مباحث الوجود والماهية
وأبعادها الفكرية
"دراسة تحليلية مقارنة في الفكر الإسلامي"

إعداد

الدكتور/ علي محمود علي البطة

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة

مباحث الوجود والماهية وأبعادها الفكرية "دراسة تحليلية مقارنة في الفكر الإسلامي"

علي محمود علي البطة
قسم العقيدة والفلسفة
كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة
Ali_elbata@azhar.edu.eg

الملخص

يعد مبحث الوجود والماهية حجر الأساس في الأمور العامة؛ و كان أهم ما شغل المتكلمين والفلاسفة والصوفية هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لاتصالها المباشر بفكرة الخلق، والعلم الإلهي.

إذن فدراسة هذه المباحث أمر لا مفر منه إذا أردنا لدراسة الإلهيات أن تكون ذات كيان فلسفي مكين، ذلك أن الإلهيات إنما تستمد تأسيسها العقلي من أبحاث الأمور العامة، ولعل هذا ما يفسر لنا الإحالات الكثيرة في صلب الإلهيات على مباحث الأمور العامة. هذا عن أهمية الموضوع وأسباب البحث فيه.

ويهدف هذا البحث إلى عرض مباحث الوجود والماهية ومناقشة الأبعاد الفكرية المترتبة على الخلاف في هذه المباحث بين المدارس الفكرية المختلفة.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يرتب على مقدمة، وتمهيد، وفصلين يتضمنان عدة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة: فتشتمل على أهمية البحث، والمنهج المتبع فيه، وخطة الدراسة.

وأما الفصل الأول: فهو في بعض أحكام الوجود العامة عند مفكري الإسلام.

وأما الفصل الثاني: فهو في بعض الأبعاد الفكرية لمسألة الوجود والماهية.

وأما الخاتمة: فتشتمل على أهم النتائج والمراجع، والفهرس.

الكلمات المفتاحية: الوجود. – الماهية. – الأبعاد الفكرية. – المتكلمون. – الفلاسفة – الصوفية.

Ontology and Essence and its Intellectual Dimensions "A Comparative Analytical Study in Islamic Ideology"

Ali Mahmoud Ali Al-Batta
Department of Doctrine and Philosophy
Faculty of Fundamentals of Religion and Da'wa in Mansoura
Ali_elbata@azhar.edu.egThe

Abstract

The study of Ontology and Essence is the cornerstone of public affairs. The most important concern of the scholastic theology scholars (Mutakallimūn), philosophers and mystical scholars (Sūfis) was the relationship between Ontology and Essence because of its direct connection to the creation science and divine science.

Therefore, the study of these topics is inevitable so that the study of divinities has a distinguished philosophical entity, because the divinities derive its rational foundation from the topics of public affairs. This may explain the many references in the core of the Divine studies to the public affairs, as well as the importance of the subject and the reasons for its discussion.

This research aims to present the topics of Ontology and Essence and to discuss the intellectual dimensions resulting from the dispute in these topics among the different schools of thought.

The research includes an introduction, a preface, two chapters that include several topics, and a conclusion.

The introduction includes the importance of research, its approach and the study plan.

The first chapter includes some the general provisions of ontology according to the Islamic thinkers.

The second chapter includes some intellectual dimensions of Ontology and Essence.

The conclusion includes the most important findings, references and the table of contents.

Keywords: Ontology – Essence – Intellectual dimensions – scholastic theology scholars (Mutakallimūn) – Philosophers – Mystical scholars (Sūfis).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

تعرَّف الأمور العامة بأنها أمور تعم أقسام الموجود بإطلاق ولا تختص بقسم واحد بعينه مثل مفهوم الوجود، والماهية، والوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول... إلخ.(١)

وتأتي أهميتها في "أن دراسة الإلهيات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي بوجه عام تتأسس على دراسة الأمور العامة، وأن فهمها فهماً دقيقاً لابد فيه من فهم الأمور العامة أولاً، وكدليل على ذلك فإن صفة القدرة الإلهية ذات ارتباط وثيق بمشكلة جعل الماهيات، كما أن صفة الوجود لا تفهم أبعادها فهماً واعياً إلا إذا فهم أولاً مبحث الوجود في الأمور العامة وفهمت التفريعات التي قيلت حول علاقة الوجود بالماهية،... إلخ(٢).

ولذا يعد مبحث الوجود والماهية حجر الأساس في الأمور العامة؛ و كان أهم ما شغل المتكلمين والفلاسفة والصوفية هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لاتصالها المباشر بفكرة الخلق، والعلم الإلهي.

إذن فدراسة هذه المباحث أمر لا مفر منه إذا أردنا لدراسة الإلهيات أن تكون ذات كيان فلسفي مكين، ذلك أن الإلهيات إنما تستمد تأسيسها

(١) الإمام سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد في علم الكلام، مجلد١، ص١٣٥.

(٢) انظر: الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف "عرض ودراسة"، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، دار الطباعة المحمدية، الأزهر، ص٦.

العقلي من أبحاث الأمور العامة، ولعل هذا ما يفسر لنا الإحالات الكثيرة في صلب الإلهيات على مباحث الأمور العامة. هذا عن أهمية الموضوع وأسباب البحث فيه.

ويهدف هذا البحث إلى عرض مباحث الوجود والماهية ومناقشة الأبعاد الفكرية المترتبة على الخلاف في هذه المباحث بين المدارس الفكرية المختلفة.

أما عن منهجي في البحث:

فقد اعتمدت في هذه الدراسة على عدة مناهج:

١ – المنهج التاريخي: ومن خلال هذا المنهج تتبعت أصل المشكلة ونشأتها في الفكر الإسلامي، ومواقف مختلف الاتجاهات الفكرية منها.

٢ – المنهج التحليلي: ومن خلال هذا المنهج قمت بالتقسيم والتبويب لمباحث الوجود والماهية، كما قمت بالتفسير والتحليل للآراء التي قيلت في هذه المسألة في مناحي الفكر الإسلامي المتعددة.

٣ – المنهج المقارن: إن معظم مفكري الإسلام كانوا يسعون من أجل هدف واحد، هو الوصول إلى الحقيقة في مسألة الوجود، ولكن اختلفت بهم السبل وتشعبت بهم الطرق، باختلاف الظروف والعوامل والمؤثرات فتعددت أوجه الاختلاف أو الاتفاق بين هذه المذاهب الفكرية المتعددة والآراء المتباينة التي عالجت المشكلة، لذا فقد اعتمدت أسلوب المقارنة بين هذه الآراء المختلفة لبيان أوجه اختلافها، أو مدى اتفاقها.

٤ – المنهج النقدي: وهذا المنهج قد استخدمته عند بيان الأبعاد الفكرية لمسألة الوجود والماهية، وذلك ببيان صداها في مختلف المسائل

الفكرية، فتعرضت بالمناقشة والنقد للآراء التي فسرت بعض القضايا عند بعض المذاهب في ضوء مذاهب أخرى يختلف مفهوم الوجود عند هؤلاء عن مفهوم الوجود غيرهم، مما أحدث على إثره خطأ في فهم بعض القضايا.

وقد اعتمدت في ذلك على المصادر الأصلية إلى حد كبير، وذلك حتى يتسنى الحكم الصحيح عليها، ملتزماً الموضوعية والأمانة والدقة في العرض للآراء.

خطة البحث:

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يرتب على مقدمة، وتمهيد، وفصلين يتضمنان عدة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة: فتشتمل على أهمية البحث، والمنهج المتبع فيه، وخطة الدراسة.

وأما الفصل الأول: فهو في بعض أحكام الوجود العامة عند مفكري الإسلام.

ويشتمل على عدة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الوجود.

المبحث الثاني: اشتراك مفهوم الوجود.

المبحث الثالث: مفهوم الماهية.

المبحث الرابع: العلاقة بين الوجود والماهية.

المبحث الخامس: الأصالة والاعتبارية.

المبحث السادس: اعتبارات الماهية

المبحث السابع: الوجود الذهني.

وأما الفصل الثاني: فهو في بعض الأبعاد الفكرية لمسألة الوجود والماهية.

ويشتمل على عدة مباحث:

المبحث الأول: أثر الخلاف حول مفهوم الوجود على وحدة الوجود عند الصوفية.

المبحث الثاني: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في نظرية الأحوال.

المبحث الثالث: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في مسألة مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات.

المبحث الرابع: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في وصف الله تعالى بصفة الوجود.

المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية لفكرة المعدوم.

١ – مسألة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم:

أ – المبدأ العام في معالجة الصفات.

ب – فكرة المعدوم والعلم الإلهي.

جـ – أثر الاختلاف حول العلم الإلهي على مسألة الخلق.

٢ – من تطبيقات الشيئية (حكم إطلاق لفظ شيء على الله)

٣ – علاقة شيئية المعدوم بمسألة البعث.

وأما الخاتمة: فقد تضمنت عرضاً لأهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة وأهم المراجع والفهرس.

هذا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

والحمد لله رب العالمين.

تمهيد:

إن مبحث الوجود من أول وأهم المطالب الفلسفية العالية[1] التي اهتم بها المتكلمون والفلاسفة وكبار العارفين من الصوفية وأولوها درجة عالية من البحث والتدقيق في التفكير الإسلامي.

والحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان، لأنه بالوجود يعرف كل شيء. وهو أول كل تصور

(١) تنفرد الفلسفة بدراسة مبحث الوجود (الأنطولوجيا) لأنه يشمل النظر في طبيعة الوجود على الإطلاق بقطع النظر عن كل تعيين أو تحديد أو تشخيص، وبهذا يترك للعلوم الجزئية في شتى صورها البحث في الوجود من بعض نواحيه أو البحث في ظواهر الوجود، وهذا يعني أن كل علم يتناول بالدراسة جانبًا من جوانب الكون، فمثلاً " العلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو عدد حسابي أو شكل هندسي مجرداً عن المادة، وأما علوم الاجتماع والنفس والاقتصاد والتاريخ ونحوه، فيبحث كل منها في نواحي الإنسان الذي يغالب الطبيعة ويتطلع إلى السيطرة عليها" (د. إبراهيم عبد المجيد اللبان وآخرين، مشكلات فلسفية، ص٥). ويبقى للفلسفة وحدها دراسة الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة لأن هذا هو موضوع الفلسفة الأول. ومبحث الوجود ينصرف إلى البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم، والنظر فيه إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقًا وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجري وفق قوانين المادة والحركة، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تهدف إلى غايات أم تجري عفواً من غير قصد أو تدبير، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة وفي صفات الله وعلاقته بمخلوقاته، وفيما إذا كان الوجود ماديًا صرفًا أو روحيًا خالصًا أو مزاجًا منهما... إلخ هذه المسائل. (راجع: د. إبراهيم عبد المجيد اللبان وآخرين، مشكلات فلسفية، ص٥، ٦) وكان أرسطو أول من حدد خصائص هذا العلم حين وصف الفلسفة الأولى ـ أي الميتافيزيقا ـ بأنها البحث في الوجود بما هو موجود بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية. بمعنى أن هناك صفة أساسية تسبق أي صفة أخرى، لابد أن تتصف بها هذه الموجودات جميعًا. (د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، ص٣٢١ ـ ٣٢٢)

وأعرف من كل متصور. فإذا جُهِلَ جُهِلَ كل ما عداه.

وحقًا كانت قضية الوجود دائمًا محل اهتمام كبار المفكرين من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، فلا يخلو الحديث عنها في كتبهم. وحتى الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – شغلتهم هذه القضية.

لقد نشأ في اليونان مفكراً يعد رائداً في الفلسفة الإيلية. حمل قضية الوجود وجعله أصل الأشياء السرمد، وهو بارمنيدس. عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. كان ينظر إلى الكون فيرى الوجود من وراء التبدل والتغير. فكان يعلن كلامًا ظاهره بسيط. ولكن فحواه فلسفة أو ميتافيزياء خالصة. كان يقول: "الوجود موجود، واللاوجود غير موجود أي مستحيل لا يتحقق. وبتعبير آخر: الوجود موجود والعدم مفقود، والفكر قائم على الوجود. ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئًا لا يوجد خارج الوجود. ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة، وهو واحد، وهو كامل لا ينقصه شيء"[(١)].

لقد كان (بارمنيدس) أول متكلم عن الوجود وكانت المدارس السابقة عليه تكتفي بتحليل الموجودات الخارجية، وردها إلى عناصرها المادية دون أن تتفطن إلى القوام الوجودي أو الحامل الوجودي لهذه الأشياء.

وقد كان على (بارمنيدس) أن يوجه النظر الفلسفي لأول مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود منفصلاً عن الأشياء الموجودة وبذلك يعد هذا الفيلسوف أول من وضع الميتافيزيقا وأصول المذهب الميتافيزيقي، وبصفة

(١) راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٧، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

خاصة مبحث الوجود، وذلك قبل أن يتصدى أرسطو لمعالجة هذا الموضوع بطريقة منهجية.

والوجود عند (بارمنيدس) كل واحد كامل ثابت، ومعنى هذا انتفاء الكثرة والحركة بين الموجودات، وهذا الوجود الواحد الساكن المتجانس يبدو على هيئة كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها، ولا يوجد عند (بارمنيدس) أي تميز بين فكرتنا عن الوجود والوجود نفسه"[1].

والغريب في موقف (بارمنيدس) أنه في كلامه عن فكرة الوجود يتخذ في نفس الوقت موقفًا ماديًا وآخر عقليًا أو مثاليًا، فتصويره للوجود بأنه كرة إنما يربط في الذهن بين الوجود والمادة وقوله بأن فكرة الوجود تنطبق على الوجود ينطوي على ربط بين الوجود والعقل، وأيًا ما كان تفسيرنا لهذا الموقف الذي يعد إرهاصًا مبكراً لمشكلة الوجود، إلا أنه كان نتيجة عكسية أو معارضة صريحة لموقف سابق عليه، وهو موقف فيلسوف من المفكرين القدماء، عاش في زمانه وهو (هيرقليطس)، فيلسوف الصيرورة والتغير المستمر، ذلك الذي نفى الوجود والثبات وأثبت الحركة المستمرة. لقد غابت عنه مكانة الوجود في الكون، واسترعى نظره التبدل والتغير، فرأى فيهما كنه الأشياء وحقائقها. نعم كل شيء موجود، ولكنه في الوقت نفسه غير موجود، لأنه لا يبقى على حاله بل يتبدل ويتغير[2]. فالصغير يكبر، والكبير يهرم، والحي يموت، والمتجمع يتفرق، والمتفرق يتجمع، وهكذا كل أمر. كل شيء يمضي، ولا شيء يبقى.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٧، ٣٨.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٩، ٢٠.

برعم الورد مثلاً لا يلبث بعد تكونه أن يتفتح ورداً، ولا يلبث الورد بعد نضارته أن يذوى ويذبل ويغدو هشيماً.

والواقع أن النتيجة واحدة في كل من هذين المذهبين المتعارضين – مذهب الثبات والسكون، ومذهب الحركة – فالقول بعدم ثبات الوجود والقول باستمراره المطلق يفضيان – على السواء – إلى عدم الوجود.(١)

وجها التفكير هذان متقابلان، نجدهما مجتمعين عند نبي من أنبياء الله تعالى وهو سيدنا إبراهيم أبو الأنبياء – عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام – وذلك أنه قلب وجهه في السماء فراعه بزوغ النجوم وأفولها وظهور القمر وغيابه وشروق الشمس وغروبها، فتنقل من هذه الظواهر المتبدلة إلى التماس الوجود السرمدي وراءها. ولكن تلك السرمدية تحيط بجريان الظواهر الطبيعية على نسقها المعروف، وتحفز على تأمل هذا النسق القائم في حقائق تلك الظواهر. كان ذلك قبل خمسة عشر قرناً بالنسبة إلى ذينك الفيلسوفين اليونانيين. ولا شك في أن العلماء والمفكرين الأعلام توارثوا التفكير في الوجود وفي العدم وفي تفسير الأحوال وتبدلها وشغلتهم من ذلك شواغل فكرية دائمة

(١) د/ محمد أبوريان: الفلسفة ومباحثها، ص١٤٤، ١٤٥. وقد توصل فيما بعد سقراط إلى حقائق كلية معقولة سماها أفلاطون فيما بعد بالمثل، وجاء أفلاطون فعارض قول (هيراقليطس) بالتغير المستمر وقال بوجود موضوعات عقلية دائمة وثابتة، هي المثل وأضاف إليها الصفات التي سبق أن أضافها (بارمنيدس) إلى الوجود، ولكنه مع هذا انتقد فكرة (بارمنيدس) في الثبات والوحدة وهو بصدد العالم المحسوس، إذ أثبت أن هذا العالم هو عالم الكثرة والوحدة. (د/ محمد أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، ص١٤٧، ١٤٨).

ودائبة. وقد جاء في الأثر (العلماء ورثة الأنبياء)[1].

وهكذا نجد أن مفكري المسلمين من متكلمين وفلاسفة وصوفية، تداولوا قضايا الوجود والتبدل والعدم، وتأولوها ما شاء الله لهم من التأول والتفكر.

وجدير بالذكر أن الوجود المبحوث عنه هنا هو الوجود العام الثابت لكل موجود محسوسًا كان أو غير محسوس أو جوهر الشيء ووجوده الذاتي وليس المراد من الموجود هنا ذات متصفة بأعراض معينة. وهذا المعنى العام المشترك هو منشأ أهم الاختلافات الفلسفية على الإطلاق في العصور القديمة إذ أنكره السوفسطائيون تمام الإنكار وجزموا بأنه لا موجود إلا المحسات ومفاهيمها الجزئية المنتزعة منها والمسجلة في أذهان الأشخاص كل حسبما يراه، ولهذا دعي مذهبهم بمذهب الإسمية.

وإلى ضد هذا الرأي ذهب أفلاطون فقرر أن هذا المعنى العام وجود ذاتي مستقل عن الكائنات المحسة. وقد سبقها إلى الوجود وسيظل بعد زوالها فدعي مذهبه لهذا بالمذهب (الحقيقي أو المثالي).

وبين هذين المذهبين المتعارضين توسط أرسطو فوافق أفلاطون على وجود الجوهر المشترك في كل موجود، وعلى أن هذا الجوهر هو موضوع العلم في الموجودات المحسة، وأنه هو مأتى تعريفاتها وقيمها العلمية ولكنه خالفه في إمكان قيام هذا الجوهر بذاته.[2]

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، ج١، ص٢٥، كتاب العلم، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ- ١٩٨١.

(٢) د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ج٢، ص٥٦، ٥٧.

الفصل الأول
بعض أحكام الوجود العامة عند مفكري الإسلام

ويشتمل على عدة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الوجود.

المبحث الثاني: اشتراك مفهوم الوجود.

المبحث الثالث: مفهوم الماهية.

المبحث الرابع: العلاقة بين الوجود والماهية.

المبحث الخامس: الأصالة والاعتبارية.

المبحث السادس: اعتبارات الماهية

المبحث السابع: الوجود الذهني.

المبحث الأول: مفهوم الوجود

اختلفت الآراء حول مفهوم "الوجود" هل هو مفهوم نظري يعتريه الخفاء والغموض وبالتالي يحتاج إلى تعريف؟ أو أنه مفهوم بديهي لا يحتاج إلى تعريف بحد أو رسم؟

الرأي الأول: مفهوم الوجود بديهي.

يرى أصحاب هذا الرأي أن مفهوم الوجود أو الواقعية أو الشيئية العامة[١] لا يمكن أن يقع فيه الشك والتردد مطلقًا، وهذا ما يدركه الوجدان من أنه لا يوجد أوضح من مفهوم الوجود العام، ومن هنا فإن مفهوم الوجود لا يقبل التعريف الحدِّي وكل ما ذكر في تعريف الوجود (فيكون من باب شرح الاسم) في مثل هذه التعريفات يفيد أنها تعريفات دورية من قبيل تعريف الوجود بأنه الثابت العين أو الشيء وما أشبه من التعريفات التي لا تبين أمراً آخراً وراء نفس مفهوم الوجود.

وقد ذهب إلى أن مفهوم الوجود بديهي الإمام الإيجي في المواقف حيث يقول: " إنه – أي مفهوم الوجود – بديهي لوجوه: الأول: أنه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة، وجزء المتصور بالبديهة بديهي. الثاني: قولنا الشيء إما موجود أو معدوم بديهي. وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيًا. الثالث: أنه لو كان مكتسبًا فإما بالحد[٢].....

(١) ليس المقصود من مفهوم الوجود لفظ الوجود بل قد يعبر عن هذا المفهوم بأي تعبير يمكن أن يفي بالغرض وهو ما يكشف عن واقعية الشيء وتحققه في الخارج من قبيل مفهوم الشيئية أو الواقعية العامة أو الثبوت أو التحقق أو مطلق تعبير يكشف عن هذه الحيثية.

(٢) الحد: عند الأصوليين مرادف للمعرِّف (بالكسر)، وهو ما يميز الشيء عن غيره، وذلك الشيء =

أو بالرسم[1] والقسمان باطلان، أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط؛ وأما تعريفه بالرسم فلوجهين: - أحدهما: أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه. والثاني: أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء، وأيضًا فهو أعم المفهومات، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف. "[2]

وهذه الاستدلالات التي وضعها الإيجي على بداهة مفهوم الوجود هي في الحقيقة علامات تنبه على بداهة هذا المفهوم وليست بمثابة الاستدلال أو البرهنة على هذه البداهة؛ فالذهن قد يغفل أحيانًا عن مثل هذه البديهيات فتجيء هذه الوجوه الاستدلالية لتنبه الذهن وتلفته إليها، فالبديهي لا شك أنه لا يستدل عليه لكنه قد يحتاج إلى أن ينبه عليه[3].

هذه الحقيقة يؤكدها الإمام الفخر الرازي بقوله: " اعلم أن التعريف على

=يسمى محدوداً ومعرَّفًا (بالفتح)، والحد عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي واللفظي وهو ما يكون بالذاتيات، وفي باب القياس على ما ينحل إليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٦٢٣ ـ ٦٢٥)، والحد قول دال على ماهية الشيء، والحد تام، وهو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، والحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق. (الجرجاني: التعريفات، ص٧٣، ٧٤).

(١) الرسم: هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه (الإمام أبو حامد الغزالي: (معيار العلم في المنطق، ص٢٥٥).

(٢) الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٤٣، ٤٤، عالم الكتب، بيروت.

(٣) وعلى ذلك فالبديهي قسمان: بديهي جلي لا يحتاج إلى تنبيه، وبديهي خفي يحتاج أن ينبه عليه بعلامات تجعله واضحًا لدى العقل.

وجهين: أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل (معلوم)، وثانيهما: أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبهة وإن كانت أخفى من المعرَّف في نفس الأمر، فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وأما على الوجه الأول فغير جائز"[١]

ويؤكد الاتجاه السابق عند المتكلمين الإمام سعد الدين التفتازاني حيث يقول: " تصور الوجود بديهي بالضرورة، والتعريف بمثل الكون، والثبوت، والتحقق، والشيئية، وبمثل الثابت العين، وما يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو القديم أو الحادث تعريف بالأخفى مع صدقه على الموجود"[٢]

وقد ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود، وعوَّلوا على الاستقراء، ومع ذلك رأوا أن المعنى الواضح قد يعرف تعريفًا لفظيًا، "ففي كلام الفارابي أن الوجود إمكان الفعل والانفعال، والموجود ما أمكنه الفعل والانفعال"[٣]

ويوافق ابن سينا المتكلمين أيضًا في نظرتهم إلى الوجود، تلك التي تقرر:

١- أنَّ الوجود ممتنع التعريف.

٢- وأنه أولى التصور بل إنه أول الأوائل في التصورات.

---

(١) الإمام فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص، تحقيق/ المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

(٢) الإمام سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، المجلد الأول، ص١٤١، ط٢، ٢٠١١م، تحقيق/ إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(٣) الإمام سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، المجلد الأول، ص١٤٢.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في هذا المقام: "إن الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوليـًا، وليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، فإنه كما أن في باب التصديق مبادئ أولية يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق بغيرها بسببها، وإذا لم يخطر بالبال، أو لم يفهم اللفظ الدال عليها، لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها، وإن لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال، أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ محاولاً لإفادة علم ليس في الغريزة، بل منبِّها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب إليه، وربما كان ذلك بأشياء هي في نفسها أخفى من المراد تعريفه، لكنَّها لعلة ما، وعبارة ما، صارت أعرف، كذلك في التصورات توجد أشياء هي مبادئ للتصور، وهي متصورة لذواتها، وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفـًا لمجهول، بل تنبيها وإخطارًا بالبال، باسم أو بعلامة، ربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنها لعلة ما، وحال ما، تكون أظهر دلالة. فإذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث إنه هو المراد لا غيره، ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار، وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، مثل الموجود والشيء والضروري. ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها"[1].

(١) ابن سينا، إلهيات الشفاء ج ١، المقالة الأولى، الفصل الخامس ص ٢٩، ٣٠ تحقيق/ الأب قنواتي، سعيد زايد، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، منشورات ذوي القربى، طهران، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

خلاصة كلام الشيخ أنه سواء في التصورات أو في التصديقات لابد أن يوجد ما هو بديهي وما هو نظري، وإلا فلا يمكن أن تكون كل الإدراكات البشرية في باب التصورات أو في باب التصديقات بديهية ولا أن تكون كلها نظرية، فلو كانت كلها بديهية لما كانت هناك حاجة إلى أي تعلم ومعرفة ولانتفت الحاجة لبحث أي علم من العلوم، ولو كانت كل العلوم نظرية من تصورات وتصديقات للزم على ذلك أن لا يعلم أي شيء للزوم الدور أو التسلسل.

وعند الصوفية: (لا شيء أعرف من الوجود، لأنه بديهي)[١]

الرأي الثاني: مفهوم الوجود كسبي.

أما الذين قالوا بأن مفهوم الوجود كسبي[٢] فقد ذكروا له تعاريف شتى، منها:

أنَّ الموجود هو الثابت العين، أو أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم، أو هو: ما يعلم ويخبر عنه، ويمكن أن يعرف الوجود قياسًا على الموجود فيقال هو: ثبوت العين، أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو ما به يصح أن يعلم الشيء... الخ.

(١) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول، موقف٢٣٩، ص٥٣٨، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة٢٠١١م، سلسلة الذخائر ٢٠٣.

(٢) احتج من قال بأن مفهوم الوجود كسبي بوجهين: الأول: أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيًا كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعًا لها فلا يكون بديهيًا أيضًا. الثاني: لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية فلو كان ضروريًا لم يعرفوه. والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوره بل لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه. (الإيجي: المواقف، ص٤٥، ٤٦).

ويرى الرازي: أن كل هذه التعاريف تعاريف بالأخفى، لأنَّ الفاعل والمنفعل، والحادث والقديم، والشيء، وغيرها، كل هذه مفاهيم تأتي في المعرفة بعد مفهوم الوجود؛ لأن الفاعل- مثلاً- ليس إلا موجودًا في المقام الأول، ثم بعد ذلك هو فاعل، والمنفعل موجود منفعل وهكذا.

فالموجود أظهر وأعرف من الفاعل ومن المنفعل، وهذا بالإضافة إلى أنّ مفهوم الوجود مأخوذ في الفاعل والمنفعل، فتعريف الوجود بهما تعريف دوري[1].

وهذا عين ما ذهب إليه ابن سينا حيث يقول: "... وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها: الأشياء العامة للأمور كلها، كالموجود والشيء والواحد وغيره، ولهذا ليس بممكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها، ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا، وهذا إن كان ولابد فمن أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل و المنفعل، وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا"[2].

وإلى هذا ذهب سعد الدين التفتازاني حيث قال: "تصور الوجود ضروري، فإن قولنا الشيء إما موجود، أو معدوم، تصديق بديهي، وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم، فيكون بديهيا. هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال: إذا كان الوجود

(١) راجع الرازي: المباحث المشرقية، ج ١ ص ٩٧.

(٢) ابن سينا، إلهيات الشفاء ج ١ص٣٠.

ضروري التصور كان غنيا عن التعريف، فلم عرّفوه؟ قال: والتعريف له بالكون والتحقق والشيئية لفظي، قصد به تفسير مدلول اللفظ، والبديهة إنما تغني عن التعريف الحقيقي"[١].

مما سبق يتبين:

أن الوجود مفهوم بديهي عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية لا يحتاج إلى تعريف، وإلى ذلك ذهب صدر الدين الشيرازي ولكنه نبه على بداهته بوجوه أهمها: أن صلاحية كل مفهوم للتعريف هو من جهة قابليته أن يكون له جنس وفصل ويسمى حداً، أو أن يكون له أجزاء عرضية من قبيل العرض العام والعرض الخاص، وهذا إنما ينسجم مع لزوم أن يكون للوجود ماهية من الجنس والفصل أو العرض العام والخاصة، وكذلك فإن الوجود كمفهوم هو أعم المفاهيم ولا يوجد ما هو أعم منه حتى يتم التعريف به، فإن التعريف حتى يتم لابد أن يذكر له في باب التعريف ما هو أعم منه وما هو أخص منه أو مساو له وهو غير متحقق في محل الكلام.[٢]

إذن: فمفهوم الوجود هو أوضح وأجلى المفاهيم الموجودة في ذهن الإنسان، ولهذا لا يمكن تعريفه علمياً، لأن شرط التعريف أن يكون أجلى وأوضح من المعرف، ولا أقل من مساواته له في الوضوح، وكل ما ذكر ويذكر من تعريف للوجود هو أخفى منه. لأن الوجود - كما أسلفت - لا شئ أعرف وأجلى منه، إذ لا يوجد معنى أعم منه.

(١) السنندجي، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ص ٤٥ القسم الأول- طبعة سنة ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

(٢) الشيخ يوسف حسين سبيتي العاملي: علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، ص٧١، ٧٢، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، دار الهادي - بيروت - لبنان.

وعلى هذا: فأي تعريف للوجود لا يضيف لمعلوماتنا عنه معلومة جديدة. مضافاً إليه: أنه لا جنس ولا فصل أو خاصة للوجود، لأنه بسيط. وهذه – كما هو معلوم منطقياً – عناصر التعريف ومقوماته، وعند عدمها لا نستطيع التعريف تعريفاً منطقياً. ومن هنا يكون ترك تعريفه هو الصواب. فمفهوم الوجود هو ما نفهمه وندركه من معنى لهذه الكلمة. وبتعبير آخر: هو ما يتبادر إلى أذهاننا من معنى عند سماع كلمة (وجود).

الفرق بين مفهوم الوجود عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية:

سبق أن ذكرنا أن الوجود بديهي لا يحتاج إلى تعريف وكل ما قيل في تعريفه فهو من قبيل التعريف اللفظي الذي يفيد شرح الاسم.

والمتكلمون لا يقصدون منه على حد قول الرازي: " إلا حصول الشيء، وتحققه، وثبوته"[1] فالمقصود بالوجود عند المتكلمين: الكون، والتحقق، والشيئية.

لكن الصوفية – خاصة الذين وضعوا تفسيراً عاماً للوجود – لا يعنون منه هذا المعنى بل يقصدون به: ما به وجود الشيء وتحققه.

ويعد الشيخ عبد الغني النابلسي كون المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق.[2]

(١) الرازي: المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي ج ص ١٣٣، وراجع أيضاً: عبد القادر السنندجي: تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازاني، القسم الأول، ص١١، طبعة دار السعادة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦ م، مع تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر.

(٢) الشيخ عبد الغني النابلسي: إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود، تحت رقم ٧٥١٨ق ١٥٨٠/ ٦، تاريخ النسخ ١٣٣٣هـ، لوحة رقم٥.

فالوجود عند الصوفية: ما به وجدان الشيء وتحققه التحقق الذي له بالذات، فالأشياء كلها من عالم الأرواح والأجسام وعالم المثال والمعاني المجردة العقلية، لا تظهر ولا تتعين[١] إلا بظهور الوجود الحق فيها[٢].

ووجوده تعالى هو الوجود المقوِّم لوجود سائر الموجودات في جميع المراتب.

"فالوجود الذي وصفت به الممكنات، ونسب إليها، ليس هو الثبوت ولا الحصول ولا التحقق، كما يقول المتكلم والحكيم، لأنها اعتبارات عقلية، لا وجود لها إلا في الذهن، كسائر المصادر. وإنما هو عند الصوفية، وجدان الشئ نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره، وقال بعضهم: "الوجود ما به وجدان الشئ"[٣]، وتحققه التحقق الذي له بالذات فهو محقق في نفسه، وكلٌّ

(١) التعين هو: تشخص فرد من أفراد النوع عن غيره بمشخصاته: أي بصفاته الخاصة به أو هو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة وهو أمر اعتباري. (الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص١٧.)

(٢) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول، موقف ٦٣، ص١٢٦.

(٣) قولهم: وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره: بيان هذه الجملة هو؛ هو أن الوجود إما ما يجد به الواجد نفسه في نفسه موجوداً، وإما ما يجد الواجد في نفسه غيره موجوداً، وإما ما يجد الواجد غيره في غيره موجوداً. فأما وجدان الشيء نفسه في نفسه؛ فهو ما يجد به الواجد نفسه موجوداً ومقرراً في الخارج. وهذا الوجدان؛ يجده الواجد في نفسه، لا من شيء خارج عن نفسه، فإن الوجود من البديهيات، فقولك: وجودي جزء من الوجود البديهي، وجزء البديهي بديهي. والوجود أيضًا هو ما يجد به الواجد غيره موجوداً في نفسه، كوجود الأعراض القائمة بنفسه وحقيقته. فإن العرض غير الحقيقة، والنفس ووجدانه ووجوده في النفس وأما وجدان الشيء غيره في غيره؛ كوجدان وجود الأعراض القائم بالجواهر، فإنها غيره في غيره، لأن الوجود منحصر في الجواهر والأعراض. (المواقف، مج١، موقف ٢٤٨، ص٦٤٠).

شئ إنما تحقق به، فتحقُّق كل شئ به؛ فرع تحققه هو في نفسه".[1]

نستخلص مما سبق:

أن المتكلمين والفلاسفة والصوفية قد اتفقوا حول بداهة مفهوم الوجود وأنه لا يحتاج إلى تعريف ومع ذلك عرَّفه كل منهم تعريفـًا لفظيـًا، ولكنهم اختلفوا فيه، فعرفه المتكلمون والفلاسفة بالثبوت والتحقق والشيئية، وعرفه الصوفية بما به الموجود موجوداً في القديم والحادث، وعدوه الأقرب إلى التحقيق.

بداهة حقيقة الوجود:

بعد أن تبين أن مفهوم الوجود بديهي لا حاجة فيه إلى التعريف بل لا يمكن تعريفه مطلقـًا؛ كذلك حقيقة الوجود أي مصداق الوجود بديهي التحقق والثبوت، وهو المعبر عنه بالواقعية العامة أو الشيئية المطلقة.

" فأصل الواقعية أمر بديهي بنحو أنه ليس قابلاً للنفي بأي وجه من الوجوه، لأن كل شخص يكون بصدد نفيها، فإنه قبل كل شيء يأخذ واقعيته وواقعية فهمه وواقعية كل من الاستدلال، والمقدمتين، والنتيجة وواقعية الشخص الذي يستدل له بهذا الأمر، فهذه كلها يأخذها مفروغ عنها، أي أن نفي الواقعية بنفسه مستلزم لقبول الواقعيات الكثيرة التي لا تكون قابلة للنفي".[2]

ثم إنه لابد من الإشارة إلى أن الواقعية لحقيقة الوجود لها ثلاث أقسام:

١ – الوجود الخاص: واقعية الشيء الخاص، مثل واقعية وجود الأرض، أو واقعية

(١) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، مج١، موقف٢٤٨، ص٦٤٠.

(٢) الشيخ يوسف حسين سبيتي العاملي: علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، ص٧٢.

السماء، وغيرها من الواقعيات المتعددة.

٢ – الوجود الواجبي: الواقعية غير المتعلقة بالأشياء الأخرى، والوجود غير المقيد بقيود خاصة، مثل واجب الوجود الذي هو بشرط لا من الشروط الخاصة والمقيد بعدم التقيد بالأمور الجزئية[١] أو مثل الوجود المطلق[٢] الذي يصبح من دون لحاظ أي قيد متصفًا بالأصالة أو التشكيك.

٣ – الماهيات الخاصة: الأشياء والأمور التي تتمتع بالواقعية والوجود، مثل الأرض والسماء التي يحكى عنها بعنوان الماهيات.

إن حمل[٣] الوجود على هذه الأقسام يكون مختلفًا، فحمله على القسمين الأولين يكون على نحو الحمل الحقيقي، وحمله على القسم الثالث هو من باب المجاز في الإسناد؛ بعنوان المثال: عندما يقال أن وجود الأرض موجود، فإن حمل الموجودية على وجود الأرض هو حمل حقيقي، والإسناد في هذا المورد هو إسناد بما هو له.

وأما عندما يقال (الأرض أو السماء موجودة)، فحمل الموجود على الأرض

---

(١) هذا الوجود المقيد بقيد الإطلاق هو في قبال الوجود الغير مقيد حتى بقيد الإطلاق وهو الوجود المنزه حتى عن قيد الإطلاق، وهو الحقيقة الواجبة عند الصوفية.

(٢) هذا الوجود المطلق هو غير الحقيقة الواجبة، بل هو موضوع الفلسفة العليا في قبال الوجود المقيد بقيد الرياضيات أو بقيد الطبيعيات.

(٣) الحمل: في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنًا في الخارج. والحمل هو اللفظ الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، وهو ربما دلَّ على ارتباطه في الزمان الماضي والمستقبل والحال، وربما دلَّ على ارتباط غير مقيد بزمان وهذا هو الحمل الضروري. (ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، ٣/ ٩٠١). وفسّر البعض الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٧١٦-٧١٨).

أو السماء هو حمل مجازي، والإسناد في هذا المورد هو لغير ما هو له، باعتبار أن الماهيات لا تتمتع بالأصالة بل ما يتمتع بالأصالة والواقعية هو الوجود لا الماهية.[1]

وسوف يتبين بعد ذلك أن حمل الوجود على الوجودات المقيدة هو كذلك من الحمل المجازي كما هو محقق عند كبار العارفين من الصوفية.

والوجود عند الفلاسفة من المعقولات الثانية، وهي المعقولات التي لا يكون بإزائها موجود في الخارج مثل: النوع والجنس والفصل والكلية والجزئية فإن هذه الأمور لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية"[2]. وهي معقولات تقابل المعقولات الأولى تلك التي يوازيها في الخارج موجودات تطلق عليها مثل: حيوان، وإنسان فإنهما يحملان على الموجود الخارجي. زيد إنسان، الفرس حيوان.[3]

*****

(١) الشيخ يوسف حسين سبيتي العاملي: علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، ص٧٣.

(٢) انظر: الجرجاني: التعريفات، ص١٩٧. طبعة الحلبي، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

(٣) الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة، ص٤٣.

المبحث الثاني: اشتراك مفهوم الوجود

لقد اختلف مفكرو الإسلام في مسألة اشتراك مفهوم الوجود إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّه مشترك لفظي[١] مطلقًا، ويُنسب هذا القول إلى الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري[٢].

وتوضيحه أنَّ لمفهوم الوجود معان متعددة مختلفة، لا اشتراك بينها إلا في اللفظ فحسب، فالوجود المحمول في قضية «الإنسان موجود» غير الوجود المحمول في «السماء موجودة». وعليه فالوجود يحمل على موضوعاته بمعانٍ مختلفة باختلاف تلك الموضوعات المحمول عليها، وهذا ما يعبر عنه بالاشتراك اللفظي.

القول الثاني: أنَّ الوجود مشترك معنوي[٣] مطلقًا، وقد جرى الكلام عند الحكماء في اشتراك مفهوم الوجود المعنوي في قبال ما طرحه بعض المتكلمين من اشتراكه اللفظي، والمقصود من الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود هو أن مفهوم الوجود عندما يحمل على الموضوعات المتعددة الخارجية، فهل أن هذا الحمل يكون على نحو التعدد بنحو أن ما يطلق من مفهوم الوجود على أي موضوع يطلق على موضوع بمعنى ما ويطلق على موضوع آخر بمعنى آخر

(١) الاشتراك اللفظي: لفظ وضع بأوضاع متعددة لمعان متعددة (مثل لفظة العين).

(٢) (راجع. الجرجاني ـ شرح المواقف ج٢ ص ١١٢ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، التفتازاني ـ شرح المقاصد ج١ ص ١٥٢ ـ تحقيق إبراهيم شمس الدين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية سنة ٢٠١١ م.

(٣) الاشتراك المعنوي: هو عدة ألفاظ لمعنى واحد، ومعنى كون الوجود مشترك معنوي أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها.

أو أنه يحمل في أي مورد من الموارد بمعنى واحد، وبعبارة أخرى إن ما يفهم من موجودية أي موضوع هل هو غير ما يفهم من موجودية موضوع آخر؟

إذا قلنا إن مفهوم الوجود عندما يطلق على موضوع معين إنما يطلق بمعنى خاص ويختلف عن مفهوم الوجود الذي يطلق على موضوع آخر فقد قلنا بالاشتراك اللفظي، وإذا قلنا أنه يطلق بمعنى واحد فقد قلنا بالاشتراك المعنوي، توضيحه أنّه عندما يطلق الوجود على الواجب، يراد منه نفس معنى الوجود حين يحمل على الممكن، فالمعنى واحد.

القول الثالث: التفصيل بين الواجب والممكن، بأن يكون مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا بين الواجب والممكن، ولكنه بين الممكنات مشترك معنوي، فهو يحمل على الممكنات جميعًا بمعنى واحد، ولكنه يحمل على الواجب بمعنى آخر[1].

يقول السيد الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف للإمام الإيجي: " المقصد الثاني: (في أنه) - أي الوجود (مشترك) - اشتراكًا معنويًا أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها (وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضًا إلا أنه مشككًا عند الحكماء متواطىء[2] عند غيرهم".[3]

(١) راجع الجرجاني ـ شرح المواقف ج٢ ص ١١٢. (ويذكر الإمام الجرجاني أن الوجود وإن كان مقول بالاشتراك المعنوي عند الحكماء والمعتزلة وبعض المتكلمين إلا إنه مشكك عند الحكماء متواطيء عند غيرهم).

(٢) المشترك المعنوي قد يكون متواطئًا وهو الذي تساوت أفراده في مفهومه (كالإنسان)، وقد يكون مشككًا وهو الذي تفاوتت أفراده في مفهومه (كالبياض).

(٣) السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص١١٢.

إذن: مفهوم الوجود وصف مشترك معنوي بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الفلاسفة والمتكلمين زائد على الماهية، وخالفهم الأشعري فإنه قال: وجود كل شيء عين ماهيته، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود، واحتج الجمهور بوجهين:

أحدهما: أنا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبًا أو ممكنًا.

ثانيهما: صحة تقسيم الموجود إلى واجب وممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه.

وبيان ذلك كما يلي:

ذهب الجمهور إلى أن للوجود مفهومًا واحداً مشتركًا بين الموجودات، إلا أنه (أي الوجود) عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والإضافات حتى أن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان. وإنما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعًا، وذهب الفلاسفة إلى أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلاً، وفي الواجب نفس ماهيته، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هي الحيوان الناطق، ووجوداً هو الكون في الأعيان. فهنا ثلاث مقامات:

الأول: أنه مشترك معنوي. الثاني: أنه زائد ذهنًا في الممكن. الثالث: أنه في الواجب زائد أيضًا.

والأولان بديهيان، والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه فيدل على الاشتراك دليلان:

الأول: أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثراً مع التردد في كونه واجبًا أو ممكنًا،... إلخ.

فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات مشتركًا بين الكل.

الثاني: أنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه.(١)

فقد عدَّ الإمام سعد الدين التفتازاني الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود من البديهيات يقول الإمام عبد القادر السنندجي في شرحه على تهذيب الكلام للتفتازاني: " ثم إنهم اختلفوا في أن اشتراك الموجودات في الوجود معنوي أو لفظي، وأنه زائد على الماهية أو عينها، فاعلم أنه (ينبه على اشتراكه معنى) ثلاثة أمور نبه بقوله: ينبه على أن اشتراكه معنى بديهي والأمور المذكورة منبهات تزيل خفاء. الأول: (صحة التقسيم إلى) وجود (الواجب و) وجود (غيره) ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه، لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك. والأمر الثاني: (الجزم به مع التردد في الخصوصية) من أنواع الموجودات وأشخاصها، ولو لم يكن الوجود مشتركًا معنى، بل كان له في كل معنى غير ما له في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في الخصوصية.

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج١، ص١٥٢-١٥٥.

والثالث: تمام الحصر في الموجود والمعدوم".[١]

ولا يتوهم هنا أن القول بالاشتراك المعنوي يستلزم أن تكون ماصدقات الوجود متساوية ومتشابهة، إذ البحث هنا في مفهوم الوجود وليس في مصادقاته. فمعنى الوجود المحمول في «الله موجود» هو نفسه معنى الوجود المحمول في «الإنسان موجود»، وفي «السماء موجودة». وعليه فإذا حمل الوجود على موضوعاته فيحمل عليها بمعنى واحد، وهذا هو المعبر عنه بالاشتراك المعنوي.

وأما من ذهب إلى الاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود فقد ذهب إليه حذراً من لزوم المثلية بين الواجب والممكن، حيث اعتبر أن المثلية بينهما أمر محال ولا يمكن القبول به لأن عدم المثلية بين الواجب والممكن أمر قطعي.

(وقد أجاب الحكماء عن هذا الإشكال بأن المشابهة أمر ضروري بين الواجب والممكن وإلا لما أمكن أن يصدر الممكن عن الواجب، نعم ما ليس بممكن هو المثلية بمعنى المشابهة الكلية بين الواجب والممكن، وهذا ما لا يقول به أحد من الحكماء ولا يلزم من القول بالاشتراك المعنوي هذا الأمر. فالكلام الجاري في مقالة المتكلمين منشؤه الخلط بين المفهوم والماصدق، فإن مدَّعى الحكيم في اشتراك الوجود المعنوي إنما هو بحسب مفهوم الوجود العام، فإن إطلاق مفهوم الوجود على الموضوعات الخارجية بنحو واحد بمعنى أن ما يفهمه السامع من قولك: السماء موجودة، والأرض

(١) الشيخ عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكمال لسعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٤٥، ٤٦.

موجودة، وواجب الوجود موجود من معنى الموجودية المحمولة على هذه الموضوعات المتعددة هو معنى واحد، ولا يضر هذا بالاختلاف المصداقي بين نفس الموجودات الخارجية، فإن وجود الواجب تعالى أقوى وأشد وجوداً من وجود الممكنات، وكذا وجود السماء ماصدقًا غير وجود الأرض، ولا يؤدي اختلاف الوجودات الخارجية إلى نفي وحدة مفهوم الوجود العام المحمول على هذه الموضوعات الخارجية.

والصوفية متفقون مع جمهور المتكلمين والحكماء في هذه المسألة:

فالوجود عند العارفين جميعًا مشترك معنوي؛ لأنه لا يمكن إقامة وحدة الوجود إلا على هذا الأساس. فالوجود واحد وهو وجود الله تعالى الذي أفاضه على أعيان الممكنات فكساها حلة الوجود. وهذا هو المقصود من قيوميته تعالى فالوجود عند الصوفية قائم بنفسه مقوم لغيره من الموجودات في مراتبها.

يقول صدر الدين القونوي: "الوجود واحد وأنه مشترك بين سائرها مستفاد من الحق سبحانه ثم إن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر".[1]

(١) أبي المعالي القونوي: مفتاح الغيب، ص٢١، ٢٢، تحقيق/ محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦ه، منشورات مولى - طهران - إيران.

ويؤكد ذلك الأمير عبد القادر الجزائري بقوله: (وإنما سمي عند القوم "بالوجود العام، وبالوجود المشترك" لفيضانه على جميع الأعيان الممكنة، واشتراكها فيه. فليس مرادهم بالمشترك والعام أنه كلي لا تحقق له في الأعيان، كما فهم ذلك من كلامهم سعد الدين التفتازاني وردَّ عليهم[١]. والحكم على شئ قبولاً أو رداً؛ فرع تصوره، كما تصور القائل. فإن الكلي بالمعنى المتعارف بين أهل الميزان لا وجود له خارج الذهن، والوجود عند القوم قائم بنفسه مقِّوم لغيره من الموجودات في مراتبها، كما يسميه بعضهم "بالتجلي الساري، في جميع الذراري)[٢].

والأمير عبد القادر بذلك يفرق بين مفهوم الوجود عند الصوفية والفلاسفة من ناحية، ومفهوم الوجود عند المتكلمين من ناحية أخرى.

(١) يقول الإمام سعد الدين التفتازاني في المقاصد: " إن جمعًا من المتفلسفة والمتصوفة، توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق أيضًا شائبة التركيب والاحتياج فذهبوا إلى أن حقيقة الواجب هو مطلق الوجود، وأنه ليس معنى كليًا يتكثر إلى الجزئيات، بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، ومعنى قولنا الواجب موجود أنه الوجود، والممكن موجود، أنه ذو الوجود بمعنى أن له نسبة إلى الواجب، وادعوا أن قول الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لا شيء رمز إلى ذلك، وهذا قولهم الوجود خير محض لا يعقل له ضد ولا مثل ولا جنس ولا فصل، وأنت خبير بأن هذا ينافي تصريحهم بأنه من المحمولات العقلية، لامتناع استغنائه عن المحل، وحصوله فيه خارجًا عن المعقولات الثانية، إذ ليس في الأعيان ما هو وجود بل إنسان وسواد مثلاً، وأنه ينقسم إلى الواجب والممكن، والقديم والحادث، وأنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وأنه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأي أصولاً وفروعًا أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى". (التفتازاني: شرح المقاصد، ج١، ص١٧٦).

(٢) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، مج١، موقف٢٤٨، ص٦٤٠.

نستخلص مما سبق:

أنه قد اختلفت الأقوال في اشتراك مفهوم الوجود على أقوال: القول الأول: أنّه مشترك لفظي مطلقًا، ويُنسب هذا القول إلى الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، والقول الثاني: أنَّ الوجود مشترك معنوي مطلقًا، وينسب هذا الرأي للحكماء، والقول الثالث: التفصيل بين الواجب والممكن، بأن يكون مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا بين الواجب والممكن، ولكنه بين الممكنات مشترك معنوي، فهو يحمل على الممكنات جميعًا بمعنى واحد، ولكنه يحمل على الواجب بمعنى آخر.

وعند الصوفية: الوجود واحد مشترك معنوي بين سائر الموجودات وهو مستفاد من الحق سبحانه وهذا الوجود الواحد ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر.

*****

المبحث الثالث: مفهوم الماهية

كلمة (ماهية) مصدر مأخوذ من عبارة (ما هو؟) أو (ما هي؟) التي تقال في السؤال عن حقيقة الشئ.

ومن هنا عرَّفها الحكماء بأنها ما يقال في جواب ما هو.(١)

واستخلص الجرجاني من تعريف الحكماء المذكور تعريفًا آخر هو أن ماهية الشئ: ما به الشئ هو هو.(٢)

وتوضيح ذلك بالمثال، نقول: إننا عندما نسأل عن حقيقة الإنسان، بقولنا: ما هو الإنسان؟ نجاب: الإنسان: حيوان ناطق. فعبارة (حيوان ناطق) المقولة في جواب سؤالنا ما هو الإنسان، هي ماهية الإنسان.

وبتعبير آخر: أن المعنى الذي تدل عليه هذه العبارة هو ماهية الإنسان.

فماهية الشيء: حقيقته.

والماهية - كما يقول الجرجاني - من حيث هي هي لا موجودة، ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص، ولا عام. و تطلق غالبًا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.

ويفرق بين الماهية و الحقيقة والهوية والذات بقوله: " إن الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص٣١.

(٢) الإمام الجرجاني: التعريفات، ص١٧١، ١٧٢، طبعة الحلبي، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

جوهراً، وعلى هذا.

الماهية النوعية: هي التي تكون في أفرادها على السوية، فإن الماهية النوعية تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر كالإنسان فإنه يقتضي في زيد ما يقتضي في عمرو بخلاف الماهية الجنسية.

الماهية الجنسية: هي التي لا تكون في أفرادها على السوية. فإن الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق، ولا يقتضيه في غير ذلك.

الماهية الاعتبارية: هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر مادام معتبراً، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم. "[1]

فلكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها، فحقيقة الإنسان (حيوان ناطق) هو بها هو، وهذه الحقيقة مخالفة لحقيقة غيره، كالجمل، والغزال. فهذه الحقيقة هي ماهية الإنسان. فماهية الشيء: ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ كما أن (الكمية) ما به يجاب عن السؤال بكم.

ويفرق الفارابي بين ماهية الشيء وهويته؛ "لأنه لو كانت ماهية الإنسان مثلاً عين هويته لكان تصورك لماهية الإنسان تصوراً لهويته، فكنت إذا تصورت ما الإنسان تصورت هوية الإنسان فعلمت وجوده"[2]. بمعنى أن ماهية الإنسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالإنسان هو العلم بوجوده، وليس الأمر كذلك، إذ كثيراً ما نتصور الإنسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود[3].

(١) الإمام الجرجاني: التعريفات، ص١٧١، ١٧٢، طبعة الحلبي، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

(٢) الفارابي: فصوص الحكم، ضمن رسائل الفارابي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص١٨٩.

(٣) محمد بدر الدين الحلبي: نصوص الكلم على فصوص الحكم، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص١٨٩، حاشية رقم (٢).

المبحث الرابع: العلاقة بين الوجود والماهية

هل الوجود زائد على ماهية الشيء ذهنًا - بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود - أو لا؟

لا خلاف في أن الوجود والماهية في الخارج هما شيء واحد وذات واحدة. وإنما الخلاف في نوعية العلاقة بينهما في عالم التصور والتعقل الذهني، وهو على قولين، هما:

١ - أن العلاقة بين الماهية والوجود علاقة اتحاد.

٢ - أن العلاقة بينهما علاقة تغاير.

وقد نتج عن الاختلاف في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

١ - مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري - إمام أهل السنة - وأبي الحسين البصري - أحد أئمة المعتزلة -: وهو أن الوجود نفس الماهية في الواجب وفي الممكن.

٢ - مذهب الحكماء (الفلاسفة): وهو أن الوجود نفس الماهية في الواجب، وزائد على الماهية في الممكن.

٣ - مذهب جمهور المتكلمين: وهو أن الوجود زائد على الماهية في الواجب[١] وفي الممكن على السواء.[١]

(١) (يرى المرجاني أن القول بزيادة الوجود على الماهية في الواجب من مستحدثات الإمام الرازي، وأن هذا القول ما قال به أحد من المتكلمين قبل الأمام الرازي. وقد تقرر عنده أن مفهوم الوجود مفهوم مشترك، وأنه زائد على المهايا الممكنة أو بمصطلح أدق: عروض الوجود لتلك الماهيات، فقاس على ذلك فكرة الوجود في الواجب واستنتج بعد القياس أن وجود الواجب عارض لماهيته وزائد عليها... وإذا تتبعنا كتابات الرازي ألفيناه يؤكد أن استنتاجه الأخير في زيادة وجود الواجب على ماهيته هو الفرض الوحيد الذي لا تترتب عليه إشكالات عقلية، ذلك أننا لو لم نفرض زيادة الوجود على الماهية في الواجب فإما أن يكون هذا الوجود الواجب غير مساو للوجود الممكن، وإما أن يكون مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا بين الواجب والممكن، وكلاهما مستحيل فيما يرى الرازي. ويرى المرجاني أن الرازي لم يهتد إلى أن =

وعلى هذا فقد اتفق الحكماء مع الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري على أن وجوده تعالى هو نفس ماهيته وليس زائداً عليها.

أدلة كل فريق:

١ - واستدل الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري على أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن بوجوه:

الأول: لو كان وجوده تعالى زائداً على ماهيته، لكانت الماهية من حيث هي هي. أي بغض النظر عن اتصافها بالوجود غير موجودة فكانت معدومة، فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض[٢].

=مفهوم الوجود يحمل بالتشكيك على الواجب والممكن حملاً اشتقاقيًا بالأولى وبالأقدم، فبناء على فكرة التشكيك هذه يكون وجود الواجب مقتضى ذاته بينما يكون وجود الممكن مقتضى علة غير ذاته، أي تكون ذات الواجب هي "منشأ الانتزاع ومصداق الحمل ومناط الصدق ومطابق الحكم، وكل هذه تأكيدات تدور حول محور واحد هو: اقتضاء الذات للوجود اقتضاء مباشراً بحيث يكون الوجود هو عين الذات لا أمراً زائداً ولا طارئًا. (الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة، ص٧٣).

(١) الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٤٨، ٤٩، ويقول ابن سينا في الشفاء: "إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود"، (ابن سينا: إلهيات الشفاء، ج٢، المقالة الثامنة ـ الفصل الرابع، ص٣٤٤).

(٢) وتوضيح التناقض: بأن الماهية ـ في واقعها ـ إما موجودة أو معدومة. فإن كانت موجودة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض عليها قائمًا في ماهية موجودة، وهذا يلزم منه اجتماع المثلين، وهما: المثل الأول: وجود الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها، والمثل الثاني: الوجود العارض عليها. واجتماع المثلين باطل لأنه محال، وعليه يبطل القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت اتحادهما، ويكون وجود الماهية هو نفس الماهية.

وإن كانت الماهية معدومة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض عليها قائمًا في ماهية معدومة، فيجتمع النقيضان وهما عدم الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها، والوجود العارض عليها، واجتماع النقيضين باطل لأنه محال. فيبطل القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت اتحادهما فيكون

الثاني: قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود. ويلزم تقدم الشيء على نفسه. ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل. ومع امتناعه فلابد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعًا.

الثالث: لو كان زائداً لكان له وجود ويتسلسل.[1]

وتوضيح ذلك:

أن مفهوم الوجود - عند الإمام الأشعري - هو نفس حقيقة الشيء، فالوجود يساوي الحقيقة والذات، فإذا كانت الحقائق مختلفة والذوات لا تتشابه ولا تختلط، والوجودات لا تتشابه ولا تتحد كذلك؛ لأن كل جزء من هذه الأجزاء الوجودية هو حقيقة قائمة بذاتها لا تختلط بغيرها.

ويلاحظ أنه يصح اتصاف الوجود بالوجود فيما يرى الشيخ الأشعري انطلاقًا من أن الوجود نفس الحقيقة، وأن الحقيقة توصف بالوجود من غير شك، فالوجود إذن يمكن أن يأتي صفة للحقيقة، ولا يقال: إذا كانت الحقيقة هي نفس الوجود فكيف اتصفت به مع أن الصفة يجب أن تكون خارجة عن موصوفها حتى يمكن أن تقوم به كوصف. لا يقال هذا لأن الصفة عند الأشعري هي ما يصح حمله على الموصوف سواء كانت عين حقيقته أو خارجة عن حقيقته.

٢ - واحتج جمهور المتكلمين: القائلين بأن الوجود زائد على الماهية في

وجود الماهية هو نفس الماهية.

(١) الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٤٨.

الواجب والممكن:

وفسر بأن الوجود زائد على الماهية عارض لها.

ومقصودهم من هذا: أن العقل يستطيع أن يجرد الماهية عن الوجود فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثم يصفها بالوجود وهو معنى العروض، فليس الوجود عينًا للماهية.

والتغاير بين الماهية والوجود يتحقق في أن كلاً منهما له مفهوم غير مفهوم الآخر.

واستدل هذا الفريق على أن الوجود زائد على الماهية في الممكن، بأدلة منها:

أ – صحة الحمل:

وتقريره: أنا نحمل الوجود على الماهية، فنقول: (الماهية موجودة)، فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة لنا قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة (في المفهوم بين الماهية والوجود)، إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا: (الماهية موجودة) بمنزلة (الماهية ماهية) أو (الموجودة موجودة). والتالي باطل، فبطل المقدم.

ب – صحة السلب:

وتقريره: أنا قد نسلب الوجود عن الماهية، مثل العنقاء ليس بموجود، ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

فيصح قولنا: (الماهية معدومة) أو (الماهية ليست موجودة)، فلو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض، ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضًا، لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه

عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين. فتحقق انتفاء التناقض يدل على زيادة الوجود على الماهية.

ج – اكتساب الثبوت، فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية يفتقر إلى كسب ونظر كوجود الجن مثلاً بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها.

د – اتحاد المفهوم، فإن وجود الإنسان والفرس والشجر مفهوم واحد وهو الكون في الأعيان، ومفهوم الإنسان والفرس والشجر مختلف.

هـ – الانفكاك في التعقل، فإنه قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها.[١]

ويعلق الإمام الإيجي على هذه الوجوه قائلاً: " والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فإن عاقلاً لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد بالجسم، وهو الحق وإلا كان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لها قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الشيخ الرئيس ابن سينا وفحوى دليله، نعم: لما أثبت الحكماء الوجود الذهني[٢]. ، فإنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا: بأنه يغاير الحقيقة ذهنًا، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج١، ص١٥٤، ١٥٥.

(٢) الوجود الذهني: النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها، من الإضاءة والإحراق وغيرها، وهذا الوجود يسمى وجوداً عينيًا وخارجيًا، وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر، لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظليًا وغير أصيل. (الإمام سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، المجلد الأول، هامش ص١٦٧، ١٦٨).

الثانية، فليس في الأعيان شيء هو وجود أو شيء، إنما الموجود سواد أو إنسان، وذلك كالحقيقة. والتشخص. والذاتي والعرضي، فإذاً النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني. "[1]

فعروض الوجود على الماهية هو في عالم التصور والتعقل فقط، وهو ما يعبر عنه بالتغاير في المفهوم. أما في عالم الواقع الذي يعبر عنه بالهوية (وهي حقيقة الشئ من حيث تميزه عن غيره) فهما متحدان، أي هما ذات واحدة. فالوجود والماهية متغايران مفهومًا متحدان ماصدقًا.

"فالمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنًا لا عينًا) إذ لا ينفرد كل بتحقق على حده في الخارج (كبياض الجسم) فإنه قائم به في الخارج... فزيادة الوجود على الماهية وقيامه بها إنما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم ووجود الواجب مشارك لوجود الممكن في عارض هو مفهوم الكون أي الثبوت وهو الوجود المشترك المقول على الموجودات الخاصة بالتشكيك لأنه في العلة أقدم منه في المعلول، وفي الجوهر أولى منه في العرض، فيكون عارضًا لما صدق عليه إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها". [2]

" وما يقال أنه – أي الوجود – في الكل من الواجب والممكن نفس

(١) الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٥٠.

(٢) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٤٧، ٤٨، وراجع: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، وبتحقيق: د. سليمان نيا، ج٣، ص٣٠، الطبعة الثالثة، دار المعارف.

الماهية كما نسب إلى الشيخ الأشعري - رحمه الله -، وكأنه لهذا قال المعدوم ليس بشيء، فإن الوجود إذا كان نفس الماهية فإذا ارتفع ارتفعت، فكان المعدوم نفيًا صرفًا بخلاف ما إذا قيل بأنه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة، فإنه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها، فإن ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض، ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكأنهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية، ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام ذلك، لكن قد عرفت أن القيام إنما كان ذهنًا وهذا لا يستدعي إلا الثبوت فيه. فليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء، فإن ذلك باطل بل هو بمعنى أنه لا ينفرد كل من الوجود والماهية بتحقق على حده في الخارج أي ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى، وليس المراد أنهما متحققان بتحقق واحد في الخارج، إذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقًا، غاية الأمر أنه لا شيء ولا هوية إلا إذا كان موجوداً فكأنه نفسه وإنما هو على الإنفراد في العقل كما مر. أقول: إنه لم يرد بالوجود المعنى النسبي الذي لا تحقق له في الخارج، وإنما أراد به ما هو مبدأ الآثار وهو الهوية، ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشيء كما لا يخفى".[1]

أما أن الوجود زائد على الماهية في الواجب؛ فلوجوه، عند هذا الفريق أيضًا:

الأول: لو لم يكن وجود الواجب مقارنًا لماهيته، لكان وجوداً مجرداً قائمًا بذاته هو عين ماهيته، ولو كان كذلك لكان تجرده إما لذاته، فيكون كل

(١) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٤٨، ٤٩.

وجود مجرداً، فيكون كل وجود مجرداً، لأن ما بالذات لا يتخلف، فيلزم أن يكون وجود الممكن مجرداً، وهو باطل، وإما لغيره، فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة، فلا يكون واجبًا هذا خلف.

الثاني: أن الواجب مبدأ الممكنات، فلو كان هو الوجود المجرد، فالمبدأ إما الوجوب، أو مع قيد التجرد. والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله، وبطلانه أظهر من أن يخفى. والثاني يقتضي أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزء من مبدأ الوجود، وأنه محال.[1]

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران.[2]

٣ - مذهب الحكماء: أن الوجود نفس الماهية في الواجب، وزائد على الماهية في الممكن:

يقول ابن سينا: " إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات".[3]

يرى "ابن سينا" أن واجب الوجود وجوده عين ماهيته، لأنه إذا لم يكن وجوده عين ماهيته لكان إما جزءاً للماهية، أو خارجًا عنها. وإذا كان خارجًا فإما أن يكون لازمًا أو عارضًا، وكل هذه الاحتمالات باطلة لما يلي:

(١) انظر: الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٥٠، ٥١.

(٢) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج١، ص١٦٠.

(٣) ابن سينا، إلهيات الشفاء، ج١، ص٣١.

١ – إن كان الوجود جزءاً من الماهية، فهو باطل لأنه يؤدي إلى كونها مركبة، وهذا محال.

٢ – وإن كان خارجًا عن الماهية ولازمًا لها، على معنى أنه معلول لها، فهو باطل أيضًا، لأن الصفة التي هي الوجود للشيء لا يصح أن تكون بسبب الماهية، لأن السبب متقدم في الوجود على المسبب. ولا يتصور أن تتقدم الماهية بالوجود على وجودها الذي معنا. فإذا فرضت موجودة حتى تكون سببًا فإنها في هذه الحالة تكون مستغنية عن الوجود الثاني ويعود الكلام من جديد في الوجود الأول.

جـ – وإن كان الوجود عارضًا للماهية وعلته مغايرة لها فهو باطل كذلك. لأنه يؤدي إلى كون واجب الوجود محتاجًا في عروض الوجود له إلى الغير فيكون معلولاً. والمفروض خلافه.[١]

وإذا بطلت الاحتمالات جميعًا بطل فرض أنه مغاير للماهية. وإذن فوجود الواجب عين ماهيته.[٢]

(١) توضيح هذا الاحتمال: أن الوجود لو كان زائدً على الماهية لكان قائمًا بها فيكون محتاجًا إليها وهي غيره، والمحتاج إلى غيره ممكن، وإذا كان لابد للممكن من علة فيجب أن تكون علة وجود الواجب هي ماهيته، وإلا كان معللاً بغيره فلا يكون واجبًا، وحينئذ يلزم تقدم ماهية الواجب بالوجود على وجوه فيلزم تقدم الشئ على نفسه، وهو باطل. (راجع: د. حسن محرم: محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب المواقف، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ـ القاهرة، ط١، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٧م، ص٥٣)

(٢) راجع: ابن سينا: النجاة، ج٢، ص٨٤ـ ٨٨، تحقيق/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، دار الجيل ـ بيروت، إلهيات الشفاء، ج٢، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص٣٤٣ـ ٣٤٨، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي، ج٣، ص٣٣ـ ٣٥.

كما يقول ابن سينا أيضـًا: "إن الإنية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها أو لشئ من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، فإن التابع لا يتبع إلا موجوداً فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها، وهذا محال. ونقول إن كل ما له ماهية غير الإنية فهو معلول؛ وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوِّم، فيكون من اللوازم، فلا يخلو إما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية.

وإما أن يكون لزومها إياها بسبب شئ. ومعنى اللزوم اتباع الوجود، ولن يتبع موجود إلا موجوداً، فإن كانت الإنية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها، فتكون الإنية قد تبعت في وجودها وجوداً، وكل ما يتبع في وجوده وجوداً فإن متبوعه موجود بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها، وهذا خلف. فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه"[1]

فالأول لا ماهية له غير الإنية، وصفات الواجب عين ماهيته لئلا يلزمه التركيب، يقول ابن سينا: "إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود،

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، ج٢، المقالة الثامنة ـ الفصل الرابع، ص٣٤٦، ٣٤٧.

فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود".[١]

ويقول الفارابي أيضـًا: "فكل ما هويته غير ماهيته فهويته من غيره ينتهي إلى المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية"[٢].

يعلق بدر الدين الحلبي على هذا النص، قائلاً: "يريد أن تكون هويته عين ذاته؛ لأنها لا يمكن أن تكون خارجة عن ذاته، ولا يمكن أيضـًا أن تكون جزءاً لها اتفاقـًا، فتعين أن مبدأ الموجودات يجب أن يكون الوجود عينه"[٣].

إذن فالحكماء على أن حقيقة الواجب وجود خاص فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب وإن زاد في الممكن؛ إذ لو كان الوجود في الواجب زائداً على الماهية لكان قائمـًا بها، فيكون محتاجـًا إليها وهي غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، وإذا كان لابد للمكن من علة فيجب أن تكون علة وجود الواجب هي ماهيته؛ وإلا لكان الواجب في وجوده محتاجـًا إلى غيره فلا يكون الواجب واجبـًا، فلابد أن تكون نفس الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول، فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وإنه محال.[٤] لأنه حينئذ يلزم تقدم الشئ على نفسه وهو باطل.

يقول التفتازاني: " ومنعت الفلاسفة زيادته في الواجب إذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلاً وفاعلاً، وتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود عن الواجب ضرورة تقدم العلة نظراً إلى احتياجه

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، ج٢، المقالة الثامنة ـ الفصل الرابع، ص٣٤٥.

(٢) الفارابي: فصوص الحكم، ضمن رسائل الفارابي، ص١٩٥.

(٣) محمد بدر الدين الحلبي: نصوص الكلم على فصوص الحكم، حاشية (١) ص١٩٥، ١٩٦.

(٤) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٤٦، ٤٧.

في نفسه"[1]

العلاقة بين الوجود والماهية عند الصوفية:

واجب الوجود لذاته عند الصوفية مجرد عن الماهية؛ لأن وجوده عين حقيقته، وفي ذلك يقول العلامة إبراهيم بن حسن الكوراني (ت ١١٠١هـ): (ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود: فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، أو الوجود المقترن بالماهية المتغيرة بحسبها، أو الماهية المعرضة للوجود المتعين بحسبها، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين وجوده بحسبها. ولا سبيل إلى الرابع لأن التركيب من لوازمه الاحتياج، ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحقيقها الخارجي إلى الوجود، ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في التشخيص بحسبها، والاحتياج في الجميع ينافي الوجوب الذاتي، فتعين الأول، فالواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين لذاته. ثم هو إما أن يكون مطلقًا بالإطلاق الحقيقي: وهو الذي لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد، وإما أن يكون مقيداً بقيد مخصوص. لا سبيل إلى الثاني؛ لأن المركب من القيد ومعروضه من لوازمه الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي، فتعين الأول. فواجب الوجوب لذاته، هو الوجود المجرد عن الماهية، القائم بذاته، المتعين بذاته، المطلق بالإطلاق الحقيقي)[2].

(١) الإمام سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج١، ص١٥٦.

(٢) العلامة إبراهيم بن حسن الكوراني: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، تحقيق: شريف مصطفى حنفي، دار جوامع الكلم، الدراسة القاهرة، ب. ت. صـ ١٤١، ١٤٢.

يقول الشيخ محيي الدين بن عربي: "إن الحق تعالى موجود بذاته لذاته. مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول من شيء ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل والمالك القدوس الذي لم يزل، وإن العالم موجود بالله لا بنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق... إلخ".[١]

فالحق تعالى موجود بذاته لذاته لا لغيره الذي هو علة لكونه تعالى موجود بذاته لا بحكمه ولا صورته لأن وجوده تعالى عين حقيقته، بخلاف الممكن فإن وجوده غير حقيقته فهو كما أنه ليس موجوداً لذاته بل لغيره الذي هو موجده. قوله: موجود بذاته بخلاف الممكن فإنه ليس موجوداً بذاته، وحقيقته بل هو موجود بحكمه وصورته فإن ذاته معدوم ثابت في نفس الأمر أزلاً وأبداً، وأما حكمه: فهو صورة وجودية في الخارج لاقترانه بذاته تعين بحسب مقتضى استعداد ذاته وحقيقته.[٢]

يقول الشيخ محيي الدين بن عربي: "والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ووجوده ليس غير ذاته مع أنه غير معلوم الذات لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع لا تعلم بدليل ولا ببرهان عقلي ولا يأخذها حد فإنه سبحانه لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء فكيف يَعرف من يشبه الأشياء من لا يشبهه شيء

(١) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج١، ص٩٠، دار صادر ـ بيروت ـ لبنان، ب. ت.

(٢) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري، مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، تحقيق/ شريف مصطفى حنفي، ص١٤٣.

ولا يشبه شيئًا فمعرفتك به إنما هي أنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾[1]، ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾[2]. وقد ورد المنع من الشرع في التفكر في ذات الله).[3]

فواجب الوجود بذاته متعين بذاته لأن التعين بأمر زائد على ذاته محتاج في تعين ذاته إلى ذلك الأمر فلا يكون موجوداً بذاته لأن الموجود بذاته غني بالذات عن العالمين ومن ثبت له الغنى الذاتي لا يكون معلولاً لشيء ولا علة موجبة بالذات لشيء.

أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن العلة تقتضي الارتباط الذاتي بين العلة والمعلول لأن العلة بالذات مقتضية للمعلول وبين الغنى الذاتي عن العالمين والارتباط الذاتي بشيء منها منافاة لكن الحق تعالى غني بالذات عن العالمين بالنص المتواتر، فلا يكون علة متقاضية بالذات لشيء من العالم بل هو فاعل مختار يراعي فيما خلق وأمر تفضلاً ورحمة لا وجوبًا فاتضح أن الله تعالى مطلق الوجود غير مقيد بغيره.[4]

وقال الشيخ الأكبر في الباب الحادي والأربعين وثلاثمائة: "إن الله تعالى مطلق الوجود ولم يكن له تقييد مانع من تقييد بل له التقييدات كلها فهو مطلق

(١) سورة الشورى: جزء من الآية ١١.

(٢) سورة آل عمران: جزء من الآيتين ٢٨، ٣٠.

(٣) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج١، ص١١٨.

(٤) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٤٤.

التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى"[١].

(١) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٣، ص١٦٢.

وإنما لم يكن له تقييد مانع من تقييد لأنه تعالى متعين بذاته والتعين الذاتي أوسع التعينات.

وقال الشيخ صدر الدين القونوي في النصوص: "اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم، أو يعرَّف بوصف، أو يضاف إليه نسبة ما؛ لأن كل ذلك يقضي بالتعيين والتقييد، ولا ريب في أن تعقل كل تعين يقضي بسبق اللاتعين عليه، وكل ما ذكرنا ينافي الإطلاق، بل تصور إطلاق الحق يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصف سلبي لا بمعنى أنه إطلاق ضده التقييد، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وعن الحصر أيضًا في الإطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك والتنزيه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع... إلخ"[1].

يعني أن الحق تعالى إذا لوحظ من حيث إطلاقه الذاتي بمعنى الوصف السلبي (بأن يقال إنه لا يتقيد بغيره أي ليس فيه قيد ما من القيود التي يتجلى فيها لازمًا ذاتياته بل الذاتي له الإطلاق الحقيقي فلا يتقيد بما ظهر فيه من القيود.

أي: إذا لوحظ من حيث إنه لا يتقيد لشيء فهو تعالى على تقدير اتصافه بهذا العنوان السلبي لا يصح أن يحكم عليه بشيء لأن الحكم عليه فرع تصوره بوجه ما، وهو نوع في التعين.

ثم قال: وإذا وضح هذا علم أن نسبة الوحدة إلى الحق تعالى ونحو ذلك

(١) الشيخ صدر الدين القونوي: النصوص في تحقيق الطور المخصوص، تحقيق: د. إبراهيم ياسين، ص٣٩، الناشر: منشأة المعارف، ٢٠٠٣م.

إنما يصح باعتبار التعين وأول التعيينات المتعلقة النسبة العلمية الذاتية لكن باعتبار تميزها عن الذات الامتياز النسبي لا الحقيقي.

وذلك لأن العلم إضافة عنده وعند الشيخ، والإضافة لا وجود لها في الخارج فهي متميزة عن الذات الامتياز الاعتباري لا الحقيقي.

ثم قال: غيب هوية الحق إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللاتعين ووحدته الحقيقية الماهية جميع الاعتبارات والأسماء والصفات والنسب والإضافات عبارة عن تعقل الحق، وإدراكه لها من حيث تعينه وهذا التعين والتعقل والإدراك التعيني وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه فإنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل وفي كل تجعل تعين مطلق وأنه أوسع التعيينات وهو التجلي الذاتي.

وإنما كان تعينًا مطلقًا بالنسبة إلى ما ذكره لأنه تعالى متعين بذاته لا بأمر زائد عن ذاته وتعيناته في تعقل كل متعقل وفي كل تجل تعينات خاصة تتفاوت مراتبها بتفاوت مراتب إدراك المتعقلين واستعدادات المجالي والتعين الذاتي لا مانع له من مجامعته للجميع لكونه أوسع التعيينات وإنما المانع من جهة التعين الزائد الخاص، لكن الله تعالى واسع حكيم بالنص فيكون متعينًا بذاته فمن سعته يجامع الجميع ومن حكمته يختلف مراتب تجلياته وتعيناته باختلاف استعداد المظاهر ولا منافاة بين وحدته تعالى وتعينه.[1]

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٤٨- ١٥٠.

يقول الشيخ محيي الدين: " المسمى بالله أو بهو من لا تقيده الأكوان ومن له الوجود التام"[1].

والإطلاق الحقيقي مصحح لتجلي الحق تعالى في المظاهر مع بقاء التنزيه لأن الإطلاق ذاتي له وما بالذات لا يزول ومنه يظهر إجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه (ليس كمثله شيء). كما هو مذهب السلف الصالح والقول الأخير للشيخ أبي الحسن الأشعري. المذكور في كتابه الإبانة. الذي هو آخر مصنفاته والمعتمد من بينها فإن الشيخ الأشعري قائل: إن الوجود عين الذات فإذا قال صح ذلك بإجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه ب – "ليس كمثله شيء". فقد قال بأنه تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي إذ التجلي في الظاهر كما هو مقتضى إجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه لا يتم إلا بأن يكون الوجود الذي هو عين الذات وجوداً مطلقاً بالإطلاق الحقيقي وهو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته الجامع لكل كمال المنزه عن كل نقص غير أن الشيخ الأشعري رحمه الله لم يسمه المطلق ولا نزاع في إطلاق اللفظ بعد صحة المعنى فإن المراد بالوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته المتصف بجميع صفات الإله المتجلي فيما شاء من المظاهر بمقتضى إجراء المتشابهات على ظواهرها مع بقاء التنزيه وهذا بعينه هو مذهب الشيخ الأشعري في كتابه الإبانة وهو آخر مصنفاته الذي عليه التعويل.[2]

(١) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص٢٢٨.

(٢) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٤٨ـ ١٥٠.

ويفرق الصوفية بين الوجود المطلق الذي لا يرتبط بشئ ولا يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال آثاره وبين الوجود المفاض المنبسط على الماهيات المتعين بحسبها وهو الذي بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود في الخارج،... ، وهذا الوجود المفاض هو النور المفاض في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾[1]، وفي قوله – صلى الله عليه وسلم – في صحيح البخاري (اللهم لك الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن)[2].

خلاصة القول في المذاهب في علاقة الوجود بالماهية:

قال بعض المحققين: مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد عليها: أدناها: الموجود بالغير، أي الذي يوجده غيره، فهذا الموجود له ذات، ووجود يغاير ذاته، وموجد يغايرهما. فإذا نظر إلى ذاته وقطع النظر عن موجده أمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه، ولا شبهة في أنه يمكن أيضًا تصور انفكاكه عنه، فالتصور والمتصور كلاهما ممكن، وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو مشهور.

---

(١) سورة النور: الآية ٣٥.

(٢) رواه البخاري ج١/ ٣٧٧ حديث رقم ١٠٦٩ في باب التهجد بالليل في حديث طويل لفظه قال كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا قام من الليل يتهجد قال اللهم لك الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن ولك الحمد أنت مالك السماوات والأرض ومن فيهن ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن ولك الحمد أنت الحق ووعدك الحق ولقاؤك حق وقولك حق والجنة حق والنار حق والنبيون حق ومحمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ حق والساعة حق اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت فاغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت... ورواه مسلم ج١/ ٥٣٢ حديث رقم ٧٦٩.

وأوسطها: الموجود بالذات بوجود غيره، أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاءً تامًا يستحيل معه انفكاك الوجود عنه، فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته، فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته، لكن يمكن تصور هذا الانفكاك، والمتصور محال، والتصور ممكن، وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين.

وأعلاها: الموجود بالذات موجود بوجود هو عينه؛ أي الذي وجوده عين ذاته، فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته، فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه، بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال، ولا مرتبة في الموجودية أقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عن جماعة ذوي بصائر ثاقبة وأنظار صائبة، ويريدون بأنه تعالى هو الوجود المحض بمعنى أنه بحيث لو حصل في العقل لما أمكن للعقل أن يفصله إلى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود، كما أنه يفصِّل الموجودات الممكنة إليهما، كالإنسان فإنه عند التفصيل وجده العقل أنه أمر يعرضه الوجود، فهو شئ موجود، لا أنه موجود من حيث هو بلا اعتبار شئ معه، ولذلك يحتاج الممكن إلى علة تجعل ذلك الأمر المغاير للذات مرتبطًا بها، ولا يحتاج الواجب إليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود، فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجوداً، وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية، وأما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي التصور فهو ممكن؛ لأنه يغاير الذات"[1].

(١) محمد بدر الدين الحلبي: نصوص الكلم على فصوص الحكم، حاشية (١) ص١٩٥، ١٩٦.

* نستخلص مما سبق:

أن مسألة علاقة الوجود بالماهية قد اختلفت فيه الأقوال أيضـًا: فالإمام الأشعري على أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن، وجمهور المتكلمين على أنه زائد على الماهية في الواجب والممكن، والحكماء على أنه نفس الماهية في الواجب زائد على الماهية في الممكن. والصوفية على أن واجب الوجود لذاته عند الصوفية مجرد عن الماهية؛ لأن وجوده عين حقيقته.

*****

المبحث الخامس: الوجود والماهية بين الأصالة والاعتبارية

ويبنى على المسألة المتقدمة (مسألة العلاقة بين الوجود والماهية) مسألة أخرى هي الأصالة والاعتبارية.

فبعد الفراغ من ثبوت تغاير الوجود والماهية مفهومًا، يتساءل أيهما الأصيل وأيهما الاعتباري؟

فهذه المسألة تقوم على ما تقدم من أن العقل يستطيع أن ينتزع من الأشياء الموجودة في الواقع الموضوعي مفهومين متمايزين هما: مفهوم الوجود ومفهوم الماهية.

فمثلاً: الإنسان الموجود في الواقع الخارجي يقوى العقل على أن ينتزع منه: أنه إنسان، وأنه موجود.

فالإنسانية: هي الماهية، والموجودية: هي الوجود. فأي هذين المفهومين هو الأصيل؟ وأيهما الاعتباري؟ وكما اختلف في المسألة السابقة على قولين اختلف في هذه المسألة على قولين أيضًا، هما:

١ - الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية.

٢ - الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري.

اختلف المتكلمون على الرأيين، وقال بالرأي الأول الفلاسفة المشاؤون، ونسب القول الثاني إلى الإشراقيين.

أما عن رأي المتكلمين في هذه المسألة، فيلخص الإمام سعد الدين التفتازاني الخلاف في مسألة جعل الماهيات مبينًا المراد من الجعل قائلاً:

" ثم إنهم اختلفوا في الماهيات الممكنة، أهي بجعل الجاعل أم لا؟ وفي تحرير هذه المسألة أقوال، والمراد من المجعولية الاحتياج إلى الفاعل،

ولا خفاء في أن احتياج الممكن إلى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية، فمن قال بمجعولية الماهية أراد أنها تعرض للماهية في الجملة، يعني الماهية بشرط شيء ومرجعها إلى الهوية (ومن خالف في مجعولية الماهية) وقال إنها ليست مجعولة (أراد أنها) أي المجعولية (من لوازم الوجود) وعوارض الهوية (كتناهي الأجسام) فإنه ليس من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسماً غير متناه كان جسماً (لا) من لوازم (الماهية كزوجية الأربعة) فإنها من لوازم ماهية الأربعة حتى إذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة (وألا) يكن مراد المخالف ما ذكر لم يكن للمخالفة وجه فإن (احتياج الممكن إلى العلة ضروري) فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظياً".[1]

فالمتكلمون وإن قالوا بالرأيين إلا أن الخلاف بينهم لفظي. والحق أن الأصيل عندهم هو الوجود والجعل إنما يتعلق بالوجود، والماهية لا وجود لها إلا في الذهن، فمن قال بأن الماهية مجعولة أراد الماهية بشرط شيء وهي الهوية.

واستدل الفلاسفة على أصالة الوجود، بأدلة منها:

"أن الماهية من حيث هي، مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولا تخرج من هذا الاستواء إلى مستوى الوجود إلا بالوجود، وبواسطته تترتب عليها آثارها التي هي قوام حقيقتها وكمال شيئيتها[2] نحو الجنس والفصل والخاصة

(١) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٥٨.

(٢) الشيئية: عند الحكماء تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته مفهوماً، لأن مفهوم الشيئية العلم والإخبار عنه، فإن قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة معتداً بها دون: السواد شيء. يقول ابن سينا: " إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر" (ابن سينا: إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص٣٠).

كالحيوانية والناطقية والضاحكية للإنسان. ولأن الوجود هو المُخرج لها من حد الاستواء المشار إليه كان هو الأصيل"[1].

وهم بذلك متفقون مع المتكلمين في هذه المسألة.

واستدل الإشراقيون على أصالة الماهية:

بأن دعوى أصالة الوجود تستلزم أن يكون الوجود الموجود في الخارج موجوداً بوجود آخر. وعليه يلزم أن يكون لوجوده وجود، ولوجوده وجود، وهكذا فتتسلسل الوجودات إلى غير نهاية، وهو محال. وعندما تبطل دعوى أصالة الوجود يتعين القول باعتباريته، وأصالة الماهية.

وردَّ: بأن الوجود في الخارج موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا تسلسل.[2]

- إن طرح البحث في حقيقة الوجود الخارجية بعد التسليم أن الأصيل في الخارج بنحو يترتب عليه الأثر الخارجي هو الوجود لا الماهية، وذلك بأن الماهية بما هي هي ليست إلا هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. فما لم يكن خروجها من حد الاستواء بنحو تترتب عليها الآثار الخارجية بواسطة الوجود لم يتحقق لها واقعية في الخارج.

وهذا دليل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهو واضح لا حاجة

(١) راجع: ابن سينا: إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل السادس، ص٣٨، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٠.

(٢) د/ عبد الهادي الفضيلي: خلاصة علم الكلام، ص٤٤، ب. ت.

فيه إلى التفصيل[١].

والصوفية على أن الأصيل هو الوجود والماهية اعتبارية، وأصالة الوجود وبساطته ووحدته الحقيقية مشهودة في كتب العارف محيي الدين بن عربي وتلامذته.

يقول الشيخ محيي الدين بن عربي في الفص الإدريسي: " إن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة الوجود فهي على حالها في العدم مع تعداد الصور في الموجودات"[٢].

ويقول صدر الدين الشيرازي: " وإني كنت شديد الذب عنهم – يقصد الإشراقيين – في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافًا بينًا أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل

(١) يطلق الأصيل في الفلسفة ويراد به عدة معاني:

المعنى الأول: الأصيل هو بمعنى ترتب الآثار أي أن الذي يكون سببًا للأثر الخارجي إنما هو الأصيل لا الاعتباري.

المعنى الثاني: الأصيل هو بمعنى وجود نفس الواقعية وفي قباله يكون الاعتباري أي الذي ليس له أي واقعية ولا تحقق في الخارج وهذا معنى غير المعنى الأول.

المعنى الثالث: الأصيل هو الذي يكون له تحقق بالذات وفي قباله الاعتباري الذي يكون له تحقق ولكن بالتبع.

ومعرفة هذه المعاني وتفصيلها والتفريق إنما يكون على اختلاف المباني الفلسفية والعرفانية، فإن ما تريده الفلسفة من الأصيل هو غير ما يريده العرفان من الأصيل. (راجع: يوسف حسين سبيتي العاملي: علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، ص٧٧.)

(٢) الشيخ محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم بتحقيق د/ أبو العلا عفيفي، الفص الإدريسي، ص٧٦.

الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً"[1].

وبناء على هذا المبدأ يمكن توضيح مسألة العلم التفصيلي لواجب الوجود بالأشياء قبل وجودها العيني الخارجي. ويقول القيصري: "لأن الجعل إنما يتعلق بالوجود الخارجي كما مر تحقيقه في المقدمات"[2].

وما يقوله العارفون في حقيقة الوجود إثبات أن ما يدعيه الفلاسفة المشاؤون من الكثرة التباينية في حقيقة الوجود لا أساس له وهو مخالف للقواعد الحكمية المبتنية على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والذي هو مبنى الفلسفة المشائية، ولكن حيث إن ابن سينا وأعلام المشائين لم يلتفتوا إلى كثير من المطالب التي التفت إليها العارفون لم يستطيعوا أن يفهموا حقيقة مبحث أصالة الوجود ومدى أهمية هذا المبحث في فهم المطالب الفلسفية المتعددة، وقد استفاد الصوفية تلك الأفكار من القرآن والسنة، وهذا ما لم يكن بمقدور ابن سينا أن يحيط بمبانيه الكاملة، ولكن حيث إن العارفين قد عملوا على الغوص في المباني المتعددة لكشف الحقائق الوجودية وأسس معرفته على أساس القرآن والكشف والبرهان، فإنهم كانوا أقدر من غيرهم على كشف الحقائق الوجودية وإقامة الدليل العقلي عليها، ومسألة وحدة الوجود من المسائل التي تأثرت كثيراً في مقام إثباتها بهذا المنهج الخاص بالصوفية.

(١) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٣، ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان، ج٢، ص٤٩.

(٢) محمد داود القيصري: شرح فصوص الحكم لابن عربي، ص٤٠٤، الطبعة الأولى ١٣٧٥، شركة المنشورات العلمية ـ إيران.

إن مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية هي الأساس في فهم نظرية وحدة الوجود عند الصوفية، وذلك أن لو كانت الماهية هي الأصلية دون الوجود لما أمكن أن يتصور أي نحو من أنحاء الوحدة، وذلك لأن الماهية مثار الكثرة والتباين، وما هو مثار الكثرة والتباين لا يمكن أن تؤسس الوحدة على أساسه.

إن الصوفية كي يصلوا إلى إثبات وحدة حقيقة الوجود خالفوا ابن سينا في نظرية العلية التي تبنى على الكثرة التباينية لحقيقة الوجود، والتي على أساسها لا يمكن إثبات حقيقة وحدة الوجود؛ لأنه لا يمكن إثبات علاقة علية ومعلولية بين الواجب والممكن إلا بعد أن تكون هناك وحدة واشتراك بين العلة والمعلول حتى يفاض هذا القدر المشترك من العلة للمعلول.

"إن الفلاسفة بحثوا فيما بينهم أن ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث الزماني، ولكن هذا الإمكان تارة يكون هو الإمكان الماهوي بنحو أن تجعل الماهية هي ملاك احتياج المعلول الممكن للخروج من حد الاستواء إلى حد الفعلية والضرورة للتحقق، وأخرى أن الإمكان لا يمكن في الماهية؛ لأن الماهية اعتبارية وليست أصيلة ولا يمكن لها أن تؤسس ملاك احتياج المعلول إلى العلة؛ لأن ملاك الاحتياج أمر حقيقي وليس أمراً اعتباريـًا، فمن اللازم حينئذ أن يكون الإمكان الذي هو ملاك احتياج الممكن المعلول إلى العلة هو في أمر أصيل وليس ذلك إلا الوجود، فأسس الصوفية أساسـًا في ملاك الاحتياج هو الإمكان الفقري الوجودي وهو في نفس الوجود بمعنى أن ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو نفس فقر الوجود المتعلق

بغنى الوجود المتحقق في الواجب تعالى.

وهذا الفقر الوجودي ليس إلا ظهوراً لما في الواجب من شؤون وجودية يمكن أن تظهر في العوالم الإمكانية"[1].

* نستخلص مما سبق:

أن مسألة الوجود والماهية أيهما أصيل وأيهما اعتباري قد اختلفت الآراء أيضًا حول هذا الأمر على قولين - الأول: أن الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية، وهو قول الفلاسفة المشائيين، والثاني: أن الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري، وهو قول الإشراقيين، وقد اختلف المتكلمون على الرأيين ولكن اختلافهم لفظي. والحق أن الأصيل عندهم هو الوجود والجعل إنما يتعلق بالوجود، والماهية لا وجود لها إلا في الذهن، فمن قال بأن الماهية مجعولة أراد الماهية بشرط شيء وهي الهوية. وقال الصوفية بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، واشتهر ذلك في مدرسة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

*****

(١) يوسف حسين سبيتي العاملي: علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، ص٦٣، ٦٤.

المبحث السادس: اعتبارات الماهية

للماهية عند الاستعمال وبملاحظة ما يقصده المستعمل منها من حيث الإطلاق والتقييد، ثلاثة أقسام، تسمى في الحكمة (اعتبارات الماهية)، وذلك كالتالي:

تنقسم الماهية باعتبار ما أشرتُ إليه على قسمين: مطلقة ومقيدة.

١ – الماهية المطلقة: وهي التي تلحظ أثناء الاستعمال بذاتها أي لا مع شئ زائد عليها.

وبتعبير آخر: تؤخذ مطلقة من التقييد بشئ سواء كان ذلك الشئ وجوديًا أو عدميًا.

واصطلح عليها فلسفيًا (الماهية لا بشرط) أي غير المقيدة باشتراط شئ فيها، ولا باشتراط لا شئ فيها.

مثل: (اعتق رقبة)، فالرقبة – وهي الماهية هنا – غير مقيدة لا بوصف وجودي ولا بوصف عدمي.

٢ – الماهية المقيدة: وهي التي تقيد أثناء الاستعمال بشئ، ولأن الشئ الذي تقيد به قد يكون وجوديًا، وقد يكون عدميًا؛ قسمت على قسمين، هما:

أ – الماهية بشرط شئ: وهي المقيدة بشئ وجودي. مثل: (اعتق رقبة مؤمنة)، فالرقبة هنا مقيدة بوصف وجودي وهو الإيمان.

ب – الماهية بشرط لا شئ (وقد تختصر تسميتها فيقال: الماهية بشرط لا): وهي المقيدة بشئ عدمي. مثل: (اعتق رقبة غير كافرة)، فالرقبة هنا مقيدة

بوصف عدمي، وهو عدم الكفر.[1]

يتبين مما سبق أن:

أنواع الماهية ثلاثة: مخلوطة، ومجردة، ومطلقة. لأننا إذا تصورناها، فإما أن نتصورها بشرط، أو بغير شرط.

والتي نتصورها بشرط، إما أن نتصورها بشرط وجود شيء، أو بشرط عدم وجود شيء.

١ - فإذا أخذناها بشرط شيء، أي بشرط وجود المشخصات، والعوارض، كما إذا تصورنا ماهية الإنسان الموجودة في زيد، وعمرو، سميت: ماهية مخلوطة، وهذا النوع موجود في الذهن، وفي الخارج.

٢ - وإذا أخذنا الماهية بشرط لا شيء، أي عدم وجود المشخصات، والعوارض سميت: ماهية مجردة. وهذا النوع غير موجود لا في الذهن، ولا في الخارج.

٣ - وإذا تصورنا الماهية لا بشرط شيء؛ أي دون نظر إلى وجود العوارض، أو التجرد عنها سميت: ماهية مطلقة.

وهذا النوع موجود في الذهن، والخارج.

يقول الإمام عبد القادر السنندجي: (ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو، وهي قد تؤخذ بشرط شيء أي المقارنة للعوارض فتسمى المخلوطة لخلطها مع العوارض ولا خفاء في وجودها فإن وجود الأشخاص

(١) د/ عبد الهادي الفضيلي: خلاصة علم الكلام، ص٤٥.

في الخارج بيِّن كزيد وعمرو من أفراد الإنسان.

وقد تؤخذ بشرط لا شيء أي الخلو عن العوارض واللواحق وتسمى المجردة لتجردها عنها ولا توجد في الأذهان فضلاً عن الأعيان؛ لأن الوجود في الذهن سواء أطلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فإن الكون في الذهن من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج إذ العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيداً للشيء بأن يعتبر له عارضًا ويلاحظه له، والشيء الذي نفرضه موجوداً في الذهن عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضًا له.

وأما الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء إلا بعد تصوره فلأنك إذا تصورتها كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة، ومن حيث وجودها في الذهن قسمًا من المخلوطة، فيصح عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها.

وقد تؤخذ لا بشرط شيء من مقارنة العوارض والتجرد عنها وهي أعم من المخلوطة والمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فتوجد الماهية لا بشرط في الخارج لكونها نفسها أي نفس المخلوطة في الخارج لا جزءاً منها فيه لعدم التمايز بينهما فيه إذ ليس الموجود من الإنسان إلا زيداً وعمراً وغيرهما من الأفراد، وليس في الخارج إنسان مطلق وآخر مركب منه، ومن الخصوصية التي هي التشخص وإلا لما صدق عليه المطلق لامتناع الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه وإنما ذاك التمايز بين المطلق والمقيد في العقل دون الخارج.

ثم إذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط شيء معروضة للكل المنطقي فهو الكلي الطبيعي وإنما يوجد منه المعروض يعني الماهية المعروضة للكلي دون الكلي العارض لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي[1] فيوجد الكلي مجرداً عن العوارض المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها، فإنها عوارض ذهنية مانعة من الوجود، فما اشتهر من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه أن ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه إنما هو عند عروض التشخص، فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الأفراد. وأما المأخوذة مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما يعني الكلي العقلي.

(١) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٥٥.

المبحث السابع: الوجود الذهني

- أقسام الوجود من حيث الحقيقة:

وأما عن أقسام الوجود، فالمتكلمين والفلاسفة والصوفية متفقون على تقسيمه من حيث الحقيقة إلى:

١ – وجود عيني: وهو وجود الشيء في الخارج.

٢ – وجود ذهني: وهو وجود الشيء في العقل.

" فالوجود ينقسم إلى العيني، وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج بل هو نفس تحققها وهو أعلى الوجودات.

وإلى الذهني الذي هو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم (حقيقة) بالإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته"[(١)].

فقد اتفقوا على أن للماهيات وجوداً خارجيًا.

وعرفوه: بأنه الوجود الذي تترتب على الماهية فيه آثارها المقومة لحقيقتها والمكملة لشيئيتها.

ولكن اختلفوا في أنه: هل هناك وجود آخر للماهية وراء الوجود الخارجي؟

أو أنه ليس للماهية إلا هذا الوجود الخارجي؟

(١) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٤٩.

- الخلاف في الوجود الذهني:

لا خلاف في أن للعاقل علمًا بأمور كمفهوم الإنسان والشجر والنبات والحجر، ولا خلاف أيضًا في أن تلك الأمور معان متمايزة في أنفسها، فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ومتمايز عنه، ولا خلاف أيضًا في أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور، فهو مغاير لها، ولا خلاف أيضًا في أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها في الذهن.

إنما الخلاف في أنه هل لمعاني تلك الأمور ثبوت ذهنًا أو لا ثبوت لها ذهنًا؟ إنما الذي يحقق هو العلم بها فقط.

قال بثبوتها ذهنًا محققوا الفلاسفة وبعض المتكلمين، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن وقالوا أن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها.

فالمشهور بينهم: أن للماهية وجوداً آخر وراء هذا الوجود الخارجي، وهو الوجود الذهني.

وعرفوه: بأنه الوجود الذي لا تترتب فيه على الماهية آثارها.

بمعنى أن الموجود في الذهن ليس الماهية بلوازمها وأحكامها التي هي مترتبة عليها في الوجود الخارجي.

وإنما الموجود صورتها ومثالها المجردان عن مالها من آثار ولوازم.

يقول ابن سينا: "والشيء لا يفارق لزوم معنى الوجود إياه البتة، بل معنى الموجود يلزمه دائمًا، لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئًا. وأن ما يقال: إن الشيء هو الذي يخبر

عنه، حق؛ ثم الذي يقال، مع هذا، إن الشيء قد يكون معدومـًا على الإطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عني بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جاز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشيء ثابتـًا في الذهن معدومـًا في الأشياء الخارجية. وإن عني غير ذلك كان باطلاً، ولم يكن عنه خبر البتة، ولا كان معلومـًا إلا على أنه متصور في النفس فقط. فأما أن يكون مُتصَّوراً في النفس صورة تشير إلى شيء خارج فكلا.

أما الخبر، فلأن الخبر يكون دائمـًا عن شيء متحقق في الذهن. والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضـًا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: "هو"، يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم - الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن - محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء؟

ومعنى قولنا: إن المعدوم (كذا)، معناه أن وصف (كذا) حاصل للمعدوم،

ولا فرق بين الحاصل والموجود. فنكون كأنا قلنا: إن هذا الوصف موجود للمعدوم"[1].

فالإخبار إنما يكون عن معانٍ لها وجود في النفس، وإن كانت معدومة في الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها أن لها نسبة ما إلى الأعيان.

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، ج١، ص٣٢.

أدلة المحققين من الفلاسفة وبعض المتكلمين:

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

أحدها: أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية، كقولنا: (بحر من زئبق كذا)، وقولنا: (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين)، إلى غير ذلك. والإيجاب إثبات، وإثبات شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له.

إذن فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، إذ ليس في الخارج، ففي موطن آخر، ونسميه الذهن.

والثاني: أنا نتصور أموراً تتصف بالكلية والعموم كالإنسان الكلي، والحيوان الكلي.

والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي في الخارج فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه الذهن.

الثالث: أنا نتصور الصرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفًا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية.

وصِرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من جنسه.

والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه الذهن.

ويعبر الإيجي عن رأي الحكماء، بقوله: "احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور: –

الأول: أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج، كالممتنع واجتماع

النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية. وأنه يستدعي ثبوتها. إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. والثاني: من المفهومات ما هو كلي. وكل موجود في الخارج فهو مشخص. الثالث: لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع والتالي باطل. فإنا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلا نريد به أن الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعًا، بل إن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم. وهذا بالحقيقة عائد إلى الدليل الأول"[(١)].

واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين بوجهين: أحدهما: لو اقتضى تصور الشئ حصوله في ذهننا، لزم كون الذهن حاراً بارداً، مستقيمًا معوجًا. وثانيهما: أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا، مما لا يعقل. وأجاب عنه الحكماء: بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية، والحار ما يقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وأما مفهوماتها الكلية فلا"[(٢)].

يقول الإمام عبد القادر السنندجي موضحًا حقيقة الخلاف في مسألة الوجود الذهني: "فإن قيل: لو كان المتعقل بوجود المتعقل في الذهن لزم اتصاف الذهن بالأعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع في الخارج.

قلنا: وجود الشيء في الذهن وجود ظلي له (وهو وجود غير متأصل)

(١) الإيجي: المواقف، ص٥٢، ٥٣.

(٢) الإيجي: المواقف، ص٥٣.

لذلك الشيء (لا يقتضي الاتصاف) وإنما المقتضي لذلك الأصلي الذي يترتب عليه الآثار (كالمؤمن يتصور الكفر) فإنه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك (فلا يوجب) الوجود الذهني (اتصاف الذهن بالأعراض) المتصورة (حتى) يوجب الاتصاف ب - (المتضادات) الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصورتين.

واعلم أنه يشبه الخلاف في الوجود الذهني باللفظي، فإن الكل متفق في الصورة إلا أن القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة وذي الصورة ولا اختلاف إلا بالمحل، والنافيين له لا يقولون به وإنما هي عندهم مثال له.[1]

ويتفق الصوفية مع الحكماء في إثبات الوجود الذهني ويسمونه الوجود المثالي الخيالي، حيث يفرقون بين نوعين من الوجود الذهني:

"فالشيء الوهمى الذهني على قسمين: ١ - ذهني فرضي: كزوجية الخمسة، ذهني حقيقي: الذي تحقق له مبدأ الفرض ومنشأ الانتزاع ولو لم يكن موجوداً في الخارج كالتلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار (...) من المناطق والأقطاب عند حركة الأفلاك فإنها أمور وهمية لها منشأ انتزاع ليست كزوجية الخمسة بل هي أمور ثابتة في نفس الأمر".[2]

ولكن هناك فرق بين الوجود الخيالي الذهني عند الصوفية والمثل

(١) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٥٠، ٥١.

(٢) العلامة إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص٢٧٠.

الأفلاطونية[١].

حيث يقرر الصوفية أن العالم الممكن المفتقر يقبل التأثير الإلهي ويوجد به إلا أنه عندما يقبله لا يكون حقيقة بل ظل له وهذا يشبه ما قاله أفلاطون في محاوراته هذا بالإضافة إلى أنه قد وضح أن الغزالي وابن عربي وكثير من العارفين استعاروا كذلك ألفاظ الخيال والظل والشمس التي استخدمها أفلاطون عند حديثه عن العالم المحسوس في مقابل العالم الحقيقي وهو عالم المثل، «إلا أن الفارق بين الفيلسوف اليوناني الروحي (أفلاطون) وبين الصوفية المسلمين جوهري وحقيقي، لأنه يعتبر وجود المثل متعدد بتعدد الأجناس والأنواع الحسية حيث يكون لكل منها مثال، وتلكم المثل الكثيرة منفصلة عن المثال الأقصى مثال الخير وليس لها وجود إلا في العقل، أما

(١) اشتهر عن المثل الأفلاطونية أنها جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذواتها والصور الحاصلة في العلم الغير قائمة به صور ظلية لكن الذي يظهر من كلام أفلاطون المنقول في كتاب الملل والنحل للشهرستاني أن المثل الأفلاطونية قسمان: أحدهما: المثل العقلية وهي صور مبدعة في العالم العقلي أي: في العالم المجرد عن المواد الحسية فتكون موجودة في الخارج إذ لا إبداع إلا للصور الوجودية، وثانيهما: المثل المعنوي وهي صورة غير مبدعة لأنها معدومات متميزة في أنفسها ثابتة في نفس الأمر لا وجود لها خارجيًا ولا ظليًا فلهذا لا تقبل الإبداع إذ لا إبداع إلا للصور الوجودية مجردة كانت أو مادية والمثل المعنوية صور ثبوتية لا وجودية فهي غير مجعولة وذلك أن أفلاطون قال: أن للعالم مبدعًا محدثًا أزليًا واجب بذاته علامًا بجميع معلوماته على نعت الأسباب وكان في الأزل ولم يكن في الوجود رسمًا ولا ظل الأمثال عند الباري تعالى فأبدع العقل الأول وتوسطه النفس الكلية قد انبعثت عن العقل انبعاث الصور في المرآة ويتوسطها العالم الجسماني، والعالم عالمان: عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية، وعالم الحس وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية كالصور المنطبعة في المرآة المجلوة فإن عنصر العالم الحسي مرآة لجميع صور العالم العقلي يتمثل فيه جميع الصور كلها ولها الوجود الدائم والثبات القائم. (راجع: العلامة إبراهيم بن حسن الكوراني: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص٢٤٧ – ٢٤٩.)

الصوفية فيرون العالم المتغير ظلاً بوجود ذاتي واحد وغير متعدد وغير منفصل عن الذات العليا، وليس محدوداً أو محصوراً في دائرة العقل بل وجوده مستقل عن العالم الحسي والعقلي، ومن هنا فإن التشابه بين الصوفية المسلمين وبين أفلاطون تشابه في اللفظ لا في المعنى والحقيقة»[1].

وقد سبق أن بينا من قبل أن الفلاسفة يرون أن الأشياء متباينة بتمام الذات، أما الصوفية فيرون أن الأشياء جميعها ليس لها وجودات مستقلة بل هي موجودة بوجود واحد هو القائم عليها وهو الوجود الحق وعليه فلا وجود إلا وجود الله تعالى.

نستنتج مما سبق:

أن الوجود الذهني قد قال بثبوته محققوا الفلاسفة وبعض المتكلمين، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن وقالوا أن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها. وأثبته الصوفية وأسموه عالم الخيال أو عالم المثال، ولكنهم يختلفون في تصوره عن الفلاسفة، لأن الفلاسفة يعتبرون وجود المثل متعدد بتعدد الأجناس والأنواع الحسية حيث يكون لكل منها مثال، وتلكم المثل الكثيرة منفصلة عن المثال الأقصى مثال الخير وليس لها وجود إلا في العقل، أما الصوفية فيرون العالم المتغير ظلاً بوجود ذاتي واحد وغير متعدد وغير منفصل عن الذات العليا، وليس محدوداً أو محصوراً في دائرة العقل بل وجوده مستقل عن العالم الحسي والعقلي، ومن هنا فإن التشابه بين الصوفية المسلمين وبين أفلاطون تشابه في اللفظ لا في المعنى والحقيقة.

(١) د. عبد الله يوسف الشاذلي: التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة، طبعة دار الهداية للنشر ب. ت، مج٣، صـ ٢٣٠.

- شيئية المعدوم وتمايز المعدومات:

يعد الخلاف في مسألة تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع عن الخلاف في الوجود الذهني، ولا تمايز إلا في العقل.[١].

وقد ذهب الحكماء[٢] وجمهور المتكلمين إلى أن المعقول من الوجود والشيئية ليس إلا الثبوت ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس و المعقول من العدم ليس إلا النفي فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس، وكما أن المنفي ليس بشيء ولا ثابت فكذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت نعم المعدوم في الخارج يكون عند الحكماء شيئًا في الذهن لأنهم قائلون بالوجود الذهني لا عند المتكلمين إذ لا يقولون به (و) كما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي (لا واسطة بينه) أي المعدوم (وبين الموجود).

(ومنهم من أثبتهما) بمعنى أنه عدَّ المعدوم شيئًا وثابتًا لا أنه أطلق عليه لفظ الشيء حقيقة إذ هو بحث لغوي فيرجع فيه إلى النقل والاستعمال، وأثبت الواسطة (جمعًا) فقال المعلوم إن لم يتحقق في نفسه فمنفي، وإن تحقق فإن كان مع ذلك له كون في الأعيان فإما بالاستقلال كالأسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وإن لم يكن له كون في الأعيان فمعدوم ممكن، وإنما قيد المعدوم بالممكن لأن الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقًا.

(و) منهم من أثبتهما (تفريقًا) فمن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم إن لم يكن له ثبوت فمعدوم، وإن كان له ثبوت فإن كان بالاستقلال فموجود أو بالتبعية فواسطة.

---

(١) الإيجي: المواقف، ص٥٣.

(٢) سبق أن ذكرنا رأي ابن سينا في هذه المسألة عند حديثنا عن الوجود الذهني.

ومن عدَّ المعدوم شيئـًا فقط قال المعلوم إن لم يتحقق فنفي، وإن تحقق فثابت وحينئذ إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم (ويسمى الواسطة) بين الموجود والمعدوم (حالاً) وشبهته أنه يجب أن (يجعل الوجود منه إذ لو وجد تسلسل) الوجودات.[1]

- والذين عدُّوا المعدوم شيئـًا وثابتـًا (المعدومات متمايزة) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور فتميز عن غير المتصور، وبعضها مراد فتميز عن غير المراد (ولا يعقل التميز بدون الثبوت) لأن التميز لا يتصور إلا بالإشارة وهي تقتضي ثبوت المشار إليه لامتناع الإشارة إلى النفي الصرف. وأيضـًا قالوا أنها ممكنة لأن الكلام في المعدومات الممكنة (و) كل ممكن ثابت لأن (الإمكان) وصف (ثبوتي) وإلا لم يكن الممكن ممكنـًا.[2]

ويوضح الإمام الإيجي السبب في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة شيئية المعدوم قائلاً في المقصد السادس من المرصد الأول: " في أن المعدوم شيء أم لا وأنها من أمهات المسائل. فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء. فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه، ومنعه الأشاعرة مطلقـًا لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها به".[3]

"فالمعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عند الأشاعرة وعند أبي الهذيل وأبي الحسين

(١) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٥١، ٥٢.

(٢) الإمام عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، القسم الأول، ص٥٢.

(٣) الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٥٣.

البصري من المعتزلة نفي محض خلافاً للباقين من المعتزلة".[١]

ويقول الإمام الرازي أيضـًا: " إن قومـًا زعموا أن ما ليس بموجود فإما أن يكون ممتنع الوجود أو لا يكون فإن كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف وإن كان ممكن الوجود فإنه يكون عند كونه معدومـًا ذاتـًا. وزعموا أنه موصوف بصفات ثابتة حالة العدم وتلك الصفات لا موجودة ولا معدومة.

واحتجوا بأن قالوا: المعدومات متميز بعضها عن البعض وكل ما كان كذلك فهو ثابت[٢].[٣]

وقد اعتمد الإيجي وجهين:

الأول: أن القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية لأن الذوات أزلية والوجود حال أو الذوات أزلية والأحوال لا تتعلق بها القدرة.

والثاني: لو كان ثابتـًا كان المعدوم أعم من النفي.[٤]

وقد تنبه الطوسي في تعليقاته على المحصل للرازي بأن "القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس، وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم، ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم، بل يقولون: إنه منفي. ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت،

(١) راجع: الإمام الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص المحصل، للعلامة الطوسي، مكتبة الكليات الأزهرية، ص٥٥.

(٢) المعدومات متميز بعضها عن البعض، وهي كلية موجبة صغرى، والكبرى هي: كل ما كان كذلك فهو ثابت، وهي أيضـًا كلية موجبة فالنتيجة: المعدومات ثابتة. (كلية موجبة).

(٣) الرازي: المباحث المشرقية، ص١٣٤، ١٣٥.

(٤) الإمام عضد الدين الإيجي: المواقف، ص٥٥.

وللتعينات التي لا تقبل إلا مع الذوات حال، لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما، والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات في العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون: بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً"[1]

والحال قد أثبته أيضاً من أهل السنة إ مام الحرمين أولاً والقاضي أبو بكر الباقلاني. وقد ردَّه الرازي في "المحصل" فقال: " الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال... وقد أطال في رد مذهبهم"[2]

تعقيب: يعد الخلاف في مسألة شيئية المعدوم وتمايز المعدومات فرع عن الخلاف في الوجود الذهني، فقد ذهب المعتزلة والصوفية والحكماء إلى القول بثبوت المعدومات الممكنة وتمايزها في العدم، وأسماها الحكماء بالماهيات، والصوفية بالأعيان الثابتة، وقد اشتهر هذا المصطلح عند الصوفية في كتابات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي تأثر فيها بالفكر الاعتزالي. ونفى الأشاعرة القول بثبوت المعدومات وتمايزها في العدم فالشيء عندهم إما موجود وإما معدوم ولا واسطة بينهما.

*****

(١) العلامة الطوسي: تلخيص المحصل، على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، ص٥٥، حاشية (٢).

(٢) الإمام الرازي: المحصل، ص٦٠.

الفصل الثاني
الأبعاد الفكرية للوجود والماهية

ويشتمل على عدة مباحث:

المبحث الأول: أثر الخلاف حول مفهوم الوجود على فهم وحدة الوجود عند الصوفية.

المبحث الثاني: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في نظرية الأحوال.

المبحث الثالث: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في مسألة مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات.

المبحث الرابع: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في وصف الله تعالى بصفة الوجود.

المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية لفكرة المعدوم.

١ – مسألة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم:

أ – المبدأ العام في معالجة الصفات.

ب – فكرة المعدوم والعلم الإلهي.

جـ – أثر الاختلاف حول العلم الإلهي على مسألة الخلق.

٢ – من تطبيقات الشيئية (حكم إطلاق لفظ شيء على الله)

٣ – علاقة شيئية المعدوم بمسألة البعث.

المبحث الأول: أثر الخلاف حول مفهوم الوجود على فهم وحدة الوجود عند الصوفية

لقد كان للخلاف السابق بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية حول المراد من مفهوم الوجود واشتراكه أثر في إنكار البعض لقول الصوفية بوحدة الوجود؛ وذلك لأن من رفضها ساوى بين مفهوم الوجود بين الصوفية والأشاعرة، ظنًا منه أن المراد من مفهوم الوجود واحد في المذهبين ولكنه مختلف كما مر.

ومن جهة أخرى فإن الشيخ عبد الغني النابلسي يؤكد على أنه ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، لأنه لا خلاف أن جميع العوالم على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به هو وجود الله تعالى لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.

"فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد وهو وجود الله تعالى فقط وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذواتها وصورها بل المراد ما به ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها وما ذلك إلا وجود الله تعالى بإجماع العقلاء وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه فلا وجود لأعيانها أصلاً. وأما القائلون من علماء الكلام بأن الوجود اثنان وجود قديم ووجود حادث

فمرادهم بالوجود الحادث نفس أعيان الذوات والصور فقط ولهذا كان مذهب الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى بأن وجود كل شيء عين ذلك الشيء لا زائد عليه. وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصور موجودة فلا شك بأنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء بلا خلاف وكلام المحققين من أهل الله تعالى عن هذا الوجود الذي هو عين ذات الموجود فالخلاف في رد القول بوحدة الوجود مبني على تعيين المعنى المراد بالوجود فمن فسره بعين ذات الموجود يرد القول بوحدة الوجود لإثباته وجوداً حادثًا هو عين ذات الموجود الحادث"[١].

ومع ذلك يرى النابلسي أيضًا أن رد القائلين بالوجودين (القديم والحادث) للقول بوحدة الوجود محض خطأ لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى قائم عنده بوجود الله تعالى فرجع الوجود كله إلى وجود الله تعالى عنده أيضًا ومن فسر الوجود بما صار به الموجود الحادث موجوداً فإنه يقبل القول بوحدة الوجود ويعتقده حقًا وهو الصواب الذي ترجع إليه الأقوال جميعها لأن وجود الله تعالى هو الذي به كل موجود موجود بإجماع العقلاء.[٢]

فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود.

ويعد الشيخ النابلسي كون المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق: "فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الموجود القديم أصلاً فوجوده هو وجوده وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجود القديم فهما اثنان والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد

(١) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، لوحة ٣، ٤.

(٢) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، لوحة ٤.

هو للقديم بالذات وللحادث بالغير فالقديم موجود بوجود هو عين ذاته والحادث موجود بوجود هو عين ذات القديم وليس الحادث هو عين ذات القديم ولا القديم هو عين ذات الحادث بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به فإن الوجود الواحد للقديم بذاته وللحادث بالقديم لا بذاته فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق، وفي الحادث وجود مقيد"[1].

ولا يعني ذلك تغير في ذات الله تعالى؛ لأنه سبحانه ينقلها من العدم إلى الوجود بظهوره فيها بحسب أحكامها واستعداداتها فتتصف بوجوده سبحانه على حد ما يناسبها كما كانت متصفة به في الوجود العلمي من غير أن ينقسم وجوده سبحانه ولا يتغير بسبب هذا الاتصاف المذكور، كتلون الماء بصبغ ألوان الزجاجات ولا لون له في نفسه أصلاً.

فالوجود واحد مشترك بين الواجب والممكن، وهو عند القائلين بوحدة الوجود: "الوجود الذي به صار الموجود موجوداً لا الوجود الذي هو مفروض مقدر للممكن من جنسه. فالوجود الحق هو عين ذات الحق تعالى وهو وجود واحد لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتجزىء ولا ينتقل ولا يتغير ولا يتبدل أصلاً وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان والجهات ولا يتصور فيه الحلول في شيء إذ ليس معه شيء غيره ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه وإنما جميع الأشياء به موجودة وبوجوده الذي هو عين ذاته ثابتة مشهودة وجميع الأشياء بالنظر إلى ذواتها مفروضة مقدرة. وإن أثبتنا وجوداً آخر غير

(١) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، لوحة٥.

وجوده تعالى مثل ما يقول به علماء الكلام سواء كان الوجود عين ذاتها أو زائداً على ذاتها فإن ذلك الوجود مفروض مقدر أيضـًا مثلها فينتقل الكلام إلى ما به ذلك الوجود المفروض المقدر موجوداً أيضـًا وهو وجود الله تعالى ويضطر الكل إلى القول بوحدة الوجود؛ لأن كل موجود قائم بوجود الله تعالى وهو مفروض مقدر في نفسه لأنه مخلوق فهو بالنظر إلى ذاته عدم صرف وإنما وجوده بوجود الله تعالى فالوجود لله تعالى وحده وإن وجد به ما سواه".[١]

ولا يتصور فيه سبحانه أن يحل فيما فرضه وقدره من جميع المخلوقات ولا بعضها أصلاً لأن المفروض المقدر في نفسه عدم صرف وكيف الوجود يحل في العدم. وبذلك يختلف الصوفية عن القائلين بوحدة الوجود الفلسفية العقلية التي ترمي إلى الإلحاد.

يؤكد ذلك الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود – رحمه الله – قائلاً: "وشيء آخر في غاية الأهمية كان له أثر كبير في الخطأ في فهم فكرة الصوفية عن الوجود الواحد، وهو أن الإمام الأشعري – رضي الله عنه – رأى في فلسفته الكلامية، أن الوجود هو عين الموجود، ولم يوافقه الصوفية على هذه الفكرة الفلسفية، ولم يوافقه الكثير من مفكري الإسلام وفلاسفته على رأيه، ورأى مخالفوه: أن الوجود غير الموجود، وأنه ما به يكون وجود الموجود، ولما قال الصوفية بالوجود الواحد، شرح خصومهم فكرتهم في ضوء رأي الأشعري، دون أن يراعوا مذهبهم، ولا رأيهم ففسروا قولهم: بالوجود الواحد على أنه قول بالموجود الواحد".[٢]

(١) الشيخ عبد الغني النابلسي: مخطوط إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، لوحة ٦، ٧.

(٢) الإمام الأكبر الدكتور/ عبد الحليم محمود: قضية التصوف أبحاثه على المنقذ من الضلال، دار

إذن فالوجود ليس صفة للموجودات عند الصوفية بينما هو عند المتكلمين صفة لها، فالفرق بين وجود الممكن عند المتكلمين والصوفية، هو أن "الصوفية يقولون الممكن موجود بمعنى أنه ذو وجود أي شيء له وجود والوجود عندهم هو الواجب تعالى الإله المطلق فالمعنى أن الممكن له إله موجد فيكون نظيره قولنا فلان له أب بمعنى أن الأبوة صفة لغيره. كأنه موجود بمعنى موجَد بصيغة اسم المفعول.

والمتكلمون إذا قالوا إن الممكن موجود يريدون به إن الممكن متصف بصفة قائمة بالممكن تسمى وجوداً فيكون نظيره فلان أب أي الأبوة صفة له ومثله قول أهل العربية هذا الثوب أسود أي متصف بصفة قائمة به هي السواد.[1]

*****

المعارف، الطبعة الثامنة، ٢٠١٧م، ص١٥٥.

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص٢٦٣ـ ٢٦٥.

المبحث الثاني: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في نظرية الأحوال

لقد كان للخلاف السابق بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية في مسألة علاقة الوجود والماهية أثر في فهم كثير من المسائل الكلامية منها مسألة الأحوال.

"فمنذ أن طرحت مسألة الصفات الإلهية على بساط البحث فقد رأينا أن كلمة صفة، قد استخدمت عند مثبتي الصفات على أنها شيء موجود قائم بذاته تعالى، ولكنهم سلبوا عن الصفات كل ما يوهم ماديتها.

وقدم أبو هاشم نظريته في الأحوال كنظرية عامة في الإثبات والحمل، ثم طبقها على مسألة الصفات الإلهية، واصلاً بذلك إلى رأي معارض للصفاتية، ولنفاة الصفات أيضاً"[(١)].

وكان أبو هاشم يقول عن الأحوال: " إنها لا موجودة ولا معدومة".[(٢)]

وفي إجابة عن سؤال يتعلق بالأحوال في تطبيقها على الصفات الإلهية فإنه قال: " إنها لا هي هو ولا غيره"[(٣)] ونحن نعرف أن هذه الصيغة قديمة، وقد كانت معروفة وموجودة عند مثبتي الصفات، حيث قالوا بها، لإنكار مشابهة الصفات الإلهية للعقيدة المسيحية في أن الشخصين الثاني والثالث (من الأقانيم) كل منهما إله. ولكن أبا هاشم قد أعطى هذه الصيغة معنى جديداً

(١) د/ عبد العزيز سيف النصر، أضواء على الاقتصاد في الاعتقاد، ص٣٧١، بدون طبعة وتاريخ.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان. ج١، ص٨٢.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع ص١٧١.

مخالفـًا لثبوت الصفات عند الأشاعرة، ومخالفـًا للمعتزلة في إنكار الصفات " فأثبت أحوالاً هي صفات لا هي موجودة ولا هي معدومة".[١]

وهكذا نجد أن أبا هاشم - عن طريق نظريته في الأحوال - قد وضع نفسه في موقف المعارضة للصفاتية المثبتين للصفات، والمعتزلة المنكرين لها.[٢]

ولكن ماذا فعل أبو هاشم للخروج من معضلة تعدد الأحوال؟

يقول عنه الشهرستاني: " فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة"[٣]. ثم أضاف الشهرستاني: " ثم أثبت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال"[٤]. ويقول أيضـًا: " قال أبو هاشم هي أحوال ثابتة للذات، وأثبت حالة أخرى أوجبت هذه الأحوال"[٥]. ونقل عن أبي هاشم أنه كان يقول: " العالمية حال، والقادرية حال، ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها"[٦].

واختلاف هذه الأحوال بالنسبة إلى الله تعالى يرجع إلى أصل واحد عند أبي هاشم، إذ إن ذات الله تعالى تخالف سائر الذوات بحالة واحدة هي التي أوجبت أحوالاً أربعة - كما قال الرازي في كتابه المحصل - "خلافـًا لأبي

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٧١.

(٢) لأن المعتزلة يثبتون الوحدة الكاملة والبساطة التامة لله تعالى.

(٣) الملل والنحل، ج١، ص٨٢.

(٤) الملل والنحل، ج١، ص٨٢.

(٥) نهاية الإقدام، ص١٨٠.

(٦) نهاية الإقدام، ص١٩٨.

هاشم فإنه قال: ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية[١]، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة: هي الحيية والعالمية والموجودية والقادرية"[٢].

ولم يخبرنا الرازي عن تلك الحال التي نشأت عنها تلك الأحوال الأربعة. ولكن في شرح الطوسي لكلام الرازي قد وجدناه يذكر تلك الحال حيث قال: "والصفة التي تفرد بها أبو هاشم بإثباتها لله تعالى دون غيره، وهي صفة الإلهية"[٣].

- وخلاصة القول في الأحوال ثلاثة:

١ - جمهور الأشاعرة يرون أن (المعلوم) إن كان متحققًا في الخارج، فهو (الموجود)، وإن لم يكن متحققًا في الخارج بل وجوده في الذهن فقط عند إدراكه وعند الحكم له أو عليه فهو (المعدوم) ولا واسطة بينهما فلا حال عندهم.

٢ - ورأى بعض الأشاعرة أن المعلوم ثلاثة: موجود، ومعدوم، وواسطة، وهو المسمى بالحال، فالموجود: ما له تحقق في الخارج، والمعدوم: ما لا وجود له إلا في الذهن عند إدراكه، والحال ما له وجود في نفسه، وليس له وجود في الخارج.

وعرَّفوا الحال بأنه صفة لموجود، لا موجودة، ولا معدومة.

فقولهم: (صفة) لأن الذوات إما موجودة، أو معدومة لا غير، وقولهم:

(١) المساواة في المفهوم وليس في الماصدق.

(٢) الإمام الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٤.

(٣) العلامة الطوسي: تلخيص المحصل، على هامش المحصل للإمام الرازي، حاشية (٢)، ص١٥٤.

(لموجود) لأن صفة المعدوم معدومة، وقولهم: (لا موجودة) لتخرج الأعراض، وقولهم: (ولا معدومة) لتخرج السلوب.

٣ - وقال أكثر المعتزلة: المعلوم إن تحقق في نفسه، فهو الشيء، والثابت، وإن لم يتحقق كالممتنع، فهو المنفي، والثابت إن كان له كون في الأعيان، فهو الموجود، وإلا فهو المعدوم.

٤ - وزاد بعض المعتزلة قسمًا آخر على التقسيم السابق، فقالوا: الكائن إن استقل بالكائنية، فهو الذات الموجودة، وإن لم يستقل فهو الحال.

٥ - وقال الحكماء: كل ما يصح أن يُعلم إن كان له تحقق ما فهو الموجود، وإن لم يكن له ذلك، فهو المعدوم، وقسموا الموجود إلى ذهني، وخارجي، والخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته، وهو الواجب، وإلى ما يقبله، وهو الممكن، والممكن إلى ما يكون في موضوع، أي محل يُقوِّم ما حلَّ فيه، وهو العرض، وإلى ما لا يكون كذلك، وهو الجوهر.[١]

*****

(١) مقدمة كتاب تقريب المرام للإمام عبد القادر السنندجي في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، ص١٣، ١٤.

المبحث الثالث: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في مسألة مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات

هذا وقد اختلف المتكلمون في مسألة مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات على مذهبين، واختلافهم هذا مبني على اختلافهم في إثبات الحال ونفيها، فكما سبق أن بينا من المتكلمين من أثبت الحال ومنهم من نفاها، وسبق أن ذكرنا أن الحال: هي الواسطة بين الموجود والمعدوم.

وهي عند من أثبتها نوعان: حال معللة كالعالمية، أو كونه عالمًا وهي معللة بالعلم، وحال غير معللة كالبياض أو السواد مثلاً. و جدير بالذكر أنه لا خلاف بين المتكلمين في كونه تعالى قادراً مريداً عالمًا... إلى آخره.

وإنما الخلاف بينهم هو في زيادة هذه الصفات على صفات المعاني وعدم زيادتها، فنفاة الأحوال ذهبوا إلى أنها غير زائدة وما هي إلا عبارة عن قيام صفات المعاني بذاته تعالى.

ومثبتوا الأحوال ذهبوا إلى أنها زائدة عليها، وهي أحوال معللة بالمعاني – كما سبق – فكونه قادراً معللاً بالقدرة وهكذا.

وقد جرَّ المتكلمين هذا الخلاف في إثبات الحال ونفيها إلى الخلاف في مسألة مخالفة ذاته لسائر الذوات.

- المذهب الأول:

فقد ذهب نفاة الأحوال كالشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، وأبي الحسين البصري من أئمة المعتزلة إلى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات.

وهذه المخالفة لخصوص الذات لا لشئ خارج عنها، وليست هذه المخالفة عند هذين الشيخين خاصة بذاته تعالى وسائر الذوات، بل إن كل موجودين عندهما بينهما مخالفة بالذات. إذ وجود كل شئ هو عين حقيقته، والاشتراك بين الموجودات إنما هو في مجرد الأسماء والأحكام دون الحقيقة، وبناء على هذا فهو تعالى منزه عن المثل وهو المشارك له في تمام الماهية أي المشارك له في ذاته كما ذكرنا، والمشارك له في صفاته كذلك، فإنه لا يقوم شئ من الممكنات مقامه سبحانه في شئ من صفاته وهو سبحانه منزه أيضـًا عن الند وهو المثل.

يقول السيد الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف: "المقصد الثاني: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، إليه ذهب نفاة الأحوال، قالوا: والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري. فإنهما قالا: المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة، وعلى هذا فهو منزه عن المثل المشارك في تمام الماهية، والند"[1].

- المذهب الثاني:

وهو مذهب مثبتي الأحوال: ذهب هؤلاء إلى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة والذاتية، لكنها تتميز عن غيرها من الذوات بأحوال أربعة،

(١) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، المجلد الرابع، ج٨، ص١٧.

وهي: الواجبية، والحيية، والعالمية، والقادرية التامتين. وإنما قيدوا العالمية والقادرية بالتامتين تمييزاً لها عن عالمية الحوادث وقادريتها. ولم يقيدوا الحيية بالتامة لتميز حياته تعالى عن حياتنا بالنوع مما لا ضرورة معه إلى هذا التقييد، وكذلك الواجبية لأنها خاصة به تعالى، وقد نسب هذا القول إلى أبي على الجبائي من كبار المعتزلة.

وذهب ابنه أبو هاشم إلى أن ذاته تعالى تمتاز بحال خامسة وهي الإلهية، وهي موجبة للأحوال الأربعة المذكورة.

قال السيد الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف: "وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، في الذاتية والحقيقة، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة، أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين. هذا عند أبي علي الجبائي، وأما عند أبي هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحال خامسة هي موجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية".[1]

هذا ولكل من الفريقين أدلة على مدَّعاه، أما مفاد أدلة الفريق الأول: أنه لو شاركه تعالى غيره في الذات والحقيقة لزم مخالفة كل من المشاركين صاحبه بتشخص وتعين لهوية كل منهما حتى تتحقق الاثنينية، ولو كان الأمر كذلك لزم التركب في ذات الواجب، وهو باطل، فما أدى إليه من المشاركة والتميز باطل كذلك فثبتت مخالفة ذاته لسائر الذوات في الحقيقة، وهو

(١) الجرجاني: شرح الموقف للإيجي، المجلد الرابع، ج٨، ص١٧، ١٨

المطلوب.

بيان الملازمة: إن كلاً من المتشاركين في تمام الماهية لابد من تغاير كل منهما بتميز وتشخص حتى تمتاز به هوية كل منهما وإلا لصارا شخصـًا واحداً، ولا ريب أن ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، وعلى هذا فإنه يلزم أن تتركب ماهية كل من المتشاركين من الأمر المشترك بينهما والأمر الذي به امتياز كل منهما. فيلزم تركب الواجب وهو محال.

ودليل المذهب الأول من النقل: قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[1]، وهو للمبالغة في نفي المماثلة. ولذا جاء الجمع في الآية بين حرفي التشبيه، وقيل: الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة.

هذا وقد حاول أصحاب المذهب الآخر – القائلون بمماثلة ذاته لسائر الذوات بالحقيقة – رد احتجاج أصحاب المذهب الحق بالآية، وقالوا: إن المماثلة المنفية في الآية هي المشاركة في أخص صفات النفس لا المماثلة في الذات والحقيقة.

وأجاب أصحاب الرأي الأول: بأن المشاركة في الذات والحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم، ومنها المشاركة في أخص صفات النفس. وعلى هذا فنفي المشاركة في أخص صفات النفس يستلزم نفي المشاركة في الذات والحقيقة.

قال السيد الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف: "قالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى: "ليس كمثله شئ" لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في

(١) سورة الشورى: جزء من الآية١١.

أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة. فإن قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين، أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال مشترك بين الموجودات كلها، فلا يتصور كونه مميزاً. فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة، فيرجع التميز بالحقيقة إلى القيد وتندفع المنافاة بين الكلاميين. (لنا) في إثبات المذهب الحق: أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية، فإن المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا، ولاشك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما، وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم"[1]

- وقد احتج مثبتوا الأحوال الذاهبون إلى مماثلة ذاته تعالى لسائر الذوات بالأدلة التي تمسك بها القائلون باشتراك مفهوم الوجود:

أولاً: الذات منقسمة إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، ولذا فإن ذات الواجب والممكن تكون متماثلة في الحقيقة والذاتية، إذن فالذوات متماثلة بالحقيقة.

ثانيًا: أنا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات هل هي واجبة أو ممكنة أو جوهر أو عرض، وإذا كان الأمر كذلك فإن الذات المجزوم بها تكون متماثلة في الكل وإن اختلفت الخصوصيات، وإذن فالذوات متماثلة.

ثالثًا: المعلوم إما ذات وإما صفة، وهذا الحصر العقلي يدل على أن

(١) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، المجلد الرابع، ج٨، ص١٨، ١٩.

المفهوم من الذات شئ واحد في مقابلة الصفة وإلا لما كان هذا الحصر صحيحًا.

وأجاب أصحاب الرأي الأول: بأن المشترك هو مفهوم الذات لا الماصدق، ومفهوم الذات هو: ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، أو هو ما قام بنفسه، وهذا المفهوم على كل من التعريفين أمر عارض للذوات المخصوصة المختلفة الحقيقة، ومنشأ مغالطة أصحاب هذا المذهب هو الخلط بين مفهوم الذات أو ما يسمى بعنوان الموضوع، وبين الماصدق أي ما يصدق عليه هذا المفهوم من الأفراد وهو ذات الموضوع. والمعروف أن المفهوم أو عنوان الموضوع قد يكون عين حقيقة الذات كقولنا مثلاً: الإنسان حيوان ناطق. فالإنسان هو عين حقيقة الأفراد التي صدق عليها من محمد وعلي وغيرهما. وقد يكون جزء الذات: كقولنا الناطق إنسان فإن الناطق جزء من حقيقة الأفراد التي يصدق عليها، فإن حقيقتهم حيوان ناطق، وقد يكون عارضًا للذات: نحو قولك الماشي حيوان. فإن الماشي عارض للأفراد التي يصدق عليها، فكيف يثبت التماثل بين الذوات بالحقيقة بمجرد اشتراكها في المفهوم، خاصة وأن مفهوم الذات المذكور من قبيل النوع الثالث أعني العارض.

هذا والخلط أو عدم التفرقة على هذا النحو بين مفهوم الذات أو عنوان الموضوع وبين الماصدق، هو منشأ هذه المغالطة ومنشأ كثير من الشبهات، وبمعرفة هذه التفرقة يتم دفعها.

قال السيد الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف: "احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا: أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه، وأيضـًا فنحن نجزم به، أي بالذات، مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود.

وأيضـًا: فقولنا المعلوم إما ذات وإما صفة حصر عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك، الجواب: أن المشترك مفهوم الذات، أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه... "[١].

هذا والصوفية بما أنهم قائلون بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود فهم كأصحاب الرأي الثاني، ويرون أن المثلية الواردة في قوله تعالى: "ليس كمثله شيء" ثابتة بين الله تعالى ومخلوقاته، والمقصود بها المثلية اللغوية لا العقلية، هذا ما يوضحه الشيخ محيي الدين بن عربي حينما يذكر أن "المثلية الواردة في القرآن لغوية لا عقلية؛ لأن المثلية العقلية تستحيل على الله تعالى فالاشتراك بين الحق تعالى والإنسان الكامل إنما هو في روح تلك الصفة ومعناها فكل واحد منهما على صورة الآخر في تلك الصفة خاصة[٢]، ومن هذه الحيثية كان الإنسان الكامل دليلاً عليه سبحانه، فما وصف الإنسان ربه بصفة كمال إلا منه وما سلب عنه إلا النقائص التي تجوز عليه".[٣]

(١) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، المجلد الرابع، ج ٨، ص١٩.

(٢) يقصد ما ورد في الصحيح: " إن الله خلق آدم على صورته".

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج١، ص٩٧. بتصرف

المبحث الرابع: أثر الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية في وصف الله تعالى بصفة الوجود

مما يترتب على الخلاف حول علاقة الوجود بالماهية: هل الوجود يصح أن يكون وصفًا لله تعالى أم لا، بعبارة أخرى هل الوجود صفة نفسية أو صفة ثبوتية؟

سبق أن تحدثنا عن العلاقة بين الوجود والماهية بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية وذكرنا أن هناك مذاهب ثلاث في وجود الواجب والممكن:

أحدها: رأي الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري: وهو أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن.

وثانيها: رأي الحكماء: وهو أن وجود الواجب نفس ماهيته. أي حقيقته بخلاف الممكن فإن وجوده زائد عليها.

وثالثها: رأي جمهور المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن معًا.

كما سبق أن ذكرنا أن الوجود نفس ذات الواجب عند الصوفية، وأن الممكن ليس له وجود حقيقي بل هو عين ذات الواجب الظاهر بأحكامها المتعين بأوصافها.

وعلى هذا فقد اتفق الحكماء مع الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري على أن وجوده تعالى هو نفس ماهيته وليس زائداً عليها، وقد ذكرنا أدلة كل فريق على ذلك سابقًا.

واحتج من قال بأن الوجود نفس الماهية: بأنه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة ثبوتية فيلزم اتصاف الماهية قبله بالوجود، ضرورة أن الاتصاف بالصفة الثبوتية هو فرع وجود الموصوف في نفسه، ولو كان الأمر كذلك لزم إما تقدم الشئ على نفسه، وإما التسلسل.

واحتج الحكماء على أن الوجود هو نفس الماهية: بأنه لو كان زائداً على الماهية لكان قائمًا بها فيكون محتاجًا إليها وهي غيره، والمحتاج إلى غيره ممكن، وإذا كان لابد للممكن من علة فيجب أن تكون علة وجود الواجب هي ماهيته، وإلا لكان معللاً بغيره فلا يكون واجبًا، وحينئذ يلزم تقدم ماهية الواجب بالوجود على وجوده، فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو باطل.

و بناء على ما سبق يكون الوجود عند من قال أنه نفس الماهية في الواجب صفة نفسية، ومن قال بأنه زائد على الماهية يلزمه أن يكون الوجود صفة ثبوتية.

" وعند الإمام الأشعري يصح اتصاف الوجود بالوجود انطلاقًا من أن الوجود نفس الحقيقة، وأن الحقيقة توصف بالوجود من غير شك، فالوجود إذن يمكن أن يأتي صفة للحقيقة، ولا يقال: إذا كانت الحقيقة هي نفس الوجود فكيف اتصفت به مع أن الصفة يجب أن تكون خارجة عن موصوفها حتى يمكن أن تقوم به كوصف. لا يقال هذا لأن الصفة عند الأشعري هي ما يصح حمله على الموصوف سواء كانت عين حقيقته أو خارجة عن حقيقته. "[1]

فالوجود عند الإمام الأشعري يصح كونه صفة للذات مع أنه نفس الذات

(١) الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف"عرض ودراسة"، ص٤٣.

لا زائداً عليها؛ لصحة حمله على الموصوف.

والصوفية على أن الوجود الحق هو الذات الإلهية، ولا يصح أن يكون صفة للذات الإلهية إلا بالاعتبار المحض لا حقيقة على طريق اتصاف الذوات بصفاتها لاقتضاء ذلك تركيب الذات الإلهية من الوجود وغيره.

"فالله تعالى ليس ذاتًا متصفة بالوجود. كما أن الوجود لا يصح أن يكون صفة للحوادث أيضًا لأنه يقتضي الدور وتوقف الشيء على نفسه وهو محال فإن الوجود لو كان صفة للحوادث لكان تابعًا لها ومتوقفًا عليها إذ الصفة تتبع موصوفها وتتوقف على ثبوته قبلها والحوادث إنما هي قائمة بالوجود ومتوقفة عليه حتى تصير موجودة به فإذا بطل كون الوجود صفة حقيقية للقديم سبحانه وتعالى وللحوادث تعين أن يكون الوجود هو عين ذات القديم سبحانه ويدل على ذلك أن جميع الأسماء والأوصاف الإلهية لازم لها القيام بالوجود ولا قيام لها بنفسها أصلاً لأنها ليست بذوات مستقلة، فالوجود ليس كسائر الصفات من قدرة وإرادة وعلم... إلخ، فهذه الصفات مغايرة لذات القديم بالاعتبار فقط، بمعنى أنها ليست هو ولا غيره ولهذا من عد الوجود صفة سماه صفة نفسية. والفرق بين الوجود وسائر الصفات أن من ضرورتها اعتباره فيها فهي موجودة به وليست هي معتبرة فيه ولهذا من جعل الوجود صفة للقديم سماه صفة نفسية وميزه عن جميع الصفات. "[1]

فواجب الوجود لذاته عند الصوفية "هو الوجود المجرد عن الماهية القائم

(١) محمد على بن ظاهر الوتري الحسني النجفي، فوائد جليلة تكشف عن معنى وحدة الوجود، ص٦٤، ٦٥، تحقيق/ شريف مصطفى حنفي، دار جوامع الكلم ـ الدراسة ـ القاهرة.

بذاته المتعين بذاته لذاته المطلق بالإطلاق الحقيقي".[١]

فالوجود عين الذات عند الصوفية، وهم بذلك يختلفون عن المتكلمين والفلاسفة في الوجود لأن" جمهور المتكلمين على أن الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافًا للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقًا أي في الواجب والممكن فإنه قال وجود كل شيء عين ماهيته، وخلافًا للحكماء في الواجب فإنهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها"[٢]. وزيادة الوجود على الماهية يكون في التعقل فقط، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود.

وليس الوجود الحقيقي إلا له تعالى. والعالم كله خيال. ولذا كان تعريف الصوفية للوجود بأنه ما به الوجود موجود، في قبال تعريف المتكلمين بأنه الثبوت والحصول والتحقق.

*****

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري، مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٤٢.

(٢) راجع: الإمام عبد القادر السنندجي، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، ص١١، ١٢، مع تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر، القسم الأول ٢٠٠٥- ٢٠٦م، ١٤٢٦هـ - ١٤٢٧هـ.

المبحث الخامس: الأبعاد الفكرية لفكرة المعدوم

لقد كان لفكرة المعدوم آثاراً كبيرة في العديد من المسائل التي بحثها مفكرو الإسلام، فكان لها أبعاداً فكرية في مسألة الصفات الإلهية، وأخرى في مسألة البعث.

١ - مسألة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم:

نتناول هنا مشكلة هامة من مشاكل علم الكلام الإسلامي عامة والاعتزال خاصة وهي مدى إخلاص المعتزلة لفكرة خلق الله للعالم من لا شيء على ضوء رأيهم في مسألة " المعدوم" وقد اتهم المعتزلة قديمًا وحديثًا على ضوء مقالتهم هذه بأنهم يبطنون "قدم العالم".

إن هذه المشكلة تتصل اتصالاً جذريًا بمسألة صفات الله وخصوصًا " صفة العلم" ولذلك سنبدأ بإيضاح المبدأ العام الذي راعاه المعتزلة في نظرتهم إلى الصفات ومن ثم سينفتح لنا الطريق لمعالجة فكرة "المعدوم" على حقيقتها.

أ - المبدأ العام في معالجة الصفات:

تمسك علم الكلام الإسلامي منذ بدء نشأته بالمبدأ التالي "المشاركة في صفة القدم يعني المشاركة في الألوهية" أو بعبارة أخرى " إن القدم هو أخص صفة لله"[(١)]. وهذا يعني أن العالم أو أي شيء مادي ـ حتى إذا كان غير حي ـ يصير إلهًا إذا ما وصف بالقدم.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ، ص٤٤، الجرجاني: شرح المواقف، ج٨، ص٣٧٨، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة ـ مصر، ١٣٢٥ ـ ١٩٠٧م.

إننا نجد هذا المبدأ لأول مرة عند جهم ابن صفوان (١٢٨هـ) والذي على أساسه رأى أن صفة العلم لله حادثة بمعنى أنها توجد مع المعلوم وإلا إذا كان علم الله بالشيء قديمًا فإن الشيء نفسه سيكون قديمًا وهذا مستحيل[١]. وبناء على نفس المبدأ تكون صفة الإرادة، والقدرة حادثتان؛ وذلك لأنهما لو كانتا قديمتين لكان المراد والمقدور قديمًا، وبالتالي يتعدد القدماء.

وقد استخدم واصل ابن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) نفس المبدأ لرد الصفات إلى الذات وذلك أن الصفات الإلهية إذا كانت مغايرة للذات الإلهية فإنها ستشارك الله في صفة القدم وبالتالي تتعدد الآلهة.[٢].

وهكذا اعتبر المتكلمون كل فكرة تؤدي إلى مشاركة الله في القدم غير مقبولة لأنها تؤدي إلى الشرك.

لقد نهج المسلمون هذا المنهج للرد على منكري وجود الله فاستدلوا بالعالم على وجود الله وذلك بإثبات حدوثه وبالتالي يلزم بالضرورة أن يكون له محدث لأن الشيء لا يمكن أن يحدث نفسه. "وبهذه الصورة انتهى المسلم إلى أن أهم صفة تخصص الله وتميزه عن سواه هي قدمه وأزليته وإنه إذا ما شاركته الأشياء المادية بهذه الصفة فإنه سوف لن يكون ثمة دليل لإثبات وجود الله يمكن إقناع هذا المنكر به. وهكذا أصبح الاعتقاد بقدم العالم عند المتكلمين مساويًا للإلحاد وأصبحت مسألة خلق العالم والاستدلال على

(١) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٣٨، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٤٠، ٤٥.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٤٠، ٤٥.

حدوثه أهم مسائل علم الكلام الإسلامي. ويمكن القول إن الدفاع عن قضية حدوث العالم ومقدماتها تقف خلف المناقشات حول الصفات الإلهية أو حدوثها وتقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل والمبدأ الذي يمكن ملاحظته هو أن كل ما يؤدي إلى قدم العالم فهو غير مقبول. إن مراعاة هذا المبدأ أدت إلى ظهور آراء مختلفة بين المتكلمين حول مسألة الصفات ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ـ رأي من يرى بأن الصفة مثل العلم والإرادة إنما توجد مع وجود المعلوم والمراد فقط، وعليه فإن جميع صفات الله حادثة لأنها لو كانت قديمة فإن متعلقها سيكون قديمًا كذلك وعليه يكون العالم قديمًا وهو مستحيل عندهم. ويمثل هذا الفريق جهم بن صفوان وهشام ابن الحكم وجماعة من الرافضة وآخرون[1].

٢ـ رأي من يرى أن جميع الصفات يمكن أن توجد بدون متعلقها ولذلك فإن الصفات الإلهية قديمة وليس في ذلك إثبات لقدم شيء غير الله لأن هذه الصفات ليست منفصلة أو متميزة عن الله. وأكثر من ذلك إذا اعتبرناها حادثة فإن الله سيوصف بالحدوث وبذلك يكون محدثًا مثل الأشياء المادية فلا يكون إلهًا ولو سمحنا لأنفسنا أن نصف الله بالحوادث من دون أن يقتضي ذلك أن يكون الله نفسه حادثًا فإنه يلزمنا نفس الشيء بالنسبة للعالم أعني أن نفترض أن العالم قديم على الرغم من اتصافه بالتغير وما شابه من

(١) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٤١، ٢٤٢، ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، القاهرة، ١٣١٧م، ج٢، ص١٢٦.

صفات الحدوث. وهذا يبطل دليل إثبات وجود الله بالاستناد إلى حدوث العالم. إن هذا الرأي هو رأي أغلبية المذاهب السلفية قبل الأشعري مثل ابن كلاَّب وأصحاب الحديث كأحمد بن حنبل والحشوية وآخرين[١].

٣- رأي من يرى أنه على الرغم من كون الصفة هي غير الموصوف من حيث أنهما حامل ومحمول إلا أن الصفة هي ليست شيئًا غير الموصوف من حيث إنها طبيعته أو مخصصة له. وهكذا الأمر بالنسبة لله فإن ذاته وجميع صفاتها تكون شيئًا مفرداً واحداً هو الموجود الأزلي أي الله. ولكن هذه الصفات تنقسم إلى صفات تطلق على الله حينما يكون متعلقها موجوداً فقط. فمثلاً لا يقال إن الله خالق إلا حينما يخلق الأشياء بالفعل، فصفة الخلق هذه هي صفة حادثة - وإلا كانت جميع المخلوقات قديمة ومثل هذه الصفات تسمى صفات فعل. وصفات توجد بدون وجود متعلقها مثل صفة العلم وهذه الصفات قديمة وتسمى "صفات الذات". إن هذا هو رأي المعتزلة والنجارية[٢].

كما أن القول السابق عن صفات الفعل هو رأي الأشعري أيضاً[٣]. أما رأي الأشعري عن صفات الذات فإنه مثل المعتزلة يرى أنها توجد بدون وجود متعلقها ولكن يخالفهم بأنه من الخطأ أن نقول إنها هي الذات أو إنها غير الذات. إن الأشعري يرى أن الصفات ما هي إلا حالات للموصوف هي ليست

(١) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص.

(٢) الخياط: كتاب الانتصار، نشر نيبرج، القاهرة ١٩٢٥م، ص١٦، ٧٥، ٨١، ١١١.

(٣) الإمام الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، القاهرة ١٩٥٥م، ص٣١، ٣٨.

الموصوف نفسه ولكنها مع ذلك لا تقوم بنفسها بل في الموصوف. ولذلك فإنه لا أساس لاتهام الأشعري وأتباعه بأنهم يقولون بتعدد القدماء.

الفرق بين رأي المعتزلة والفلاسفة في الصفات الإلهية:

" إنه يوجد فرق أساسي بين رأي المعتزلة والفلاسفة في الصفات كما يلاحظ الشهرستاني وهو أن قول الفلاسفة نفي للصفة وقول المعتزلة إثبات ذات هي بعينها صفة وإثبات صفة هي بعينها ذات.

يقول الشهرستاني: " إن الفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم ـ وهو قول الفلاسفة ـ وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته ـ وهو قول العلاف ـ أن الأول نفي للصفة، والثاني إثبات ذات هي بعينها صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات". ويرجع الشهرستاني قول العلاف هذا إلى الفلاسفة دون أن يسمي واحداً منهم.

ب ـ فكرة المعدوم والعلم الإلهي:

قد يسأل: كيف تتعلق صفة العلم الإلهي بفكرة المعدوم؟ أو كيف تبحث ضمن إطار هذه الصفة؟ وما هو المعدوم؟ هل هو شيء؟ وإن كان شيئًا فبماذا يختلف عن الموجود؟

يقسم "الباقلاني" (ت٤٠٣) المعلومات إلى ضربين: معدوم وموجود، ويرى أن الموجود: هو الشيء الثابت الكائن، والمعدوم: هو المنتفي الذي ليس بشيء، ويقسم إلى: معلوم معدوم لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد، وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء، كاجتماع الضدين، ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً، وهو مما يصح ويمكن أن يوجد، نحو ما علم الله أنه لا يكون من مقدوراته وأخبر أنه لا يكون، من نحو ردِّه أهل المعاد إلى الدنيا،

وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما علم وأخبر أنه لا يفعله، وإن كان مما يصح فعله تعالى له. ومنه معلوم معدوم في وقتنا هذا، وسيوجد فيما بعد، كالحشر والنشر، ومعلوم آخر هو معدوم الآن، وقد كان موجوداً، وهو ما انقضى من أحوالنا، ومعلوم آخر معدوم، يمكن عندنا أن يكون ويمكن أن لا يكون، ولا ندرى أيكون أم لا يكون، كقدرته تعالى على ما لا نعلم نحن أيفعله أم لا يفعله؟ "[1].

ويقسم أكثر المعتزلة المعلوم: إلى ما لا كون له في الأعيان وهو " المعدوم ممكنًا كان أو ممتنعًا أو له كون كالموجود والمنتفي، وبذلك يتضح أن المعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود ـ كما حدَّه القاضي عبد الجبار[2]، وأن مفهوم "المعلوم" أوسع معنى، حيث إنه قد يكون موجوداً أو معدومًا.

وهنا يطرح التساؤل الآتي: هل المعدوم شيء كما هو شأن المعلوم؟

تذهب المعتزلة، إلى أن المعدوم شيء، والله تعالى هو الذي يخرجه من العدم إلى الوجود"[3]، ويستندون في ذلك إلى تفسير كثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ

(١) انظر: الباقلاني، التمهيد، تصحيح ونشر د/ يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧، ص١٥، ١٦، د/ محمد رمضان، الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦، ص٣١٤ـ ٣٢٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٧٦، تحقيق/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م. وهو بذلك يخالف أبو عبد الله البصري.

(٣) الإمام الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص٨٦.

مَّعْلُومٍ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ﴾[2]، أما الأشاعرة فتنفي أن يكون المعدوم شيئًا ويستدلون بقوله تعالى: ﴿ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ﴾[3]، وبذلك يستند كل منهم على القرآن بما يذهب إليه[4]، وللتمييز بين الشيء والموجود: نقول من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود أي معدوم وذلك لأن الشيء سمة لكل معلوم ـ كما يقول الجبائي ـ فالشيء بهذا المعنى أوسع من الموجود، ومعنى الموجود يلزمه دائمًا إما أن يكون موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذلك لم يكن شيئًا، ويجوز أن يكون الشيء ثابتًا في الذهن معدومًا في الخارج، أي أن يخبر عنه بالسلب، لأن قولنا وهو "إشارة إلى المعدوم الذي لا صورة له إلا في الذهن"[5] ويشير "ابن مسكويه" (ت٤٢١هـ) إلى مشكلة المعدوم بقوله: إنَّ من لحظه في وهمه (أي المعدوم) أثبته شيئًا، وأن من لحظه من حسه لم يثبته شيئًا".[6]

ويلاحظ من المصادر الكلامية والفلسفية والصوفية ترابط مسألة

(١) سورة الحجر: الآية ٢١.

(٢) سورة الحج: الآية ١.

(٣) سورة مريم: الآية ٩.

(٤) انظر: د/ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، الإسكندرية، ١٩٨٤، ص٢٨٦.

(٥) انظر: ابن سينا، إلهيات الشفاء، ج١، تحقيق/ قنواتي، سعيد زايد، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م، ص٣٢.

(٦) انظر: ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين، السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م، ص٣٤٤.

المعدوم بمسألة العلم، وتدور المشكلة حول ما إذا كان "المعدوم" الذي لم يوجد بعد له وجود آخر ذهني، وإذا كان له مثل هذا الوجود؛ هل يصح أن يطلق عليه لفظ شئ؟

يقدم الإمام الأشعري الآراء الكلامية بصدد مشكلة العلم، حيث يقول: "منهم من يرى أن الله عالم في نفسه، ولكن لا يوصف بذلك حتى يكون الشئ، لأن الشئ ليس (أي عدم)، ولا يصح العلم بما ليس، أي أن علم الله بالشئ لا يكون إلا مع الشئ، أي علمًا حادثًا، وذهب الجهم بن صفوان إلى أن علم الله محدث وأنه لا يعلم الأشياء قبل كونها، لأنها قبل أن تكون ليس بأشياء. "[١]

ومن المتكلمين من ذهب إلى أن علم الله قديم أزلي، ولكن موضوعه أو متعلقه حادث، وهنا يطرح التساؤل الآتي: هل أنَّ معلومات الله الأزلية لها وجود موضوعي خارجي أم وجود ذهني فقط؟ منهم من أجاب عن ذلك بالقول: أن الأشياء قبل وجودها الفعلي كانت عدمًا محضًا، وهو الرأي الذي أخذ به المتكلمون قبل "أبي يعقوب الشحام" (٢٣٣هـ)[٢]، ولكن بهذا القول لم يتخلصوا من مشكلة التغير الذي يلحق الله تعالى من ذلك، لأن علم الله بالشئ الموجود المتحقق في الخارج يختلف عن علمه به قبل وجوده.[٣]

---

(١) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٤١، ٢٤٢.

(٢) نفى البلخي (ت ٣١٩) أن يكون المعدوم ذاتًا، كما أنكر صفة الذاتية "أبو الهذيل العلاف"، و"أبو الحسين البصري" كذلك رُفضت النظرية من قبل أهل السنة، واتخذ "القاضي عبد الجبار" موقفًا وسطًا، فأقر بذاتية المعدوم، وأقر بصفاته في حال العدم، ما عدا الوجود والتحيز، أي أنه أثبت معنى العدم من حيث هو مقدر وسبب، لا من حيث أن له معنى وجودي.

(٣) انظر: د. حسام الدين الآلوسي: دراسات في الفكر الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، طبعة ثانية، بغداد،

فضلاً عن ذلك، قد يسأل سائل: كيف يعلم الله الشيء الذي هو عدم محض؟ وحلاً لذلك ذهب "المعتزلة" إلى إثبات صفة الجوهرية في حالتى الوجود والعدم دون الوجود بالفعل، والتحيز.[١]

أي أن هذا الاتجاه يذهب إلى أن "المعدوم حتى في حالة كونه غير موجود هو شئ، حيث يرون إمكان وصف المعدوم بكل ما يسمى به الشئ، عدا الوجود الفعلي في الخارج".[٢]

إذن المعدومات الممكنة لديهم قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق[٣]، ويأتي هذا الفهم لمسألة "المعدوم" متوافقًا مع مذهب "المعتزلة" في قولهم بأزلية العلم الإلهي، أي علمه بالأشياء قبل وجودها في الواقع، حيث إنها كانت معدومة من الناحية الوجودية ولكنها حقائق بالنسبة لعلم الله، فضلاً عن ذلك اعتبار المعلومات قبل تحققها أشياء ينسجم مع تعريفهم للشئ، بأنه ما يخبر عنه دون الالتزام بإثبات صفة الوجود له[٤]، إذن قولهم لم يزل الله عالمًا بالأشياء قبل كونها، ليس ذلك من حيث كونها أشياء موجودة فعلاً، بل من حيث أشياء معلومة، ولو كان لا شئ معلوم إلا موجود لكان لا شئ مقدور عليه إلا موجود، ولكان الفعل مقدوراً عليه في حالة غير مقدور عليه قبل

١٩٨٦م، ص١٧٥-١٧٦.

(١) انظر: الإمام الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٥٩ - ٦٠.

(٢) انظر: د. حسام الدين الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١٧٦.

(٣) انظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٥٩.

(٤) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المعتزلة، ص٢٩٣.

حاله، كما كان معلومـًا في حاله وغير معلوم قبل حاله[١]، وهذا غير جائز بالنسبة لمقام الألوهية.

مما ذكر آنفـًا تتضح العلاقة بين العلم وفكرة المعدوم وخاصة عند المعتزلة، فإذا كان العلم الإلهي مع وجود الشئ، أي علمـًا حادثـًا، يؤدي إلى أن يتصف القديم بالتغير، وقد يكون علم الله قديمـًا أزليـًا، ولكن متعلقه حادث، إذن كيف يتعلق القديم بالأشياء الحادثة؟ منهم من يرى أن الأشياء قبل العلم بها هي عدم محض، لكن هذا كذلك يؤدي إلى التغير، لأن الشئ بعد الحدوث هو غيره قبل الحدوث، فيختلف بذلك العلم، ومنهم من يرى أن الشئ هو شئ في حالة العدم، والاختلاف لا يكون إلا في الوجود، فهو في حالة كونه (معدومـًا) فهو متصف بالوجود الذهني، وفي حالة كونه موجوداً فهو متصف بالوجود العيني، إذن وجود الشئ في العلم الإلهي هو نفسه قبل الحدوث وبعده، فلا تغير، لأن هذا الشئ المعدوم يحمل كل صفات الموجود إلا التحقق الفعلي في الخارج، فالمعلوم قبل الحدوث هو "المعدوم" وبعد الحدوث هو "الموجود"، ونجد أن هذا هو أفضل الحلول التي وضعت لترتيب العلاقة بين العلم الإلهي الأزلي من جهة ووقوع أو ظهور معلومات الله يوميـًا في العالم الخارجي، وتنزيهـًا للذات الإلهية من التغير الذي قد يؤخذ على الحلول الأخرى، أما إن قيل: هذا كله فيه تغير، فنقول: إنه تغير بالنسبة لنا فقط، أما الله سبحانه، فيعلم ما ستكون عليه الأشياء.

(١) انظر: الخياط: كتاب الانتصار، نشر نيبرج، القاهرة ١٩٢٥م، ص٩٠.

الأعيان الثابتة عند الصوفية وفكرة المعدوم:

ونجد عند الصوفية ـ خاصة في مدرسة الشيخ محيي الدين بن عربي ـ أيضـًا مصطلح الأعيان الثابتة، وهو المساوي للماهيات عند الحكماء والمعدوم الممكن عند المتكلمين، ويشير هذا المصطلح إلى حقائق الأشياء، أو نماذجها الثابتة في العلم الأزلي.

يقول صدر الدين القونوي: "فحقيقة كل شيء عبارة عن تعينه في علم ربه أزلاً، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عينـًا ثابتة وباصطلاح غيرهم ماهية"(١).

ويظهر لنا من نظريتهم في الأعيان الثابتة أنها رغم كونها أزلية لم تفارق أماكنها من حيث ثبوتها في علم الله. فقد كانت هذه الأعيان موجودة معدومة بمعنى أنها معلومة الوجود لله، في حين أنها في أنفسها عدم وذلك يوضح لنا أن مفهوم العدم عند الصوفية يعني أنه عدم بالنسبة للأشياء في ذواتها وبالنسبة لنا، ولكنه عدم معلوم بالنسبة لله جلَّ شأنه، فإن الأشياء في حال عدمها مشهودة بالنسبة للحق يميزها بأعيانها باعتبار ثبوتها في العلم وذلك لا يقدح في صرافة الحق، كما لا يشير إلى اعتبار العدم وجوداً قديمـًا وإنما يصر الصوفية في مدرسة ابن عربي على اعتبار الأشياء معدومة في ذاتها موجودة ومرتسمة في

(١) مفتاح الغيب، ص١٧ . والعين الثابتة حقيقة الشيء في الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة ثابتة في علم الله وهي المرتبة الثابتة من الوجود الحقيقي. (راجع: عبد الرزاق القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، مادة العين الثابتة، ص١٥١، تحقيق د/ عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، وأما التعين الذي يشير إليه القونوي هنا فهو تعين معنوي، وهو معنى مجازيـًا وليس حقيقيـًا. (انظر: التعليق على كتاب الفكوك، ورقة ٨٦).

العلم وجوداً معنوياً لا حقيقياً، فإذا شاء الحق إظهار هذا الوجود فصله تفصيلاً عينياً، فبدت للناظرين.

وفي مدرسة الشيخ محيي الدين بن عربي يستخدم مصطلحي "شيئية الثبوت" و"شيئية الوجود" " وإن شيئية الثبوت لها وجود مساوق للحق عند الشيخ الأكبر(١)، و شيئية الوجود التي يتحدث عنها أصحاب هذه المدرسة شيئية معدومة لا موجودة أي أن الثبوت عدم في ذاته وبالنسبة لنا، ولكنه معلوم لله والأثر الذي يحدثه الثبوت في الوجود هو أثر المعدوم لا الموجود كما يعتقد المعتزلة(٢).

وإذا راجعنا هذه النتائج جميعاً استخلصنا نظرية في العلم الإلهي والخلق والتنزيه متسقة تماماً مع أصول الشريعة التي استمدها أصحاب هذه المدرسة من القرآن والحديث.

ويبدو لنا أن الارتسام الذي أشار إليه تلامذة ابن عربي باعتباره الأصل العلمي للوجود هو الشكل الأول من أشكال وجود العين الثابتة في العلم الإلهي الغيبي، وفي هذه الحالة ينظر إليه على أنه ماهية غير متصفة بالجعل، وأما الشكل الثاني فهو المسمى عيناً ثابتة أو ماهية متصفة بالجعل أو هوية، وكلاهما حالتين ذهنيتين من أحوال العقل الإلهي ـ فالمقصود بالماهيات الصور

(١) الشيخ ابن عربي: فصوص الحكم، ج١، ص١٧٧. والفتوحات المكية، ج٣، ص١٩٣. وراجع أيضاً مقال الدكتور أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة والمعدومات عند المعتزلة، الكتاب التذكاري، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٩م.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص١٦٩، وكذلك ابن حزم: في الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة بيروت، ج٤، ص٤٢.

المعقولة لحقائق الموجودات، ويقصد بالهويات التعينات في الذات الإلهية".[1]

فللعالم ثلاث مواطن عند الصوفية:

١ - الموطن الأول، التعين الأول، ويسمى العالم فيه: شؤونًا ذاتية.

٢ - والموطن الثاني، التعين الثاني، ويسمى العالم فيه: أعيانًا ثابتة.

٣ - والموطن الثالث، هو هذا الوجود، المسمى: بالوجود، عند العامة.

فالأعيان الخارجية لها أصل وفرع.

فأصلها هو المسمى عندهم بالشؤون الذاتية، وفرعها هو الأعيان الخارجية.

ويلاحظ أن نظرية الأعيان الثابتة التي يقول بها الصوفية من مدرسة ابن عربي تتفق والنظرية الأفلاطونية من حيث القول بوجود عالم معقول أو عالم للمثل يشهد فيه الحق سبحانه نفسه في الأعيان الثابتة التي هي معلوماته ومخلوقاته التي يراها في نفسه بنفسه في حضرة علمه الذاتي من حيث عدم مغايرة علمه لما تستلزمه ذاته تعالى من الحقائق اللازمة لوجوده التي هي أسماؤه الذاتية ولوازم تلك الأسماء وتوابعها.[2]

وهي أيضًا تتفق ووجهة نظر ابن سينا القائلة بأن كل حادث من عدم

(١) صدر الدين القونوي: مفتاح الغيب، ص٢٣٠، والمقصود بالجعل: إخراج الشيء من الوجود إلى العدم، وهذا هو الجعل البسيط وأما الجعل المركب فهو جعل الشيء شيئًا أو اتصاف الماهية بالوجود. (راجع: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الثاني، مادة جعل.)

(٢) رسالة العجالة في التعليق على الفكوك للقونوي، مؤلف الرسالة مجهول، نسخة خطية ضمن مجموعة رقم ٣٤٣ تصوف بدار الكتب المصرية بالقاهرة، الورقة٨٧.

يسبقه إمكان الوجود، إذ الإمكان شرط قبول الماهيات الغير مجعولة للوجود ولولا الإمكان لظلت الموجودات غيباً باطناً ولما انتقلت من الغيب العلمي إلى الوجود العيني".[١]

و يفرق الصوفية بين العلم في مراتب التجلي، ففي مرتبة الأحدية يكون العلم عين الذات؛ لأنه في هذه المرتبة يكون التجلي للذات ليس لأحد فيه قدم، أما في مرتبة الواحدية وهي مرتبة الأعيان الثابتة حيث يكون هناك اعتبار الغير يسمى العلم نسبة أو حال.

يقول الشيخ محيي الدين بن عربي: «علم الحق – تعالى – نسبته كسائر ما ينسب إليه تعالى»[٢].

"المراد منه نفي الزائد على الذات، الذي أثبته المتكلمون، ونفي تعلقه. فليس إلا الذات والمعلومات. فإذا ظهر الممكن في عينه تعلق العلم به، بأنه ظاهر، كما تعلق به أنه باطن بذلك العلم، فهو نسبة عقلية حكمية أوجبت للذات اسم العالم من كون هذه النسبة حالاً وشأناً من شؤون الذات. وللحاصل في العلم اسم المعلوم، فامتياز العلم النسبي الحكمي عن الذات أوجب هذا الحال، وهو كون الذات عالمة، والأحوال لا موجودة خارجاً ولا معدومة عقلاً وحكماً، وحيث كان العلم في هذه المرتبة نسبة كان توقف تحققه على تحقق المعلوم ضرورة، وإليه الإشارة بقوله تعالى «حتى نعلم،

(١) راجع: صدر الدين القونوي: رسالة في الرد على رسالة نصير الدين الطوسي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٢٦٧م علم الكلام، ورقة٥٣.

(٢)) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص١٠٤.

ولنعلم، ولما يعلم» ونحوه.

«فإن العلم المضاف إلى الحق – تعالى – من حيث أسماؤه الحسنى، يتوقف تحققه على تحقق المعلوم التحقق اللائق به، كما هو شأن النسب، فإنه لا تحقق لنسبة إلا بتحقق طرفيها، فإن مقتضى الذات – من حيث هذه النسب – أن لا يظهر كل منها إلا بكل منها، وتوقف النسب بعضها على بعض لا يقدح في الغنى الذاتي، بخلاف العلم الذاتي في التعين الأول، فإنه ليس هناك إلا الذات، فلا يقال في العلم: هناك أنه نسبة، لأن النسبة بين اثنين ولا اثنينية في التعين الأول، فتوقف العلم على المعلوم ليس من حيث أحدية الذات، فإن الأحدية تقهر الكثرة النسبية العلمية والوجودية العينية، وفي هذه الحضرة العلمية تعيَّنت حقائق الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة، تميزت تعينًا وتميزاً علميين، فهذه المرتبة حقيقة كل مرتبة منفعلة متأثرة قابلة»[1].

جـ ـ أثر الاختلاف حول العلم الإلهي على مسألة الخلق:

من خلال الملاحظات التي قدمها الإمام الأشعري[2] ـ فيما سبق ذكره ـ عن أقوال المتكلمين في صفة العلم في كتابه مقالات الإسلاميين يمكن تمييز رأيين مختلفين:

الأول: أن علم الله بالشيء لا يكون إلا مع الشيء. وأن الأشياء قبل أن يعلمها الله هي ليست أشياء حقيقية لأنه عند هذا الفريق لا يسمى شيئًا إلا الموجود. وكذلك فإن الأشياء قبل وجودها ليست معلومة بل هي عدم

(١) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، مج١، موقف ٢٤٨، ص٦١٨، ٦١٩.

(٢) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٣٨ وما بعدها.

مطلق.

إن هذا الرأي ينتج عنه أن الله تعالى يمكن اتصافه بالحوادث. إن هذا الفريق يقبل وصف الله بالحوادث ليحافظ على القول بحدوث الأشياء. ذلك لأن العلم في رأيهم لا يكون بدون المعلوم. فافتراض قدم العلم الإلهي معناه افتراض قدم الأشياء المعلومة. ووجه نقد إلى هذا الرأي وهو أنه حسب هذا الرأي لا يستقيم القول بحدوث العالم وينعدم الفرق بين طبيعة الله وطبيعة العالم.

الثاني: إن علم الله قديم ولكن موضوع العلم أو متعلقه حادث. إن الأشياء قبل وجودها كانت معلومة لله ولكن ماذا نعني بقولنا إنها معلومات لله؟ وبأسلوب آخر هل للأشياء أي نوع من الوجود الخارجي الموضوعي حينما كانت معلومات لله فقط أم أنها ليس لها إلا وجود ذاتي؟

ثمة جوابان لهذا السؤال. الأول هو أن الأشياء قبل وجودها كانت عدمًا محضًا أو لا شيء. وها هنا تستعمل كلمة (الشيء) لتدل على الموجود حقيقة أي في الخارج فقط. ويمثل هذا الرأي العلاف وابن الراوندي والصالحي وهشام الفوطي (ت٢١٨هـ) والبلخي (ت٣١٦هـ) وأبو حسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) وجماعة من المرجئة والأشاعرة والمدارس السنية وهو الرأي الذي أخذ به جميع المتكلمين قبل الشحام (ت٢٣٣)[1]... إن هؤلاء يرفضون أن يكون علم الله حادثًا وإلا كان الله متصفًا بالحوادث والتغير. ولكن التغير

(١) الخياط: كتاب الانتصار، ص٤٩ ـ ٥٠، البغدادي: الفرق بين الفرق، نشر محمد بدر، القاهرة، ١٩١٠م، ص١٦٣ ـ ١٦٥.

لابد أن يلحق الله إذا أخذنا برأي هؤلاء طالما أن علم الله بالشيء الموجود حقيقة هو بالضرورة يختلف عن علمه به قبل وجوده. وفوق هذا فإنه من الصعب أن تجيب عن السؤال: كيف يمكن لله أن يعلم الشيء الذي هو عدم محض؟

الثاني ـ والجواب الثاني قدمه لأول مرة الشحام المعتزلي[1] الذي يرى أن "المعدوم" حتى عندما يكون غير موجود هو شيء. وقد تبعه في ذلك عباد ابن سليمان (ت٢٥٠هـ)[2] والجبائي (ت٣٠٣هـ)[3]، فهم يرون أنه من الجائز أن نصف "المعدوم" بكل ما يسمى به الشئ لنفسه عندما يكون موجوداً مثل "جوهر" وعرض وجسم وحادث... الخ.

ولكن هذا الرأي هو ليس رأي جميع المعتزلة لأن بعضهم يقتصر على القول بأن المعدوم قبل وجوده في الخارج هو شيء ومعلوم ومقدور فقط. ويمثل هذا الرأي الأخير بعض المعتزلة البغداديين[4].

ولما كان رأي المعتزلة حول المعدوم مظنة الاعتقاد بأنهم يقولون بقدم العالم يجب توضيح ذلك.

يتحدث الإمام الماتريدي عن فكرة المعتزلة عن المعدوم: " قالت المعتزلة المعدومات أشياء وشيئية الأشياء ليست بالله وبالله إخراجها من العدم

(١) الإمام الرازي: الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد، ١٩٣٥م، ص٥٩ ـ ٦٩.

(٢) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٣٩.

(٣) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٤١، ٢٤٢.

(٤) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٤١.

إلى الوجود. ثم قال: فعليهم في ذلك تحقيق الأشياء في الأزل لكنها معدومة ثم وجدت من بعد. وفي تقديمها ـ أي القول بقدمها ـ نفي للتوحيد لما كانت الأشياء بعد معدومة فاختلفا في الخروج والظهور وإلا فهي في القدم أشياء معدومة، فصيروا مع الله أغياراً في الأزل وذلك نقض للتوحيد وفيما قالوا قدم العالم لأنه لأشياء سوى الله، والمعدومات أشياء سواه لم تزل. وفي ذلك مخالفة جميع الموحدين في إنشاء الله تعالى الأشياء من لا شيء وعلى قولهم إنما هو إنشاء بمعنى الإيجاد. وإلا فهي أشياء قبل الإنشاء".[1]

إن ما يقدمه الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين يدل بوضوح على أن مشكلة المعدوم لا تتعلق بمسألة" أصل العالم" بل بمشكلة تعلق العلم بالمعدوم وبمعنى " الشيء" وذلك أن من يستخدم الكلمة "شيء" لتدل على الموجود وغير الموجود على أساس أنه في كلا الحالين يمكن أن نخبر عنه ونعلمه ونميزه من غيره يرى أن المعدوم هو شيء بينما من يعتبر كلمة "شيء" مساوية للموجود حقيقة فقط ينكر أن يكون المعدوم شيئًا.

ومما تجدر ملاحظته أن ابن سينا في مناقشته لهذه المسألة يرفض القول بأن المعدوم المعلوم هو ليس شيئًا ويقول: " والشيء لا يفارق معنى الوجود بل معنى الوجود يلزمه دائمًا، لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان أو في الوهم والعقل فإن لم يكن كذا لم يكن شيئًا. والمخبر عنه لا يكون إلا بأحد هذين الوجهين. وحين نقول إن لنا علمًا بالمعدوم الغير متحقق في الخارج فعلى

(١) الإمام الماتريدي: التوحيد، ص٨٢، ١٢٥.

اعتبار أنه متحصل في النفس فقط. وعند قوم أن في جملة ما يخبر عنه ويعلم أموراً لا شيئية لها في العدم وإنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه لسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس".[1]

وينتقد الإمام عبد القاهر البغدادي المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم معتقداً أنه يؤدي إلى القول بقدم العالم وحجته في ذلك هي أن الوجود ليس معنى زائداً على الذات" فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضـًا وجب أن تكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها".[2]

لكن الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين يؤكد على أن الجبائي كان يقول: " الله لم يزل عالمـًا بالأشياء والجواهر والأعراض. وكان يقول إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها وتسمى أشياء قبل كونها".

ويعزو الشهرستاني فكرة المعدوم عند المعتزلة إلى فكرة الهيولى الأفلاطونية ويرى أن هذه فكرة المعتزلة أيضـًا، كما أنه يضيف أن ثمة سببين آخرين دفعا المعتزلة إلى القول بفكرة المعدوم وهما:

١ـ فكرة الإمكان الأرسطية التي يفهمها الشهرستاني بأنها المادة الأولى "الهيولى" مجردة عن الصور.

٢ـ اعتقادهم بأن " الكليات" والأنواع، هي أشياء توجد ليس فقط في الذهن بل

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، ج١، ص٣٣، ٣٤.

(٢) البغدادي: أصول الدين، ص٧١.

هي أشياء ثابتة في الأعيان.[١]

والمهم هنا ما يعزى للمعتزلة القائلين بالمعدوم أنهم يقولون: " إن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر " ويفهم الشهرستاني[٢] والرازي[٣] من هذا القول أن ماهيات الأشياء وجواهرها لها وجود "هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة أن المعدوم ذات ما (أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة أعني من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه فإن العدم ذات ما. فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها إلا أن الفلاسفة ترى أنها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل".[٤]

وفي معرض رد ابن رشد على أدلة الأشاعرة لإثبات حدوث العالم من عدم محض حيث يقول: " إذا كان الموجود يكون من عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل. فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وإن كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والموجود وهذا هو الذي اضطر

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، نشره بالعربية وترجمه إلى الإنجليزية ألفريد غليوم، لندن، ١٩٦٤م، ص٣٣، ١٥٩-١٦٨.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص١٥٥.

(٣) الإمام الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٥٩، ٦٠.

(٤) راجع: ابن رشد: تهافت التهافت، ص١٠٥، ١٠٦.

المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتـًا ما".[١]

سبق أن ذكرنا أن هناك الكثيرين فهموا من كلام المعتزلة في المعدوم أنه يؤول إلى القول بقدم العالم، ولكن بالرجوع إلى المصادر الاعتزالية الأصلية نجد أن الأمر بخلاف ذلك، يقول الخياط في كتابه "الانتصار" وهو أقدم كتاب معتزلي معروف في الوقت الحاضر: "المعتزلة لم يزعموا حين قالوا إن الله لم يزل عالمـًا بالأشياء أنها معه لم تزل إنما قالوا إنه لم يزل عالمـًا بأن الأشياء تكون وتحدث إذا أوجدها وأحدثها"[٢]

ويقول في موضع آخر بعد أن يعرض رأي هشام ابن الحكم بأن الله لا يعلم الشئ حتى يوجده، "إنه ـ أي هشام ـ جعل الله جاهلاً بالأمور غير عالم بها، ولو كان القول على ما يقول لم يجز أن يقع من القديم فعل أبدا؛ لأن الفاعل لابد أن يكون قبل فعله عالمـًا بكيف يفعل وإلا لم يجز وقوع الفعل منه، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل فعله لم يجز وقوع الفعل منه أبدا"[٣].

وفي معرض رد الخياط على ابن الراوندي الذي اتهم المعتزلة بالقول بقدم العالم نراه يؤكد على أن جميع المعتزلة يعتقدون بأزلية الله وحده وبحدوث كل ما سواه[٤].

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٣٣.

(٢) الخياط: الانتصار، ص٨٢، وما بعددها.

(٣) الخياط: الانتصار، ص٨١ وما بعدها.

(٤) الخياط: الانتصار، ص١٣، ١٤.

ويتيح لنا الخياط لنا عرضًا نصًا فريداً عند كلامه عن رأي هشام الفوطي عن علم الله للأشياء قبل كونها، فيقول: "ولكن خلاف هشام الفوطي في هذا الموضع خلاف في المعلومات هل هي أشياء قبل كونها أم ليست بأشياء". فالخياط هنا يعتبر الجدل في مسألة المعدوم يتعلق بتسميته أعني هل من الصحيح أن نسميه شيئًا قبل وجوده أم لا. ويؤيد هذا ما يذكر من موقف المعتزلة وخصومهم من القرآن في هذه المسألة، وخلاصة ذلك: أن المعتزلة يستندون على بعض الآيات ليثبتوا لخصومهم بأن القرآن قد أطلق اسم الشئ على المعدوم الذي هو غير متحقق في الخارج.

فلو رجعنا إلى تفسير الرازي وكتاب "أصول الدين" للبزدوي، و"الإنصاف" للباقلاني لوجدنا أن الآيات التي سبق أن ذكرنا أن المعتزلة اعتمدوا عليها:

١- ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[١] ويفسر المعتزلة هذه الآية بأن "المعدومات" وهي الأشياء التي لم يتحقق وجودها الخارجي تسمى أشياء لأن الله قال إن معه في الأزل خزائن كل شئ لم يوجد بعد. فأطلق على هذه الأمور اسم الشيئية.[٢]

٢- ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾[٣]. يقول المعتزلة إن الله

(١) سورة الحجر: الآية٢١.

(٢) الرازي: تفسير مفاتيح الغيب، القاهرة ١٨٩٠ ـ ١٨٩١، ج٥، ص٢٦٣، البزدوي: أصول الدين، نشر هانس بيتر لنس. القاهرة، ١٣٨٣، ص٢١٤ وما بعدها.

(٣) سورة الكهف: الآية ٢٣، وجزء من الآية ٢٤.

سمى شيئًا ما ليس له وجود في حال التكلم بل سيوجد في المستقبل[١].

٣- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ﴾[٢].

يقول المعتزلة إن الساعة وزلزلتها "معدومان" ومع ذلك فالله أطلق عليها معنى الشيئية[٣].

٤- ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾[٤] يوضح المعتزلة استدلالهم بهذه الآية على دعواهم كما يلي: إن الشئ الذي يقدر عليه الله إما هو موجود وإما هو ليس بموجود بعد. فالأول مستحيل؛ لأن القدرة على إيجاد الموجود هو تحصيل حاصل. وإذا استثني هذا الاحتمال بقي أنه ليس بموجود، وعليه يصح أن يطلق على المعدوم أنه شئ.[٥]

٥- ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[٦].

فالشئ الذي يريد الله أن يوجده هو "معدوم" وإلا لما كان من معنى للتكوين، ومع ذلك فقد أطلق الله عليه اسم الشيئية[٧].

---

(١) الرازي: تفسير مفاتيح الغيب، ج٥، ص٤٧٣، البزدوي: أصول الدين، ص٢١٤ وما بعدها.

(٢) سورة الحج: الآية ١.

(٣) البزدوي: أصول الدين، ص٢١٤ وما بعدها. ابن حزم: الفصل، ج٥، ص٤٢.

(٤) سورة البقرة: جزء من الآية ٢٨٤، وسورة آل عمران: جزء من الآيتين٢٩، ١٨٩، سورة المائدة: جزء من الآيات ١٧، ١٩، ٤٠، وسورة الأنفال: جزء من الآية ٤١، وسورة التوبة: جزء من الآية ٣٩، وسورة الحشر: جزء من الآية ٦.

(٥) الرازي: تفسير مفاتيح الغيب، ج٢، ص٣٧٨، ج٦، ص١٤٠، والبزدوي: أصول الدين، ص٢١٩.

(٦) سورة يس: الآية ٨٢.

(٧) الرازي: تفسير مفاتيح الغيب، ج٦، ص٨١، والبزدوي: أصول الدين، ص٢١٤.

ولخصومهم تفسيرات أخرى لهذه الآيات بحيث تدل على عدم جواز إطلاق اسم شئ على "المعدومات"[١]. فمثلاً الآية الثالثة تفسر كما يلي:

"إن زلزلة الساعة ستكون شيئًا عظيمًا. ويستند هؤلاء الخصوم على بضع آيات، مثل: ﴿ قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ وكذلك ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾ [٢].

وإذا رجعنا إلى كتاب الإمام الأشعري نجد أنه يذكر أقوالاً عديدة للمعتزلة حول مشكلة علم الله. ولكننا لا نجد في هذه الأقوال ما يشير إلى أن "المعدوم" المعلوم له أي نوع من الوجود الخارجي. كما لا نجد إشارة إلى صلة فكرة المعدوم هذه بالهيولى. على أن بعض هذه النصوص تحتاج إلى توضيح.

ينسب الإمام الأشعري لعباد بن سليمان أنه كان يقول: "المعلومات معلومات لله قبل كونها وأن المقدورات مقدورات قبل كونها وأن الأشياء أشياء قبل أن تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون والأفعال أفعال قبل أن تكون ويحيل أن تكون الأجسام أجسامًا قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون"[٣].

(١) جواب خصوم المعتزلة يوجد في كتب التفسير مثل: البيضاوي: ج١، ص١٤٨.

(٢) سورة الإنسان: الآية ١.

(٣) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٣٩.

والمهم في هذه النصوص هو التمييز بين الأشياء التي هي أشياء قبل أن تكون وبين المخلوقات التي هي ليست مخلوقات قبل أن تكون كذلك.

والنتيجة التي يمكن أن تستنتج من أية مناقشة جدية لهذه المشكلة على ضوء أقوال عباد هذه هي أن آراء عباد هذه لا تتضمن بوجود الأشياء وجوداً حقيقيـًا في الخارج منذ الأزل. وعلى العكس فإن هذه المناقشة الجدية تظهر بجلاء أن عباداً كان يرمي إلى القول بأن الأشياء معلومة لله متمايزة عن بعضها البعض.

والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لا يلزمهم القول بقدم العالم، يقول نصير الدين الطوسي: " والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية"[1]

كما أن المصادر الاعتزالية ترى أن المعدوم إنما يكون موجوداً في علم الله فقط قبل وجوده الحقيقي. ولذلك فإن الباحث لا يملك إلا أن يتعجب من التهم التي يوجهها خصومهم إليهم مع أن موقف هؤلاء الخصوم الذين يؤمنون بقدم علم الله تلزمهم نفس الإلزامات التي ألزموا بها المعتزلة. إن توضيح هذه النقطة هو أنه في رأي هؤلاء المتكلمين أن علم الله بالعالم وجزئياته قديم سابق على وجودها الحقيقي، ومما لا شك فيه أن صور الأشياء موجودة في علم الله بشكل من الأشكال. فمن الصحيح أن نقول: إن الله يعلم زيداً في الأزل لأنه إذا

(١) العلامة الطوسي: تلخيص المحصل، على هام المحصل للإمام الرازي، ص٦٠، حاشية (١).

لم يكن لزيد صورة في علم الله وإذا لم يكن مفهوم زيد موجوداً منذ الأزل فسوف لن يكون ثمة موضوع يتعلق به علم الله وبالتالي فلن يكون علم[١]. ومعنى هذا أن المتكلمين القائلين بقدم علم الله لا يختلفون عن المعتزلة في مشكلة المعدوم إلا اختلافاً لفظياً كما يقول البزدوي بحق.

تعقيب:

١ـ إن المعتزلة بقولهم "إن ماهيات الأشياء ليست بجعل جاعل، لا يريدون أنها ليست مخلوقة أو مبدعة. بل المعنى هو أنه بالرغم من كونها مبدعة فإن التمايز بين الجواهر والأعراض هو لذاتها. وبهذا أكون قد أزلت غموضاً كان يشكل أحد الأسس الهامة التي عليها بني اتهام المعتزلة بقدم العالم.

٢ـ من الغريب أن يعتقد المعتزلة بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم، طالما أنهم هم الذين دفعوا بالمبدأ القائل "المشاركة في القدم تعني المشاركة في الألوهية" إلى أقصى حدوده حتى أنهم رفضوا القول بقدم صفات الله إذا اعتبرت غير ذاته.

وقد استعار الصوفية فكرة شيئية المعدوم من المعتزلة إلا أنهم أضافوا إليها شيئاً من التوضيح، حيث فرقوا بين شيئيتين: شيئية الثبوت، وشيئية الوجود، مستدلين على ذلك بالآيات التي استدل بها المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم وبالآيات التي استدل بها معارضيهم في نفي الشيئية موفقين بينهما،

(١) قدم الأستاذ الإمام محمد عبده تفسيراً مشابهاً في تعليقه على الدواني، المسمى بحاشية على العقائد العضدية، نشرها د. سليمان دنيا بعنوان: محمد عبه بين الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة، ١٩٥٨، ص١٦٦ـ١٦٧.

فأكدوا على ثبوت الأشياء في علمه تعالى قبل وجودها في الواقع العيني مصححين بذلك علم الله تعالى بالأشياء قبل إيجادها وفي نفس الوقت أثبتوا حدوث العالم ونفي القول بقدمه.

حيث يفرق الصوفية في حديثهم عن التجلي: بين التجلي الذاتي والتجلي الصفاتي حيث إن التجلي الذاتي ليس لأحد فيه قَدم سوى الله تعالى، وهو المعبر عنه بأزل الحق الذي هو لنفسه.

يقول الجيلي: "واعلم أن أزل الحق الذي هو لنفسه لا يوجد فيه الخلق لا حكمـًا ولا عينـًا؛ لأنه عبارة عن حكم القبلية لله وحده، فلا حكم للخلق في قبلية الحق بوجه من الوجوه، ولا يقال: إن له في قبلية الحق وجوداً من حيث التعيين العلمي لا من حيث التعيين الوجودي، لأنه لو حكم له بالوجود العلمي لزم من ذلك أن يكون الخلق موجوداً بوجود الحق، وقد نبه الحق تعالى على ذلك في قوله تعالى: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئـًا مذكوراً" يعني قد أتى على الإنسان حين من الدهر، والدهر هو الله، والحين تجلٍ من تجلياته، لم يكن شيئـًا مذكوراً ولا وجود له في ذلك التجلي، لا من حيث الوجود العيني ولا من حيث الوجود العلمي، لأنه لم يكن شيئـًا مذكورا، فلم يكن معلومـًا. وهذا التجلي هو أزل الحق الذي لنفسه، وما ورد أن الله تعالى قال في الأزل للأرواح "ألست بربكم" فإن ذلك الأزل من أزل المخلوقات. ألا تراه يقول أخرجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام، وتلك

عبارة عن حال تعين المعلومات في العالم العلمي. "[١]

ـ مقارنة بين المتكلمين والصوفية:

يرى الصوفية أن ماهيات الممكنات أمور معدومة متميزة في أنفسها تميزاً ذاتيـًا، فهي ثابتة في نفس الأمر الذي هو علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرتها للذات الأقدس وهي غير مجعولة في ثبوتها لأن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم باعتبار مغايرته للذات الأقدس، لأن التبعية نسبة تقتضي طرفين متمايزين ولو بالاعتبار، ومعنى كونه تابعـًا للمعلوم: أنه متعلق به كاشف له على ما هو عليه، ومن الواضح أن المعدوم المطلق ما يفرض ماصدق لهذا المفهوم لا يصح تعلق العلم به. إذ لا يصح أن يشار إليه عقلاً، وكل ما يتعلق به العلم لابد أن يكون مما يشار إليه عقلاً لأن العلم لابد له من نسبة وهي تقتضي طرفين متميزين البتة.

والمعدوم المطلق لا تميز له في نفسه أصلاً وإلا لما كان معدومـًا مطلقـًا، فلا يصح أن يكون طرفـًا للنسبة، "فكل ما تعلق به العلم الإلهي لابد أن يكون متميزاً في ذاته، ولا شك أن الله بكل شيء عليم أزلاً ولا موجود من الممكنات أزلاً فلابد أن تكون الماهيات المعلومة لله أزلاً معدومات متميزة في ذواتها بتميز ذاتي غير مجعول، فالماهيات غير مجعولة أزلاً في ثبوتها وإنما هي مجعولة في وجوداتها الخاصة الحادثة.[٢]

هذا ما يؤكده الشيخ محيي الدين بن عربي بقوله: "الموجودات لها

(١) الجيلي: الإنسان الكامل، ص١٠٦.

(٢) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٥٥، ١٥٦.

أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي للممكن لا المحال"[١]

ويقول أيضـًا: "إن الممكنات متميزة في ذواتها في حال عدمها"[٢].

يقول صدر الدين القونوي: "الحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضـًا؛ إذ المجعول هو الموجود فما لا وجود له لا يكون مجعولاً ولو كان كذلك لكان للعلم القديم في تعين معلوماته فيه أزلاً أثر، مع أنها خارجة عن العالم بها، فإنها معدومة لأنفسها لا ثبوت لها إلا في نفس العالم بها، فلو قيل بجعلها لزم إما مساوقتها للعالم بها في الوجود أو أن يكون العالم بها محلاً لقبول الأثر من نفسه في نفسه وظرفـًا لغيره وكل ذلك باطل، لأنه قادح في صرافة وحدته سبحانه أزلاً وقاض بأن الوجود المفاض عرض للأشياء ـ موجودة لا معدومة ـ وكل ذلك محال من حيث إنه تحصيل للحاصل".[٣]

وقال الشيخ محيي الدين بن عربي: "إنه في مقابلة وجوده تعالى أعيانـًا ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق فيكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوجود وهي أعيان لذاتها ما هي أعيان لموجب[٤] ولا بعلة كما أن وجود الحق لذاته لا لعلة وكما أن الغنى لله ذاتي على الإطلاق فالفقر في هذه

(١) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص٦٠٨.

(٢) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٣، ص٤٥٦.

(٣) صدر الين القونوي: مفتاح الغيب، ص٢١، ٢٢، تحقيق/ محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦ه، منشورات مولى ـ طهران ـ إيران.

(٤) يعني ليست مخلوقة بالإيجاب الذاتي ولا بالعلة.

الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته لذاته"[١].

وقال في الفص الإدريسي: " إن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة الوجود فهي على حالها في العدم مع تعداد الصور في الموجودات... "[٢]

وحاصله: أن الأعيان الثابتة التي هي الماهيات المعدومة المتميزة في أنفسها ظهورها ليس بانقلاب ثبوتها وجوداً لأن ثبوتها ذاتي لها وما بالذات لا يزول وإنما الظهور للوجود الفائض عليها بأحكامها وآثارها وهو عين ظهور أحكامها في الموجود المتعين بحسبها وأحكامها هي الصور الوجودية المتعددة[٣].

وما ذكره الصوفية من أن الماهيات غير مجعولة في ثبوتها مذهب أهل السنة والجماعة.

أما الأشعرية فلأن الشيخ الإمام الأشعري قال في كتابه "الإبانة" ما نصه: "وأنه تعالى لا توارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غائبة... إلخ"[٤].

ولا شك أن علم الحق تعالى إذا كان أزليًا والعالم حادثًا كان الحاضر عند الحق تعالى أزلاً أزليًا حقائق الأشياء الغير المجعولة لا وجوداتها الحادثة، فلابد أن تكون تلك الماهيات معدومات متميزة في أنفسها ليصح تعلق العلم بها ثم تلك الماهيات كالمرايا لصورها الحادثة فصورها مشهودة لله

(١) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص٥٧.

(٢) الشيخ محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، بشرح محمد داود قيصري، الطبعة الأولى ١٣٥٧ ش، الناشر: شركة الإنتشارات العلمية ـ إيران، ص٥٤٨.

(٣) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٦٠، ١٦١.

(٤) الإمام الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤١١، ١٩٩٠، ص٣٤.

تعالى أزلاً في حال عدمها في أنفسها.

يوضحه ما في (شرح المواقف) أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في أوقاتها وأحوالها، فإن تعلق الإرادة أزلاً بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فرع كونها معلومة أزلاً بما هي عليه فيما لا يزال وهي فرع كونها متميزة في أنفسها مستعدة لما هي عليه فيما لا يزال باستعدادات ذاتية غير مجعولة.[1].

وذلك أن الحق تعالى إذا لم يخف عليه شيء قبل أن يخلق الخلق كانت الأشياء معلومة للحق تعالى حاضرة مشهودة له تعالى في مرايا خاصة ماهيتها أزلاً ماهيتها ولا تكون كذلك إلا لكونها معدومات متميزة في ذواتها لما تبين في اقتضاء تعلق العلم ذلك.[2]

ويزيد المقام وضوحًا ما في (شرح المواقف) من أن القائل بأن العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للإضافة يندفع عنه الإشكال في علم الشيء بنفسه بأن التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة.[3]

وأما الإشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فإنما يندفع عنه إما باختيار الوجود الذهني كما ذهب إليه الإمام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية، وإما بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في

(١) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي المجلد الرابع، ج٨، ص٢٠٠، ٢٠١.

(٢) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٦٢-١٦٥.

(٣) راجع: الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، المجلد الرابع، ج٨، ص٨٥.

الذهن.

ولا شك أن من لم يختر الوجود الذهني وقال بأن علمه تعالى متعلق بالأشياء أزلاً فهو لا محالة قائل بأن الممكنات المعدومة متميزة أزلاً في نفسها لأن التعلق بالاشيء المحض محال ضرورة فلابد أن يكون الممكن المعدوم أزلاً شيئًا متميزاً في نفسه وهذا التميز الذاتي كاف للانكشاف فالقول بارتسام الصور الوجودية في علم الحق تعالى للانكشاف مع القول بالثبوت في نفس الأمر الكافي للانكشاف قولاً بتحصيل الحاصل ومع القول بنفي الثبوت في نفس الأمر قول بالمحال لأن ما لا تميز له في نفسه هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا صورة له أصلاً وما لا صورة له استحال ارتسام صورته في العلم بالضرورة.[١]

فالحق ما قاله السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف في أن الإضافة لا تتوقف إلا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود الممتازين لا في الخارج ولا في الذهني؛ أي بل على الثبوت في نفس الأمر والمعدومات الممكنة متميزة في أنفسها أزلاً من غير وجود خارجي ولا ذهني فهي ثابتة في نفس الأمر الذي هو علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس تبارك وتعالى وهذا قول لا غبار عليه عقلاً ولا شرعًا ولا كشفًا[٢].

وأما الثبوت الذي أنكره الصوفية على المعتزلة فهو ثبوت في الخارج لا في نفس الأمر وهو باطل إلا أن يكونوا قد أرادوا بالخارج نفس الأمر بالمعنى المذكور فيكون النزاع لفظيًا.

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٦٥، ١٦٦.

(٢) السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، المجلد الثالث، ج٦، ص١٧، ١٨.

وقد حمل المحقق الكمال بن الهمام الحنفي قول المعتزلة بالثبوت والتكرر في الخارج على الثبوت والتكرر في علم الله سبحانه وتعالى وقال: إذ يبتعد عن العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه.[1]

وإذا تبين أن الماهيات عند الشيخ الأشعري وسائر أهل السنة معدومات ثابتة في نفس الأمر بالمعنى السابق. وأنها غير مجعولة في ثبوتها الأزلي وأن الوجود المفاض على الماهيات موجود في الخارج وأن المجعول إنما هو الوجودات الخاصة للماهيات ظهر صحة قول الشيخ أبي الحسن الأشعري وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى الذي حرره صاحب المواقف وهو أن ما صدق عليه حقيقة الشيء من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده، أي: ليس لها هويتان متمايزتان. في الخارج تقوم إحداهما بالأخرى لاستحالة ذلك لما قاله الشيخ الأشعري مما حاصله أن الوجود إن قام بالماهية وهي معدومة لزم التناقض، وإن قام بها وهي موجودة لزم أن تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدور إذا كان السابق عين اللاحق، والتسلسل إن كان السابق غيره.

وهذا عين الدليل على أن الشيخ الأشعري قائل: بأن الوجود المفاض على الماهيات موجود في الخارج إذ لو كان أمراً اعتباريًا ومن الأحوال[2] لم يلزم من قيامه بالماهية المعدومة الثابتة في نفس الأمر تناقض لجواز عروض أمر اعتباري للمعدوم الثابت فإن الماهية المعدومة في الأزل متصفة بالإمكان وهو أمر اعتباري فظهر أنه ليس للماهية والوجود هويتان متمايزتان في الخارج

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٦٧-١٦٨.

(٢) الحال: صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة.

بل لا تحقق في الخارج إلا للوجود الخاص المتعين بمقتضى استعداد الماهية وهو عين الماهية في الخارج أيضاً إذ لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، والأشخاص عين تعين الماهيات، وعين الماهيات أيضاً في الخارج لاتحادهما في الخارج مع تمايزهما ذهناً.

فاتضح أن جعل الماهية إنما هو بجعل حصة من الوجود المطلق المفاض مقترنة بأعراض وهيئات تقتضيها استعداد حصة من الماهية النوعية فيكون شخصاً، وإيجاد الشخص من الماهيات على الوجه المذكور يعني إيجاد الماهية لما مر من اتحادهما في الخارج، وهذا تحقيق ما في (شرح المواقف) أن المجعول هو الوجود الخاص وتحقيق قول المحققين من الصوفية: إن الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولم تظهر ولا تظهر أبداً، وإنما يظهر أحكامها وآثارها.

والمراد بالأحكام كما صرح ابن عربي الوجودات الخاصة المتعينة بحسب استعدادات الماهيات.[1]

وهذا الوجود المفاض على الماهيات لا يمكن أن يفاض من الممتنع لذاته، ولا من الممكن المعدوم الثابت أو غير الثابت، إذ ما لا وجود له في نفسه يستحيل أن يفاض منه وجود على غيره بالضرورة، ولا يصح أن يفاض من وجود موجود غير الله إذ لا موجود غير الله في الأزل، ولا يجوز جعل المعدوم المحض أو المعدوم الثابت وجوداً ليفاض من بعد الجعل على الممكنات لأنه قلب للحقائق وهو محال.

أما كونه قلباً للحقائق على الأول فقط وأما على الثاني فلأن المعدوم

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٦٩، ١٧٠.

الثابت أمر برزخي بين الموجود والمعدوم ليس بموجود ولا معدوم فإيجاده بمعنى جعله وجوداً موجوداً في الخارج مفاضـًا على الماهيات إخراج له عنه حقيقة البرزخية إلى أحد طرفيه، وهو قلب لحقيقته.

وإذا بطلت هذه الاحتمالات كلها قطعـًا فلم يبق في الإمكان إلا أن يكون هذا الوجود مفاضـًا من تجلي الوجود المطلق، وذلك بإشراق نوره على الماهيات فإذا اقترن بها في انبساطه عليها تعين بتعينات مختلفة بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الذاتية الغير المجعولة مع وحدة النور المنبسط عليها في حد ذاته.

وقد تبين أن الواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهيات فما هو مقترن بها ليس عين الوجود الواجب لذاته المتعين بذاته لأن المقترن بها الواجب لذاته المتعين بذاته لأن المقترن بها متعين بحسبها لا بذاته المجرد عن الماهية، ولكنه ليس غيره من كل وجه أيضـًا لأنه من انبساط نور تجليه فصحَّ أن يقال: عينه من وجه.[1] فهو لا هو هو ولا هو غيره.[2]

(١) ولذا قال الشيخ الأكبر: إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة، والمراد بالخيال هو العماء والعماء صورة النفس الرحماني وفيه ظهرت جميع الموجودات وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله"هو الأول والآخر والظاهر والباطن" وهو حق أي الخيال الذي هو العماء الوجود المنبسط على الحقائق حق أي محقق موجود في الخارج ثابت لا يتبدل في الحقيقة لأن الوجود الحق المطلق في الحقيقة عرض له نسبة الانبساط على الحقائق والتعين بحسبها فصح أن الكون أي الصور الظاهرة في الوجود خيال متعين بمقتضى الاستعدادات وهو متحقق في الحقيقة لأن نسبة الانبساط عارض له فليس خيالاً باطلاً كما توهموه بل خيالاً محققـًا) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، هامش ص١٧٢، دار جوامع الكلم ـ الدراسة ـ القاهرة.

(٢) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٧١، ١٧٢، دار جوامع الكلم ـ الدراسة ـ القاهرة.

قال الإمام الغزالي في مشكاة الأنوار: كل ما في الوجود فنسبته إليه تعالى في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس، ثم قال: فهذه غاية الغايات ومنتهى الطلبات، يعلمه من يعلمه، وينكره من يجهله، وهو من العلم الذي كهيئة المكنون الذي لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله"[(١)].

وقال في كتاب الصبر والشكر من الإحياء: النظر الذي بعين التوحيد المحض يعرفك أنه ليس في الوجود غيره تعالى لأن الغير هو الذي يتصور أن يكون له بنفسه قوام ومثل هذا الغير فلا وجود له بل محال وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود بل قائم بغيره فهو موجود بغيره وإنما الوجود هو القائم بنفسه فإذا قام به وجود غيره فهو قيوم إلا واحد فإذن ليس في الوجود غير الحي القيوم الواحد الصمد، وتعبر الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس أي: فني عن نفسه وعن غير الله فلم ير إلا الله فمن لم يفهم هذا ينكر عليهم ويقول: كيف فني وطول ظله أربعة أزرع.[(٢)]

وقال في كتاب الشوق والمحبة في (الإحياء): كل ما في الوجود بالإضافة إلى قدرة الله فهو كالظل بالإضافة إلى الشجرة والنور بالإضافة إلى الشمس فإن الكل من آثار قدرته ووجود الكل تابع لوجوده كما أن وجود النور تابع لوجود الشمس ووجود الظل تابع لوجود الشجرة.[(٣)]

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ

(١) الإمام الغزالي: مشكاة الأنوار، ص٢٩٦ (ضمن مجموعة رسائل الغزالي).

(٢) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين، ٤/ ٨٦.

(٣) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين، ٤/ ٣٠١.

شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ﴾ [1]. فإن الإشارة بالظل هنا إلى الوجود المفاض على الحقائق وإلا فإن الإفاضة كانت بالاختيار لا بالإيجاب الذاتي.

وقال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في الباب الخامس والخمسين وخمسمائة بعد تقرير معنى البديع: "وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق إذ لو كان عين الحق ما صحَّ كونه بديعاً"[2].

فالعالم ما استفاد الوجود إلا من الحق وهو الحدوث.

وقال الشيخ محيي الين بن عربي أيضاً: "إن الصور المعبر عنها بالعالم أحكام أعيان الممكنات في وجود الحق. فما من صورة موجود إلا والعين الثابتة عينها والوجود كالثوب عليها"[3].

وقال أيضاً: "والأسماء الإلهية ليست سوى الحضرات الإلهية التي تطلبها وتعينها أحكام الممكنات وليست أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق"[4].

وقال صدر الدين القونوي في النصوص: "اعلم أن الحق هو الوجود المحض[5] ثم قال: فكل ما يدرك في الأعيان ويشهد في الأكوان فذلك أحكام

(١) سورة الفرقان: الآية٤٥.

(٢) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص٣١٦.

(٣) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٣، ص٤٧.

(٤) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص١٩٦.

(٥) الوجود المحض: هو كونه وجوداً فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت، فمعنى الوجود البحت، الوجود المطلق، أعني ما لا يعتبر فيه قيد أصلاً وإن احتمل أن يؤخذ مع القيود وعمها، وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قيد بالإطلاق، أعني المجرد عن القيود المأخوذ بشرط، لأن المحض هو الخالص من كل شيء، وهذا الوجود خالص من كل

الوجود.[١] من حيث اقترانه بكل تعين موجود ليس هو الوجود المحض"[٢].

وقال القونوي أيضـًا: "وينبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه وحضرت تجليه ومنزل تعينه وتدليه العماء، الذي ذكره النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في جواب سؤال أبي رزين العقيلي: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق قال: (كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء)[٣]. والعماء صورة النفس الرحماني، وهو الوجود المفاض على حقائق الكائنات"[٤].

اعتبار وقيد. (محمد بن حمزة الفناري: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٣٧٤ ش، الناشر: انتشارات مولى ـ إيران، ص١٥١).

(١) الوجود المطلق المفاض قابل لكل صورة والأعيان الثابتة لكل منها استعداد خاص يقتضي صورة خاصة فإذا اقترن الوجود بالماهية ظهرت صورة خاصة في الوجود فهذه الصورة الخاصة حكم الماهية في الوجود المفاض وحكم الوجود المفاض باعتبار اقترانه بالماهية فيصدق على الصور أحكام الأعيان الثابتة في الوجود المفاض وأنها أحكام الوجود المفاض باعتبار مقارنته للماهيات فلذلك قال الشيخ إن صور العالم أحكام أعيان الممكنات. (إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، هامش ص١٧٧.)

(٢) صدر الين القونوي: مفتاح الغيب، ص١٩.

(٣) رواه الترمذي في سننه ج٥/ ٢٨٨ حديث رقم ٣١٠٩ في باب سورة هود وقال هذا حديث حسن.

(٤) صدر الدين القونوي: مفتاح الغيب، ص٢٢.

* وخلاصة ما سبق:

أن حقيقة الممكن مباينة لحقيقة الواجب فإذاً الحق تعالى هو الوجود المحض والممكن معدوم ثابت في نفس الأمر وأن الوجود المقترن بالماهيات ليس عين الواجب الذي هو الوجود المحض[1] المجرد عن الماهيات بل هو من تجليه النوري فهو لا هو ولا غيره كما أنه هو من حيث الإشراق وأنه غيره من حيث الاقتران والاشتراك والتعين، والتعدد الحاصل بالاقتران، وغير ذلك، كما مر من قول الإمام أبي حامد: ليس في الوجود غير الحي القيوم مع قوله: وجود الكل تابع لوجوده، وقوله: وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نوره.

* يتبين مما تقرر سابقـًا:

أنه تعالى من حيث إنه مجرد عنه الماهيات غيره من حيث تجليه النـوري

(١) قوله وأن الحقيقة مباينة لحقيقة الواجب لأن حقيقة الحق تعالى لا تغاير وجوده، ووجوده هو الوجود المطلق بالإطلاق، والإطلاق الحقيقي بالمعنى السابق في المقدمة الأولى، وحقيقة الممكن مغايرة لوجوده أي في التعقل لتمايزهما ذهنـًا؛ لأن حقيقة أمر المعدوم متميز في نفسه بتميز ذاتي غير مجعول، ووجوده ليس وجوداً مطلقـًا بالمعنى المذكور بل وجوداً خاصـًا مقيد الخصوصية، وتلك الخصوصية اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهية العدمية، فالمكلف مركب من الوجود والعدم، وأما قول الإمام الأشعري وجود كل شيء عين حقيقته، فمعناه: ما حرره صاحب المواقف بأنها متحدات في الخارج ليس لها هويتان متميزتان مع تمايزهما العقلي وليس معناه أنها متحدات ذهنـًا وخارجـًا لما بينا أن الإمام الأشعري قائل بأن المعدوم شيء وثابتـًا في نفس الأمر لا في الخارج، وليس المراد بالمغايرة الذاتية بين الممكن المكلف والواجب المكلف أن يكون الممكن مخلوقـًا من العدم المحض الذي لا تميز له في نفسه لما قد تبين وسبق مفصلاً هنا بطلانه من قوله ولكن ليس غيره في كل وجه فكذلك الممكن ليس غير الوجود المفاض من كل وجه). (إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، هامش ص١٧٨).

المنبسط على الماهيات المتعين بحسبها وأن ذلك الوجود المنبسط عليها عين كل صورة من صورها وأن جميع تلك الصور من كمالاته، وإذا تفاوتت مراتبها بالإضافة، وليس شيء منها عين الوجود المنبسط عليها.[1]

٢ - من تطبيقات الشيئية (حكم إطلاق لفظ شيء على الله)

على الرغم من كون أسماء الله تعالى غير متناهية إلا أنها توقيفية بمعنى أننا لا نستطيع أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه في كتابه أو ورد على ألسنة رسله - صلوات الله عليهم أجمعين -.

إنَّ الكاملين المحققين من أهل الله تعالى أهل الكشف، لا يثبتون إطلاق لفظ الشيء على ذات الحق تعالى وذلك لأمرين:

١ - أن لفظ الشيء، عند أهل اللسان وعند أهل الله والمعتزلي منهم ومن تبعه؛ أعم العام وأنكر النكرات، يطلق على المعدوم والموجود. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ سمَّاه شيئًا وهو معدوم. وقال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾. سمَّاه شيئًا وهو معدوم في الحال. فمنعوا لذلك إطلاق لفظ الشيء على ذات الحق تعالى.

٢ - أن لفظ الشيء ما ورد في أسماء الله الحسنى، لا في الكتاب ولا في السنة، والأدب أنه لا يسمَّى الحق تعالى إلا بما سمَّى به نفسه، أو سمَّته رسله - عليهم الصلاة والسلام -. والقول الحق أن أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية.

(١) إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري: مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ص١٨٥.

وأما جمهور أهل السنة فأجازوا إطلاق لفظ الشيء على ذات الحق تعالى حيث كان لفظ الشيء عندهم لا يطلق إلا على الموجود. إذ الشيء والموجود والثابت عندهم ألفاظ مترادفة. واستدلوا على وروده سمعاً[1] بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[2]. والحق والتحقيق أنه ليس بدليل. وإنما هو مبتدأ، وخبر الله ﴿شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو بمثابة الاستثناء المنقطع، أي لكن الله أكبر شهادة من كل شيء. وقد شهد لرسوله ﷺ بالرسالة عنه، فلا تطلب شهادة شيء بعد شهادته.[3]

إذن فالخلاف في إطلاق لفظ «شيء» على الله تعالى بين أهل السنة من جهة والصوفية والمعتزلة ومن تبعهم من جهة أخرى راجع إلى أن الشيء عند أهل السنة لا يطلق إلا على الموجود، أما عند العارفين والمعتزلة فيطلق على الموجود والمعدوم على حد سواء.[4]

وهذا ما أراده الشيخ محيي الدين بن عربي بقوله: «وأما نحن، فلا نثبت إطلاق لفظ الشيئية على ذات الحق، لأنها ما وردت ولا خوطبنا بها. والأدب أولى. »[5].

(١) راجع: الإمام الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج١٢، ص١٧٧.

(٢) سورة الأنعام: جزء من الآية١٩.

(٣) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، مج٢، موقف ٢٨٥، ص٨٧٤.

(٤) المصدر السابق: مج٢، موقف ٢٨٥، ص٨٧٥.

(٥) الشيخ محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص٩٩.

٣ - علاقة شيئية المعدوم بمسألة البعث:

لقد استدل الفلاسفة على منع إعادة المعدوم بعينه بعدة أدلة، منها: "قولهم: أن المعدوم تمتنع الإشارة إليه إذ لم يبق له ثبوت أصلاً، فيمتنع الحكم عليه بصحة العود؛ لأن الحكم بثبوت شئ لشئ يقتضي تميزه وثبوته في الجملة"[١].

وأجاب عليهم أهل السنة بأن المعتزلة يثبتون الشيئية للمعدوم، وأن الأشاعرة يثبتون تمايز المعلومات، وهذا يكفي في صحة الحكم على المعدوم.

يقول الإمام التفتازاني: "والجواب: عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر. وعندنا أن التميز والثبوت عند العقل كافٍ في صحة الحكم، والاحتياج إلى الثبوت العيني إنما هو ثبوت الصفة له في الخارج"[٢].

هذه هي بعض الأبعاد الفكرية لمسألة الوجود والماهية في الفكر الإسلامي، وقد اتضح جليًا أثر مباحث الوجود والماهية على العديد من مسائل العقيدة.

*****

(١) التفتازاني: شرح المقاصد، المجلد الثالث، ص٣٤٢.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد، المجلد الثالث، ص٣٤٢.

الخاتمة

رأينا كيف كانت مباحث الوجود والماهية أحد الأمور العامة التي أخذت مساحة واسعة من الفكر الإسلامي لأهميتها ودورها في العديد من القضايا العقلية ولأبعادها الفكرية. وهذه هي بعض النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

* نتائج البحث:

١ - اتفق المتكلمون والفلاسفة والصوفية حول بداهة مفهوم الوجود وأنه لا يحتاج إلى تعريف ومع ذلك عرَّفه كل منهم تعريفاً لفظياً، ولكنهم اختلفوا فيه، فعرفه المتكلمون والفلاسفة بالثبوت والتحقق والشيئية، وعرفه الصوفية بما به الموجود موجوداً في القديم والحادث، وعدوه الأقرب إلى التحقيق.

٢ - اختلفت الأقوال في اشتراك مفهوم الوجود على أقوال: القول الأول: أنّه مشترك لفظي مطلقًا، ويُنسب هذا القول إلى الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، والقول الثاني: أنَّ الوجود مشترك معنوي مطلقًا، وينسب هذا الرأي للحكماء، والقول الثالث: التفصيل بين الواجب والممكن، بأن يكون مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا بين الواجب والممكن، ولكنه بين الممكنات مشترك معنوي، فهو يحمل على الممكنات جميعًا بمعنى واحد، ولكنه يحمل على الواجب بمعنى آخر.

وعند الصوفية: الوجود واحد مشترك معنوي بين سائر الموجودات وهو مستفاد من الحق سبحانه وهذا الوجود الواحد ليس بمغاير في الحقيقة للوجود

الحق إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر.

٣ – أما عن علاقة الوجود بالماهية فقد اختلفت فيه الأقوال أيضـًا: فالإمام الأشعري على أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن، وجمهور المتكلمين على أنه زائد على الماهية في الواجب والممكن، والحكماء على أنه نفس الماهية في الواجب زائد على الماهية في الممكن.

والصوفية على أن واجب الوجود لذاته عند الصوفية مجرد عن الماهية؛ لأن وجوده عين حقيقته.

٤ – وأما عن مسألة الوجود والماهية أيهما أصيل وأيهما اعتباري فقد اختلفت الآراء أيضـًا حول هذا الأمر على قولين – الأول: أن الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية، وهو قول الفلاسفة المشائيين، والثاني: أن الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري، وهو قول الإشراقيين، وقد اختلف المتكلمون على الرأيين ولكن اختلافهم لفظي. والحق أن الأصيل عندهم هو الوجود والجعل إنما يتعلق بالوجود، والماهية لا وجود لها إلا في الذهن، فمن قال بأن الماهية مجعولة أراد الماهية بشرط شيء وهي الهوية. وقال الصوفية بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، واشتهر ذلك في مدرسة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

٥ – وأما عن الوجود الذهني فقد قال بثبوته محققوا الفلاسفة وبعض المتكلمين، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن وقالوا أن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها. وأثبته الصوفية وأسموه عالم

الخيال أو عالم المثال، ولكنهم يختلفون في تصوره عن الفلاسفة، لأن الفلاسفة يعتبرون وجود المثل متعدد بتعدد الأجناس والأنواع الحسية حيث يكون لكل منها مثال، وتلكم المثل الكثيرة منفصلة عن المثال الأقصى مثال الخير وليس لها وجود إلا في العقل، أما الصوفية فيرون العالم المتغير ظلاً بوجود ذاتي واحد وغير متعدد وغير منفصل عن الذات العليا، وليس محدوداً أو محصوراً في دائرة العقل بل وجوده مستقل عن العالم الحسي والعقلي، ومن هنا فإن التشابه بين الصوفية المسلمين وبين أفلاطون تشابه في اللفظ لا في المعنى والحقيقة.

٦ - يعد الخلاف في مسألة شيئية المعدوم وتمايز المعدومات فرع عن الخلاف في الوجود الذهني، فقد ذهب المعتزلة والصوفية والحكماء إلى القول بثبوت المعدومات الممكنة وتمايزها في العدم، وأسماها الحكماء بالماهيات، والصوفية بالأعيان الثابتة، وقد اشتهر هذا المصطلح عند الصوفية في كتابات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي تأثر فيها بالفكر الاعتزالي. ونفى الأشاعرة القول بثبوت المعدومات وتمايزها في العدم فالشيء عندهم إما موجود وإما معدوم ولا واسطة بينهما.

٧ - من أهم ما شغل الفلاسفة والمتكلمين هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لاتصالها المباشر بفكرة الخلق، ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود، من تعارض مع فكرة الخلق، التي تنبني عليها العقيدة الدينية، ولذلك فصلوا بينهما، وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن

توجد مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة أن الماهية سابقة للوجود عندهم.

٨ – لقد تم الكشف عن الأثر الذي أحدثته مباحث الوجود والماهية في مسائل العقيدة، والأبعاد الفكرية التي ظهرت منها.

٩ – لقد ترتب على اختلافهم حول مفهوم الوجود إنكار البعض لوحدة الوجود الصوفية لاعتقادهم بأن مفهوم الوجود عند الصوفية هو نفس المراد منه عند المتكلمين والفلاسفة.

١٠ – كما قد تم الكشف عن أثر الوجود والماهية في فهم مسألة الأحوال، وصفة الوجود، ومخافة ذاته تعالى لسائر الذوات.

١١ – لقد اتضحت العلاقة بين مسألة المعدوم والعلم الإلهي.

١٢ – لقد انتهى البحث إلى أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم لا علاقة له بمسألة الخلق أو قدم العالم كما فهم البعض ذلك من أقوالهم وإنما تنحصر المسألة كلها في العلم الإلهي.

١٣ – إن المعتزلة والصوفية بقولهم "إن ماهيات الأشياء ليست بجعل جاعل، لا يريدون أنها ليست مخلوقة أو مبدعة. بل المعنى هو أنه بالرغم من كونها مبدعة فإن التمايز بين الجواهر والأعراض هو لذاتها. وبهذا أكون قد أزلت غموضًا كان يشكل أحد الأسس الهامة التي عليها بني اتهام المعتزلة بقدم العالم.

١٤ – من الغريب أن يعتقد المعتزلة بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم، طالما أنهم هم الذين دفعوا بالمبدأ القائل "المشاركة في القدم تعني

المشاركة في الألوهية" إلى أقصى حدوده حتى أنهم رفضوا القول بقدم صفات الله إذا اعتبرت غير ذاته.

١٥ - أن مسألة الشيئية كان لها بعداً فكريًا تعرض له مفكري الإسلام بالبحث في الإلهيات، وهو مسألة إطلاق لفظ شيء على الله تعالى، فالمذاهب الفكرية اختلفت حول هذه المسألة كما مر.

١٦ - أن مسألة شيئية المعدوم كان لها صدى في السمعيات، فكان لها علاقة بمسألة البعث حيث وظّفها المتكلمون في الدفاع عن مسألة البعث الجسماني وإعادة المعدوم بعينه والرد على الفلاسفة غير المؤمنين به، وإثبات ذلك من خلال رأي المعتزلة المثبتين لشيئية المعدوم، أو من خلال قول أهل السنة المثبتين للوجود الذهني الذي يكفي في الحكم على الأشياء الذي يثبت صحة العود.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أهم المراجع

[١] إبراهيم بن حسن الكوراني (العلامة): مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، تحقيق: شريف مصطفى حنفي، دار جوامع الكلم، الدراسة القاهرة، ب. ت.

[٢] ابن حزم (الإمام): الفصل في الملل والنحل، القاهرة، ١٣١٧م.

[٣] ابن حزم (الإمام): الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة بيروت.

[٤] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، وبتحقيق: د. سليمان دنيا، ج٣، الطبعة الثالثة، دار المعارف.

[٥] ابن سينا: النجاة، تحقيق/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، دار الجيل - بيروت.

[٦] ابن سينا، إلهيات الشفاء، الفصل الخامس، تحقيق/ الأب قنواتي، سعيد زايد، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، منشورات ذوي القربى، طهران، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

[٧] ابن سينا، إلهيات الشفاء، تحقيق/ قنواتي، سعيد زايد، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

[٨] ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين، السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

[٩] أبو العلا عفيفي (الدكتور): الأعيان الثابتة والمعدومات عند المعتزلة، الكتاب التذكاري، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٩م.

[١٠] أبي المعالي القونوي: مفتاح الغيب، تحقيق/ محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، منشورات مولى - طهران - إيران.

[١١] أحمد الطيب (الإمام الأكبر)، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف "عرض ودراسة"، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، دار الطباعة المحمدية، الأزهر.

[١٢] أحمد محمود صبحي (الدكتور): في علم الكلام، المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، الإسكندرية، ١٩٨٤.

[١٣] الأشعري (الإمام): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.

[١٤] الأشعري (الإمام): الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤١١، ١٩٩٠.

[١٥] الأشعري (الإمام): اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، القاهرة ١٩٥٥م.

[١٦] الأشعري (الإمام): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت

[١٧] الإمام الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق: (الدكتور) فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

[١٨] الأمير عبد القادر الجزائري (الإمام): المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠١١م، سلسلة الذخائر ٢٠٣.

[١٩] الباقلاني: التمهيد، تصحيح ونشر د/ يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧.

[٢٠] البزدوي: أصول الدين، نشر هانس بيتر لنس. القاهرة، ١٣٨٣.

[٢١] البغدادي: الفرق بين الفرق، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع.

[٢٢] البغدادي: الفرق بين الفرق، نشر محمد بدر، القاهرة، ١٩١٠م.

[٢٣] الجرجاني: التعريفات، طبعة الحلبي، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

[٢٤] الجرجاني: شرح المواقف. دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م

[٢٥] الجرجاني: شرح المواقف، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة ـ مصر، ١٣٢٥ ـ ١٩٠٧م.

[٢٦] حسام الدين الآلوسي (الدكتور): دراسات في الفكر الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، طبعة ثانية، بغداد، ١٩٨٦م.

[٢٧] حسن محرم (الدكتور): محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب المواقف، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ـ القاهرة، ط١، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٧م.

[٢٨] الخياط: كتاب الانتصار، نشر نيبرج، القاهرة ١٩٢٥م.

[٢٩] الرازي (الإمام): الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد، ١٩٣٥م.

[٣٠] الرازي (الإمام): المباحث المشرقية، تحقيق/ المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي ـ الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠م.

[٣١] الرازي (الإمام): تفسير مفاتيح الغيب، القاهرة ١٨٩٠ ـ ١٨٩١.

[٣٢] الرازي (الإمام): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص المحصل، للعلامة الطوسي، مكتبة الكليات الأزهرية.

[٣٣] رسالة العجالة في التعليق على الفكوك للقونوي، مؤلف الرسالة مجهول، نسخة خطية ضمن مجموعة رقم ٣٤٣ تصوف بدار الكتب المصرية بالقاهرة.

[٣٤] سعد الدين التفتازاني ـ شرح المقاصد. تحقيق إبراهيم شمس الدين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية سنة ٢٠١١ م.

[٣٥] سنن الترمذي.

[٣٦] السنندجي، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، طبعة سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

[٣٧] السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة ـ مصر ، ١٣٢٥ ـ ١٩٠٧م.

[٣٨] الشهرستاني (الإمام): الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

[٣٩] الشهرستاني (الإمام): نهاية الإقدام في علم الكلام، نشره بالعربية وترجمه إلى الإنجليزية ألفريد غليوم، لندن، ١٩٦٤م.

[٤٠] الشيخ عبد الغني النابلسي: إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود، تحت رقم ٧٥١٨ق ١٥٨٠/ ٦، تاريخ النسخ ١٣٣٣هـ.

[٤١] صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١.

[٤٢] صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٣، ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

[٤٣] صدر الدين القونوي (الشيخ): النصوص في تحقيق الطور المخصوص، تحقيق: د. إبراهيم ياسين، الناشر: منشأة المعارف، ٢٠٠٣م.

[٤٤] صدر الدين القونوي (الشيخ): رسالة في الرد على رسالة نصير الدين الطوسي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٢٦٧م علم الكلام.

[٤٥] صدر الدين القونوي (الشيخ): مفتاح الغيب، تحقيق/ محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، منشورات مولى - طهران - إيران.

[٤٦] الطوسي (العلامة): تلخيص المحصل، على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية.

[٤٧] عبد الجبار (القاضي): شرح الأصول الخمسة، تحقيق/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م. وهو بذلك يخالف أبو عبد الله البصري.

[٤٨] عبد الحليم محمود (الإمام الأكبر): قضية التصوف أبحاثه على المنقذ من الضلال، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ٢٠١٧م.

[٤٩] عبد الرزاق القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، مادة العين الثابتة، تحقيق د/ عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

[٥٠] عبد العزيز سيف النصر (الدكتور): أضواء على الاقتصاد في الاعتقاد، بدون طبعة وتاريخ.

[٥١] عبد القادر السنندجي: تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازاني، طبعة دار السعادة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، مع تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر.

[٥٢] عبد القادر السنندجي، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني، مع تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر، القسم الأول ٢٠٠٥-٢٠٦م، ١٤٢٦هـ-١٤٢٧هـ.

[٥٣] عبد الله يوسف الشاذلي (الدكتور): التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة، طبعة دار الهداية للنشر ب. ت.

[٥٤] عبد الهادي الفضيلي: خلاصة علم الكلام، ب. ت.

[٥٥] عضد الدين الإيجي (الإمام): المواقف، عالم الكتب، بيروت.

[٥٦] الغزالي (الإمام): مشكاة الأنوار، (ضمن مجموعة رسائل الغزالي).

[٥٧] الفارابي: فصوص الحكم، ضمن رسائل الفارابي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

[٥٨] محمد بدر الدين الحلبي: نصوص الكلم على فصوص الحكم، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

[٥٩] محمد بن حمزة الفناري: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٣٧٤ ش، الناشر: انتشارات مولى - إيران.

[٦٠] محمد داود القيصري: شرح فصوص الحكم لابن عربي، الطبعة الأولى ١٣٧٥، شركة المنشورات العلمية - إيران.

[٦١] محمد رمضان (الدكتور): الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦.

[٦٢] محمد على بن ظاهر الوتري الحسني النجفي، فوائد جليلة تكشف عن معنى وحدة الوجود، تحقيق/ شريف مصطفى حنفي، دار جوامع الكلم - الدراسة - القاهرة.

[٦٣] محيي الدين بن عربي (الشيخ): الفتوحات المكية، دار صادر - بيروت - لبنان، ب. ت.

[٦٤] محيي الدين بن عربي (الشيخ): فصوص الحكم بتحقيق د/ أبو العلا عفيفي.

[٦٥] محيي الدين بن عربي (الشيخ): فصوص الحكم، بشرح محمد داود قيصري، الطبعة الأولى ١٣٥٧ ش، الناشر: شركة الانتشارات العلمية - إيران.

[٦٦] يوسف حسين سبيتي العاملي (الشيخ): علة الوجود بين الفلسفة والعرفان، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، دار الهادي - بيروت - لبنان.

[٦٧] يوسف كرم (الدكتور)، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.