكتوراه. كلية أصول الدين. ص 120-121.

[3] إبراهيم الكوراني. (1422هـ/2002م). جلاء الفهوم. دراسة وتحقيق مديح عبدالله عبدالجواد. رسالة ماجستير، كلية أصول الدين بالقاهرة. ص 126.

لا بداهة ولا كسباً)[4] ومما ينبغي أن نشير إليه أن القائلين ببداهة الوجود إنما هم جمهور المتكلمين والفلاسفة، معتمدين في رأيهم هذا على أن الوجود معنى بسيط يرتسم في النفس ارتساماً أولياً، ومن ثم فتصوره لا يحتاج إلى تعريف. فإذا قلنا لهم: فبم تفسرون توجه بعض العلماء إلى تعريفه؟ قالوا: الذين عرَّفوه إنما عرَّفوا الموجود من حيث هو، ولم يعرفوا مطلق الوجود، فهو أمر اعتباري لا تعريف له إلا باللفظ.. كأن نقول: الوجود هو الثبوت والتحقق والكون... وهي كما ترى من قبيل تبديل لفظ برديف أشهر... على حد قول الأخضري في السلم المنورق[5]:

وما بلفظي لديهم شهرا * تبديل لفظ برديف أشهرا

وهذا عين ما ذكره ابن سينا.. حيث يقول: "إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح له؛ بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء)[6] وقال في موضع آخر: (إن الموجود، والشيء، والضروري، معانيها تترسهم في النفس ارتساماً أولياً، ليس

---

[4] الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. (1411هـ/1990م). شرح المواقف. تحقيق عبد الرحمن عميرة. ط دار الجيل – لبنان – بيروت. الطبعة الأولى. 220/1؛ د/ محمد عبدالمهيمن عبدالرحمن. (1986م). قضية الوجود والعدم في علم الكلام. رسالة دكتوراه غير منشورة. ص 55–57. مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة.

[5] الأخضري، عبد الرحمن بن محمد الصغير. السلم المنورق في علم المنطق. أرجوزة في نظم إيساغوجي. (الأرجوزة).

[6] شيخ إشراق. (2000م). (مصنفات) التلويحات العلم الثالث. سلسلة الذخائر عدد 57. الهيئة العامة لقصور الثقافة ضمن مجموعة بتصحيح وتقديم هنري كوربين. شركة الأمل للطباعة والنشر. ص 4.

ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها)[7] وهذا ما أكده ابن كمونة حيث قال: (إن الوجود لا يمكن تحديده لأنه أوَّليُّ التصور، ولا شيء أعرف منه حتى يعرف به، ومن رام بيانه فقد أخطأ)[8] وإليه ذهب سعد الدين التفتازاني فقال: (الوجود المطلق جزء من وجودي؛ لأن معناه الوجود مع الإضافة، والعلم بوجودي بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف على كسب أصلاً فيكون الوجود المطلق بديهًيا؛ لأن ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهًيا).[9]

هكذا يظهر لنا أن توجه جمهور العلماء "فلاسفة ومتكلمين" إلى أن الوجود بدهي التصور فلا يُعرَّف، لفقد شرط التعريف الأساس وهو: (أن يكون التعريف أوضح من المعرف) لكن ظهر لنا أيضاً أنه (أخفى من كل خفي – على حد تعبير أبي البركات البغدادي وكذا الشيرازي) وإعمالاً لقواعد المنطق فإن من التصورات البدهية ما يحتاج إلى تنبيه، فمثلاً: الألوان تصورها بدهي، لكنها في حق كفيف البصر

---

(7) ابن سينا. (1380هـ/1960م). الشفاء. القسم الأول من الإلهيات. المقالة الأولى. تحقيق الأب قنواتي، والأستاذ سعيد زايد، ومراجعة د/ إبراهيم مدكور. طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. 1/29-30.

(8) ابن كمونة. (1982م). الجديد في الحكمة. دراسة وتحقيق مرعيد الكبيسي، الجمهورية العراقية وزارة الأوقاف والشئون الدينية، قسم الدراسات والبحوث الإسلامية، طبعة جامعة بغداد. ص 211.

(9) التفتازاني. (1409هـ/1989م). شرح المقاصد. تحقيق د/ عبدالرحمن عميرة. ط دار الكتب، بيروت. 1/215.

أمر خفي فينبَّه إليها، وهكذا الوجود إنه وإن كان بدهياً عند الجمهور إلا أنه يحتاج إلى تنبيه لخفائه، وهذا ما يؤكده الإمام الرازي حيث يقول: (اعلم أن التعريف علي وجهين:

أحدهما: أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل – معلوم –.

وثانيهما: أن يكون الغرض منه التنبيه علي الشيء بعلامة منبهة، وإن كان أخفى من المعرف في نفس الأمر)[10] ووافقه الكثير من العلماء.. كالشهرستاني، والتفتازاني، والجرجاني.. من المتكلمين.. وابن سينا، والسهروردي، والطوسي، والشيرازي.. من الفلاسفة[11] ومن العلماء من لم يستسغ تعريفه لا حداً ولا رسماً ولا لفظاً.. كالفرذاذي

---

[10] الرازي. المباحث المشرقية. 1/ 10.

[11] الرازي. معالم أصول الدين. تقديم طه عبدالرؤوف. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ص 25؛ ومحصل أفكار المتقدمين من العلماء والفلاسفة والمتكلمين. (1411هـ/1991م). تحقيق د/ حسين أتاي. مكتبة دار التراث، القاهرة. ط 1. ص 141؛ التفتازاني. شرح المقاصد. تحقيق د/ عبدالرحمن راتب عميرة. دار الكتب العلمية، بيروت. 220/1؛ ابن سينا. النجاة. تحقيق د/ ماجد فخري. نشر دار الآفاق، بيروت. ط 1. ص 237؛ شيخ إشراق. (2000م). التلويحات. العلم الثالث – سلسلة الذخائر. الهيئة العامة لقصور الثقافة ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق بتصحيح وتقديم هنري كوربين. شركة الأمل للطباعة والنشر. عدد 57؛ الطوسي. تجريد العقائد. تحقيق د/ عباس سليمان. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية. ص 73–75؛ الشيرازي. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة. 25/1.

– أحد علماء المعتزلة وشارح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار – [12].

حيث قال: (فأما قولنا موجود فذكر شيخنا أبو عبد الله البصري أنه الكائن الثابت. إلا أن هذا الا يصح؛ لأن قولنا موجود أظهر منه، وبعد: فإن كونه كائناً صفه زائدة على الوجود فلا يجوز تحديده به)[13] ومثله من يعرفه بقوله: الوجود: هو الثابت العين، والعدم: هو المنفي العين.. فإن الثبات لا يتصور إلا إذا سبقه تصور وجوده....

وأنشأ بعضهم فقال:

حدّ الوجود بثبوت العين أو نحوه دور بغير مين
فليقصد اللفظيّ من يعرّف إذ ليس شيء من وجود أعرف
ذكر الدليل في المقام باطل لأنّ علم العلم أيضا حاصل

هذا.. وقد يدهش البعض عندما يجد القائلين ببداهة تصور الوجود، وأنه لا يمكن تعريفة لوضوحه، بله يتشدد البعض في عدم تعريفه حتى باللفظ –كما بينا – وفي نفس الوقت يجدهم يسردون الدليل تلو الدليل على موقفهم هذا، إذ كيف نسرد أدلة هي بالطبع (نظرية) على

---

[12] أبو رشيد بن محمد النيسابوري. (1969م). ديوان الأصول – من تراث المعتزلة في التوحيد. تحقيق د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة. مطبعة دار الكتب. نشر وزارة الثقافة، القاهرة؛ المقدمة. بقلم د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة. ص 3.

[13] نفس المرجع السابق. ص 572.

أمر هو بالطبع (بدهي) أليس هذا تناقضاً؟ وأقول: إنما الدهشة أصابت البعض جرَّاء خلطه بين أمرين:

1. تصور الوجود بأنه بدهي.
2. إقامة الأدلة على بداهة تصور الوجود.

نعم، تصور الوجود بدهي، وتصوره لا يحتاج إلى تعريف كما لا يحتاج إلى دليل، ولكن: ما الدليل على أنه بدهي؟ أي ما الدليل على الحكم ببداهة التصور؟ إن جملة (تصور الوجود بدهي) هي مركب تام خبري، وهي في الواقع تصديق، والتصديق: تصور معه حكم، والحكم: إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر، والتصديقات تتوصل إلى مجهولاتها بالدليل كي تصير معلومة، وبناءً عليه فإن إقامة الأدلة على بداهة التصور أمر منطقي. من ثم، عمد العلماء القائلون ببداهة التصور إلى إقامة الأدلة على ذلك.

يقول الإيجي: (فإن بداهة تصور الوجود خارجة عنه فجاز أن تكون معلومة له بالبرهان)[15] ومن أدلتهم التي اعتمدوا عليها في بداهة تصور الوجود المطلق، دليل يقوم على أن الوجود العام هو جزء الوجود الخاص، ومما لا ريب فيه أن وجودي الخاص إما أن يكون بديهيا أو لا يكون، وعلى كلا الاحتمالين، فإننا نخلُص إلى أن الوجود المطلق بديهي. – أما على الاحتمال الأول فالأمر لا يحتاج إلا إلى بيان أن

[15] الإيجي. شرح المواقف. 220/1؛ د/ أحمد محمد الطيب. مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف. ط دار الطباعة المحمدية، القاهرة. ص 20-21.

الوجود العام هو جزء الوجود الخاص – وأما على الاحتمال الثاني فأنه سوف يؤول إلى البديهي دفعها للدور أو التسلسل المحالين عقلاً[16].

ومن أدلتهم أيضاً دليل صاغه الإمام الرازي بقوله: (إن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أوليّ بديهيّ، والتصديق مسبوق بالتصور. فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم، والسابق على الأوليّ أوْلىَ بأن يكون أوليًّاً، فتصور الوجود أوليّ)[17] ومما هو جدير بالذكر أن هذه الأدلة وغيرها التي سيقت في معرض إثبات بدهية تصور الوجود لم تسلم من المعارضة، بله والنقض، من أنصار القول بأن الوجود مكتسب ويمكن تعريفه، ذكرها هنا تطويل وإسهاب في غير محله، ومن رام المزيد فليرجع إلى ما دونه أئمة المتكلمين.[18]

ثانياً: معنى الماهية

الماهية: كلمة مأخوذة عن (ما هو؟) بإلحاق ياء النسبة، وحذف إحدى الياءين للتخفيف، ثم التعليل، مثل: مرمي، وإلحاق التاء للنقل من

---

[16] الرازي. (1343هـ). المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. طبعة حيدر آباد، الهند. 10/1.

[18] على سبيل المثال.. يراجع: المكناس. أشرف المقاصد على شرح المقاصد. ص 140؛ الأصفهاني. شرح الطوالع. المطبعة الأميرية؛ البيضاوي. شرح الطوالع. المطبعة الخيرية. ط 1. ص 39؛ الإيجي. شرح المواقف. 92/2؛ نصير الدين الطوسي. تلخيص المحصل للرازي. مراجعة وتقديم عبدالرؤوف سعد. مكتبه الكليات الأزهرية. ص 10.

الوصفية إلى الإسمية، وأصلها: مائية، ثم قُلبت الهمزة هاء لقرب المخرج، تخفيفاً، كما تقول (إياك)، (هياك).. والماهية تُطلق على الأمر المتعقل.. مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى بالماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية [19] وهي عند المناطقة: الحد الذي يوضح حقيقة الشيء أو امتيازه، ويسمى بالتعريف المنطقي، ولذا فهي تقع – عندهم – في جواب (ما هو؟) مثل (الحيوان الناطق) الذي يقع في جواب عن سؤال مفاده: ما الإنسان؟

إذن فالجواب: يسمى حداً ويسمى ماهية، ولا تتضمن أية إشارة إلى (الواقعية) أي الوجود الواقعي في الخارج، والذي يسمى وجود في الأعيان. بل الماهية لا تعتبر إلا ما يكون عليه جوهر الشيء سواء كان واقعياً أي متعيناً في الخارج أو ممكنا وإن لم يتعين، مثل: ماهية العنقاء، وماهية الغول، وتصورنا لشخص بأرؤس عدة، ولجبل من فضة، ولبحر من زئبق، وهكذا... وعليه فإن الماهية عند المناطقة عبارة عن الصفات الذاتية والجوهرية للشيء.

أقسام الماهية

للماهية تقسيمات متعددة، بالنظر إلى ما يلتفت إليه منها، وبحسب أحوالها واعتباراتها... فالسيد الشريف الجرجاني ذكر ثلاثة أقسام للماهية، هي:

1. الماهية النوعية: وهي التي تطلق على أفرادها بالسوية، فإذا أطلقت تلك الماهية على فرد فإن ما تقتضيه تجاهه هو نفس ما تقتضيه تجاه كل فرد من أفرادها دون تمييز، مثل: الإنسان فإن ماهيته تنطبق على كل فرد من أفرادها، فما ينطبق على زيد فإنه ينطبق على عمرو، وسائر الأفراد.
2. الماهية الجنسية: وهي التي لا تكون في أفرادها على السوية، من ثم يعرف الجنس – عند المناطقة – بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو... فحقيقة الإنسان غير حقيقة الفرس غير حقيقة الأسد ... رغم اندراجهم تحت جنس واحد، فماهية الإنسان تتميز بالذات في كونه ناطقاً، والفرس في كونه صاهلاً، والأسد في كونه زائراً، وهكذا.
3. الماهية الاعتبارية: هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبِر ما دام معتبِرًا. وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو[20]. ويوجد تقسيم آخر للماهية وهو:

[20] التعريفات للجرجاني. ط بيروت. ص 184.

أ- الماهية المخلوطة: وهي التي تؤخذ بشرط شيء يكون عارضاً لها.. وسميت مخلوطة لأنها أخذت مع خلط شيء معها زائد عليها، ولا خفاء فهي وجودها، فوجود الشخاص في الخارج لا ريب فيه.

ب- الماهية المجردة: سميت مجردة لتجردها عن جميع العوارض، وهي لا توجد في الخارج وإلا لحقها الوجود والتعيين، وهما من العوارض، وأما وجودها في الذهن ففيه خلاف، فقد قال البعض بعدم وجودها في الذهن؛ لأن الوجود الذهني من العوارض، وقال آخرون: بإمكان وجودها في الذهن؛ لأن الذهن يمكنه أن يتصور كل شيء حتى عدم نفسه.[21]

ج- الماهية لا بشرط شيء: أي لا يشترط فيها أي شيء من هذين الأمرين (وتسمى بالماهية المطلقة). كالحيوان – مثلاً – فإنه لم يشترط فيه نفي غيره عنه حتى يكون جزءًا مادياً غير محمول عليه كالماهية المجردة، كما أنه لم يشترط فيه تقييده بالناطق وهو الفصل حتى لا تكون كالماهية المخلوطة، وإنما يؤخذ (الحيوان) على إطلاقه.

هذا... وقد ذكر بعض المتكلمين أن الماهية إما بسيطة، وإما مركبة، ولكل نوع أحكام تخصه، يقول صاحب شرح المقاصد: (الضرورة

[21] الإيجي. شرح المواقف. 127/2 وما بعدها.

قاضية بوجود الماهية المركبة، فلا بد من انتهائها إلى بسيطة)[22] ثم يفسر الإيجي القول في مدى الاختلاف بين الماهيتين البسيطة والمركبة فيقول: (البسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع.. أما المركبة فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة، وينتهي المركب إلى البسيط).[23] ويزيد التفتازاني الأمر توضيحاً بضرب المثل فيقول: (الماهية إما بسيطة لا جزء لها أصلاً، كالواجب والنقطة.. وإما مركبة لها أجزاء، كالجسم والإنسان والسواد.. ووجود المركبة معلومة بالضرورة، ويلزم منه وجود البسيطة).[24]

---

[22] التفتازاني. شرح المقاصد. 2/1.

[23] شرح المواقف. 34/3.

[24] شرح المقاصد. 235/1.

المبحث الثاني:

العلاقة بين الوجود والماهية

تمهيد

من خلال ما قد بيناه فيما تقدم ذكره بدت لنا الصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، هذه الصورة تتمثل في أنّ الماهية تختلف عن الوجود مفهوماً، أي أنّ ما يفهم من معنى الوجود غير ما يفهم من معنى الماهية، فكل منهما يختلف عن الآخر في الذهن، وأما في الخارج، أي خارج حدود الذهن فلا يوجد اختلاف، فهما متحدان في شيءٍ خارجي واحد، فمجال الماهية الذهن، والذهن فقط، أما في الخارج فلا شيء غير الوجود، والماهية ههنا صارت هوية.. كأن نشير إلى شخص موجود بالفعل (زيد – مثلاً) فنقول: هذا إنسان وموجود.. فهل هذا الشخص الموجود بالفعل والمسمى زيد والمشار إليه بالقول: هذا إنسان.. يقصد به الوجود أصالة أم الماهية؟

وبعبارة أخرى: هل الوجود أصيل في الخارج أم الماهية؟ فلو كان لكل منهما مصداق، لكان في الخارج مصداقان اثنان لا مصداق واحد، وبما أن الواقع الخارجي لا يوجد فيه إلا مصداق واحد، فلابدّ أن يكون هذا المصداق لأحدهما دون الآخر وإن انطبقا عليه، إلا أن أحدهما واقعي أصيل وهو (الوجود) والآخر اعتباري وهو (الماهية) وكذلك – مثلاً – إذا نظرنا إلى إحدى جهات (هَرَم) من الأهرامات

التي شيدها المصريون القدماء، فإننا سنجدها على شكل (مُثَلَّث) متساوي الأضلاع زواياه تساوي قائمتين... وسينعكس في أذهاننا مفهومان:

الأول: حجمه ولونه ومكوناته.

الثاني: شكله الذي هو على هيئة مثلث.

ونلاحظ أن المتعين والمرئي منه هو الحجم واللون والمكونات.. أي تحقق وجوده الخارجي، وأما مفهوم الشكل (المثلث) فليس له تحقق في الخارج. نعم، جسم هذه الجهة من الهرم ينتهي عند حدود خاصة، فلابد وأن يكون له شكل معين، وقد اتخذ هنا شكل المثلث، وهو ليس إلا حداً فاصلاً يفصل جسم الهرم عن سائر الأجسام الأخرى..، وأما الشكل (المثلث) فلا عينية له في الخارج؛ بمعنى أنه لا يوجد في الخارج إلا جسم الهرم؛ لأن الحدّ نهاية الشيء التي تميّزه عن غيره، ونهاية الشيء لا تمثل شيئاً، وأما الشكل فلا مصداق له يمثله، بل إنَّ الذهن قد اِنتزعه من الوجود الخارجي لجسم الهرم.

وهكذا يتضح الفرق بين الوجود والماهية، فإن الواقع الخارجي للأشياء مصداق لمفهوم الوجود، إلا أنّ ذهن الإنسان يرسم لهذا الوجود حدّاً يميّزه عن غيره من الموجودات العينية الخارجية التي تشترك معه في الوجود، وهي التي تسمى (الماهية) نخلص مما تقدم إلى: أن العينية الخارجية ليس فيها سوى الوجود ولا نصيب للماهية فيه سوى أنها تنطبق عليه ويُنسب إليها اعتباراً، وهو ما يعبّر عنه بأصالة الوجود

واعتبارية الماهية. وإذا اتضح ما تقدم، يظهر بجلاء أن الذي له تحقق خارج حدود الذهن ليس إلا الوجود، وأما الماهية فلا تحقق خارجي لها في ذلك. فمنشأ الآثار للإنسانِ – مثلاً – هو الوجود لا الماهية، فالإنسان حينما يأكل ويشرب ويتحرك ويفكر.. فإنما يقوم بكل ذلك بوجوده الخارجي لا بماهيتهِ، وهذا الذي عليه جمهور المتكلمين والفلاسفة.

فهناك تمييز وفرق واضح بين الوجود (في الأعيان) وبين الماهية والمسماة عند الفلاسفة (بالوجود الذهني) فالوجود مقول بالتشكيك على كل ما هو متحقق ومتعين في الخارج وليست كذلك الماهية فإنها تختلف وتتعدّد باختلاف الأشياء، فماهية الإنسان تختلف عن ماهية الشجر، وهما يختلفان عن ماهية الحجر، بينما الوجود في كل الأشياء واحد مهما تكاثرت وتعدّدت، إلا إنه قد يختلف شدّةً وضعفاً من موجود إلى آخر، فنور الشمعة أضعف من نور المصباح، ونور المصباح أضعف من نور الشمسِ، وهكذا..؛ فإن الوجود يبدأ بأضعف موجود وينتهي بأكمل موجود وهو الله سبحانه وتعالى إلا أن الوجود واحد.. ووظيفة الماهية أنها تحدّد حقائق الأشياء وتميّز بعضها عن البعض الآخر بعد اتحادها في الوجود، فلولا الماهية لم يتحقق التحديد والتشخيص في الموجودات ولم تتضح حقائقها.

العلاقة بينهما في الواجب والممكن

وعند هذه النقطة يعرض في أذهاننا تساؤل مهم وهو: نعلم أن الوجود الخارجي (المتعين) نوعان: واجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى، وممكن الوجود وهو العالم بجميع أصنافه ومكوناته وعلى رأسه الإنسان، فهل علاقة الوجود بالماهية سيان في الواجب والممكن أم أن هناك فرقاً؟ والإجابة على هذا التساؤل الكبير يحتاج إلى بسط المقال – إجمالاً – عن موقف كل من المتكلمين والفلاسفة من هذه القضية ذات الشأن، وذلك فيما يلي:

من المعلوم أن كلمة الوجود تطلق، ويراد بها الوجود من حيث هو موجود أي الوجود الخاص تارة، كما تطلق ويراد بها الوجود من حيث هو وجود، أي الوجود العام تارة أخري.. وعلى الأول فإن كل وجود خاص يختلف في حقيقته عن كل ما سواه من الموجودات الخاصة، ويكون إطلاقها حينئذ من قبيل الاشتراك اللفظي. وعلى الثاني فإنه يقال علي كل أفراده بالسوية، وحينئذ يكون من قبيل الاشتراك المعنوي. إلا أن كلاً من المتكلمين والفلاسفة وإن كانوا قد اتفقوا علي اشتراك الوجود، لكنهم اختلفوا بعد ذلك حول حقيقة هذا الاشتراك، هل هو من قبيل الاشتراك اللفظي، أم من قبيل الاشتراك المعنوي؟ وانقسموا إلي فريقين:

– فالإمام أبو الحسن والأشعري وأبو الحسين البصري – من المعتزلة – والإمام الآمدي، ومن سلك سبيلهم من أئمة الحنفية

(الماتريدية).. ذهبوا إلى القول بأن إطلاق لفظ الوجود على الموجودات هو من قبيل الاشتراك اللفظي الذي تتعدد فيه المعاني ويتحد اللفظ، كما تطلق العين علي الباصرة، والماء، والذهب، والجاسوس.. إلخ، فكل هذه الأفراد لا تجتمع إلا في التسمية فقط.. يقول التفتازاني: (المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء غير ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك اللفظي)[25] ويذكر شارح المواقف موقف أبي الحسين البصري فيقول: (الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد تشترك فيه الموجودات بأسرها وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي الحسين وأتباعه، وذهب إليه جمع من الأشاعرة)[26].

ويأتي الآمدي فيقرر ما قرره الأشعري، وأبو الحسين البصري وأتباعه فيقول: (وإن إطلاق اسم الوجود والذات علي الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير)[27] ومعنى هذا أن الآمدي يرى أن الوجود ليس معنى واحداً في الموجود الممكن والواجب، بل هو مختلف والاشتراك بينهما إنما هو في اسم الوجود فقط، أي في اللفظ دون المعنى[28] وهذا هو مذهب الإمام الأشعري رأساً، حيث إنه لم

---

[25] شرح المقاصد، 1 / 307

[26] شرح المواقف. 1/233-234.

[27] الآمدي. (1393هـ/1971م). غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبداللطيف. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. ص 41.

[28] الشافعي. (1418هـ/1998م). د/ حسن، الآمدي وآراؤه الكلامية. دارالسلام للطباعة. ص 175-176.

يفرق بين الوجود والماهية، بل قال: الوجود عين الماهية في الواجب والممكن على السواء، معنى هذا أن كل موجود يختلف عما سواه، ومن ثم كان لكل موجود معنى وحقيقة يختلف بها عن غيره، ونراه يسوق الأدلة على أن الوجود ليس زائداً على الماهية لا في الواجب أو الممكن، ويتخذها أيضاً للدلالة على أن الوجود مشترك لفظي، نجمل ذكرها فيما يلي:

1. إن الوجود لو كان زائداً على الماهية، فهذه الماهية إما أن تكون معدومة قبل طروء الوجود عليها، وإما أن تكون موجودة، فإن كان الأول لزم التناقض لقيام الوجود بالمعدوم، وإن كان الثاني بأن قام بها الوجود وهي موجودة، فإننا ننظر إلى هذا الوجود السابق، فإما أن يكون نفس الوجود اللاحق، وإما أن يكون غيره. وإن كان نفس الوجود اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم التسلسل لأنه وجود زائد أيضاً على الماهية فتكون الماهية موجودة بوجود آخر سابق عليه لا إلى نهاية. وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى التناقض إن قام بها وهي معدومة، وعلى تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل إن قام بها وهي

موجودة، فثبت كونه عين الماهية فيكون ما أدى إليه وهو زيادة الوجود على الماهية محالاً وهو المطلوب.[29]

2. إن قيام أية صفة ثبوتية موجودة لشيء ما، فرع وجود ذلك الشيء في نفسه أولاً. أي أنه لا يمكن أن تصف شيئاً بصفة ثبوتية إلا إذا كان هذا الشيء موجودًا أولاً؛ لأن الذي لا يوجد لا يمكن أن تصفه بأمر ثبوتي وإن صح اتصافه بأمور عدمية سلبية. فإن كان الوجود صفة زائدة فإنه إذن صفة ثبوتية للماهية. ويلزم أن تكون الماهية موجودة قبل قيام هذا الوجود الثبوتي لها فيكون للماهية وجود قبل الوجود. فإذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وهذا مستحيل، وإذا كان الوجود الأول الذي هو وجود الماهية غير الوجود الثاني الذي هو الصفة الثبوتية نسأل عن هذا الوجود الأول هل هو الآخر صفة ثبويتة للماهية؟ ويلزم حينئذ أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر، ونفس السؤال يقال على هذا الموجود الآخر فيلزم وجود ثالث ورابع.. وهكذا؛ لأن السؤال هو: إذا كان هذا الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن تكون الماهية موجودة قبل هذا الوجود، ويطرح السؤال نفسه من جديد عن وجود الماهية في نفسها قبل اتصافها بالوجود، أو قبل ثبوت الوجود لها، وتتسلسل الموجودات إلى غير نهاية، فإذا عرفنا

[29] أبو دقيقة، د. محمود. القول السديد في علم التوحيد. بدون تاريخ طباعة. القاهرة. ص 87؛ حاشية عبدالحميد على حاشية عبدالحكيم على شرح القطب على الشمسية. (1287هـ). ط 1. إسطنبول. ص 128.

أن التسلسل ممتنع عقلاً، أدركنها ضرورة الانتهاء إلى وجود لا يكون طارئاً؛ بل لا تكون صفة يوصف بها الماهية، بل يكون وجوًدا هو عين الماهية ونفسها وحقيقتها، لا زائًدا ولا طارئاً.

ويسلم الإيجي بضرورة أن يكون الشيء موجوداً قبل اتصافه بصفة ثبوتية، لكنه يستثنى من الصفات الثبوتية كلها صفة الوجود فقط، ويرى أنها لا تخضع لهذه القاعدة، ومصدر استثناء الصفة الوجودية من هذه القاعدة الضرورات العقلية؛ ذلك أنني إذا تصورت الوجود صفة ثبوتية ينطبق عليها القول المتقدم فهنا يلزم محال عقلي هو: إما تقدم الوجود على نفسه، وإما تسلسل الوجودات إلى غير نهاية.. ولهذين المحالين اللذين ذكرهما الأشعري يستثني الإيجي صفة الوجود، ويقرر أن هذه القاعدة تنطبق على أية صفة غير الوجود، أما الوجود فالضرورة العقلية تقتضي فيه بأنه صفة ثبوتية، ولكن لا يسبق بوجود آخر، بمعنى أن الماهية توصف به، ويكون زائًدا عليها، ولكن لا يقتضي هذا الاتصاف أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر، فالوجود لا يسبق الوجود إذا اتصف به الماهية.[30]

إن الوجود لو كان زائًدا على الماهية، فلا ريب أن له مفهوماً لا يخلو من الوصف بالوجود أو العدم. أي أن هذا الوجود الزائد إما أن يكون معدوماً وإما أن يكون موجوداً، وكلاهما باطل. أما كونه معدوماً فلأنه يؤدي إلى اتصاف الشيء بما يساوي نقيضه أما كونه

[30] د/ أحمد الطيب. مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف. ص 74-78.

موجوداً فلأنه يؤدي إلى التسلسل، لأن ذلك الوصف يقال فيه ما قيل في الوجود القائم بالذات، ثم وصفه إلى ما لا نهاية، فثبت أن كون الوجود زائداً على الماهية محال وثبت أنه عين الماهية وهو المطلوب.[31]

بجانب الرأي السابق ذهب جمهور الفلاسفة والمتكلمين إلى أن إطلاق لفظ الوجود على الموجودات إنما هو من قبيل المشترك المعنوي، حيث إن للوجود حقيقة مشتركة بين كل الموجودات اشتراكاً معنوياً، وبالتالي فهو يصدق عليها جميعاً بمعنى واحد.[32] يقول الرازي: (ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والأقرب أنه ليس كذلك)[33]. ويقول شارح المواقف: (الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضا إلا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند المعتزلة)[34] ومعنى هذا أنه لا خلاف بين أنصار هذا الرأي في القول بالاشتراك المعنوي غير أن الحكماء يقولون إنه بالتشكيك، أما المعتزلة فيقولون إنه بالتواطؤ.. ولكن لماذا يكون

---

[31] نفس المرجع السابق والصفحة.

[32] عبدالمهيمن، د. محمد. قضية الوجود والعدم. ص 107.

[33] الرازي. (1411هـ/1991م). محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين. تحقيق د/ حسين أتاي. مكتبة دار التراث. ط الأولى.ص 147.

[34] الإيجي. شرح المواقف. 1/3-234.

الوجود مقولاً على ما تحته بالتشكيك – كما هو مذهب الفلاسفة – دون التواطؤ؟ أقول: لأنه لما كان من الملاحظ منطقياً أن التواطؤ وهو كون اللفظ موضوعاً لأمر عام تشترك فيه الأفراد فيما بينها على السوية، فإن على هذا النحو يلزم المساواة في درجات الوجود بين الخالق والمخلوق، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يؤدي إلى أن يكون وجود الواجب مساويا لوجود الممكنات، فيكون الوجود جنساً أو لازماً في حكم الجنس، ويلزم أن يتركب ذات الواجب من جنس وفصل.. وذلك ينافي الوحدة والاستغناء المطلق بل والوجوب أيضاً وذلك لما هو معلوم من التركيب أمارة الإمكان.

معنى هذا أن الفلاسفة عندما قالوا بالتشكيك كان ذلك انطلاقا من حرصهم الشديد على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن مشابهة الحوادث بأن يكون مركباً فحقائق (المنطق تأبي أن يكون الوجود جنساً) على اعتبار أنه لو كان كذلك لأدى ذلك إلى المساواة بين وجود الواجب ووجود الممكنات، وهو ينافي القول بالتشكيك دون التواطؤ[35]. هذا.. وإذا كان الفلاسفة قد قالوا بالاشتراك المعنوي وتمسكوا به ودافعوا عنه، فإن المتكلمين قالوا بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ ودافعوا عنه. ولهذا قيل بأن القول بالتواطؤ – كما هو مذهب المتكلمين – لا يؤدي إلى كون الوجود جنساً مما يترتب عليه

[35] عبد المهيمن، د. محمد. قضية الوجود والعدم في علم الكلام. ص 109–110؛ عياد، د. نظير. الوجود الذهني. ص 46.

المساواة بين الواجب والممكن، على اعتبار أن الوجود يجوز أن يكون عرضاً لبعض الموجودات، والعرض يقال على أفراده بالتواطؤ، وواجب الوجود ليس عرضاً، إذ إن وجوده ذاتي بخلاف ممكن الوجود فوجوده عارض معطى له من الخارج، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في أمر ذاتي جنسا كان أو نوعا، فلا يحتاج إلى ما يميزه عن المشاركات الجنسية[36].

ونخلص من هذا كله إلى أن قول المتكلمين بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ لا يلزم منه المساواة بين الله تعالى وخلقه، أو بين الواجب والممكن؛ لأن الوجود المشترك هنا قد لا يكون ذاتياً لما تحته؛ بل عارضاً تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم، كما أن مفهوم الوجود عند المتكلمين وإن كان حقيقة واحدة مشتركة بين الموجودات إلا أن الاختلاف بينها فيه إنما هو بالقيود والإضافات[37].

منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين

لعلنا لاحظنا أن الفلاسفة المتكلمين وإن اتفقوا على أن الوجود مشترك إلا أنهم اختلفوا في أنه مقول بالتشكيك، أو بالتواطؤ، ولعل مرجع هذا

---

[36] علاء الدين الطوسي. (1402هـ/1981م). تهافت الفلاسفة. تحقيق د/ رضا سعادة. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. ص 202. ط الأولى؛ د/ نظير عياد. الوجود الذهني. ص 46.

[37] التفتازاني. شرح المقاصد. ج 1. ص 307-308؛ نظير عياد. الوجود الذهني. ص 47.

الاختلاف إلى اختلافهم في علاقة الوجود بالماهية في الواجب والممكن.. ونحن وإن كنا قد عرضنا موقف الإمام الأشعري وأبي الحسين البصري، ومن سار على ضربهما... في أن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن، إلا أننا هنا ونحن بإزاء عرض موقف الفلاسفة وجمهور المتكلمين نجد اختلافاً واضحاً بينهما.. فجمهور الفلاسفة يفرقون بين الواجب والممكن في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية، فيقررون أن الوجود عين الماهية في الواجب، زائد عليها في الممكن. أما المتكلمون فيقررون أن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن على حد سواء، ولكل وجهة وأدلة نذكر جانباً منها بإيجاز خلال السطور التالية...

أولاً: موقف الفلاسفة

فلاسفة الإسلام يرون أن الوجود عين الماهية في الواجب، زائد عليها في الممكن. فوجود الواجب عين ذاته، وماهيته عين هويته، إذ إن وجوده خصوصية ذاته وليس زائداً عليها، فالذات عندهم هي الوجود المجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود. وترتبط هذه المسألة بمبدئهم القائل: بأن الله واحد كامل بسيط من كل وجه ومن أجل هذا فهم ينزهونه تعالى عن التأليفات والتركيب ومنها التأليف من الماهية والوجود، وهو سبحانه موجود بذاته، عالم بذاته، قادر بذاته...؛ بمعنى أن الآثار المترتبة على تلك الصفات هي مترتبة على ذات الواجب، وأن

مصداق حمل هذه الصفات على الذات هو هويته البسيطة التي لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه.

وإذا كان وجود الله هو عين ذاته تعالى فلا شك أن وجود الله (ذات الله) مبدأ لكل ما سواه، فإن الوجود هو الذات في الواجب، والذات مبدأ للآثار الخارجية.. فالوجود هو مبدأ الآثار الخارجية. ومن أدلتهم التي ساقوها لإثبات ذلك قولهم: إن وجود الواجب لو كان زائداً على ماهيته لزم عدة محالات وهي: تقدم الذات على وجودها بالوجود، ويلزم التسلسل، وكونه تعالى ممكناً. ولبيان الملازمة، أقول: الفلاسفة يذهبون إلى أنه لا شك أن الوجود الزائد يحتاج إلى الماهية احتياج المعلول إلى علته، والاحتياج دليل الإمكان. وأما تقدم الذات على وجودها بالوجود فيلزم التسلسل، فإن فرض زيادة الوجود يلزم منه التناقض إن كانت الماهية معدومة بدونه، أو تقدم الذات على وجودها بالوجود إن كانت موجودة، فإما أن يكون نفس الوجود اللاحق أو غيره، فإن كان غيره لزم التسلسل[38].

[38] ابن سينا. (1375هـ/1938م). الشفاء – الإلهيات. 347/2. والنجاة. ط مطبعة السعادة بمصر. ط 2. ص 131؛ الفارابي. (1907م). فصوص الحكم. مطبعة ومكتبة الخانجي. القاهرة. ص 132؛ الصياد، د. أحلام إبراهيم. الوجود والماهية في علم الكلام. ص 268-269.

ثانياً: موقف المتكلمين

يعبر الإمام الرازي عن موقف المتكلمين موضحاً زيادة الوجود على الماهية مطلقاً (في الواجب والممكن) فيقول في المعالم: (المسألة الثالثة: الوجود زائد على الماهيات لأَنا ندرك التَّفْرِقَة بَين قَوْلنَا السوَاد سَواد وَبَين قَوْلنَا السوَاد مَوْجُود وَلَوْلَا أَن الْمَفْهُوم من كَونه مَوْجُودا زايد على كَونه سواداً وَإِلَّا لما بَقِي هَذَا الْفرق، وَلِأَن الْعقل يُمكنهُ أَن يَقُول الْعَالم يُمكن أَن يكون مَوْجُودا وَأَن يكون مَعْدُوما وَلَا يُمكنهُ أَن يَقُول الْمَوْجُود إِمَّا أَن يكون مَوْجُودا أَو مَعْدُوما وَلَوْلَا أَن الْوُجُود مُغَاير للماهية وَإِلَّا لما صَحَّ هَذَا الْفرق)[39] أما زيادة الوجود على الماهية في الواجب، فلأن صدق الوجود على الواجب إنما هو بسبب اتصافه بحصة من الكون.. فيقولون إن الوجود هو التحقق والثبوت... الخ ، وهو صفة زائدة على الذات التي هي مبدأ الآثار الخارجية، ولم لا تكون الذات الإلهية هي مصدر الوجود المطلق الذي يكون وجوده تعالى حصة من ذلك الوجود؟[40]

وأما قولهم بزيادة الوجود على الماهية في الممكن فهذا أشد وضوحاً مما سبقه، فمن المعلوم بداهة أن ماهية الإنسان غير وجوده

---

[39] الرازي. معالم أصول الدين. ص 24. ط منتدى الأصلين؛ ابن التلمساني. شرف الدين عبدالله بن محمد. (1431هـ/2010م). شرح معالم أصول الدين للإمام الرازي. تحقيق نزار علي حمادي. ط 1. دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن. ص 109 وما بعدها.

[40] حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية. (1319هـ). ط إسطنبول. 1/239-240 بتصرف.

وتحققه، فهو يشترك (وجوداً) مع سائر الموجودات كالفرس والأسد وغيرهما، بيد أنه يختلف عن سائر الموجودات (ماهية) فالناطقية في الإنسان تختلف عن صاهلية الفرس وزئير الأسد، وهذا هو منشأ الفصل المميز بالذات بين الإنسان والفرس والأسد.. والمتكلمون – خاصة الرازي – عندما ذهبوا إلى زيادة الوجود على الماهية في الممكن إنما كان ذلك اتساقاً مع مذهبهم في القول بحدوث العالم، فضلاً عن أنه هو الحق، وفي ذلك رد على الفلاسفة الذين زعموا أن العالم قديم.

والفلاسفة عندما ذهبوا إلى القول بزيادة الوجود على الماهية في الممكنات فقط، جعلوه أساساً بنوا عليه قولهم فيما بعد، وهو أن الاحتياج إلى الفاعل إنما هو في الوجود وليس في الحدوث، فالحدوث ليس علة الاحتياج إلى الصانع عندهم. ولكي يبطل الرازي رأي الفلاسفة فإنه ذهب إلى أن الوجود زائد على الواجب والممكن معاً، قاصداً بذلك هدم مذهب الفلاسفة، ليثبت أن الحدوث هو علة الاحتياج إلى الصانع، وبذلك يكون العالم حادثاً.. لذا نجد الرازي يسرد الدليل تلو الدليل على مذهبه – خاصة – ومذهب المتكلمين – عامة – في زيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن معاً. طبيعة المقالة البحثة تحتم علينا الإشارة فقط إلى مظانها لمن أراد المزيد، دون تفصيلها هنا التزاماً بقواعد النشر.[41]

[41] الرازي. (1420هـ/1999م). المباحث المشرقية. 32/1، والمطالب العالية. 169/1–171. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت. ط 1؛ المكناسي. أشرف المقاصد على شرح المقاصد. بدون تاريخ طباعة. 117/1؛ الإيجي. شرح المواقف. 156/2. وكذلك يطلع

تعقيب وموازنة وترجيح

يتبين لنا من خلال هذا العرض الموجز، أن علاقة الماهية بالوجود كانت محل خلاف بين مفكري الإسلام.

- فذهب الإمام الأشعري – ومن تبعه من مشايخ الماتريدية – وأبو الحسين البصري إلى أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن.
- وذهب الفلاسفة إلى أنه نفس الماهية في الواجب غير الماهية في الممكن.
- بينما المتكلمون – وعلى رأسهم الإمام الرازي – قالوا بزيادة الماهية على الوجود في الواجب والممكن.

ولوحظ – من خلال البحث – اتفاق الفلاسفة والأشعري في جانب، وهو أن الفلاسفة يقولون: إن الوجود نفس الماهية في حق الواجب، ولكن الفلاسفة اختلفوا معه في جانب آخر، وهو أن الماهية

على الأدلة في المراجع الآتية: الطوسي. شرح الطوسي على الإشارات. 202/1؛ الرازي. (1353هـ). الأربعين في أصول الدين. ط دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد، الدكن. ط 1. ص 59؛ ابن سينا. (1380هـ). الشفاء القسم الأول من الإلهيات. المقالة الأولى. تحقيق الأب قنواتي والأستاذ سعيد زائد، ومراجعة دكتور إبراهيم مدكور. طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. 31/1.

غير الوجود أو زائدة علي الوجود في حق الممكن .بينما الوجود عين الماهية في فكر الإمام الأشعري. وقد يقضي الناظر المتعجل بأن الخلاف بين الفلاسفة والإمام أبي الحسن الأشعري خلاف حقيقي متجذر، فإذا أمعن البصر ودققه وجد غير ذلك، وجد الخلاف بينهما إن هو إلا خلاف لفظي!!

فمذهب الإمام الأشعري يقول: لا توجد في الخارج هوية تسمى الذات وأخرى تسمى الوجود، بحيث تقوم بالماهية أو الذات. فمثلاً – قيام السواد بالجسم: يلاحظ فيه أن السواد عرض موجود في الخارج – لا يصح أن يقوم هذا السواد بالجسم وهو الذات أو الماهية، وحيث إن الوجود ممتنع في الخارج فليس هناك إذن إلا الذات وحدها. أما في الذهن فلاشك أن الإمام الأشعري قائل بالتغاير والاختلاف بين الذات ووجودها في المفهوم أي أن هذا التغاير في المفهوم.

ولذا استدل الشيخ الأشعري: بأن الوجود لو كان زائداً على الماهية، لكان قائماً بها وهي موجودة، أو كان قائماً بها وهي معدومة، فلا شك أن القيام هنا هو القيام الخارجي بدليل ترتب التسلسل على قيامه بالماهية الموجودة، وترتب اجتماع النقيضين على قيامه بالماهية المعدومة. وقد عرض الإيجي ما استدل به الإمام الأشعري على مذهبه في الوجود والماهية، مبيناً أنه لو كان الوجود زائداً لكان له وجود، ويتسلسل، وخلاصة كلام الأشعري، أنه يقول بالتغاير بين الذات ووجودها ذهنا فقط، أما في الخارج أو في الواقع

المشخص، فإن الذات عين الوجود؛ إذ ليس في الخارج وجود ولكن ذات فقط، وبناءً عليه يكون الفرق بين الشيخ الأشعري والفلاسفة هو أن الأشعري لا يعترف بالوجود الذهني الذي يقول به الفلاسفة، ومن ثم فإن الطرفين متفقان تماماً على عدم التمايز بين الوجود والماهية في الخارج.

فقول الفلاسفة: وجود الله عين ذاته، واتفاق الطرفين علي أن وجود الممكن لا يتميز عن الماهية في الخارج، هذا معناه أنه ليس هناك خلاف بين الطرفين في أن الوجود العيني هو نفس الماهية في الواجب والممكن علي السواء، وإنما الخلاف في الذهني فقط. فهذا الوجود عين الوجود الذهني (الماهية) على فرض تسليم الأشعري بصحته لا يمكن أن يكون عنده هو نفس ماهية الشيء في الواجب أو الممكن ولا جزء ماهية لهما، وعلى فرض عدم صحته عند الفلاسفة فلا يمكن أن يكون الوجود العيني أو الخارجي شيئا غير ماهيته، من الواجب أو الممكن عندهم، فلم يبق ثمة نزاع بينهما.

ولذا استدل الإيجي على موافقة الأشعري للفلاسفة في الاتحاد بين الماهية والوجود بحسب الهوية الخارجية، وأن الوجود الذهني فقط هو المعتبر في الخلاف. فيقول: (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثابتة، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء، إنما الموجود جواد أو إنسان، وذلك: كالحقيقة، والتشخص،

والذاتي، والعرضي، فإن النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني)[42].

[42] نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية. ص 100-101. شرح المواقف. 251/1؛ د/ نظير عياد. الوجود الذهني وتجلياته في العصر الحديث. ص 100-101.

الخاتمة

أولاً: نتائج البحث

من خلال ما تقدم بيانه يمكننا أن نخلص إلى أهم نتائج هذا البحث، وذلك فيما يلي:

- أن مبحث (الوجود والماهية) من أهم المباحث في الفكر الإسلامي، بدا ذلك من خلال اهتمام كل من الفلاسفة والمتكلمين به، حيث إن الفلاسفة يضعونه على رأس المباحث الرئيسة والأساسية في الفلسفة عموما، وهي ثلاثة: (الوجود – والمعرفة – والقيم) أما المتكلمون فقد ضمنوه صدارة مؤلفاتهم الكلامية والعقدية، تحت ما يعرف بـ(الأمور العامة) أي الأمور التي يتوقف عليها إثبات العقائد، وعلى رأسها مبحث (الوجود والماهية) لما له من أهمية بالغة في أهم ركن من أركان علم الكلام الثلاثة، وهو الإلهيات.
- أن مبحث (الوجود والماهية) وما دار حوله من نقاشات واختلاف رؤى، وتعدد أدلة، ليعبر بجلاء عن مدى براعة العقلية الإسلامية، ومقدرتها على النقاش والمحاججة والتعبير بأدق العبارات عن أعقد المسائل العلمية، فهي عقلية ناضجة مستوعبة.
- تبين من خلال عرضنا لقضية مصطلح الوجود والماهية، تعدد الآراء، ولكل وجهة وأدلة، فالجمهور ذهب إلى أن تصور الوجود بدهي لا يحتاج إلى تعريف، لوضوحه وجلائه في نفسه، ولفقد

شرط التعريف المنطقي الذي يقضي بضرورة أن يكون التعريف أوضح من المعرَّف، وبتطبيق هذا الشرط على الوجود تبين أنه لا شيء أوضح في الأذهان من الوجود، وإذا كان من شدة الظهر الخفاء، فإن العلماء بينوا أيضاً أنه أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي، من ثم لجأ البعض إلى التنبيه عليه بالتعريف اللفظي له.

- ❖ أن الماهية عبارة عن المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية، وأن مستقرها العقل، فإذا ثبتت في الخارج كانت حقيقة، فإذا تمايزت بمشخصات ذاتية، وامتازت عن الأغيار كانت هوية، ولا ثبوت في الخارج ولا تعين إلا للوجود، ولاحظ للماهية فيه سوى أنها تنطبق عليه، وينسب إليها اعتباراً، وهو ما يعبر عنه بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.
- ❖ للعلماء في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية مذاهب ثلاثة:
  - فالإمام أبو الحسن الأشعري ذهب إلى أن الوجود عين الماهية (مطلقاً) في الواجب الوجود وفي الممكن الوجود، وأن لفظ الوجود (مشترك لفظي).
  - بينما ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الوجود زائد عن الماهية (مطلقاً) في الواجب والممكن.
  - أما الفلاسفة فقد ذهبوا إلى أن الوجود عين الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن، وبإمعان النظر يتبين أن ثمة بعداً حضارياً في فكر الإمام الأشعري حيث إنه ذهب هذا المذهب

رداً على المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم، فالشيء هو الموجود وثابت في الخارج، وليس وراء ذلك وجود، إلا أن الإمام الإيجي ذهب في مواقفه إلى أن الخلاف بين هذه المذاهب الثلاثة لا يعدو الخلاف اللفظي، وسبب هذا الخلاف، مرجعه إلى الجهة التي إليها نظر كل منه.

ثانياً: فهرس المراجع

القرآن الكريم

1. ابن سينا. (1380هـ/1960م). الشفاء. القسم الأول من الإلهيات. المقالة الأولى. تحقيق الأب قنواتي، والأستاذ سعيد زايد، ومراجعة د/ إبراهيم مدكور. طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
2. ابن سينا. النجاة. تحقيق د/ ماجد فخري. نشر دار الآفاق بيروت. ط 1.
3. ابن التلمساني، شرف الدين عبدالله بن محمد. (1431هـ/2010م). شرح معالم أصول الدين للإمام الرازي. تحقيق نزار علي حمادي. ط 1. دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن.

4. ابن كمونة. الجديد في الحكمة. دراسة وتحقيق مرعيد الكبيسي. الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، قسم الدراسات والبحوث الإسلامية، طبعة جامعة بغداد.

5. ابن منظور. (1411هـ/1999م). لسان العرب. ط دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان. الطبعة الثالثة.

6. الأخضري، عبد الرحمن بن محمد الصغير. السلم المنورق في علم المنطق. أرجوزة في نظم إيساغوجي (الأرجوزة).

7. إبراهيم الكوراني. (1422هـ/2002م). جلاء الفهوم. دراسة وتحقيق مديح عبدالله عبدالجواد. رسالة ماجستير. كلية أصول الدين بالقاهرة.

8. الأصفهاني. شرح الطوالع. المطبعة الأميرية.

9. أبو البركات البغدادي. (1358هـ/1939م). المعتبر في الحكمة. ط دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الهند.

10. الآمدي. (1393هـ/1971م). غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبداللطيف. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

11. الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد. (1409هـ/1989م). شرح المواقف. تحقيق عبدالرحمن عميرة. ط دار الجيل، لبنان، بيروت. الطبعة الأولى.

12. البيضاوي. شرح الطوالع. المطبعة الخيرية. ط 1.

13. التفتازاني، سعد الدين. (1409هـ/1989م). شرح المقاصد. تحقيق د/ عبدالرحمن عميرة. ط دار الكتب العلمية، بيروت.

14. الجرجاني، السيد الشريف. التعريفات. ط بيروت.

15. خميس، د.سليمان. توضيح العقائد النسفية. مطبعة الحرية.

16. الرازي، فخر الدين. (1420هـ). المطالب العالية. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت. ط 1.

17. الرازي، فخر الدين. معالم أصول الدين. تقديم طه عبدالرؤوف. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

18. الرازي، فخر الدين. (1411هـ/1991م). محصل أفكار المتقدمين من العلماء والفلاسفة والمتكلمين. تحقيق د/ حسين أتاي. مكتبة دار التراث، القاهرة. ط 1.

19. الرازي. (1343هـ). المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. طبعة حيدر آباد، الهند.

20. الرازي، فخر الدين. معالم أصول الدين. ط منتدى الأصلين.

21. الرازي، فخر الدين. (1353هـ). الأربعين في أصول الدين. ط دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد، الدكن. ط 1.

22. الرازي، محمد بن عبدالقادر. مختار الصحاح. ط دار المنار.

23. السنندجي، الشيخ عبدالقادر بن محمد. (1426هـ/2006م). تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني. القسم الأول. دار السعادة للطباعة.

24. الشافعي، د. حسن. (1418هـ/1998م). الآمدي وآراؤه الكلامية. دارالسلام للطباعة.

25. شيخ إشراق. (2000م). (مصنفات) التلويحات. العلم الثالث. سلسلة الذخائر عدد 57. الهيئة العامة لقصور الثقافة ضمن مجموعة بتصحيح وتقديم هنري كوربين. شركة الأمل للطباعة والنشر.

26. الشيرازي، صدر الدين. (1981م). الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة. الطبعة الثالثة. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

27. صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. ط دار الكتاب اللبناني.

28. الصياد، د/ أحلام إبراهيم. (2021م). الوجود والماهية في علم الكلام. حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة. العدد 23. العدد 1.

29. الطوسي، نصير الدين. تجريد العقائد. تحقيق د/ عباس سليمان. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

30. الطوسي، علاء الدين. (1990م). تهافت الفلاسفة تحقيق وتحليل د/ رضا سعادة. دار الفكر بيروت. ط الأولى.

31. الطيب، د/ أحمد محمد. (1402هـ/1982م). مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف. ط دار الطباعة المحمدية، القاهرة. الطبعة الأولى.

32. عبد الرحمن، د/ محمد عبدالمهيمن. (1986م). قضية الوجود والعدم في علم الكلام. رسالة دكتوراه غير منشورة، مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة.

33. عبدالحميد. (1287هـ). حاشية عبدالحميد على حاشية عبدالحكيم على شرح القطب على الشمسية. ط 1. إسطنبول.

34. عياد، د/ نظير. (2018م). الوجود الذهني وتجلياته في العصر الحديث. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ. العدد الثاني. المجلد الأول.

35. غلاب د/ محمد. (1949م). مشكلة الألوهية. ط. الحلبي.

36. الفارابي. (1907م). فصوص الحكم. مطبعة ومكتبة الخانجي، القاهرة.

37. الفندي، د. محمد ثابت. (1980م). مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

38. القوصي، د/ محمد عبد الفضيل. (1975م). الفلسفة الإشراقية عند الشيرازي. رسالة دكتوراه. كلية أصول الدين.

39. الكلنبوي. (1319هـ). حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية. ط إسطنبول.

40. المكناس. أشرف المقاصد على شرح المقاصد.

41. النيسابوري، أبو رشيد بن محمد. (1969م). ديوان الأصول – من تراث المعتزلة في التوحيد. تحقيق د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة. مطبعة دار الكتب، نشر وزارة الثقافة، القاهرة.