



وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩ - أ حزيران ٢٠٢٤

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة

وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المرفع الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

البعد الأنطولوجي والسياسي في أفق تاريخ الكينونة

حرية الإرادة والعبودية مقارنة تحليلية في جدل إنساني إيراسموس وإصلاحية لوتر

مكانة المرأة في الفكر الغربي المعاصر - بيبور بورديو نموذجاً

النظرية الأخلاقية عند وليم أوكام

الفعل الجميل بين الواجب والعيد دراسة مقارنة بين كانط ونايس

مفهوم العدالة الإلهية عند الإمامية دراسة عقديّة

الإنسان قبل النشأة والوجود

التحقق الذاتي لدى طلبة الجامعة

Feminist Identity and Its Manifestation

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩ - أ

حزيران ٢٠٢٤

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY JOURNAL

No. 29-A June 2024

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

The Ontological and Political Dimension on the Horizon of the History of Being

Freedom of will and Slavery between Erasmus's Humanism and Luther's Reformism

The Status of Women in Contemporary Western Thought

Moral Theory in William Ockham

A Comparative Study between Kant and Naess on the Beautiful Act

The Concept of Divine Justice in Imami Shi'a

Man before Origin and Being

Self-Realization of University Students

Feminist Identity and Its Manifestation

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترخيم الدولي ISSN:(1136-1992)

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير أ.د.حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)
أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)
أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران – إيران)
أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)
أ.د. علي عبد الهادي المراهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)
البريد الإلكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)



العدد التاسع والعشرون - أ

حزيران

2024

مسؤول الدعم الفني
م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب -المستنصرية

الإشراف اللغوي
م.م. محمد محسن خلف
كلية الآداب/المستنصرية

إخراج وتنضيد
هيئة تحرير المجلة

مسؤول الموقع الإلكتروني
م.د. أسماء جعفر فرج

نصميم وطباعة
مكتب الأثير
للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة فلسفية مُحكَّمة نصف سنوية ، تصدر عن كلية الآداب / الجامعة المستنصرية ، وحاصلة على الرقم الدولي (المعياري) ISSN 1136-1992 ، والمعرف الدولي تحت الرقم 10.35284 وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات الفلسفة المختلفة : مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية ، والوسيطية — مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال فروعها (الميتافيزيقا والتأويل ، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ...) ، ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات — المعرفية والبحثية ...) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن بُعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث... والنشر في المجلة باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية. ومما تتوخاه المجلة ، فضلاً عن خدماتها الأكاديمية المعروفة ، ترصين الثقافة ، ونشر الوعي النقدي البناء ، وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار الحضاري المميز.



شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) ١١٣٦- ١١٩٢. وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ٣٥٢٤٨-١٠. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

١. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤) للمتن و(١٢) للمهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.

٢. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .

٣. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠ كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

٤. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (اسم المؤلف ، السنة ، اسم الكتاب ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

٥. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

٦. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.

٧. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

٨. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .
٩. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ، ومجانبة للباحث العربي والاجنبي
- ١٠ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

المحتويات

الصفحة	أسم الباحث	البحث
٢_١	رئيس التحرير	كلمة العدد
❖ محور الفلسفة المسيحية		
٣١-٣	أ.م.د: أحمد عبد السادة زوير	١ : حرية الإرادة والعبودية : مقارنة تحليلية في جدل إنسانية إيراسموس واصلاحية لوثر
٥٢-٣٢	م.د. اسماء جعفر فرج	٢ : النظرية الاخلاقية عند وليم أوكام
❖ محور الفلسفة الحديثة		
٦٨_٥٣	م.م. نور هاشم طه	١ : الفعل الجميل بين الواجب والميل دراسة مقارنة بين كانط ونايس
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١١٦_٦٩	أ.د كريم حسين الجاف	١ : البعد الأنطولوجي والسياسي في أفق تاريخ الكينونة مقارنة في فهم إشكاليات الانعطافات الكبرى
١٤٧_١١٧	أ . م . د . وفاء كاظم علي	٢ : مكانة المرأة في الفكر الغربي المعاصر (ببيير بورديو من خلال كتابه الهيمنة الذكورية)
❖ محور الفلسفة والفكر الاسلامي		
١٧٦_١٤٨	أ.د حسون عليوي فندي	١ : أصالة الوجود : رؤية وتأصيل
٢٠٨-١٧٧	م.م. حيدر لؤي جبار	٢ : الانسان قبل النشأة والوجود
٢٣٥-٢٠٩	م.م. إسماعيل دهله هاشم	٢ : مفهوم العدالة الالهية عند الإمامية دراسة عقديّة
٢٦٣-٢٣٦	م.م زينب حسين عبيد خضير.	٣ : اثبات وجود الله عند الفلاسفة المسلمين -دراسة نقدية تحليلية
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
٢٩٨-٢٦٥	م.م. جوهر محي كاظم	١ : التحقق الذاتي لدى طلبة الجامعة
❖ محور قراءة في نص فلسفي		
٣٠٥-٢٩٩	ا. د. رحيم محمد الساعدي	١ : نهج البلاغة من التشفير الى الحكمة
٣١٣-٣٠٦	م.م صلاح محسن جبر	٢ : التلمذة الفلسفية لغدامير سيرة غيرية
❖ محور نصوص مترجمة		
٣٢١-٣١٤	ترجمة: يوسف اسحيرة	١ : : تاريخ الفلسفة: هل يتطور بشكل دوري؟

٣٤١-٣٢٢	Zeena Mohammad Tahir	Feminist Identity and Its Manifestation in Tanushree Podder's Escape from Harem, R. K. Narayan's The Guide and Dipika Rai's Someone Else's Garden
---------	-------------------------	--

أصالة الوجود : رؤية و تأصيل

أ.د. حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

الملخص

نعني بالتأصيل : إرجاع الفكرة الى أصولها الأولى ؛ وبمذهب أصالة الوجود اعطاء الأولوية للوجود على الماهية على المستوى الزمني أو المنطقي أو كليهما . وهذا المذهب من أوضح ما ميّز فلسفات فلاسفة الوجود المعاصرين (هيدغر ، سارتر ...) ؛ وقد شاع الكلام فيه وفي نسبته ، في زماننا هذا ، الى صدر الدين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ) ؛ ولكننا وجدنا أن أساس هذا المذهب كامن في أنطولوجيا الفيلسوف النقدي ابن سينا . ولهذا فإن فرضية البحث التي عملنا على إثباتها ، أو تدعيمها ، على الأقل من التقدير ، هي : إن الفيلسوف ابن سينا هو المؤسس لمذهب أصالة الوجود في الفلسفة استناداً إلى مبدأه الذي تحكم بمفاصل مذهبه الأنطولوجي ومؤداه : " لا متقدم بالوجود قبل الوجود " .

وقد اعتمدنا المنهج الأصيل في الفلسفة ، منهج التحليل الردي Reduction ، فبدأنا من فلاسفة الوجود وانتهينا إلى ابن سينا ووقفنا عند نصوصه مطولاً كما يقتضي المقام ، نصوص : " الإلهيات (من كتاب الشفاء) ، " الاشارات والتنبيهات " ، " المباحثات " ، " المبدأ والمعاد " .

الكلمات المفتاحية : الانطولوجيا ، الوجود ، الماهية ، العقل ، التأصيل .

Authenticity of being : vision
and rooting

Summary

Considering Being, and saying that Being takes precedence over essence, is the cornerstone of the doctrine of "the authenticity of Being". This type of metaphysical philosophizing has become widespread in the contemporary ontological trend. But the idea of this doctrine

أسس عليه صرح مذهبه الميتافيزيقي كما أودعه في تحفته الفلسفية الشاملة (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة).

والقارئ لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة بوجه عام يعرف أن القول بأصالة الوجود ليس بالقول النادر ؛ والواقع هو أن شطراً في غاية الأهمية والتأثير من الفلسفة المعاصرة بوجه خاص ، يقوم أساساً على القول بأصل الوجود ، أعني به مذهب فلاسفة الوجود كما تمثل في فلسفة هيدغر وياسبرس وسارتر ... وما يلفت النظر حقاً في هذا السياق ، سياق إقرار أولوية الوجود في معترك الصراع بين الوجود والماهية ، هذا الالتقاء بين هذا الشطر من الفلسفة المعاصرة ، الذي هيمن على فضاء الفكر الفلسفي في القرن العشرين ، وبين فلسفة العصر الوسيط ، اسلامية و مسيحية. الشيء الذي يعني بالنسبة للنظر الفلسفي في ذاته إننا أمام مشكلة عابرة للزمن ؛ ومن هنا تأتي أهمية

goes back, in terms of terminology, to the Shirazi philosophical school, and in terms of (origin) to the philosophy of the critical thinker Ibn Sina. In this research, I seek to clarify this thesis, demonstrate it, and prove it based on the texts (and the research is a part of modern reading of the philosophy of this distinguished thinker).

: ontology, being, essence, mind, rooting

تمهيد :

تتظر الميتافيزيقا في الوجود بما هو وجود ؛ وعندما شاع الاهتمام بهذا النظر عند صدر الدين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ) ، وبدأ الباحثون ، في زماننا ، ينشغلون بميتافيزيقا (الأسفار الأربعة) وحكمتها المتعالية ، طفح الكلام ، وعلى نحو متواتر ، عن مذهب (أصالة الوجود) لدى الشيرازي الذي ترك القول باعتبارية الوجود وأصالة الماهية (وهو مذهب استاذة الداماد) وذهب إلى العكس ، أي إلى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وهو قول

هذا القول المثير للتفلسف ، القول بأصالة الوجود .

أما التأصيل فنعني به : إرجاع الفكرة إلى أصولها الفلسفية الأولى . والواقع إذا كنا نتحدث عن مذهب أصالة الوجود ، أو عن مدرسة أصالة الوجود التي من أعضائها الشيرازي و النراقي ... فإن من الحق الفلسفي علينا أن نقول أن فيلسوف هذه المدرسة الأول هو أبو علي ابن سينا ؛ وإليه يجب أن نذهب بالتأصيل .

ولكن لنقف أولاً عند المقصود الفلسفي من اصطلاح " أصالة الوجود " :

أصالة الوجود :

نحن نشاهد في العالم المحيط بنا أشياء وأشخاصاً ونقول مثلاً : (هذه شجرة) ، و (هذا إنسان) ... ؛ ولو نظرنا إلى عبارات من هذا القبيل بإمعان لرأينا أن كلاً منها يتضمن طرفين أولهما : شيء جزئي محسوس خاص مُشار إليه باسم الإشارة : (هذا) ، وثانيهما مفهوم مشترك ، كلي ومعقول (مثل : شجرة ، إنسان ...) . وهذا الطرف الثاني هو الذي يمثل

الماهية أو يدل عليها لأنه يُعين الخاصة أو الخواص الذاتية التي تحدد ماهية الشيء أو طبيعته الخاصة التي تميزه عن الأنواع الأخرى^(١). ونحن نطلب هذه الماهية عندما ن طرح السؤال بصيغة الـ (ما) فنسأل ، مثلاً : ما هذا ... ؟ (ما الإنسان ؟ ، ما الجمال ؟ ...) ونحن نحصل على الماهية عندما نجيب على أي سؤال بهذه الصيغة الاستقهامية . ولهذا نقول إن الماهية هي " ما يُقال في جواب ما هو " ، وعلى سبيل المثال : لو أجبنا على السؤال : (ما

(١) يُعبر أحياناً عن هذين الطرفين بالقول : " حيثية مُختصة وحيثية مشتركة " ، ويُمثل عليهما بعبارة (الشجرة موجودة) أو (الإنسان موجود) ؛ الحيثية المختصة هي الشجرة والإنسان ، والحيثية المشتركة هي الموجود . وكل من الشجرة والإنسان يدل على الماهية ؛ والموجود في كل منهما يدل على الوجود . (يُنظر : السيد كمال الحيدري ، فلسفة صدر المتألهين ، ايران - قم ، دار فراق ، ١٤٣٠ هـ ، ص ١٤٩ - ١٥١) ؛ ولكن وضع (الوجود) في مقام المحمول يُعقد الفكرة ؛ ولا يصح مصداقاً لتعريف الماهية الدقيق بوصفها (ما يُقال في جواب ما) .

فهذا يعني أن الوجود أصيل والماهية اعتبارية أو مشتقة ، وعندما نقول أن الماهية ، مقارنة بالوجود ، هي المعادل الموضوعي لهذا الموجود ، فهذا يعني أن الماهية هي الأصلية والوجود اعتباري أو مشتق .

ومن المهم أن نلاحظ : إن الماهية هنا ليست مجرد علامة تدل على الموجود الخارجي وإنما هي هو ، وهو هي ، بكلمات أخرى ، إن ما نسميه بالموجود الخارجي هو ، في الحقيقة ، ماهية أو ماهيات وحسب ، بنظر القائلين بأصالة الماهية.

وهكذا ، فالمسألة هي مسألة أنطولوجية ، بمعنى : إننا نطرح بخصوص كل موجود ، والوجود بصفة عامة ، السؤال الافتراضي التالي : هل أن للوجود الأولوية على الماهية ، أم أن الأولوية للماهية على الوجود ، وأي منهما هو الذاتي العيني والآخر هو الاعتباري العقلي المنتزع منه ؟ وهذا السؤال يُطرح ، أو ينبغي النظر إليه على هذا النحو ، على المستويين : الزمني والمنطقي .

الإنسان ؟) بالقول : أنه موجود مُفكّر ، نكون بهذا قد حددنا الماهية التي تميز الإنسان عن الموجودات الأخرى ، وهي (التفكير) .

وهكذا ، فنحن عندما نحلل الموجود المتعين ، أي موجود كان : ثلج ، شجرة ، إنسان ... ، فإننا نقع على هذين الطرفين في شيء واحد وهما : وجوده و ماهيته . فماهيات الأشياء غير وجودها (في العقل) ؛ لأن الماهية مفهوم عام مشترك بين أفراد النوع ، كمفهوم (الإنسان) بين أفراد البشر ، وله آثار مشتركة كأن : يكون كل الناس عقلاء ، وتتميز عن ماهيات الأنواع الأخرى . أما الوجود فهو التشخص العيني المحسوس للأشياء ، وعلاماته العرضية والظاهرية ...

والواقع أن أهمية النظر في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية إنما تكمن في أن هذه المسألة تتعلق بالموجود الخارجي ، أو بالموجود في العالم الخارجي ؛ فعندما نقول : إن (الوجود) ، مقارنة بالماهية ، هو المعادل الموضوعي للموجود الخارجي ،

هذه المسألة الأساسية فيما يخص مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ، التي تُحدد ، أو من شأنها أن تحدد مذهب الناظر فيها هل هو من أصاب نظرية أصالة الوجود أم أصالة الماهية ؛ وما تبقى تفاصيل مباحث ضمن فضاء النظر في هذه المسألة (ومن هذه التفاصيل النظر فيما إذا كان الموجود السابق للماهية واجباً أم ممكناً ، وهل يمثل حقيقة واحدة تُقال على الموجودات بالتشكيك أو هو حقائق متباينة ... ويُقال هذا وما سبقه على الماهية ، وهكذا ...)

أصالة الوجود في الفلسفة المعاصرة :

الفيلسوف الذي يقول بان الوجود يسبق الماهية من الناحية الزمنية ، أو أن النظر في الماهية يفترض مسبقاً النظر في الوجود أو يتطلبه ، وهذه هي الناحية المنطقية ، هو فيلسوف يؤكد (أصالة) الوجود ، ويُعد من أصحاب نظرية أصالة الوجود .

ومن أشهر الفلاسفة المعاصرين الذين أكدوا هذه المقالة فيلسوف الوجود المعروف

مارتن هيدغر Heidegger (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ؛ فعلى العكس من أغلب الفلاسفة المعاصرين يستأنف هيدغر النظر في (الوجود) متسائلاً : " هل عندنا نحن ، في هذا الزمن ، إجابة عن السؤال : ماذا نعني حقاً بكلمة (الوجود) ؟ كلاً على الإطلاق ، لذلك فإن من المناسب لنا الآن أن نطرح مُجدداً السؤال عن معنى الوجود "

(Heidegger, ١٩٦٢, ١٩)

وبالفعل فقد طرح هيدغر مسألة الوجود وميّز ، أولاً وقبل أي شيء آخر ، بين الوجود والموجود ؛ فالموجود متعين مثل : هذا الكتاب أو تلك الشجرة ... أما الوجود فهو ذلك الذي يجعل هذا الموجود أو ذاك موجوداً (Maurice Corvez ١٩٦١ , ١٠٥). وهذا يعني أن الوجود يسبق الموجود ، وبالتالي له الأولوية الأونطية على غيره .

ولكن علينا أن ننتبه فان هذا السبق ، وبصرف النظر عن ربط الوجود بالحضور

(مارتن هيدغر ، ١٩٧٧، ٣٥١) والزمن (مارتن هيدغر ، ١٩٩١، ٨٧) الذي أقامه

هيدغر ، هو سبق منطقي لازمني ، بمعنى : إن الموجود ، أي كل ما هو موجود هنا وهناك ، يفترض مسبقاً وجود (الوجود) الذي جعل كل موجود موجوداً .

إن هذا سبق المنطقي للوجود على ما سواه يتسق مع أنطولوجيا هيدغر التي لا تفصل بين الوجود والماهية ؛ وبتعبير آخر يُساعدنا على الإيجاز ، إن عدم الفصل بين الوجود والماهية لا يتعارض مع الأولوية المنطقية للوجود على الماهية ، من جهة ، ويؤكد ، من جهة أخرى ، على عدم سبق الزمني للوجود على الماهية ، فان من طبيعة الوجود : التفتح والتشعشع والظهور كما يقول هيدغر(مارتن هيدغر ، ١٩٩١ ، ٧٢) ، والموجود يكون بما يتبدى ويظهر ، ولا أولوية أونطية من الناحية الزمنية للموجود على مظاهره - وبالتالي على ماهيته . إن الموجود لا يكون أولاً ثم يظهر وينكشف فيما بعد ، فالظهور والانكشاف خاصة لا تنفك عن الوجود كما يخبرنا هيدغر (مارتن هيدغر ، ١٩٩١ ، ٧٦)

ويعبر هيدغر عن هذه الأولوية للوجود عندما يقرأ (الوجود) بمبدأ العلة : إن للعلّة الأولوية الأونطية على المعلول كما هو معروف ؛ وهيدغر يُماثل بين العلة والوجود قائلاً " الوجود والعلة نفس الشيء " (مارتن هيدغر ، ١٩٩١ ، ٦٦) . ويعتقد هيدغر إن من الممكن الانتقال من مجال مبدأ العلة بوصفه المبدأ الأعظم إلى مجال الوجود كوجود (مارتن هيدغر ، ١٩٩١ ، ٦٨) ويعد الوجود بمثابة " الأساس " عندما يقول " يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس..." (مارتن هيدغر ، ١٩٧٤ ، ٦٨) .

وهكذا يماثل هيدغر بين الوجود والعلّة والأساس ؛ والعلّة والأساس يدلان على (المبدأ) ، والمبدأ هو الوجود الذي ليس له أصل ولا علّة ولا أساس ، ويجب النظر إلى (الوجود) بوصفه مؤسساً لا أساس له (مارتن هيدغر ، ١٩٩١ ، ١٢٥) . وهذا أوضح تعبير وأدله عن أولوية الوجود .

إن هذا التوكيد على أولوية الوجود نجده كذلك عند جان بول سارتر على المستويين : المستوى الأنطولوجي العام والمستوى

الوجودي الإنساني ؛ أما على هذا المستوى الثاني فمعروف الاتجاه الوجودي الذي كرسه سارتر في الثقافة المعاصرة ، وكيف أسسه على مقولته الشهيرة ، أعني : " الوجود يسبق الماهية " ؛ أما على المستوى الأنطولوجي العام ، فإن سارتر كان حريصاً على التأكيد على أن " الكينونة " ، أو الوجود العام ، تسبق كل ما سواها ، الذي هو ها هنا (العدم) ؛ وهكذا يقول سارتر " إن الكينونة سابقة للعدم وتؤسس له ... مما يعني أن الكينونة ليست بحاجة إلى العدم كي يمكننا تصورهما ، وإننا نستطيع أن نتحصص فكرة الكينونة بشكل واف من دون أن نجد فيها أي أثر للعدم " (جان بول سارتر ٢٠٠٩ ، ٦٤) .

والملفت للنظر أن نجد أن هذه المقاربة بين الوجود والعدم ، في سياق تأكيد أولوية الوجود وأهميته الأنطولوجية ، قد ساقها أبو علي ابن سينا بغرض ذات التوكيد كما سنرى فيما بعد . أما الآن فلا بد من القول أن صورة (أصالة الوجود) السارترية هذه هي الأكثر جذريةً وتطرفاً لأنها تضع

الماهية في مقام العدم ، ولا وجود للماهية ، لا أونطياً ولا إعتبارياً (عقلياً) .

إن سارتر ، شأنه شأن هيدغر ، لا يفصل بين الوجود ومظاهره المنكشفة ، فيقول " حقق الفكر الحديث تقدماً هائلاً برده الوجود إلى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه " (جان بول سارتر ، ١٩٦٦ ، ١٣ ،) ؛ وبما أن " الظاهر ... هو الماهية " (جان بول سارتر ، ١٩٦٦ ، ١٥ ،) ، والظاهر ليس إلا الموجود الذي يظهر ، فلا وجود للماهية أصلاً .

وهذا ظاهر أيضاً من الوصف الذي قدمه سارتر للـ "موجود في - ذاته " (في مقابل " الموجود - لذاته ") ، الذي عزاه من أي صفة خاصة ، وعدّه موجوداً لا علة له (حسون السراي ، ٢٠١٦ ، ١٠٩) .

والحال ، يقول هيدغر : إن الوجود لا أساس له ؛ ويقول سارتر مقتنياً آثار فيلسوف الوجود الأشهر راهناً ، إن الوجود لا علة له ؛ فماذا كان يقول قبلهما الفيلسوف الذي شاع على يديه القول بأصالة الوجود عندنا ، أعني : الشيرازي ؟

التمثيل الأشهر لأصالة الوجود (الشيرازي) : (

الفكرة الشيرازية الأقرب منالاً والأكثر قرباً من فكرة هيدغر وسارتر التي إنتهينا إليها في أعلاه هي تأكيد الشيرازي على أن (الوجود) لا جنس له ولا فصل ، ولهذا فهو لا يُعرّف بالحدّ ؛ والوجود أعرف الأشياء ، ومن ثم فهو لا يُعرّف بالرسم ؛ لأن التعريف بالرسم يكون تعريفاً بالأعرف ولا أعرف من الوجود (صدر الدين الشيرازي ، ١٤٢٥ هـ ، ٥٣) .

وهذا الوجود الذي لا جنس له ولا يُعرّف هو الوجود المطلق ، الوجود الذي لا سبب له ؛ والوجود المطلق أصيل لا عَرَضِي أبداً ؛ لأن كون وجوده غير متعلق بأي شيء آخر ؛ يقول الشيرازي : " الوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودة نفسه ، والوجود العارض هو موجودة غيره " (صدر الدين الشيرازي ، ١٤٢٥ هـ ، ٥٥) .

ولا حاجة إلى التوكيد على أن الوجود المطلق هذا هو وجود عام ومشترك (إذ

إننا نقول مثلاً " المنضدة موجودة ، وعمر موجود ...) ، ولكننا بحاجة إلى التوكيد على أن هذا الوجود أصيل وحقيقي ، وتبين هذه الحقيقة التي للوجود في المقاربة الدقيقة التي يقيمها الشيرازي بين الوجود و الوحدة وهي مقاربة سينوية بامتياز ، كما سنرى :

يُطلق لفظ (الوحدة) على معنيين " أحدهما المعنى الإنتزاعي المصدري ، أي كون الشيء واحداً لا شبه في أنه من الأمور العقلية التي لا تحقق لها خارجاً ، والآخر ما به يكون الشيء واحداً بالذات " (صدر الدين الشيرازي ، ١٤٢٥ هـ ، ج ٢ ، ٧٤)

؛ بكلمات أخرى : للوحدة معنيين : معنى عقلي لا تحقق له في الخارج ، ومعنى أونطي متحقق في الخارج . في المعنى الأول تدل الوحدة على فكرة في العقل ، وفي المعنى الثاني تدل على موجود حقيقي في الخارج . ثم يقول الشيرازي قولاً في غاية الأهمية هنا ، إن " الوحدة بالمعنى الإنتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الأصلية " (

صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ٢ ،
(٧٥) . ولا فرق بين الوحدة الحقيقية و "
الوجود الحقيقي لا الإنتزاعي " لأنهما واحد
بالبذات ونفس الشيء ، وإذا كان هناك من
تغاير بينهما ، فانه تغاير بحسب الاعتبار
العقلي" (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ،
ج ٢ ، ٧٤) .

إن هذا الوجود الحقيقي (لا الانتزاعي)
ليس وجود هذا الموجود أو ذاك ، كما قد
يظن البعض ، وإنما هو الوجود العام
المشترك . والواقع أن هذا الظن مؤيد بشرط
من تاريخ الفلسفة ، شطر فيه من الفلاسفة
: التجريبي والتحليلي والوضعي الذين لا
يترددون في إعتبار الوجود المشترك العام
مفهوماً مجرداً لا مكان له إلا في عالم
المفارقات . أما بنظر الشيرازي وأتباعه ،
فان حقيقة هذا (الوجود) إنما هي في
الأعيان لا في مجرد الأذهان " وكل ما
كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن
يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة
عما كانت بحسب نفسها " (صدر الدين
الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١ ، ٦٣)

معيار الحقيقة ليس الكون في الأذهان
؛ بل أن الأمر يذهب إلى العكس من ذلك
تماماً ؛ فكل ما يرتسم من الوجود في النفس
، أو في الأذهان ، مهما كان حظه من
الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود ، بل
وجهاً من وجوهه وعنواناً من عناوينه ؛ وما
يرتسم في النفس أو في الذهن من الوجود
بالنسبة للوجودات هو أمر لازم ولكنه
اعتباري انتزاعي لا غير " (صدر الدين
الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١ ، ٦٣)

والجدير بالتأكيد أن هذا الأمر الاعتباري
الانتزاعي هو هو الماهية ، بمعنى أن
الماهية هي ما ينتزعه الذهن من الموجود ،
وما يرتسم ، من ثم ، في الذهن من
الموجود ؛ ولهذا يُقال أن الماهية شأن
اعتباري عقلي . أما حقيقة الموجود فليست
في ماهيته وإنما في وجوده الخاص ؛ ومن
هنا قول الشيرازي : " لما كانت حقيقة كل
شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له ،

فالوجود أولى من ذلك الشيء ، بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة " (٢).

يلزم من هذا النص مباشرة ، ومما قلناه ، إن الأولوية في الشيء لوجوده لا لماهيته ؛ بل أن هذه الأولوية التي للوجود على ما سواه هي في كل شيء من الأشياء ، وفي جميع الأشياء جملةً ، بقدر ما يكون كل منهما ذا حقيقة .

ويذهب الشيرازي بأصالة الوجود هذه إلى أبعد من ذلك عندما لا يقر بالوجود لأي شيء إلا للوجود بذاته ، وكما يقول " فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة ... " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٦٣)

. الوجود هو الوحيد الموجود ، وكل شيء متقوم به ، عَرَضَ له ، بل حتى فعل الإيجاد نفسه قائم على عينية الوجود ؛ وبعبارة أخرى يتمنى أن يقولها أكثر فلاسفة الوجود تفلسفاً بأصالة الوجود ، يقول الشيرازي : " إن الإيجاد متقوم بالوجود

متأخر عنه إذ ما لم يوجد لم يتصور كونه موجداً ، فكونه موجداً متفرع على كونه موجداً " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ٣، ٨٢)

والحق إننا لم نجد في الفلسفة ، قديماً وحديثاً ، من أكد بقوة وكثافة على أولوية الوجود وأصالته أكثر من الشيرازي ؛ ومن باب التوكيد الإضافي ، فإن أولوية الوجود تعني عنده : إن الوجود " منقرر بنفسه ... " وهذا يعني أن الوجود لا سبب له أصلاً ، " لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل هي إليه (= هو إليها) ، ولا موضوع يوجد هو فيه ... بل هو فاعل الأفاعيل ... والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافة الماهيات " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧٧) .

هذا التوكيد على أولوية الوجود وأصالته على كل ما سواه على هذا النحو الذي نجد له نظائر عند فلاسفة الوجود المعاصرين ، يزيده الشيرازي توكيداً وإيضاحاً في الردود على الإشكالات الممكنة التي تثيرها نظريته في أصالة الوجود ، منها ، بوجه خاص ،

٢ (المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

ما يتعلق بتحقيق مرتبة الوجود من حيث علاقته بالماهية :

الأنحاء التي تكون عليها العلاقة بين الماهية والوجود هي : أما أن تكون الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه ؛ فإذا كانت الماهية قبل الوجود " فهي قبله موجودة " ، وهذا إقرار بمرتبة الوجود ، وإذا كانت بعده فهي أمر انتزاعي اعتباري ، وهذا هو المطلوب الذي يثبت صحة القول بأولوية الوجود أصالةً ؛ يبقى الاحتمال الثالث وهو الإشكالي ، أي : " أن الماهية موجودة مع الوجود بالوجود ، فلها وجود آخر " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧٨) .

يقول الشيرازي ابتداءً أن وجود الماهية مع الوجود في الأعيان هو نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر ؛ ثم أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ، ولوجودها وجود ، ثم يتصف أحدهما بالآخر" (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧٧) .

وينتهي الشيرازي إلى تأكيد أن الماهية والوجود " في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧٩) . ولا يعني هذا أن الماهية والوجود يوجدان معاً ، فلا معية بينهما ، إذ أن المعية في الوجود تعني الانفصال ، الانفصال بين الماهية والوجود ، في حين أنهما متحدان ، والعقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع ، وهو الوجود لأنه الأصل ؛ أما الماهية فمتقدمة على الوجود بحسب الذهن لأنها الأصل في الأحكام الذهنية " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧٧) .

هذا ، ولا يرى الشيرازي تعارضاً بين القول بأصالة الوجود وأولويته الحقيقية على سواه وبين رؤيته اللاهوتية للوجود .

الوجود ككل واحد ، ولكنه يكون على نحوين : نحو الوجود الواجبي ونحو الوجود الإمكاناني ؛ فهو إما أن يكون " وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً إرتباطياً " (صدر الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧٧) .

هـ، ج ١، ٨٦) . والكلام عن الواجب
والممكن في الوجود يُعد استثنافاً للنظر في
التقسيم الأنطولوجي للوجود إلى واجب
الوجود و ممكن الوجود كما كرسته الفلسفة
الاسلامية الوسيطية وفي القمة منها فلسفة
الفارابي وابن سينا الذي اشتهر بهذا التقسيم
في الشرق والغرب .

ولكن استثناف النظر في موضوع ما لا
يعني الانتهاء منه إلى ما قاله السابقون فيه
؛ لقد وظف الشيرازي هذين المفهومين
للتعبير عن النحوين اللذين يكون فيهما
الوجود الواحد يتجلى على هذا النحو أو
ذاك . وهكذا : فإن " جميع الوجودات
الإمكانية و الإنيات الإرتباطية التعلقية
اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي وأشعة
وظلال للنور القيومي لا استقلال لها
بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً
منفصلة وإنيات مستقلة ، لأن التابعة
والتعلق بالغير ، والفقر والحاجة من حقائقها
، لا أن لها حقائق على حيالها عَرَض لها
التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه ، بل هي
في ذاتها محض الفاقة والتعلق " (صدر

الدين الشيرازي، ١٤٢٥ هـ، ج ١، ٧١) .
وهذا نص يبين بوضوح كاف نحو العلاقة
التي اقامها الشيرازي بين الواجب والممكن ،
و توظيفهما في النظر في الوجود الواحد
...

هذا هو مذهب أصالة الوجود بوجه عام
وكما نجده في أنظار فلاسفة الوجود ومنهم
هيدغر وسارتر والشيرازي ، فما هو نصيب
الفيلسوف أبو علي ابن سينا من القول
بأصالة الوجود ؟

القول بأصالة الوجود ، الذي كرسه
فلاسفة الوجود الذين ذكرنا فئة منهم ، يقوم
من حيث المبدأ على تأكيد أولوية الوجود
على غيره ؛ الوجود هو الأول ، هو
الأساس الذي لا أساس له ، كما يقول
هيدغر وسارتر ، هو فاعل الأفعال
وموجدها ... بما في ذلك الماهية التي هي
من المشتقات والاعتباريات المنتزعة ؛
الوجود هو الأصل والماهية اعتبارية ...
وكل هذه وغيرها لوازم للقول بأولوية الوجود
.

تأصيل أصالة الوجود (ابن سينا) :

عبر أبو علي ابن سينا عن أولوية الوجود هذه بقول فلسفي يعزّ نظيره ، وهو يُقارن بين الوجود والعلّة - كما فعل هيدغر ، أعني قوله أن " لا مُتقدم بالوجود قبل الوجود " . وقبل النظر في هذه القبلية التي للوجود حصراً وأصالته ، لنقف أولاً عند تصور أبي علي ابن سينا للوجود بعامة :

وأول ما يجب علينا قوله والاعتراف به هو أن انشغال أبي علي ابن سينا بمسألة الوجود كان كبيراً إلى درجة استحق معه أن يُلقب بـ " فيلسوف الوجود " (سيد حسين نصر ، ١٩٨٦ ، ١٧٤ ، هامش رقم (٤٦) .)

بداية النظر السينوي الذي تفرد فيلسوفنا فيه ، في هذا الصدد ، هو تعريف الوجود . وأول ما يُلفت النظر في مقاربة ابن سينا التعريفية هنا ، هو أن فيلسوفنا قد طرح من أنظاره كل ما قاله الفلاسفة السابقون ، وبخاصة أرسطو ، عن معاني الوجود ، وقرر بحزم وثبات أن معنى الوجود بديهي وليس بحاجة إلى تعريف ؛ فالوجود شأنه

شان (الواحد) و (الشيء) يرتسم معناه في الذهن ارتساماً أولياً ؛ وليس الارتسام من جنس الأمور التي يحتاج حصولها إلى أشياء أخرى أعرف منه (ابن سينا ، الإلهيا ، ٢٠٠٧ ، ٣٩) .

. وبالإجمال : الوجود بسيط وأولي وبديهي ، ومعناه لا يُفارقه البتة (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٣٩) . ومعناه أو فكرته ، شأنها شأن المبادئ الأولى " يقع التصديق بها لذواتها ، ويكون التصديق بغيرها بسببها " (ابن سينا ، الإلهيا ، ٢٠٠٧ ، ٣٩) .

ولكن لماذا لا يُعرف الوجود ؟ الجواب هو أن التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم ، والتعريف بالحد يكون بالجنس والفصل ، كقولك : (الإنسان حيوان ناطق - فحيوان جنس ، وناطق فصل) ، والوجود لا جنس له أعلى منه ، أنه جنس الأجناس ... ، والتعريف بالرسم يكون بالأعرف ، ولا أعرق من الوجود .

خلعها فيلسوفنا على الوجود ، وإلى تقسيمه
:

الوجود كلي كلية مطلقة ، والوجود واحد
؛ وفي هذا السياق يبدو لنا ابن سينا قد
وضع معياراً لم نجد له مثيلاً إلا في منطق
هيجل الأنطولوجي ، أعني : كلما كان
المفهوم كلياً بإطلاق كانت له الأولوية في
المرتبة ، وهنا في المرتبتين : التصورية
والأونطية - الوجودية . وهكذا تربيع مفهوم
(الوجود) عرش المقولات في منطق هيجل
(ومن الوجود جاء العدم ، ومنهما جاءت
الصيرورة) .

إن الكلية المطلقة استحقاق لمفهوم
الوجود لأنه ينطبق أو يُحمل على كل شيء
آخر ما عدا نفسه . وهو ، تبعاً لذلك ، لا بد
أن يكون من ضمن الأشياء التي تكون "
متصورة بذاتها " بعبارة ابن سينا ، لأنه لا
يحتاج إلى أي شيء آخر لكي يُتصور .
وهذه الأولوية في التصور مبنية على كلية
الموجود ونظائره في الكلية وحسب ، يقول
ابو علي ابن سينا : إن " أولى الأشياء بان
تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة

والذي هو (الأعراف) بين الأشياء ،
فالأشياء تُعرّف به وهو لا يُعرّف بأي منها
ولا بجملتها ، وهذا ينطبق أول ما ينطبق
على الوجود في مقابل العدم ، كما لاحظ
سارتر بدعم من أبي علي ابن سينا الذي
يقول " الوجود أعرف من العدم ، لأن
الوجود يُعرّف بذاته ، والعدم يُعرّف ، بوجه
ما من الوجوه ، بالوجود " (ابن سينا ،
الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٤٧) .

ويُحاجج ابن سينا لتوكيد هذه الأولوية
التي للوجود في التصور ، أو على
المستوى المعرفي ، قائلاً : إن معنى
الوجود مُحصل ، ولو فعلنا بخلاف ذلك ،
لذهبنا إلى غير نهاية ، وفي هذا الصدد
يقول فيلسوفنا : " لو كان كل تصور يحتاج
إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في
ذلك إلى غير نهاية ، أو لدار " (ابن سينا
، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٣٩) .

هذه الأولوية التي للوجود على هذا
المستوى إنما تقوم أساساً على الأولوية
الأونطية للوجود . ولكن قبل بيان هذه
الأولوية ، لننظر إلى بعض السمات التي

. وإذا كان لابد لنا من الحديث عن الفاعل والمنفعل عند الكلام على الوجود ، فهذا " من أقسام الوجود " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٥٠). وليس بأمر دال على (الموجود) في ذاته .

والواقع أن رفع الوجود إلى عليين على هذا النحو سمة ميزت تفلسف فلاسفة الوجود المعاصرين في الوجود ، وأولهم بالقصد هيدغر الذي وضع الوجود فوق العلة و الأساس ... وقبل هذا وذاك ، فوق الموجود .

والوجود واحد ؛ وهذه السمة تقوم على الكلية المطلقة للوجود ؛ والقول بان الوجود واحد يعني أن الموجودات من حيث هي موجودة لا تختلف بالنوع ، فكلها تشترك في الوجود ، ولهذا نقول (المنضدة موجودة) و (الشجرة موجودة) و (القلم موجود) و (الإنسان موجود) ... وهذه وغيرها ذوات الوجود . يقول ابن سينا " إن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ... وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تتال الوجود بالنوع ، وما يلبسها من الوجود غير مختلف

للأمر كلها ، كالموجود والشيء والواحد " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٥٠).

ويلاحظ ابن سينا كيف حدث وأن إرتبكت العقول وأوقعت التفهيم في اضطراب عندما حاولت أن تقرأ ، كما نقول في زماننا ، الموجود بأشياء أخرى كالقول : " إن حقيقة الوجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٥٠). ، في حين أن (الوجود) أعم من كل مقولة من هذا القبيل .

ومن حق أبي علي ابن سينا علينا أن نقول لحسابه ، وهو يتفلسف في الوجود ، شيئين ، أولهما : إن ارسطو هو الذي ربط بين معاني الوجود وأنحاء المقولات التي منها مقولة (الفعل) ومقولة (الانفعال) ، فانظر !

وثانيهما : إن ابن سينا ، وفي ذهنه هذه الطريقة في التفلسف الأرسطي في الوجود ، قد رفع من شأن كينونة الموجود فوق كل مقولة وحدّ ، ف " الموجود أعرف من الفاعل والمنفعل " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٥٠).

النوع " ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ،

(٢٤١)

، ويضرب مثلاً على ذلك قائلاً : " إن الإنسان يُخالف الفَرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده " (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ٢٤١) ؛ الإنسان والفرس واحد من حيث الوجود ، فهذا ماهيته الجري وذاك ماهيته التفكير ... ومن نوافل القول عندنا أن نقول إننا قد نشفق على أنفسنا من هذا الإلتباس المُربك للعقول ، لعقول القراء على الأقل ، الذي قد لا يكون على هذا النحو في عقل فيلسوفنا .

ووجه الإلتباس هنا هو إننا نضع الوجود في مقام المحمول ، في حين أن الأمر أو القصد ، قد لا يكون هكذا . ويبدو لنا أن أبا علي ابن سينا كان واعياً ومُدركاً لإرتباك قرائه ، ولهذا نراه يميز أحياناً بين محمول ومحمول في الوجود ، وبين وجود و وجود ... ؛ ومن هنا يأتي حرص ابن سينا على تأكيد أن الموجود لا يجب أن يُعامل معاملة المفهومات التي تقوم الأشياء وتحدد ، بالتالي هوياتها .

هذا على مستوى الموجودات المتعينة هنا وهناك . اما في حال " مفهوم الأول " فان ابن سينا يُجَوِّز ذلك ؛ فيقول : " الموجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقوم أي جزء ، فان دخل في مفهوم شيء ففي مفهوم الأول " (وهذا القول جاء جواباً على سؤال : " ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الموجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس " ؟) (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ١٦٠) . وهذا التمييز في غاية الأهمية لأننا نقول (الله موجود) ، والوجود - المحمول هنا هو عين الذات الإلهية ، ذلك لأن ماهية الله وجوده ووجوده ماهيته ، فلا فرق بين الوجود والماهية في الذات الإلهية ، وهي فكرة سيتبناها " أبو الفلسفة الحديثة " رينيه ديكارت فيما بعد .

أما التمييز بين وجود و وجود ، أعني : الوجود بوصفه محمولاً على شيء من الأشياء (كالقول : المنضدة موجودة) ، والوجود الدال على ذات الشيء أو إنيته ، باصطلاح ابن سينا ؛ أقول : إن هذا

إن المعنى المقصود من " الوجود الإثباتي " يستند إلى المعنى الأساس للماهية الذي ذكرناه ؛ فعندما نجيب عن سؤال (ما هو) بخصوص شيء من الأشياء كأن يكون الإنسان فنسأل (ما الإنسان ؟) ، أو الشجرة فنسأل (ما الشجرة ؟) ... فان أي إجابة ممكنة عن هذا السؤال من شأنها أن تحدد (ماهية) موضوع السؤال . فالماهية هي حاصل التفكير في الشيء ، أو هي " ما يثبت العقل في الذهن من الوجود " ، بعبارة ابن سينا ؛ وبهذا الاعتبار تكون الماهية مستقلة ، ولكن استقلالها عن الوجود نسبي ، لأنه استقلال في الذهن فقط ، لأن ما يثبت العقل في الذهن من الوجود هو (منتزع) منه من حيث المبدأ .

والحاصل أن الارتباط بين الماهية والوجود واقع معطى في النص السينوي ، ولكن هذه الارتباط ليس من كل وجه ؛ فالماهية ترتبط بالوجود بالضرورة (استناداً إلى فكرة الانتزاع والاثبات العقلي) ، أما الوجود فليس كذلك ، بمعنى أن الوجود ضروري في كون الماهية ، ولكن الماهية

التمييز ورد في نصوص متفرقة ، وفي سياقات مختلفة ، ولكننا نجده بوضوح في التقسيم الذي وضعه ابن سينا وكرسه في مرجعيات نظرية أصالة الوجود من بعده ، أعني : تقسيم الوجود إلى " وجود خاص " و " وجود إثباتي " ؛ أما (الوجود الخاص) فيدل على حقيقة الشيء ، ف " لكل أمر حقيقة هو بها ما هو " (ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، بلا ، ص ٤٢) ، أما (الوجود الإثباتي) فهو " ما يُثبت العقل في الذهن من الوجود العام البدهي " (ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، بلا ، ص ٤٢ - من هامش المحقق : الطوسي ، ٢) .

والواقع أن القول بأن الوجود ، الوجود الكلي الواحد ، هو الأعرف ، وأن الأشياء تُعرف به ، يفترض منطقياً أن لهذا " الوجود الخاص " ، وبالتالي الوجود العام ، الأولوية الأنطولوجية على " الوجود الإثباتي " ، أي الماهية . وهذا ما أكد عليه ابن سينا وعبر عنه بوضوح تام ، ويمكن عرضه وتوكيده وتوثيقه على النحو الموجز الآتي :

توظيف هذا الجمع ، وبخاصة من طرف اللاهوتيين ، لحساب فكرة الخلق : فإذا كانت الماهية ولا وجود ، فقد منح الله الماهية الوجود ، وهذا هو الخلق ، خلق العالم المعطى .

ولهذا نجد بالفعل أن النصوص المتضاربة في النص السينوي وفي غيره ، التي تؤكد تارة على التمييز بين الوجود والماهية ، وتارة أخرى على عدم التمييز بينهما ، لم تؤثر في شيء في القول بأصالة الوجود بعامة .

على أن النصوص السينوية التي تؤكد التمييز بين الوجود والماهية هي الأكثر أهمية وهيمنة من النصوص الأخرى ؛ وهذا ما اكتشفه الغربيون في النص السينوي بعامة ، وعدّوا ابن سينا الفيلسوف الذي أقام التمييز بين الوجود والماهية . ومن الشواهد التي يُستدل بها على فكرة التمييز بين الوجود والماهية مثال " الفرسية " . وقد يُقال أن (الفرسية) كلي ، والكلي يُقال على كثيرين في الأعيان ، وهو ليس منفصلاً عنها ؛ ولكن ابن سينا يرفض ذلك

ليست ضرورية في كون الوجود ، فعندما يكون الوجود تكون الماهية والعكس ليس صحيحاً (لأن الماهية ما ينتزعه الذهن من الوجود) ، وبهذا الاعتبار يكون الوجود هو (الأصل) وليس الماهية لأنها مشتقة . إن هذا التفريق بين الأصل الذي للوجود ، والمُشتق الذي للماهية طرح مسألة التمييز بين الوجود والماهية من عدمه ، وأصبح موضوعاً مثيراً في تاريخ فلسفة العصور الوسطى ، وما تلاه ؛ ويهمننا منه ، ها هنا ، الآتي :

القول بأصالة الوجود لا يشترط نحواً معيّناً من أنحاء العلاقة بين الوجود والماهية ؛ فالقول بالتمييز بين الوجود والماهية ليس شرطاً للقول بأصالة الوجود ، فيمكنك القول بالتمييز بينهما ، والقول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ، ويمكنك القول بعدم التمييز بينهما والقول بأولوية أحدهما على الآخر أولوية منطقية ؛ وتاريخ الفلسفة شاهد على الكيفية التي جمع بها فلاسفة ولاهوتيون بين القول بالتمييز بين الماهية والوجود ، وإعطاء الأولوية الأونطية للماهية ؛ ثم

: فان حدّ (الفرسية) ليس هو حدّ الكلية ، والكلية ليست داخلية في حدّ (الفرسية) . إن حدّ الفرسية في نفسه ، وحدّ الفرسية " في نفسه ليس شيء من الأشياء البتة إلا الفرسية " ، وبالإجمال فان حد الفرسية في نفسه " لا واحد ولا كثير ولا موجود في الأعيان ولا في النفس ... بل هي من حيث هي فرسية فقط " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٢٠٠) ، أو " الفرسية في نفسها فرسية فقط " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٢٠٠) ..

وما يُقال على (الفرسية) يُقال على الإنسان من حيث هو إنسان ، إذ لا يؤخذ في حدّ الإنسانية إلا الإنسانية ... والقول بان الإنسان واحد أو أبيض لا يدل على هوية الإنسان كونها أبيض أو واحد ، فالصفة التي يتصف بها موصوف ما ، أياً يكن ، ليست هي ماهيته . إن ماهية الشيء الموصوف هي هو ؛ وبهذا المعنى يقول ابن سينا " فاذا جعلت الموضوع في المسألة هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية كشيء واحد ... لا يتخذ في حدّ ذلك الشيء إلا

الإنسانية فقط " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٢٠١) .

فالإنسانية كنوع حدّ مشترك لكثيرين ؛ وهي لا تختلف في هذا الموجود (الإنسان) عنها في موجود إنساني آخر ، فان قال قائل " إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمر ؟ فيلزم أن نقول : لا " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٢٠١) . وهذا الاشتراك في الإنسانية يدل على تميز الماهية عن الوجود لأنه لو كان لكل من زيد وعمر ماهية خاصة ، لما تميزت إنسانية كل منهما عن وجود كل منهما ؛ وبهذا يُستدل على انفصال الماهية عن كون الموجودات الإنسانية المتعينة واقعاً ، وبالتالي عن الوجود .

نحن إذن أمام ماهيات منفصلة عن كون الموجودات المتعينة ؛ أمام " ذوات " قائمة بنفسها ؛ وهي حقائق لا جنس لها ولا نوع ولا شخص ، توجد بنفسها " بشرط لا شيء آخر " بلغة ابن سينا ؛ ولا بد لهذه الماهيات من أن تثير مشكلة في غاية الأهمية في

النظر الفلسفي وأخطره ، أعني : مشكلة وجودها ومرتبته :

إن هذه الماهيات بهذا التعريف والوصف الذي قدمه لها فيلسوفنا ، تستحضر إلى الذهن ، ولا بد ، " المثل " الأفلاطونية المفارقة ...

لقد تصور افلاطون أن لكل فئة من الموجودات (مثلاً) يحدد ماهيتها مثل (الإنسان في ذاته) و (الجمال في ذاته) (أفلاطون ، جمهورية افلاطون ١٩٨٥ ، ص ٤١٠) .

وكل موجود محسوس أصبح على ما هو عليه (إنساناً أو جميلاً ...) نتيجة اشتراكه في مثاله . والمثل أو الماهيات هذه سابقة في الوجود على الموجودات الفردية المصوّرة ، وهذا يعني أن لهذه المثل أو الماهيات الأولوية الأنطولوجية والمعرفية على موجوداتها المحسوسة في العالم .

ويبدو أن فيلسوفنا كان مُدركاً بأنه أمام إستحقاق فلسفي نقدي يتفق مع رؤيته الأنطولوجية ويستند إليها ؛ وبالفعل فقد

نظر في الماهية على المستويين : مستوى وجودها ومستوى مرتبتها في الوجود :

أما على مستوى وجودها فقد انعطف بماهياته ، التي تبدو مفارقة ، إلى عالم الذهن كما فعل الفلاسفة المحدثون فيما بعد ؛ ف " الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٢٠٦) ، والمعنى أن الحيوان بما هو حيوان ، دون لواحق ولوازم ، لا يستلزم أن يكون ماهية موجودة بالضرورة في عالم الأعيان أو في عالم المعقول كما هو حال المثل الأفلاطونية ؛ فالماهية بطبيعتها ، طالما هي مقولة على كثيرين ، هي من الأمور الكلية العامة ، و " الأمور العامة ، من جهة ما هي عامة بالفعل ، موجودة في العقل فقط " (ابن سينا ، الإلهيات ، ٢٠٠٧ ، ٣٠٨) .

وأما على مستوى مرتبتها في الوجود ؛ فقد انتقد ابن سينا ، وبصورة مباشرة افلاطون لأن هذا الأخير ، كما يقول فيلسوفنا ، لا يعرف " أن مقوم الشيء (= ماهيته) يجب أن لا يكون منه بدّ عند

وجود الشيء " (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ص ١٦٥) ، بمعنى أن ماهية الشيء تقتض بالضرورة وجود الشيء أولاً ؛ أما عند " عدم الشيء " فلا ضرورة تُذكر لماهية أو مقوم أساساً " (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ص ١٦٥) .

وهذا من دقة النقد الذي وجهه أبو علي ابن سينا إلى نظرية الماهيات - المثل الأفلاطونية ؛ وفي نص متأخر من نصوصه الفلسفية وهو (المباحثات) كما هو مُشار إليه في الهامش أدناه . وما يزيد هذا الذي نذهب إليه وضوحاً وتوكيداً على أولوية الوجود على الماهية ، قول فيلسوفنا في نفس السياق و الصدد : إن " وجود زيد الجزئي علّة لعلمي به ، فلهذا يبطل لبطلانه " (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ص ١٧٢) ؛ بمعنى أن علمنا بالموجود يبطل بانتفاء أو اختفاء وجوده ، الشيء الذي يعني أن علّة علمنا بالموجودات هي وجودها ، والعلّة سابقة في الوجود على المعلول .

والحاصل هنا هو تأصيل العلاقة التي ينطوي عليها القول بأصالة الوجود بين الوجود والعلّة على المستوى الأونطي والمعرفي .

لقد مرّ بنا كيف وحد فلاسفة أصالة الوجود (هيدغر ، سارتر ، الشيرازي) بين الوجود والعلّة ؛ وقد سحب الفلاسفة ، ضمناً أو صراحة ، أسبقية العلّة على المعلول إلى أسبقية الوجود على الماهية إذا لم يكن من الناحية الزمنية فمن الناحية المنطقية .

إن العلاقة بين الوجود والعلّة ، أعني : بين أن يكون الشيء موجوداً وبين علّة وجوده ، علاقة ضرورية ؛ فلا وجود لشيء ما لم يجب وجوده من علته ؛ وكما يقول أبو علي ابن سينا " ما دام الشيء ممكناً كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ، وإذا وَجَبَ وَجِدَ " (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٨) .

هذه العلاقة بين أن يوجد الشيء وبين علته الموجبة لوجوده ، التي بنى عليها سبينوزا ميتافيزيقا نصه الفلسفي الأساسي (" علم الأخلاق ") ، قد لا تكون لحساب

القول بأصالة الوجود ، لأن العلة الموجبة لوجود الموجود من شأنها أن تؤكد العكس فلا يكون الوجود في هذه الحال إلا معلولاً ولن يكون هو الأصل .

ويمكن القول إن هذا الاعتراض صحيح وحاسم ؛ ولكن الفيلسوف ابن سينا قد ذهب في هذا الصدد ، مذهباً لا يختلف عن فيلسوف الوجود المعاصر ، هيدغر ، الذي انتهى من استقصائه لأنحاء معاني العلة والوجود إلى التوحيد بين العلة والوجود قائلاً " الوجود والعلة شيء واحد " .

إن هذا التوحيد بين الوجود والعلة لا يفترض بالضرورة أن تكون العلة الموجبة خارج كينونة الوجود ، أو خارج الوجود نفسه ، لأن الوجود هو ، لا غيره ، الذي يجعل الموجود موجوداً . إن الوجود ينتج الموجود كما تنتج العلة المعلول . وبهذا المعنى يكون الوجود نفسه علة وفاعلاً ؛ وهذا ما نجده عند أبي علي ابن سينا ، وأكثر من ذلك تأكيداً على أصالة الوجود ، وآية ذلك إننا نجد أن فيلسوفنا قد وضع

الوجود في مقام كل ما هو فاعل مُنتج قبل العلة والماهية :

يعلم أبو علي ابن سينا علم التجربة واليقين ما للعلة والماهية من أثر في الوجود ؛ ولهذا يجوز فيلسوفنا ، مثلاً ، أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، كأن تكون ماهية الإنسان التي هي (التفكير) سبباً لصفة التأمل أو القدرة على الاستدلال ... ، وأن تكون صفة من صفات هذا الموجود (الإنسان) مثل (التعجبية) سبباً لصفة أخرى مثل (الضاحكية) ...

هذا وما يجري مجراه كُله جائز ، ولكن ماذا سيكون الأمر لو كانت الصفة هي الوجود نفسه ، ألا نقول (المنضدة موجودة) و (الإنسان موجود) جاعلين من (الوجود) صفة للمنضدة والإنسان !

هنا لا بد من الاعتبار الدقيق الذي ذكرناه سابقاً ، أعني : الاعتبار للفرق الحاسم بين الوجود بوصفه محمولاً والوجود من حيث هو إنية أو ذاتية الموجود ؛ فإذا كان المقصود هو الأول ، أعني الوجود - المحمول فلا يمكن أن يكون كونه بسبب

ولكن هكذا هو الأمر بنظر الفيلسوف أبي علي ابن سينا ؛ لأن " العلة الموجودة ... لا تكون قبل الوجود موجودة " (ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ص ١٨٠) كما يقول ، وهو قول يجد تسويغه الفلسفي ، كما أعتقد ، في السمات التي خلعتها فيلسوفنا على الوجود ؛ فلأن الوجود واحد وكلي ، فلا يخرج عنه شيء حتى العلة .

وهكذا ، فإننا أمام أنطولوجيا مطلقة ، يهيمن فيها الوجود على كل لوازم الوجود من : القوة والفعل والعلة والمعلول والفاعل والمنفعل ... والعجيب المدهش في هذه الأنطولوجيا إن الفيلسوف أبا علي ابن سينا قد ذهب فيها مذهباً لم يسبق إليه ، أعني : تخليص (الوجود) من كل ما من شأنه أن يحده أو يخرج به عن أن يكون لذاته ، حرّاً طليقاً غير مُرتَهَن الكون بأي شيء آخر ، فاعلاً آخرّاً كان أو حتى غاية من غايات أفعاله المضمونة أو المُتصوِّرة .

إن الوجود بذاته فاعل ؛ هكذا يتصور أبو علي ابن سينا ؛ وهو يكون دائماً " فاعلاً لما يفعله " (ابن سينا ، المباحثات ،

ماهيته ، ولهذا يقول لنا أبو علي ابن سينا ، " لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود " ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، بلا ، ج ٣ ، ص ٣٣) ، لماذا ؟ الجواب : إذا كان " السبب متقدماً في الوجود " ، وهذا من أوليات الأمور اليقينية ، فإن " لا متقدماً بالوجود قبل الوجود " ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٣٣) ؛ وهذا قول مؤسس لنظرية أصالة الوجود حقاً .

لا يوجد أقوى تأسيساً لنظرية أصالة الوجود من اعتبار الأولوية للوجود على العلة في الوجود بعد الماهية . إن المسألة لا تتعلق بأولوية الوجود على الماهية فقط ، كلا ، لأن الأولوية هنا هي أولوية مطلقة ، أولوية الوجود على كل ما سواه ، بما في ذلك (العلة) ، كما هو واضح من النص السابق . وعندنا : إن نظراً مثل هذا في الأصالة يستحق التأكيد والتكريس ؛ لأن العلة لا تكون بطبيعتها إلا سابقة ، فكيف يكون الوجود سابقاً لها ومتقدماً عليها !

من أجل ما ينتج عنه (من معلول ومفعول) ، " حتى يكون المفعول غاية ... له في وجوده ذاته - إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلول " ابن سينا ، المباحثات ، ١٩٧٨ ، ص ١٧٨) . ولكن الوجود هو الأعرف عند الطبيعة بوصفه فاعلاً دائماً لا لغاية أخرى .

ولهذا ، فإن الإبقاء على الوجود الأعرف بذاته بوصفه علّة وفاعلاً يقتضي نفي الغاية عن فعله الذي هو (الوجود) نفسه . الكينونة تكون ؛ ليس بمقدور الموجود أن يكون أو أن لا يكون ؛ وإذا كان الموجود يبذل **جهداً** للإستمرار في وجوده (سبينوزا ، علم الأخلاق ، ٣٠٠٩ ، ص ١٥٦ - ١٥٧) .

، فإن هذا الجهد جهد ضروري ، أي ليس بيد هذا الموجود أن لا يبذل الجهد الكافي للإستمرار في وجوده ؛ وإذا كان هناك من غاية ، فإن هذه الغاية محايدة ، أعني : إنها هي هي هذا الجهد وهذا الإستمرار في الوجود نفسه .

١٩٧٨ ، ص ١٧٨) ؛ وليس في هذا من خروج على أولوية الوجود المطلقة ؛ لأن الفعل المنسوب إلى الوجود حادث ومعطى ، وفاعله الوجود ؛ فما أن يكون الوجود موجوداً ، أو يسلم به على هذا النحو السينوي ، حتى يكون فاعلاً ؛ ما أن يكون الموجود حتى يكون فاعلاً ، أي يكون له أثر لازم عنه بالضرورة ، والوجود على هذا النحو لا يفعل ما يفعله لغاية معينة ، كما لو أن انتفاء هذه الغاية يُحتم انتفاء الوجود ، كلا ، إذ أن فعل الوجود لغاية معينة يحدد فعله . والواقع أن الوجود ، الأعرف من كل شيء آخر بوصفه فاعلاً وعلّة ، هو وجود لا يكون فعله لغاية معينة يتحدد بها ومن خلالها فعله ، وإلا لن يكون هو الأعرف عند الطبيعة ، وبذاته . وبكلمات أخرى : غاية العلّة أن تنتج معلولاً ، وما له غاية له معلول ومعروف بمعلوله لا بذاته .

ويمكن التعبير عن هذه الفكرة الأنطولوجية المثيرة بلغة النص السينوي بالقول : إن " ما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته " وإنما لما " يكون عنه " ، أي

إن هذه العبثية الأنطولوجية من شأنها أن تعرّض نظرية أصالة الوجود السينوية إلى خطر (!) التجنب أو عدم الاعتبار الفلسفي الكافي للجانب اللاهوتي من ميتافيزيقا نظرية الوجود عند الفلاسفة الذين تفلسفوا فيه في ديار الاسلام في العصر الوسيط وما تلاه . ومن هنا تأتي الأهمية الحاسمة لفكرة الوجود الواجب :

فأنطولوجيا الوجود المطلقة هذه تتضمن أسس النظر في أطروحة " الوجود الواجب " أو " واجب الوجود " التي فصلها فيلسوفنا في كثير من نصوصه موظفاً التقسيم الأنطولوجي الأشهر للوجود بين الوجود الواجب والوجود الممكن * ؛ وسنقتصر هنا على النظر في هذا التضمن لكي لا تخرجنا التفاصيل ، وهي مكررة في النصوص ، عن قصد التأصيل الذي نحن فيه :

الوجود في نظرية أصالة الوجود واحد ؛ وينظر ابن سينا إلى واحدة " واجب الوجود " ، الذي لا نظير له في الوجوب " بوصفها لازماً من لوازم هذه النظرية التي لأصالة الوجود بعامة .

والسؤال الأساسي الذي يطرحه النظر في " واجب الوجود " هو : هل أن الوجود الواجب مُتَعَيّن أم غير مُتَعَيّن ؟

والجواب الواضح الذي يقرره أبو علي ابن سينا هو أن واجب الوجود متعين لأنه لو لم يكن مُتَعَيّن لم يكن علّة لغيره - واجب الوجود بغيره (= العالم) ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : أن الشيء غير المتعين لا يوجد بالفعل أو في الواقع ، وما لا يوجد في الواقع يتمتع أن يكون موجداً لغيره ، وإذن فواجب الوجود موجود مُتَعَيّن .

عرض ابن سينا هذا التقسيم الذي تقوم عليه نظريته الميتافيزيقية - اللاهوتية في كثير من نصوصه ، أشهرها : " الإلهيات " (من كتاب " الشفاء ") ، و " المبدأ والمعاد "

ولكن هل هو واجب الوجود لأنه مُتَعَيّن أم أنه مُتَعَيّن لأنه ، أو لكونه ، واجب الوجود ؟

يمكن الإجابة على هذا السؤال بنحوين ، الأول يقوم على تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ... والثاني استناداً إلى مبدأ نظرية أصالة الوجود ، وهو ما يهمنا هنا :

الواجبية لأنه " لا متقدم بالوجود قبل الوجود " .

لا وجود لاحتمال كينوني في وجود واجب الوجود في أن يكون أو لا يكون ؛ إن هذا الاحتمال الكينوني من شأن الممكن لا الواجب . وهذه الضرورة الكينونية هي الماهية الخاصة بواجب الوجود . وبناءً على هذا التحديد ، بل البيان ، لماهية واجب الوجود ، لا يعود هناك من فرق أو فصل ، بين الواجب والماهية في وجود واجب الوجود. وهذا ما ذهب إليه ابن سينا بالفعل ، وكرسه الشطر اللاهوتي من الميتافيزيقا الديكارتية فيما بعد .

أما إذا كان المقصود بـ " ماهية غيره " : غير (الوجود) ، فمن المحال أن يكون الوجود لازماً لتعيينه ... استناداً إلى نفس المبدأ .

والواقع أن الماهية تحتفظ ، في النص السينوي ، بكل حقوقها المشروعة ، ومنها أن تكون فاعلة ومنتجة ؛ فماهية (التعجبية) ، كما ذكرنا ، يمكن أن ينتج عنها ماهية (الضاحكية) ، وعن هذه الأخيرة تأتي

إن الكلام عن (التعيين) هو كلام عن الماهية ؛ فالموجود المتعين هو الموجود المتحقق الماهية . وبما أن الأمر يتعلق هنا بـ (واجب الوجود) ، فإن المسألة التي تحت النظر هي البت فيما إذا كان (وجود (واجب الوجود لازم لتعيينه ، أي لازم لماهيته ، ناتج عنها وكائن بها ، أم أن الأمر على العكس ، أي أن تعيينه الواجبي (وهذه هي ماهيته) لازم لوجوده ؛ يقول فيلسوفنا : " إن كان وجود واجب الوجود لازماً لتعيينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفةً ، وذلك محال " (ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، بلا ، ص ٣٧) .

والحال ، بما أن " لا متقدم بالوجود قبل الوجود " ، فلا يمكن أن يكون الوجود في واجب الوجود لازماً لماهيته ؛ أما إذا كان المقصود بماهية واجب الوجود هي (الواجبية) ، وهذا ما نذهب إليه و نراه ، فإن الكلام عن " ماهية غيره " يعني ماهية أخرى غير ماهيته التي هي الواجبية ؛ وعلى هذا التقدير ، فإن وجود واجب الوجود لا يمكن أن يكون لازماً لتعيينه ، أي لماهيته

صفة المسرة ... ولكن النظر في الماهية مقارنة بالوجود من شأنه أن يجعل الماهية مفعولاً لا فاعلاً ، ومعلولاً لا علة .

إن تعين وجود الموجود ، وبالتالي تحقق الماهية ، على هذا النحو أو ذاك ، يفترض وجود هذا الموجود أولاً ، وإلا فعلى أي شيء يقوم هذا التعين . ولا فرق من حيث تقرير فكرة المذهب ، مذهب ابن سينا ، بين أن يكون القصد هو ماهية موجود آخر غير واجب الوجود المعني ، أو أن يكون القصد هو ماهية غير الوجود في واجب الوجود نفسه ، لأن ما يترتب على التقديرين هو واحد ، وهو أولوية الوجود على الماهية . وعدم الفصل بين الوجود والماهية في وجود واجب الوجود (الله) لا يُغيّر من الأمر شيئاً لأن الأولوية هنا إنما هي أولوية منطقية . وما يدعم هذا القول تأكيد أبي علي ابن سينا على أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود ، لأن افتراض العكس ، سيؤدي إلى أن يكون الوجود غير مقوم لواجب الوجود في ماهيته الواجبية ، فلا يكون الوجود لازماً لذاته ، وبالتالي

عَرَضاً ، وهذا يعني أن وجوده من غيره (ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، بلا ، ص ٤٦) ؛ وهذا مُحال لأن الموجود هنا بحكم توصيفه واجب الوجود بذاته . وعلى كل ذلك ، وإجمالاً له ، فان مبدأ " لا متقدم بالوجود قبل الوجود " ساري التطبيق على كل الوجودات .

المصادر والمراجع

- ابن سينا ، الإلهيات (من كتاب " الشفاء ") تحقيق آية الله حسن حسن زادة الأملّي ، بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي ، ٢٠٠٧ .
- ابن سينا ، المباحثات ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب : ارسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ .
- ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ج٢- ج٣ ، تحقيق سليمان دنيا ، ط٣ ، دار المعارف ، بلا تاريخ .

- ابن سينا ، المبدأ والمعاد ، تحقيق عبد الله نوراني ، طهران ، ١٩٨٤.
- أفلاطون ، جمهورية افلاطون ، ترجمة فؤاد زكريا . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥.
- جان بول سارتر ، الكينونة والعدم ، ترجمة نقولا متيني ، بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، ط١ ، ٢٠٠٩.
- جان بول سارتر ، الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، بيروت : منشورات دار الآداب ، ١٩٦٦.
- حسون السراي ، إشكالية الجوهر في الفلسفة المعاصرة ، بيروت ، منشورات ضفاف ، ٢٠١٦.
- سبينوزا ، علم الأخلاق ، ، ترجمة جلال الدين سعيد ، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠٠٩.
- سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ، ترجمة صلاح الصاوي ، مراجعة ماجد فخري ، بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٨٦.
- صدر الدين الشيرازي ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، ج ١ ، النجف : منشورات طليعة النور ، ط١ ، ١٤٢٥ هـ .
- كمال الحيدري ، فلسفة صدر المتألهين ، إيران - قم ، دار فراقد ، ١٤٣٠ هـ .
- مارتن هيدغر ، نداء الحقيقة ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٧٧.
- مارتن هيدغر ، مبدأ العلة ، ترجمة نظير جاهل ، بيروت ، المؤسسة الجامعية ، ١٩٩١ .
- مارتن هيدغر ، العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، ضمن كتاب : مارتن هيدغر ، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ هولدرلين وماهية الشعر ، ترجمة محمود رجب وفؤاد كامل ، القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٤ .
- Martin Heidegger ,
Being and Time , trans. John
Macquarrie and Edward
Robinson. Oxford. Basil
blackweel, ١٩٦٢.

Maurice Corvez , La Philosophie
de Heidegger, Paris, Press
Universtaires de France .