Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

الوجود والماهيّة

×××

بقلم
الأب بولس مسعد

الوجود والماهية

في نظر القديس توما الاكويني ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد

بقلم
الاب بولس مسعد

جميع الحقوق محفوظة

189T36
P531

تصدير

للاستاذ الكبير يوسف كرم مدرس تاريخ الفلسفة
فى جامعة الاسكندرية

تربطني بالاستاذ كرم صداقة قديمة سداها الفلسفة ولحمتها الحكمة ، انبثقت عنها مراجعة هذه الدراسة فرايت ان اخلد هذه الصلة بنقل شذرات من كتابات الاستاذ الفاضل الي وان اقدمها تصديرا لهذا الكتاب. قال فى رسالة صادرة عن الاسكندرية فى ١٢ من ايلول ١٩٤٩ ما يلي :

« حضرة العلامة الجليل الدكتور الاب بولس مسعد

« اقدم الى حضرتكم التحية وفائق الاحترام واخبركم اني غادرت الفراش امس لاول مرة بعد العملية ، وقصدت الكنيسة اشكر الله تعالى على ما اراد ان يمتحنني به او يهيئه لي سببا للراحة وطول العمر . ولولا مفاجآت عرضت فى الاسبوعين الماضيين لكنت نهضت قبل امس. والحمد لله على كل حال وليس تعب شهر مما يؤسف له اذا اعتبرنا الفائدة التي تعود منه . وكأن « الماهية والوجود » واسم القديس المحبوب توما الاكويني والمسائل الخطيرة التى يثيرها ، كأن كل هذه انعشت نفسي ، وبعثت فيها مزيدا من الحياة ونقلتني من عالم الجسم الذي كنت غارقا فيه الى عالم الروح الصافي النوراني . فتجدوني مشوقا الى استعادة شيء من قوتي المفقودة والاستقرار بالاسكندرية حتى اشرع فى مراجعة هذا العمل الجليل ... »

وكتب الي من الاسكندرية فى ١٦ من تشرين الاول ١٩٤٩ ما يأتي :

« ... قرأت مقدمتكم ولم اعلق عليها الا ملاحظات خفيفة . اما الترجمة فدقيقة ولو اني استحسنت تغيير بضعة الفاظ كتبتها بالحبر الاحمر . ولي رأي فى الهوامش . وهو ترقيمها من واحد الى ما شاء الله لئلا يحصل ارتباك عند الطبع . واما التفسير والمقارنات والشروح فعمقها واضح تشكرون على ما بذلتم فى ذلك من جهد ودقة ... »

وكتب الي من رمل الاسكندرية فى ١٨ من نيسان ١٩٥٢ يستغرب من قبولي السفر الى افريقيا الغربية البريطانية لعمل الرسالة ثم يقول :

« اني على يقين من ان حضرتكم لن تقطعوا صلتكم بالفلسفة وانكم ستوالون الكتابة فيها على نسق ما كتبتم للان واخره مقالكم المتين فى مجلة الكتاب لشهر ابريل الجاري ... »

والرسالة الاخيرة التى كتبها الي تحمل تاريخ التاسع من ايار ١٩٥٢ وهاك نصها :

« ... شكرا على تفضلكم بارسال نسخة من كتابكم الجديد عن ابن سينا . ولقد اغتبطت اشد الاغتباط بهذه المساهمة من حضرتكم فى الحديث عن الفيلسوف العظيم لما ينجم عنها من رفع رأس الكتاب المسيحيين وبخاصة الكهنة منهم فى ميدان العلم . ومما يسجل لحضرتكم بالاعجاب انكم اصدرتم كتابا جديدا فى موضوع كنتم وفيتموه حقه فى كتاب سابق وهذا قد اقتضاكم من غير شك جهدا كبيرا .

ولي كلمة خاصة بي وهي ان حضرتكم كنتم بغنى عن الاستشهاد باقوالي اذ انكم مطلعون تمام الاطلاع على المصادر التي استقيت منها ، ولكنكم شئتم ان تحيلوا القاريء الى « الفلسفةاليونانية » فشكراعميقا على هذا التنويه الذى له قدره حين يجيء من مثل حضرتكم ... »

المخلص
يوسف كرم

مقدمة

وضع باللاتينية المعلم الملكي القديس توما الاكويني الملقب بشمس المدارس كتيبا كبير الفائدة ، جزيل الفائدة اسماه « الوجود والماهية » فرأيت ان انقله الى العربية ، وان اعلق عليه بما يجلو غوامضه ويفك عقده . ولكي يلم القاريء بمناحي تفكير المعلم الملكي عقدت تمهيدا اتيت فيه على سيرة المؤلف ، واوضحت مذهبه الفلسفي بايجاز ، وابنت ما له من منزلة عند ائمة الفلسفة فى العالم باسره . ثم تحدثت عن الكتيب وطبعاته ، وبعد نقله الى العربية ، وشرحه ، دونت ثلاثة ذيول عن فلسفة الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، فى الموضوع نفسه .

تلكم هي الدراسا ت الواردة فى هذا الكتاب ، فان قصرت فالعفو من المطلعين الكرام ، وان ارضيت ، وفيه منتهى جهدي ، فذلك حسبي . والله الموفق الى سبيل السداد .

الاب بولس مسعد

تمهيد

نظن أننا نلبي رغبة القاريء باعطائه فى مستهل هذا الكتاب فكرة عن سيرة القديس توما الاكويني وفلسفته ، لان ما كتب فى العربية عن التوماوية يعد نزرا يسيرا بالنسبة الى تشعبها وعمقها • فضلا عن أن الوجود ومراتبه قطب الدائرة فى تعاليمه •

١ — حياته

ولد القديس توما الاكويني فى قصر أكوين روكاسكا Roccasecca بايطاليا الجنوبية من الكنت لندلف والكنتة ثوادوره فى نحو سنة ١٢٢٥ م • وتلقى العلوم الابتدائية فى دير منتى كاسينو التابع للرهبنة البندكية ، حيث طرح على معلمه ، وهو بعد فى نعومة اظافره ، ذاك السؤال الذي كان له شغلا شاغلا فى حياته وكتاباته ألا وهو : « ما الله » • فانه لم يدرس ، ولم يعلم ، ولم يكتب الا لكي يرد على هذا السؤال • ثم ألحق فى الرابعة عشرة من عمره بكلية الفنون احد فروع جامعة نابولي ، فعرف فى تلك البيئة رهبان القديس عبد الاحد الاولين ، فراقته طريقتهم ، فانضوى اليهم ، واتشح بثوب رهبنتهم ، وله من العمر ما يقرب من عشرين عاما • ثم سار الى باريس صحبة رئيس الرهبنة العام يوحنا توتينيك Teutonique ليدخل جامعتها ، فثار عليه اخوته ، وكانوا فى جيش عاهل النمسا فى لمبرديا ، وقبضوا عليه وأخذوه اسيرا ، واعتقلوه فى برج قصر الاسرة ، فانتهز فرصة اعتقاله ليستظهر الكتاب المقدس ، وكتاب الحكم ، وطرفا من مصنفات ارسطو • ولما قنط اهله من استمالته ، أخلوا سبيله فعاد الى رهبنته فى خريف ١٢٤٥ ، وسار الى باريس حيث أخذ العلم عن ألبرت الاكبر ثلاث سنين ثم رافقه الى كولومبيا سنة ١٢٤٨ ، حيث كانت الرهبنة قد أنشأت معهدا عاليا ، فظهر هناك شديد الاصغاء ، حاد الذكاء ، كثير الصمت حتى ان رفاقه فى المعهد لقبوه « بثور صقلية الصامت » • غير أن البرت الاكبر

لاعجابه بمواهبه قال : « ان خوار هذا الثور الصامت سيدوي فى اقاصي المسكونة » .

وبعد أربع سنين رجع الى باريس كي يستعد لدرجة الاستاذية فى اللاهوت فنال المأذونية سنة ١٢٥٦ . وفى تلك الاثناء نشب خلاف خطير فى جامعة باريس بين الكهنة القانونيين والعالميين ، وكادوا يظهرون على الرهبان ، الا ان البابا تدخل فى الامر ، وثبت الرهبان فى كراسيهم ، وعين فى ٢٣ من تشرين الاول ١٢٥٦ الاخ توما الاكويني ، والاخ بونا فنتورا من رهبنة الاصاغر استاذين فى تلك الجامعة خلافا لما يقرره قانونها من وجوب حصول المدرس على درجة الاستاذية . فشهد منه المستمعون: « طريقة جديدة ، وبراهين جديدة ، ومسائل جديدة ، وترتيبا جديدا للمسائل ،ونورا جديدا » . ثم رخص له البابا بالحصول على درجة الاستاذية فى الحادية والثلاثين من عمره قبل بلوغه السن القانونية. وقد أخذت جامعات العالم المسيحي تتنازع المجد الرفيع ، مجد اتخاذه معلما فيها ، فدعي الى انني (١٢٥٩ — ١٢٦١) والى ارفياتو (١٢٦١— ١٢٦٥) والى روما (١٢٦٥ — ١٢٦٧) والى فيتربو (١٢٦٧ — ١٢٦٨) ثم عاد الى باريس فبلغها سنة ١٢٦٩ .

أخيرا اضطر ان يبرح جامعة باريس فى سنة ١٢٧٢ ليعلم فى معهد نابولي سنة ١٢٧٣ ، وظل قائما باعباء رسالته الى السادس من كانون الاول فى تلك السنة . فظهرت له رؤيا فى القداس انقطع بعدها عن الكتابة والتعليم والوعظ ، وعكف على العبادة . ولما سئل عن السبب قال : « لقد اوحي الي بأشياء ما ارى كل ما كتبته الا كالهشيم بالقياس اليها » .

ودعاه البابا غريغور العاشر الى مجمع ليون العام الثاني ، فسافر الى فرنسا فى شهر كانون الاول من سنة ١٢٧٤ ، فثقلت عليه فى الطريق وطأة المرض ، وسمر فى فراش الاوجاع فى فوسانوفا Fossanova حيث انتقل الى رحمة الله فى السابع من اذار سنة ١٢٧٤ ، فلبست عليه أثواب الحداد كل جامعات اوربا ومعاهدها العالية .

٢ – تواليفه

من يدقق النظر فى مصنفات القديس توما ير فيها من الاتقان والكمال ما يتبادر معه الى الذهن أنها كتبت فى تاريخ واحد واستحكام عقل هو هو من غير ان يكون قد غير القديس توما رأيه فيما عمله من قبل .

وأول رسالة كتبها فى باريس حوالي سنة ١٢٥٥ هي « الوجود والماهية » ثم دون شرحه على كتب بويس (١٢٥٦ — ١٢٥٨) . وشرح كتاب الاحكام ، والاسماء الالهية لديونيس ، واسفار ايوب ، والمزامير ونبوءة أشعيا ، ونبوءة ارميا ، وانجيل القديس متى ، وانجيل القديس يوحنا ، ورسائل القديس بولس ، ثم ألف السلاسل الذهبية فى الاناجيل الالهية ، والمباحث الجدلية ، ومجموعة مسائل مختلفة المواضيع ، وشرح فلسفة ارسطو . انما اهم مؤلفات القديس توما اثنان : خلاصة الردود على الخوارج ، والخلاصة اللاهوتية .

اما خلاصة الردود على الخوارج فان القديس وضعها لمرسلي رهبنته فى الاندلس والمغرب ، وقسمها الى اربع مقالات . الاولى فى الله وجوده وصفاته . والثانية فى الخلق وقدم العالم والجواهر العقلية والانسان . والثالثة فى غاية الاشياء وغاية الانسان وسعادته ومعاينة الله والعناية الالهية والمعجزات والشريعة والنعمة الالهية . والرابعة فى العقائد المسيحية .

والمؤلف لم يكتف فى ردوده بشرح عقائد الدين المسيحي ودعمها بالحجج القاطعة من الوحي والتقليد ونور العقل بل خصص القسم الاوفى من كتابه لمحاجة غير المسيحيين ، ومناقشة فلاسفتهم وعلمائهم ولا سيما العرب منهم كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم . وقد فند نظرياتهم ، وميز بين غث ارائهم وسمينها ، نابذا ما فسد ، ومقرا ما صلح . ذلك كله بقوة البراهين العقلية والاقيسة المنطقية ، فجاء الكتاب فى معظمه فلسفيا ، واتى اسلوبه فى درس العقائد فلسفيا ايضا .

اما الخلاصة اللاهوتية فهي أشبه شيء بخلاصة هويته عينها تقع فيما يقرب من اربعة الاف صفحة من القطع الكبير . وعلى الرغم من ذلك فان المطالع يرى انه لا كلام فيها الا عن الله ، فهو سبحانه موضوعها الوحيد . الله فى ذاته ، ووجوده ، وفعله الباطن ، وحياته السرية الخصيبة التى يظهر فيها بثالوث اقانيمه من غير ان يفقد شيئا من وحدة ذاته . وفى خلقه عالم الملائكة المطيفين بعرشه ، والعالم المادي فى الطرف الاقصى المقابل ، والانسان المتاخم للعالمين . وفى حفظه وتدبيره هذه العوالم الثلاثة عالم الانسان ، وعالم المادة ، وعالم الارواح .

هو الله الجاذب اليه الخليقة الناطقة ليشركها بسعادته . وفى هذا القسم يبحث القديس بحثا عميقا فى خطوات الخليقة أي فى أفعالها الادبية التى تدنيها من الله غايتها الاخيرة ، او تبعدها عنه تبعا لحسنها او قبحها واستحقاقها الثواب او العقاب او ايضا حسبما تكون منطبقة او غير منطبقة على الشريعة الالهية ، ومسيرة بالنعمة الفائقة الطبيعة . وهذه الافعال الادبية تنقسم وتتشعب الى افعال متعلقة بالفضائل اللاهوتية الثلاث : الايمان والرجاء والمحبة ، وبالفضائل الاصلية الاربع : الفطنة ، والعدل ، والشجاعة ، والعفة . وقد تتسم فى بعض الاحيان بسمة خاصة تكسبها اياها حالة الكمال القائمة فى ذروة الكهنوت أو فى الحياة الرهبانية . وأخيرا هو الله المتعطف على خليقته المريضة المسكينة الساقطة الهالكة بالخطيئة ،والاتي بسر حياته ، وموته ، وقيامته ، وصعوده الى السماء لينهج الطريق السهل الامين الذي يمكن الانسانية المجددة بالاسرار من أن تسير نحو تلك الغاية الباهرة ، غاية التجديد الاخير . وبعد أن صدرت الخليقة عن الله ، ومشت مع الله ، ستغوص الى الابد فى الله البحر الذي لا ساحل له ولا غور ، بحر كل نور ، وكل حب ، وكل حياة ، وكل سعادة .

هذا هو الموضوع الوحيد الكامل للخلاصة اللاهوتية فى أقسامها الثلاثة . فكل من هذه الاقسام يتفرع الى مباحث وفصول . فالقسم الاول يتناول ١١٩ مبحثا فى ٥٨٤ فصلا . والثاني ينقسم الى جزئين اولهما يشتمل على ١١٤ مبحثا فى ٦١٨ فصلا ، والثاني يتناول ١٨٩ مبحثا

منقسمة الى ٩٢٤ فصلا . والقسم الثالث لم يتمه القديس توما اذ حال الموت دون اتمامه اياه ، الا ان رجلد زميله فى الرهبنة ، وكاتب سره مدة الخمس عشرة سنة الاخيرة من عمره ، قد تمم هذا القسم ببعض مقتطفات من مؤلفاته . فالقسم الذي وضعه المؤلف يتناول تسعين مبحثا فى ٥٥٩ فصلا ، والقسم المضاف وهو التتمة يتضمن ٩٩ مبحثا فى ٤٤٢ فصلا ، وملحقا ذا ثلاثة مباحث منقسمة الى عشرة فصول . فجملة الخلاصة اللاهوتية اذن ٦١٤ مبحثا فى ٣١٣٧ فصلا .

ولقد توالت الشروح والطبعات لهذا السفر الجليل ، ونقل الى أكثر اللغات بنوع يعجز العلم عن احصائه . وأخيرا اختصر الخلاصة اللاهوتية ، وجعلها فى متناول العامة بصيغة سؤال وجواب الاب توما باك احد الاخوة الواعظين ، واستاذ الخلاصة اللاهوتية فى المدرسة الملكية بروما .

قال اتيين جيلسن Etienne Gilson فى كتابه « الفلسفة في العصر الوسيط » ما ترجمته : « ان العرض التام والواضح بقدر الامكان للفلسفة التوماوية نجده فى الجزئين الاول والثاني من الخلاصة اللاهوتية . ففي هذه المباحث التى وضعها القديس توما للمبتدئين علينا أن نفتش عن اتجاهه الفكري . أما خلاصة الردود على الخوارج، فانها تتضمن المذهب نفسه مؤيدا بالبراهين العقلية . ونعثر فيها على مناقشة عميقة للمسائل المدروسة فى الخلاصة اللاهوتية . فيعيد عرضها من جديد بأجلى معانيها فى خلاصة الردود على الخوارج ، ويخضعها لمحك الصعوبات العديدة التي بعد تفنيدها يقرر ان الحلول النهائية يجب اعتبارها حقيقة » (ص ١٧٤) .

٣ — بين العقل والايمان

أقام ارسطو الدليل على ان العالم قديم باق الى الابد، وان الحركة والزمان فيه ازليان . وجاء انصاره المسيحيون يبرهنون على حدوث العالم ويقولون : « لئن كان الله منذ الازل علة كافية للعالم ، وكان

فاعلا بذاته ، ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادرا عنه الا بحسب ما استقر فى ارادته » . أما القائلون بحدوث العالم فلهم أقوال كثيرة تضرب كلها على وتيرة واحدة ، وتبرهن على تأييد وجهة نظرهم . من ذلك قولهم : « لو كان العالم قديما لكان مساويا لله فى المدة » . فيرد عليهم انصار القدم « ان الوجود الالهي حاصل كله دفعة واحدة ، ووجود العالم حاصل بالتعاقب . فليست هناك مساواة . » . وبعد ان يورد القديس توما حجج الفريقين ، ويدون ملاحظاته عليها ، يقرر أن حدوث العالم لا يعرف الا بالايمان . وبذلك وضع حدا فاصلا بين عالم الفلسفة وعالم الايمان . فاتسمت فلسفته بهذه السمة من اولها الى اخرها ، وجعلتها فريدة فى وضوحها وعمقها ، ومطابقتها العقل الانساني .

ان موضوع الايمان هو الحقائق الفائقة الطبيعة ، وموضوع الفلسفة هو الحقائق الطبيعية . فكل ما لا يقره العقل ويقيم الدليل القاطع على وجوده لا يجوز للفلسفة أن تسلم بوجوده تسليما فلسفيا . أما الايمان فهو بعكس ذلك ، لان دليله فى الوحي اي فى الكلام الذي أفضى الله به الينا . فالعقائد التي لا يستطيع العقل ادراكها وارادة فى كلم وعبارات وايات لا تستطيع قوى الانسان بذاتها ان تسبر كنهها ، انما يجب ان تؤمن بها ايمانا يشق له الطريق العقل المستقيم . لذلك لا يكون الايمان علما لميا يتخذ الماهية اي التعريف حدا اوسط فيبين النتيجة بعلتها ، لان ليس فى مقدورنا ادراك ماهية الله فى ذاتها ، بسبب انها غير متناهية ونحن متناهون ، بل يجب على الايمان ان يعتمد على العلم الانى فى اسبابه او علامات صدقه .

مثال ذلك : وجود الله أصل الدين . فالفلسفة تستطيع اقامة الدليل القاطع على وجوده الالهي بقوة النور الطبيعي ، والعلم الاني يثبت اثباتا لا مرد عليه أن الله تكلم ، وأظهر لنا ارادته عن طريق الانبياء . اذن فان العقائد الدينية ، ولو كانت موضوع الايمان ، الا انها راسخة على الحجج الفلسفية الراهنة .

وبيانه أن المعرفة الانسانية تبدأ من المنظور ، وترتقي بالعقل الى غير المنظور . فلا يصح اعتبار المعرفة الايمانية شيئا أوليا ، ولكنها

فائقة الطبيعة ، بل زائدة على الطبيعة ، وقاصرة على زمان معين وعقول خاصة .

وهذا ليس معناه أن الاشياء التي لا يعرفها العقل تهمل ، لان مثل هذه الحقائق يكون تلقينها بالوحي واجبا من قبيل الضرورة المطلوبة مطلقا للغاية ، ومن قبيل الضرورة المطلوبة لحسن الوجود . وذكر لتأييد وجهة نظر سيمونيذاس الذى حاول اقناع رجل بان يعرض عن معرفة الله لانه ينبغي على الفاني ان يعرف الامور الفانية ، فناهضه ارسطو قائلا : بل ينبغي على الانسان أن ينجذب بقدر استطاعته الى الامور التي لا تفنى والالهية . ولئن كان ما ندركه عن الجواهر العالية دون القليل ، هذا القليل الذي نعلمه أحب الينا واشهى من كل معرفة أخرى نعرفها عن الجواهر التي هي دونها .

زد على ذلك أن الاذعان واخضاع العقل للحقائق الايمانية ليس ضربا من الطيش والخفة بل فعل فطنة وحكمة . لان تنزيل الحقائق الايمانية تنزيلا مؤيدا بالخوارق والمعجزات الفائقة الطبيعية لا يقدر على فعله الا من كان فوق الطبيعة المخلوقة . ومثال تلك المعجزات شفاء المرضى ، وبعث الموتى ، وتغيير حركة الكواكب ...

من هذا نستنتج أن الايمان ، ولو كان غير الفلسفة ، فانه ليس ايمانا اعمى بل ايمان مؤيد بالادلة القاطعة التي تثبت وجوده وضرورته للانسان المائت .

٤ — واجب الوجود .

وميزة اخرى وضعية وبناءة تتصف بها الفلسفة التوماوية هي أن فى الوحي اسرارا وحقائق لا نستطيع اقامة البرهان عليها ، وفيه حقائق نستطيع اثباتها فلسفيا . وعندما يترك لنا الخيار بين الفهم والايمان ، فالافضل ان نصطفي الفهم .

قال الله : « أنا هو الكائن » . فهذه الكلمة كافية لفرض الايمان بوجود الله على الجاهل . ولكن لا تجيز للفيلسوف ان يكتفي بها

اذا كان يستطيع اثبات هذه الحقيقة فلسفيا . فهناك اذن لاهوتان . واذا كانت عقولنا المتناهية لا تتصل بهما على التساوي فتقدر على الاقل ان توفق بينهما وتكمل الواحد بالاخر : اللاهوت المنزل يبدأ بالعقيدة واللاهوت الطبيعي يعمل بالقوى المدركة لبلوغ العقيدة . الا ان اللاهوت الطبيعي ليس هو الفلسفة باسرها بل هو طريقة منها او بالافضل تاج الفلسفة . وقد تعمق القديس توما فى هذا القسم من الفلسفة تعمقا اظهر للملا قوة عقله المنقطع النظير . فهو فى المنطق والطبيعيات وعلم النفس وعلم الفلك تلميذ لارسطو . اما كلامه عن الله ورجوع الاشياء الى خالقها فالقديس توما مستقل بشخصيته تمام الاستقلال . ولو عمر لا تحفنا بكتب فلسفية عما وراء الطبيعة والتكوين والاخلاق تتساوق ومذهبه فى الله تعالى . وبما ان مؤلفاته ليست سوى خلاصات لاهوتية فكان لا بد ان يدور كلامه على الله والحقائق المسيحية ، ولكن باسلوب فلسفي واضح لا يعتوره ابهام او ايهام .

وكان من الطبيعي ان يخص شمس المدارس بدراسته الدقيقة مسألة وجود الله . فيسأل نفسه : « أيوجد الله ؟ »

يخيل الى بعض الناس ان اقامة الدليل على وجود الله بحث فضولي لا طائلة فيه للذين يوجبون ان الوجود الالهي هو من البيان في ذاته بحيث لا يستطيع متصور ان يتصور خلافه . ويورد القديس حجج هؤلاء القدم ويفندها واحدة واحدة . الحجة الاولى . ان اسم الله يدل على موجود لا يقدر احد ان يتصور اعظم منه ، وهذا المفهوم انما يحصل فى ذهن من يسمع هذا الاسم ويتعقله . لان مدلول اسم الجلالة يثبت ان ما من شيء اعظم من الله . الحجة الثانية . لا يتوجه شوق الانسان الا الى ما سبقت معرفته . وشوق الانسان متوجه بالطبع الى السعادة التي هي الله . فاذن قولنا الله موجود معلوم بذاته . الحجة الثالثة . ان ما يعرف به جميع ما سواه يجب ان يكون معلوما بذاته . والله كذلك . لانه كما ان نور الشمس هو مبدأ كل ابصار حي كذلك النور الالهي هو مبدأ كل معرفة معقولة . اذن فان

وجود الله يكون بيننا بنفسه .

اما القديس فيقرر ان هذه الاراء قد نشأت فى عقول اصحابها من العادة التي الفوها منذ الصغر فى ان يسمعوا اسم الله ويستغيثوا به . فان العادة وخاصة ما كان منها راسخا منذ الصغر تكتسب قوة الطبيعة . ثم من عدم التفرقة بين ما هو معلوم بذاته بمعنى الاطلاق ، وما هو معلوم بالقياس الينا . فالله بين فى ذاته لنفسه ، ولكنه ليس بينا فى ذاته للبشر .

تسقط الحجة الاولى تحت ضربات المنطق السليم حتى ولو سلمنا بوجود الله ، وانه لا يتصور اعظم منه ، لان جمهورا من الاقدمين قد زعموا ان هذا العالم هو الله . ثم لو سلمنا ان الله يراد به مسمى لا يستطيع متصور ان يتصور اعظم منه ، فلا يلزم عن ذلك ضرورة ان في طبائع الاشياء شيئا لا يتصور اعظم منه . فكون الذهن يتصور ما يدل عليه بهذا الاسم ، لا يلزم عنه كون الله موجود في خارج الذهن . مثال ذلك لو تصورت جبلا من ذهب ، فالجبل الذهبي يكون موجودا فى الذهن ، ولكنه غير موجود فى الواقع .

والحجة الثانية اوهى من الاولى ، لان الانسان يعرف الله بالطبع على النحو الذي يشتاق به اليه بالطبع . وموضوع شوق الانسان ليس واحدا عند جميع البشر ، فمنهم من يكون موضوع شوقه المال ، واخر الملذات ، واخر المناصب الخ .

والحجة الثالثة تسقط ايضا لان الله يعرف به كل شيء ، لا بمعنى ان ما سواه لا يعرف الا اذا عرف هو كما يحدث فى المبادىء البينة بذاتها ، بل لان كل معرفة فينا انما هي مسببة عن فعله وفيضه .

وهناك فلاسفة يناقضون من ذكرهم القديس ، ويقولون ان الوجود الالهي لا دليل عليه بل نعرفه بالايمان فقط . وبرهانهم على ذلك يلخص فى ان الماهية والوجود فى الله شيء واحد اعني ان ما يقع جوابا عن السوال : ما هو ؟ وهل هو ؟ واحد . وبما ان التوصل عن طريق العقل الى معرفة ماهية الله مستحيل ، تنج ان العقل لا يقدر على اثبات وجود الله .

واما فساد هذا المذهب فانه يتبين لنا من صناعة البرهان ، فانها تعلمنا استنتاج العلل من المعلومات . اما قولهم ان الماهية والوجود واحد فى الله فيكون المراد به الوجود الذي يقوم الله به فى ذاته ، والذى نجهل كيف هو كما نجهل ذاته ، وليس يراد به الوجود الذي يحكم به العقل . فان وجود الله بهذا المعنى انما يقع تحت البرهان ، لان عقلنا يتوصل بالادلة البرهانية الى ان يؤلف عن الله مثل هذه القضية التي يقال فيها ان الله موجود .

وتوهم بعض المفكرين ان القديس توما قد ساق خمسة ادلة على اثبات وجود الله . الا ان كتاباته تثبت لنا انه ساق دليلا واحدا وهو تقدم الفعل على القوة بطرق مختلفة .

المسلك الاول . ان كل ما يتحرك انما يتحرك عن غيره . والحس يشهد لنا بذلك . وهذا المحرك اما انه متحرك او لا . فان لم يكن متحركا ، فهذا هو المقصود ، اي انه لا بد من وضع شيء محرك غير متقلب . وهذا ما نسميه الله . وان كان متحركا فهو متحرك عن محرك اخر بالتسلسل الى ما لا نهاية له ممتنع . لان العقل يدلنا على امتناع التداعي الى غير نهاية فى سلسلة هذه العلل ، والا فلا يوجد المعلول ، فنقف عند العلة الاولى . وثمة فرق بين العلل المترتبة بالذات ، والعلل المتعاقبة بالعرض . فليس يستحيل ان يتولد انسان من انسان الى غير نهاية اذا افترضنا قدم العالم . لان الانسان انما يولد من حيث هو انسان لا من حيث انه ابن انسان اخر ، وهذا تسلسل بالعرض . ولكن التسلسل يستحيل لو كان توليد انسان متوقفا على انسان ،وعلى العناصر ، وعلى الشمس ، وهكذا الى ما لا يتناهى .

المسلك الثاني . ان الحس لا يفرض علينا مسألة الحركة فحسب ، لان الاشياء المتحركة موجودة قبل ان تتحرك . وبقدر ما هي موجودة حقيقة تملك درجة ما من الكمال . وما قلناه عن العلل المحركة نقوله عن العلل بوجه العموم . لان ما من شيء يستطيع ان يكون علة فاعلية لنفسه لافتقاره الى علة سابقة ، لانه لا يستطيع ان يكون علة

ومعلولا .

فكل علة فاعلية تحتاج الى علة اخرى وهذه الى اخرى . والحال ان هذه العلل لا تربط الواحدة منها بالاخرى علل عرضية بل هي مقيدة بنظام متماسك . ولهذا السبب تكون العلة الفاعلية مسؤولة عن تاليتها . وعلى هذا تبين العلة الاولى ما هو فى وسط السلسلة ، وهذه توضح الاخيرة . اذن يجب وجود علة اولى لهذه السلسلة تكون وسيلة لغيرها . وهذه العلة الاولى هي الله .

المسلك الثالث . كل شيء يعتريه الفساد فهو من الممكن وجوده ، وكل شيء يولد فهو من الامكان وجوده ايضا . فيكون الكون والفساد رهن اشارة الممكن . الا ان سلسلة الممكنات لا تقدر ان تكون غير متناهية ، لانها ان كانت غير متناهية تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، ولا تستطيع ان تعطي ذاتها الوجود . اذن يجب قسمة الموجودات الى موجود ممكن ، وموجود واجب . فالممكن الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال . وبما ان الموجود الممكن الوجود لا يقدر ان يتناول وجوده من ذاته لانه ممكن ، فيجب اذن ان يأخذ وجوده من الموجود الواجب الوجود الذي يعطي الممكنات الوجود ، وهو ما نسميه الله .

ان اصل هذا المسلك تجده عند أرسطو فى كتابه فيما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ، وعنه اخذ الفارابي وابن سينا ثم القديس توما .

المسلك الرابع . ان الموجودات متفاوتة فى الكمال والصفات العامة المساوقة للموجود من حيث هو كذلك . فهناك درجات فى الخير والحق والشرف والجمال وسائر هذه الميزات . والحال ان الاكثر والاقل واجب بالاضافة الى ما هو غاية فى شيء . اذن يوجد موجود مطلق هو الحق بالذات والخير بالذات وعلة لما فى جميع الموجودات من هذه الصفات الرفيعة . وهو ما نسميه الله .

وهذا المسلك وارد فى الفلسفة الافلاطونية والارسطوطالية ايضا ، ولذلك استند اليه القديس اغسطين وانسلم وتوما فى اثبات الوجود

الالهي . والفرق فى هذا المسلك بين الفلسفتين ان العلية هي فاعلية عند ارسطو واتباعه ، وهي صورية او مثالية عند افلاطون وانصاره .

المسلك الخامس . ان افعال الاجسام الطبيعية تتجه الى غاية ، ولو كانت تلك الاجسام عاطلة من المعرفة . ودقتها فى الوصول الى غايتها تبرهن على انها متحركة الى العمل ليس بقوة الصدفة بل بارادة حرة وعقل مدرك . وبما ان تلك الموجودات لا معرفة لها ، فيلزم وجوب عقل يعمل لها . وهذا العقل الاول منظم الموجودات بغاياتها هو ما نسميه الله .

ومن ايجاز هذه المسالك خاصة ، والقاء نظرة على فلسفته عامة نعرف ان القديس توما قد ركز فلسفته على مبدا القوة والفعل ولم يحد عنه فى جميع مصنفاته طوال حياته .

٥ – ذات الله

ان الله الذى اثبتنا وجوده لن ندرك ماهيته لانه غير متناه وعقولنا متناهية . فعلينا ان ننفي عن تلك الماهية ما نراه فى الخارج لا يوافقها دون ان ندعي الوصول الى كنهها . فالطريقة الاولى للبرهنة على ذلك تقوم فى ان نبعد عن الذات الالهية ما ليس لها . فننفي بالتتابع عن الوجود الالهي الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب ، فنصل الى انه موجود غير متحرك ، وثابت ، وكامل بالفعل ، وبسيط على الاطلاق . وهذا هو برهان النفي . غير اننا نستطيع اتباعه باخر ، ونحاول تسمية الله بالمماثلة بينه وبين المخلوقات .

لا شك ان بين العلة ومعلولها علاقة وبعض الشبه . وبما ان العلة هنا غير متناهية ، والمعلول متناه نستطيع القول ان الصفات القائمة فى المعلول هي بعينها فى العلة بل هي فيها بالمماثلة . والمماثلة وسط بين الاشتراك والتواطوء ، فان وجه التسمية ههنا ليس واحدا كما فى المواطأة ، ولا مباينا كل المباينة كما فى المشتركة . وبهذا المعنى نضيف الى الله بصورة ابدية كل الصفات التى لمحنا لها ظلا فى المخلوقات .

وهكذا نستطيع القول ان الله كامل وواحد وعاقل وهو الخير الاعظم ، ومحيط بعلمه ، ومريد ، وحر ، وضابط الكل ، وكل صفة من هذه الصفات ليست سوى مظهر من مظاهر الكمال التام والسرمدي في الله تعالى .

ان القديس توما قد توصل الى هذه النتائج الباهرة فى دراسته الله بقوة عقله الجبار لانه سار من مبدا صحيح درسه قبله ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق فيه مثله . وهذا المبدأ هو : الوجود والماهية فى الله هما شيء واحد لا انقسام فيهما .

وهنا يعرض لنا سؤل قتله فلاسفة العصر الوسيط درسا الا وهو كيف يعرف الله الكون ما دام كل شيء فى الله هو ذاته .

يعتقد القديس توما مثل ابن سينا ان التسليم باي تركيب او تعدد فى واجب الوجود هو من الجهل بالمكان الاعلى ، كما ان الله يعقل كل شيء ، ولا يغرب عنه شيء شخصي ، فلا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض . اذن فان الصعوبة عند كل من يسلم بهذا هي فى التوفيق بين البساطة السامية ، وادراك الامور الجزئية في واجب الوجود .

يقول ابن سينا : « اما كيف يعقل واجب الوجود الاشياء ، فانه اذا عقل ذاته ، وعقل انه مبدأ كل موجود ، عقل اوائل الموجودات وما يتولد عنها ، ولا يوجد شيء من الاشياء الا بامره وذاته . وعليه فاذا كان واجب الوجود يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الازمنة ، وما لها من العودات . لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه . فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة . » (النجاة ص ٤٠٤) .

من هذا يظهر ان الرئيس يعتقد ان الله يدرك الجزئيات ، ولكن

من ذاته الشاملة ، ومن اسباب الجزئيات عينها . اما القديس توما فقد اكمل نظرية ابن سينا ، لاعتقاده ان العلم الذي نسبه الى الله على هذه الصورة هو ناقص . والله ليس فيه نقص .

ان الله يعرف الجزئيات لان جميع الكمالات الموجودة فى المخلوقات موجودة وجودا سابقا فى الله على وجه اعلى . ومعرفة الجزئيات كمال لنا ، فهي من كمالات المخلوق . وكمالات المخلوقات موجودة فى الله بصورة كلية الكمال . اذن من الضرورة ان يعرف الله الجزئيات .

وان الكمالات المنقسمة فى الموجودات السفلى موجودة فى الله على حال البساطة والوحدة . فان كنا نحن ندرك بقوة الكليات والمجردات وبقوة اخرى الجزئيات والماديات ، الا ان الله يدرك الامرين بعقله البسيط .

وبما ان الله علة جميع الاشياء بعلمه ، فهو بعلمه يسيطر على جميع الاشياء ، لانه عالم بالجميع بقدر ما هو علة للجميع ولا يغيب عن معرفته السامية ادنى شيء .

هذه هي البراهين التي اثبت بها القديس توما ان الله يعرف الجزئيات ، وهي كما لا يخفي مكينة وعميقة وواضحة . فيكون الاثنان اي ارسطو الاسلام وارسطو النصرانية قد اتفقا على ان الله بقدر ما هو علة لجميع الموجودات فهو عالم بجميع الموجودات . وبعبارة اخرى : عموم علم الله على قدر عموم عليته . اما فى بيان كيفية ذلك فقد اختلفا ، لان القديس توما برهن على ان تحليل ابن سينا غير كاف ، وبراهينه غير وافية لان الجزئيات تفيد من العلل الكلية صورا اقوى مهما تقارنت بعضها ببعض لا تتشخص الا بالمادة المشخصة . وعلى هذا لو عرف فلكي جميع الحركات الكلية التي فى السماء ، فينتج ان الكسوف من حيث هو كسوف لا يعرفه . وعلى هذا الوجه يكون الله ليس يعرف الجزئيات فى جزئيتها . وبمثال اخر : لو عرف عارف ان بطرس هو ابن زيد ، فلا يعرفه على هذا النحو من حيث هو هذا الانسان . وكذلك لو عرف الله الجزئيات فى عللها ، فانه لا يعرفها في

جزئيتها اي من حيث هي جزئيات .

وبعد ان بين القديس توما قصور نظرية ابن سينا فى كيفية معرفة الله للجزئيات ، شرح نظريته بايجاز لطيف ووضوح اخاذ فقال :

« بما ان قدرة الله الفاعلية تعم لا الصورة التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل المادة ايضا ... كان من الضرورة ان علمه يعم ايضا الجزئيات التي تتشخص بالمادة . لانه لما كان يعلم الاشياء المغايرة له بماهيته ، من حيث ان ماهيته هي شبه الاشياء او مبدأها الفاعلي ، فمن الضرورة ان تكون ماهيته مبدأ كافيا لمعرفته جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالخصوص ايضا . وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مصدرا للشيء كله لا لصورته فقط » .

٦ — الخلق

من مبدا العلة والمعلول وصل القديس توما الى اثبات الوجود الالهي كما رأيت فى العدد السابق ، ومن المبدا نفسه توصل الى اثبات الخلق بطريقة منطقية عميقة . ان الله تعالى هو الموجود المطلق وغير المتناهي او بلغة ارسطو وتوما هو الفعل المحض . الا ان هذا الفعل المحض يحتوي بالقوة على وجود المخلوقات وكمالاتها ، وابداع الموجودات بالعلة الشاملة يسمى الخلق .

لكن قبل تعريف هذه اللفظة نلفتك الى امور ثلاثة . اولا . ان مشكلة الخلق لا يقصد بها خلق موجود معين بل الموجودات على بكرة ابيها . ثانيا . اذا اردنا شرح ظهور الموجودات باسرها ، فالخلق لا يكون الا ممرا من العدم الى الوجود ، فقبل الخلق لم يكن شيء موجودا لا حركة ولا زمان ولا مكان ثم ظهرت الموجودات باسرها من زمان ومكان وحركة . وقولنا الخلق او ابداع الموجودات معناه ان الموجودات قد وجدت من العدم وليس من شيء ما كان موجودا قبلها .

ثالثا . اذا كان الخلق بتعريفه لا يفرض وجود مادة سابقة له ، فانه يفرض بالتعريف نفسه ذاتا خالقة تحتوي بالقوة على وجود كل الموجودات .

بعد هذا الايضاح اصبح الخلق مفهوما وممكنا . فالله بكمالاته غير المتناهية ، وبفعل ارادته الخارج عن ارادته فقط خلق الموجودات . والشروط المطلوبة للخلق قد تحققت بظهور الموجودات من العدم ، وعلة هذا الظهور كمال الوجود الالهي ، والعلاقة بين الخالق والمخلوق تسمى مشاركة .

أما الوجود بالمشاركة فليس صدورا عن ذات الله كما تقول الافلاطونية الجديدة ،لان ما يصدر عن الذات صدورا ضروريا فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله . ومن هذه الناحية ايضا يسقط مذهب وحدة الوجود الذي يعد العالم مظهرا لله . واما قول ابن سينا ان من شأن الواحد دائما ان يصدر عنه واحد فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الارادي الذي يفعل بالصورة المعقولة . والله يتعقل امورا كثيرة فيقدر ان يصنع اشياء كثيرة . فالمشاركة اذن توضح العلاقة التي تربط بين المخلوق والخالق الذي يعطي الخلق صورة عاقلة ، ويفصل بين ذاته تعالى والموجودات . لان المشاركة في الفعل المحض او في كمال الله هي الحصول على كمال وجد قبلا في الله بالقوة وبنوع سام في ماهيته ثم ظهر في المخلوقات من غير ان يزيد او ينقص منه اي شيء وبطريقة محدودة ومتناهية . وعليه لا تكون المشاركة بمعنى الاشتراك في الشيء المشترك فيه بل بمعنى الحصول على الوجود وقبوله من اخر . وفي هذه الحالة يفهم ان الوجود المخلوق غير الوجود الخالق .وعلى هذه الصورة تستقر المخلوقات تحت الله بدرجات .

والحق ان العالم وجد من غير ان يحصل اي تغيير فى ماهية الله ، ومن غير ان يريده تعالى ضرورة، لان الله لا يريد بالضرورة الا ذاته ، ويريد غيره بالاختيار . اما المخلوقات فقد كانت موجودة فى الله .وبما انه عقل غير متناه ، وعقله هو وجوده ، فتكون الموجودات موجودة فيه

بصورة معقولة . اذن ان الله قد عرف كل معلولاته قبل ان يخلقها ، وخلقها لانه عرفها وارادها .

ونظرة واحدة الى نظام العالم العجيب ، وعمل المخلوقات بشبات للوصول الى غايتها تكفي لانهاض الدليل على ان الطبيعة العمياء لا تستطيع خلق الموجودات بالضرورة ، وعلى ان عناية عاقلة قد خلقتها بالاختيار .

بقي ان نعرف من خلق العالم ؟ ان اكثر فلاسفة العرب ، وفي طليعتهم ابن رشد يدعون فهم افكار ارسطو على حقيقتها ، ويعلمون بان العالم قديم ، لان الله علة جميع المخلوقات ،وهذه العلة غير متناهية، وغير متحركة وموجودة منذ الازل ، فيلزم ان يكون صدور معلولها عنها منذ الازل .

وناقضهم الفلاسفة المسيحيون ، وشايعهم غيرهم ، الا ان القديس توما جلا الشبهات ، وابان ان العالم لا نعرف انه حديث الا من الايمان كما سبقت الاشارة الى ذلك فى العدد الثالث من هذا المبحث . وهكذا نرى ان القديس توما يحسم ذلك الخلاف الطويل العنيف الذي نشب بين أنصار القدم والحدوث .

واذا كان وجود العالم يرجع الى علة عاقلة وكاملة فينتج ان النقص فى العالم ليس من طبيعة مبدعة . ان الله خلق العالم حائزا كمالا ما ، ودرجات وجودية . اما الشر فليس له من وجود بل هو نقص فى الوجود . واذا قلنا ان الله خلق الشر فكانما نقول انه تعالى ابدع العدم لان العدم والشر بالنسبة الى الوجود واحد . والحق ان الخلق يتضمن منذ البدء مسافة غير متناهية بين الله والموجودات ، فمشابهة العالم لله ناقصة . وما من خليقة قبلت الكمال الالهي التام ، لان الكمالات لا تنحدر من الله الى المخلوقات الا مع نوع من الهبوط او النقص . اما النظام الذي بموجبه يحصل هذا الهبوط فهو القانون الذي يحفظ كيان الكون . وكل المخلوقات تقبل الكمالات بنظام متسلسل فتسير

من كمال كامل مثل كمال الملائكة الى كمال ناقص مثل كمال الاجسام ، وهذا النظام فى التدريج يبين لنا ان الادنى لا يتضمن كمالات الاعلى الا بنوع ناقص اما الاعلى فانه يتضمنها بنوع اكمل واتم .

٧ – الملائكة

في ذروة المخلوقات الملائكة لانهم مجردون من الجسد والمادة . والقديس توما لم يجار القديس بوناونتورا وفلاسفته الفرنسيسكان فى قولهم ان كل ما هو مخلوق مركب من مادة وصورة . انه يقيم الدرجة الاولى من الخلق على مقربة من الله ، ويضفي على الملائكة أسمى كمالات تلائم الخليقة . وبما ان البساطة تصاحب الكمال فعلينا ان نتمثل الملائكة من البساطة بقدر ما تستطيع الخليقة ان تاخذ منها . وهذه البساطة ليست كلية ، لان الملائكة لو تمتعوا بالبساطة المطلقة المجردة من كل تركيب ، لاصبحوا الفعل المحض نفسه اي الله . والحقيقة انهم اخذوا وجودهم من الله ، ويخضعون مثل سائر المخلوقات لشريعة الموجودات المشاركة ، وللتمييز الحقيقي بين ماهيتهم ووجودهم اي ان ماهيتهم ليست وجودهم ذاته ، ووجودهم ليس ماهيتهم . وهذا التمييز الضروري كاف ليضعهم بعد الله بمراحل ، وليس للملائكة غيره من نقص . لانه ليس لهم خاصيات المادة ، وبالتالي ليس لهم مبدأ التشخيص بالمعنى المعروف . وعلى ذلك يكون الملك صورة نوعية على حيالها . والصورة الخالصة تتحقق بكليتها بحيث تكون شخصا قائما بنفسه من غير ان تقبل حد النوع الموصل الى الافراد فى الانواع الجسمية . وكل ملك يقبل مباشرة الصورة المتعقلة التي هي فيض من النور الالهي الاول ، وكل واحد منهم ينقل هذا الاشعاع مجزءا واقل ضياء الى الملك الذي يأتي بعده فى الدرجة اي الى العقل المفارق الذي تحته . فهم اذن متفاوتون بتفاوتهم فى رتبة الوجود، فالملائكة الاعلون يعقلون اكثر من الملائكة الادنين .

٨ – الانسان

ان هذا التسلسل الانحداري في الخلق يوصلنا الى الانسان الذي يؤلف مرتبة اخرى في سلم الموجودات . فالانسان بنفسه من المخلوقات الروحية ، الا ان نفسه ليست عقلا محضا مثل الملائكة ولكنها عاقلة اي حاصلة على عقل . هي عقل لانها مبدأ تعقل وتدرك بعض المعقولات . غير انها ليست عقلا محضا لانها متحدة اتحادا جوهريا بالبدن . فالنفس صورة البدن ، وتؤلف معه مركبا طبيعيا كالمركبات المؤلفة من صورة ومادة . واتحادهما ينجم عنه جوهر حقيقي ، وانفصال احدهما عن الاخر يكون نقصا للاثنين . وعليه تكون النفس الانسانية في ادنى مرتبة من مراتب المخلوقات المتعقلة ، وهي ابعد ما تكون عن كمالات العقل الالهي . ومن جهة اخرى فان النفس بما هي صورة البدن ، فهي المهيمنة عليه والحد الفاصل بين مملكة العقول المفارقة وعالم الاجسام .

لكل ضرب من الموجودات ضرب من المعرفة ، فاذا تركنا بساطة العقول المفارقة لم يبق للنفس الانسانية حق ادراك المعقولات ادراكا مباشرا كادراك الملائكة . ومن غير ريب يبقى فينا القبس الالهي ، قبس العقل ، لاننا في اخر المطاف نجد في الاشياء اثار العقل الذي عني بتكوينها . وهذا معناه اننا نشارك بنوع ما في الاشعاع الصادر من الله . فالعقل الفعال الخاص القائم في النفس الانسانية هو من بين قوانا الطبيعية الصلة التي تدنينا من الملائكة . ومع ذلك فان عقلنا لا يستطيع ان يقدم لنا ضروب المعقولات ناضجة من غير تعب ، لان الواقع يدلنا على ان فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم وفي مزاولته بعد تحصيله . ووظيفة العقل السامية هي معرفة المباديء الاولى ، اي البسائط ، لانها موجودة فينا بالقوة وهي مدركات العقل الاولى . فكمال العقل الفعال يحتوي المدركات بالقوة ويقدر على صياغتها ، انما ضعفه يمنعه من صياغتها متى لم تكن المدركات متحققة في الماديات . وعليه تكون الحواس مصدر المعرفة فينا . واذا شئنا ادراك المعرفة

البشرية فعلينا ان نعرف التعاون القائم بين المحسوسات والعقل . لان العقل الانساني ، وان كان من جنس العقول ، لكنه ليس عقلا ملكيا بل يتناول المعقولات من المحسوسات . ومن حيث هو عقل انساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس .

والانسان المركب من البدن وصورته وجد نفسه فى عالم مؤلف من طبائع اي من اجسام مادية لكل واحد منها صورته . والعنصر الذي يخصص هذه الطبائع ويشخصها هو مادة كل واحد منها، والعنصر الكلي الكائن فيها هو صورتها . فالمعرفة اذن تقوم فى اقتباس الكلي من الاشياء . وهذا الدور اخطر عمل فى عقل الانسان وهو التجريد . فالموضوعات المحسوسة تؤثر فى الحواس باشكال غير مادية منطبعة فيها ، وهذه الاشكال المجردة من المادة تحمل فى ثناياها اثار المادية وخاصيات الموضوعات التى نجمت عنها . فهي لا تشمل المعقولات الصريحة ، لكن يمكن ان تصير معقولة اذا جردناها من العلامات الاخيرة لاصلها المحسوس، (والتجريد عمل العقل الفعال) واذا اعدنا النظر الى الضروب المحسوسة وعكس العقل عليها اشعاعه ينيرها ويحولها الى حالة اخرى . وبما انه من طبيعة المعقولات يجد نفسه فى الصور الطبيعية ، ويجردها من المعقول والكلي . وهكذا نرى نوعا من الصلة بين المعقولات والمحسوسات . وبمعنى اخر فان النفس الانسانية حاصلة على عقل فعال من ناحية ، ومن ناحة اخرى حاصلة على عقل منفعل . والنفس المدركة هي بالقوة نظرا الى ضروب المحسوسات . وهذه الضروب تصل اليها عن طريق الحواس المادية . فالمحسوسات معقولة بالقوة لا بالفعل . وعليه فلا بد من وجود قوة فى النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة في الصورة الخيالية الحاصلة من الاحساس ، فتجعلها معقولة بالفعل ، وقوة اخرى تتعقلها . والقوة الاولى تسمى عقلا فعالا ، وتسمى الثانية عقلا منفعلا .

وهذا التمايز بين قوى النفس يفسح لها المجال للاتصال بالمحسوسات على حيالها لتنتزع منها المعقول .

كل صورة فهي بطبعها فاعلة . فالموجود غير الحاصل على المعرفة لا تميل به صورته الا الى اتمام وجوده . والوجود المزين بالعقل يقدر ان يميل الى جميع الموضوعات التي يدركها . وما الادراك سوى ينبوع العمل الحر والارادة . وما موضوع الارادة سوى الخير بما هو كذلك . فحيثما تلمح وجوده او حيثما يمثل لها العقل بعض صور من الخير فانها تميل اليه فورا . وعليه فان الارادة تبحث عن كل خير تميل اليه . ولو كان العقل الانساني يقدر ان يمثل لنا على الارض الخير الاعظم نفسه ، لكنا نقبله مباشرة ومن غير تغيير موضوعا خاصا لارادتنا ولكانت ارادتنا تلتصق به ، ولا تتركه ابدا بكامل حريتها . غير اننا لا نرى مباشرة الخير الاسمى ، لذلك نحن مضطرون ان نبحث عنه بمجهود متتابع يبذله العقل ، وعلينا ان نختار من بين الخيرات العديدة التي يقدمها لنا العقل ما يرتبط منها بالخير الاسمى ارتباطا ضروريا . وفى هذه تقوم ارادتنا فى حياتنا الراهنة . وبما ان الاقتران الابدي بالخير الاسمى ممتنع علينا فى العاجلة ، فعلى ارادتنا ان تختار ما يلائمها من الخيور الجزئية . وهي وسط ذلك تستطيع ان تريد والا تريد ، وان تريد هذا والا تريد ذاك .

٩ـ الاخلاق

وقبل الانتهاء من القاء نظرة عاجلة على فلسفة القديس توما لا بد لنا ان نقول كلمة عن الاخلاق فى نظره .

يرى القديس توما ان الانسان يقرر مصيره الكامل فى العاجلة ، وهو باعتباره كائنا مريدا يختار موضوع الاخلاق . انما الاخلاق لا تتناول سوى الافعال الصادرة عن الانسان بما هو انسان اي الصادرة عن الارادة المتحرية المتعمدة .

وللانسان نوع من الخير النسبي عليه ان يميل اليه فى حياته الارضية ، وهذا هو موضوع الاخلاق ، فعلينا ان نعرفه ونسهل لنفسنا الوصول اليه . فمعرفة الاهواء والسيطرة عليها ، والانتصار على

الرذائل ، واكتساب الفضائل والتمسك بها ، والبحث عن السعادة في اعمال الانسان السامية والكاملة اعني تأمل الحقيقة عن طريق العلوم النظرية ، هذه كلها السعادة الحقيقية التي نقدر ان نصل اليها على الارض .

ومعرفتنا المحدودة تكفينا لتمثيل واشتهاء ما ينقصنا بلوغه . وهذه الرغبة تقودنا الى معرفة وجود الله ، لكن تمنعنا من الولوج الى ماهيته . فكيف بهذه النفس التي تعرف ذاتها انها غير ما ئتة وغير مادية لا توجه رغبتها الى مستقبل اسمى من الارض ، الى خيرها الكلي الله تعالى ؟ .

اذن فان الله غايتنا القصوى ، يدفعنا اليه دفعا طلب السعادة ، وان العقل الذي يدرك ماهية معلول ما ، ولا يستطيع ان يدرك بها ماهية العلة ، يظل متشوقا طبعا اليها ، فلا يعد سعيدا حتى يدركها .

١٠ – قيمة التوماوية

في تعاليم القديس توما الفلسفية ثروة لا تنضب وترتيب عظيم يدهش العقل البشري ، انما تلك التعاليم لا تتجلى الا لمن يدرسها بدقة دراسة وافية مباشرة . ولقد كانت لمعاصريه ابتكارا جديدا لا خلاف فيه . واليوم يلوح لنا انها مرتبطة بالدين المسيحي اشد ارتباط حتى اننا نستغرب كيف انها في مبدا ظهورها اثارت حولها الشبهات ، وأوقعت الاضطراب في الضمائر . ولا ادل على ذلك الا الجدول الذي اصدره اسقف باريس في ٧ من اذار سنة ١٢٧٧ وحظر فيه تعليم مائتين وتسع عشرة قضية فلسفية ، منها عدة قضايا توماوية . وفي الثامن عشر من اذار سنة ١٢٧٧ منع روبرت كيلوار دبي رئيس اساقفة كنتربري تعليم عدد من القضايا التوماوية في جامعة أكسفورد ، وعدها خطرا على الدين . وفي ٢٩ من تشرين الاول سنة ١٢٨٤ ايد خلفه بيكام هذا المنع ، ثم اعلن في الثلاثين من نيسان سنة ١٢٨٦ أن تلك القضايا منافية للدين .

ومن الخير لنا وللقاريء الكريم أن نلقي نظرة عامة على الجديد

فى تعليم القديس توما ، قبل أن نورد موقف الكنيسة الجامعة حيال فلسفته .

ان حجر الزاوية فى فلسفة شمس المدارس وضع العقل في المكان الذي خلق له . فأبان فساد الاراء الافلاطونية ، ومما ذهب اليه القديس اغسطين ، وبونافنتورا وزعماء المدرسة الفرنسيسكانية ، فى الفلسفة البحتة وفى العلاقة بين العقل والوحي واثبت ان تدخل العقل فى محاولة اثبات المسائل اللاهوتية السامية وان الاعتماد على برهنته فى ذلك من الشطط بمكان ، كما أنه أبان أن تعاليم اللاأدرية لا ترتكز على اساس فلسفي بل هي من نسج الخيال . وفي الوقت نفسه جرد العقل الانساني من تلك الرؤى الصوفية اللذيذة التي أدخلها الاغسطينيون فى الفلسفة ، وقالوا عنها انها تظهر الاشياء بعللها العالية الابدية ، وتسمعنا صوت الله تعالى فى داخل نفوسنا . ثم سد فى وجه هؤلاء القوم طريق معرفة الله المباشرة على الارض باثباته أن النفس هي صورة الجسد ، والماهية فيها متميزة عن الوجود تمييزا تاما . وعلى الانسان ان يخاف دائما من الابتعاد عن الله ، لان اعتماده على عقله فقط في امور الدين يزج به في منقلب عسير . والاغسطينيون لا يرضون بهذا الوضع لانهم كانوا يؤمنون بالفيض العلوي . فشنوا على توما حربا شعواء ، ونالوا منه بعض الشيء كما رأيت فى هذا العدد ، الا ان سهامهم ، وسهام اضرابهم قد عادت الى نحرهم ، وانتصرت التوماوية انتصارا عز على اية فلسفة انسانية ان تحصل على جزء يسير منه .

فى الاول من اذار سنة ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون ان مذهب توما الالهي « معجزة من المعجزات » وأنه وحده يفيض على الكنيسة من النور اكثر من سائر العلماء مجتمعين . وفى ١٨ من تموز ١٣٢٣ نصبه قديسا فى الكنيسة قاطبة . ومن ذلك الحين حتى اليوم والبراءات البابوية تتوالى فى مدح مذهب القديس الفلسفي والحض على التمسك به . حتى جاء البابا لاون الثالث عشر ونشر فى الرابع من اب ١٨٧٩ براءة مشهورة فى الحث على التمسك بالتعاليم التوماوية ثم كرر

ذلك فى كتابات وخطب اخرى لا تحصى . كذلك فعل خلفاؤه اي البابا بيوس العاشر الذي اوجب تدريس تعاليم الاكويني فى الجامعات الكاثوليكية .

واليوم بينما نرى الفلسفة الاغسطينية كادت تنقرض بعد ازدهار استمر اجيالا ، والرشدية قد تدحرجت عن منابر جامعات اوروبا بعد ان تسنمتها قرونا ، والفلسفة المادية تترنح امام المكتشفات العلمية والبراهين المنطقية ، واللاأدرية تحاول رفع رأسها فى الاوساط الجامعية ولا تستطيع ، والوجودية العصرية تزرع السخافات الطويلة العريضة لزعزعة القيم الروحية والمثل العليا ، تقوم الفلسفة التوماوية فى وجه هذه المذاهب باسرها ، وتقرع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان ، ولا شك ان النصر سوف يعقد لواءه لها فى اخر المطاف ، لانها وليدة الحق ، والحق يعلو ولا يعلى عليه .

الاب بولس مسعد

مصادر هذا التمهيد : تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم . طبعة القاهرة ١٩٤٦ . وقد اقتبسنا من هذا الكتاب بضعة مقاطع ، فلمؤلفه خالص الشكر .

La Philosophie au Moyen âge, par Etienne Gilson, Paris 1930.

St. Thomas d'Aquin 2 Vol, Paris 1910 par A. P. Sertillanges

ثم مؤلفات القديس نفسه .

الكتاب وطبعاته

لم يختلف اثنان فى نسبة كتيب « الوجود والماهية » الى القديس توما الاكويني . واذا راجعنا الفهارس الرئيسية لمؤلفات القديس ، وجدنا هذا السفر فى رأسها ، وانه وضعه لفائدة اخوته الرهبان ، ورفاقه الطلاب . وان الناقد بتلومية دي لوكا — PTOLEMEE — يقرر ان القديس كتب هذا البحث فى سني التدريس الاولى التي قضاها فى باريس قبل ان يحرز شهادة الاستاذية اي قبل سنة ١٢٥٤ م .

ان القديس فى هذا البحث يريد ان يضع حدا جامعا مانعا للوجود والماهية ، فبحث فى انظمة الاشياء المتعددة عن ميزات الماهية الخاصة ثم عن اسم كل نظام على حدة بالنسبة الى الماهيـــة فى المقصودات المنطقية اعني فى الجنس والنوع والفصل . وانظمة الاشياء هـــي الجواهر والعوارض . والجواهر وحدها ماهيات . وهي جواهـــر مادية او مركبة ، وجواهر روحية او بسيطة ، والله هو الجوهر الاول .

وقف المؤلف الجزء الاوفى من مبحثه على درس الجواهر ، لكنه فى الفصل الاخير ، وهو السابع ، بحث الماهية فى العوارض . فى الفصـــل الاول ابان عن الدلالة العامة للفظي الوجود والماهية . وفى الفصـــل الثاني درس الماهية فى الجواهر المركبة . وفى الفصل الثالث حـــدد العلاقات بين الماهية وبين الجنس والفصل ، وهذا الفصل بقية البحـث فى ماهية المركبات . وفى الفصل الرابع يورد من اي وجه تعتبر الماهية او الطبيعة نوعا . وفى الفصل الخامس اماط اللثام عن الماهية فى الجواهر اللامادية . وفى الفصل السادس تحدث عن كيفية وجود الماهيـــة فى مختلف الموجودات . ثم فى الفصل الاخير تطرق الى الكلام عن الماهية فى العوارض .

من هذا العرض الوجيز نفهم كيف ان القديس الفيلسوف يورد اولا معاني الالفاظ ، ونسبتها الى الموجودات والمقصودات المنطقية ثم يعود بصيغة تأليفية الى النتائج فيقتلها درسا وتمحيصا ويتوسع فيها التوسع المنطقي المتسلسل .

واجمع المحققون من اهل النقد على ان القديس توما قـــد استوحى مبحثه هذا من فلسفة ابن سينـــا لكي يناهض تعـــاليم ابن شبرون الفيلسوف اليهودي الاسباني الذي نشر عن طريق اتباعه ان الجـــواهر الروحية مادية . فاثبت القديس توما اثباتا قاطعا ان الجواهر الروحية غير مادية ، وانها تتمايز عن الله فى كون الماهية فيها متمايزة عن الوجود . اما الله فماهيته هي وجوده ووجوده ماهيته كما سيأتي .

ولقد احتفل العلماء فى كل عصر ومصر بهذا المبحث ، وطبعوه عـــدة طبعـــات ، وعلقوا عليه تعاليق لا تحصى . واطول شرح وضع له هـــو

شرح كايتان ، وطبع طبعة علمية سنة ١٩٣٤ فى تورينو من اعمال ايطاليا .

وطبعه ايضا طبعة علمية مع الترجمة الفرنسية اميل برينتو BRUNETEAU فى باريس سنة ١٩١٤ ، وعلى هذه الطبعة عولنا فى تقسيم الفصول لانها مقسمة فيها تقسيما منطقيا واضحا .

انما أوفى طبعة علمية لهذا المبحث كانت وما تزال طبعة الاب رولان جوسلان الدومينكي الصادرة عن بلجكا سنة ١٩٢٦ . وعلى هذه الطبعات قد اعتمدنا فى ترجمتنا وتعاليقنا ، وبذلنا جهدا للوصول الى النصوص العربية التى اشار اليها المؤلف فى معرض كلامه . الا اننا عرفنا شيئا وغابت عنا اشياء ، نظرا لاختلاف الترجمة اللاتينية التي اعتمد عليها المؤلف عن الاصل العربي .

اما كتب القديس توما التى نقلت من اللاتينية الى العربية ، فهي الخلاصة اللاهوتية ترجم منها المثلث الرحمات المطران بولس عواد الماروني ثلثها فجاء بالعربية فى خمسة مجلدات من القطع الكبير . المجلد الاول فى ٦١٤ ص ، والثاني فى ٦٢٤ ص ، والثالث فى ٦٠٧ ص ، والرابع فى ٦١٥ ص ، والخامس فى ٦٣٦ ص ، وكلها طبعت فى المطبعة الادبية فى بيروت من سنة ١٨٨٧ الى سنة ١٩٠٨ .

وقد عثرنا فى مكتبة دير الرهبان الحلبيين اللبنانيين الموارنة الخطية فى مدينة روما العظمى على ترجمة كاملة لهذه الخلاصة وضعها المثلث الرحمات العلامة المطران يواصاف الدبسي البسكنتاوي الماروني في منتصف القرن الثامن عشر ، انما لغتها ركيكة وترجمتها حرفية تضيع المعنى فى اكثر الاحيان ، بعكس ترجمة المطران عواد التى جاءت تحفة من حيث البلاغة ودقة النقل .

وحبذا لو تولت لجنة من علماء العرب ترجمة الاجزاء البلقية من هذا الاثر الفلسفي والديني النفيس . اذن لاكتسبت لغتنا ثروة فكرية لا تقدر .

وترجم المثلث الرحمات المطران نعمة الله ابو كرم الماروني الكتاب الاول من « الردود على الخوارج » Contra Gentiles

فجاء فى ٥٢٢ ص من القطع الكبير ، وطبع فى مطبعة المرسلين اللبنانيين فى جونية (لبنان) سنة ١٩٣١ .

ونقل المرحوم الاب سمعان النجار الماروني من الفرنسية الى العربية «خلاصة الخلاصة اللاهوتية» التى افرغها فى قالب سؤال وجواب لجميع المؤمنين المرحوم الاب باك . وطبعت الترجمة فى بيروت فى مطبعة جورج عقل سنة ١٩٣٨ ، فوصلت صفحات الكتاب الى ٥٤٨ صفحة من القطع المتوسط .

الاب بولس مسعد

نص المبحث (١)

توطئة

لما كان الخطأ الصغير فى البداية يصير كبيرا فى النهاية كما يقول الفيلسوف فى المقالة الاولى من كتاب السماء والعالم (٢) ، وكان الوجود والماهية اول ما يتصور فى العقل على ما يقول ابن سينا فى الفن الخامس من ما بعد الطبيعة (٣) ، فقد رأينا تلافيا للخطأ الذى قد يقع بسبب الجهل بهما ، وجلاء لما فيهما من صعوبة ، ان نبين اولا المراد بلفظي الوجود والماهية ، ثم كيفية تحققها فى مختلف الاحوال ، واخيرا نسبتهما الى المقصودات المنطقية (٤) اعني الاجناس والانواع والفصول.

ولما كان علمنا يتأدى من المركبات الى البسائط ، ومن اللواحق الى السوابق ، وكان الابتداء باسهل المعلومات اكثر ملاءمة لتعليم المبتدئين، فسوف نمضي من تفسير الوجود الى تفسير الماهية .

---

(١) تكرم الاستاذ يوسف كرم فراجع الترجمة على الاصل فاستحق منا وافر الشكر والثناء.

(٢) ان اتباع البرت الكبير واتباع الفلسفة التومائية اطلقا لقب « الفيلسوف » على ارسطو كما اطلق عليه العرب لقب « المعلم الاول » . ونعتقد ان القديس المؤلف لم يشر هنا الا الى الترجمة اللاتينية القديمة . وعبارة ارسطو التى اشار اليها تترجم حرفيا كما يأتي : « كل غلط يقع فى المبدا يصبح فى النهاية غلطا كبيرا » . الا ان عبارة المؤلف اقرب ما تكون الى عبارة ابن رشد فى المقالة الثالثة من كتاب النفس (بحسب نص الترجمة اللاتينية المطبوعة في ليون سنة ١٥٤٢ م.) منها الى غيره . قال ما ترجمته : « الخطأ الصغير فى البداية يصير علة لغلط افظع فى النهاية » . اما عن ارسطو فراجع كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية» للاستاذ يوسف كرم من ص ١٤١ الى ٢٧٤ .

(٣) ابن سينا فيلسوف عربي مشهور فى المشرق والمغرب . راجع كتابنا المعنون « ابن سينا الفيلسوف » طبعة المقتطف ١٩٥٢ . واما عبارة ارسطو الاسلام التي اشار اليها المؤلف القديس فهي الاتية : « ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا » (الهيات الشفاء طبعة طهران) .

(٤) « المقصودات المنطقية » هكذا فى الكتب العربية القديمة مثل شرح القطب على الشمسية بالمعنى المدلول عليه باللاتينية INTENTIONES اما المترجمون المعاصرون فيعبرون عن هذه الكلمة بقولهم « المرادات » .

الفصل الاول

الدلالة العامة للفظي الوجـود والمـاهية

اعلم ان الوجود بالذات يقال على ضربين كقول الفيلسوف فى المقالة الخامسة من ما بعد الطبيعة ، احدهمـــا (الوجود) الذي يقسم الى الاجناس العشرة ، والاخر (الوجود) الذي يعني الحـق فى القضايا . والفرق بينهما ان الوجود فى الضرب الثاني يمكن ان يقال على كل مـا قد يؤلف عنه قضية موجبة ، حتى لو لم يكن له مقابل فى الواقع ، وبناء على هذا الضرب يقال موجودات للاعدام والسوالب (٦) ، فاننا نقـول ان الايجاب هو ضد السلب ، وان العمى هو فى العين . على حين اننـا فى الضرب الاول لا نستطيع ان نقول عن شيء انه موجود الا اذا كـان يثبت شيئا فى الواقع ، فبالضرب الاول ليس العمى وليس ما يشاكلـه من عدميات بموجودات .

ومن ثم فلفظ الماهية لا يراد به الوجود بالمعنى الثـاني ، فان بعض الاشياء يقال لها موجودات بهذا المعنى دون ان يكون لها ماهية ، كمـا يتضح من الاعدام ، بل يراد بالماهية الوجود بالمعنى الاول . لذا يقـول الشارح (٧) فى الموضوع نفسه : « الوجود المعقول بالمعنى الاول هـو الذي يعني جوهر الشيء » .

ولما كان الوجود المأخوذ بهذا المعنى يقسم الى الاجناس العشرة كمـا قلنا ، فيلزم ان تدل الماهية على شيء مشترك بين جميع الطبائـع التي توزع بحسبها مختلف الموجودات الى مختلف الاجناس والانـواع ، وذلك مثل الانسانية فانها ماهية الانسان ، وهكذا فى سائر الماهيات .

ولما كان ما يعين الشيء فى جنسه الخاص او نوعه هو ما نعبر عنـه بالحد الدال على ما هو الشيء فقد ابدل الفلاسفـة لفظ الذات بلفظ الماهية ، وهذا ايضا ما يسميه الفيلسوف بتواتر في المقالة السابعة من ما بعد الطبيعة ما هو الموجود اي ما به هو ما هو (٨) .

وتسمى الماهية ايضا صورة بمعنى ان الصورة تدل فى كل شيء على الكمال او اليقين ، كما يقول ابن سينا فى الفن الثاني من مـا بعـد

الطبيعة (٩) .

ويطلق عليها ايضا اسم الطبيعة بالمعنى الاول من المعاني الاربعة التي يعنيها بويس (١٠) فى كتابه الموسوم « بالطبيعتين » اعني انها ما يدرك بالعقل على اي وجه كان ، اذ ان الشيء انما يعقل بحده او ماهيته .

كذلك يقول الفيلسوف فى المقالة الخامسة من ما بعد الطبيعة (١١) ان كل جوهر هو طبيعة . فاسم الطبيعة بهذا المعنى يدل فيما يبدو على ماهية الشيء باعتبارها مرتبة لفعله ، من حيث ان شيئا لا يوجد الا له فعل خاص . فاسم الماهية يؤخذ من مضمون الحد . اما الذات فتقال بمعنى ان بوساطتها وفيها يحصل الشيء على الوجود .

---

(٥) الفصول والعناوين ليست من صلب الكتاب بل من قلم المتأخرين او المترجم .

(٦) السوالب هي نفي وجود الشيء ، والاعدام هو نفي وجود شيء يجب ان يكون .

(٧) الشارح عند اللاتين لقب من القاب ابن رشد لانه شرح ما كان معروفا فى ايامه من مؤلفات ارسطو — ولد ابن رشد سنة ١١٢٦ م. وتوفي سنة ١١٩٨ م. كان خاتمة فلاسفة العرب الذين غزوا الغرب بنظرياتهم الفلسفية . وكان مثل ابن سينا طبيبا ، وفقيها وفيلسوفا . وكان يتعصب لارسطو تعصبا شديدا حتى انه شرحه ثلاث مرات . وقد عرف اللاتين فلسفته عن طريق الاسبانيين ، وسموه الشارح كما سموا ارسطو الفيلسوف . وكانوا يقولون : « ارسطو فسر اسرار الطبيعة ، وابن رشد شرح ارسطو » . اما اليوم فنعرف على نور الابحاث الفلسفية ان ابن رشد فهم ارسطو على غير حقيقته فى عدة نقاط مهمة منها وحدة العقل بالعدد . وهذه النظرية كانت سلاح الحلوليين فى العصر الوسيط .

ان المؤلف قد استشهد مرات بابن رشد تارة يؤيد رأيه ، وطورا لينقض ما ذهب اليه . وهنا يذكره مؤيدا اياه . قال المؤلف فى اخريات حياته كلمته التي ذهبت مثلا : « لم يكن ابن رشد مشائيا بقدر ما كان مشوها للمشائية ». وهذا القول ارسله القديس بعد ان طوى حياته يشرح ارسطو زعيم المشائيين ويقربه من افهام طلاب الجامعات . اما الحاشية التي علقها الدكتور عمر فروخ على الصفحة التاسعة والثلاثين من كتابه « حكيم المعرة » ، طبعه بيروت سنة ١٩٤٨ ، وفيها يقول : « لما اعيت القديس توما الحجة لم يملك فمه عن ان يصرخ قائلا : ان ابن رشد كلب كلب ينبح على النصرانية » فاننا لم نجد لها اصلا فى الكتب العلمية عن القديس توما . واذا كان الاستاذ عمر يعتمد فى كتابة الدراسات الفلسفية على الاساطير، فهذا رأي فريد يعود اليه شرف استنباطه .

اما النص الذي اشار اليه المؤلف فهو فى العربية كما يأتي : « لكن ينبغي ان تعلم بالجملة ان اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق . وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق » (تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد — طبعة الاب بويج فى بيروت — المجلد الثاني ص ٥٦١)

(٨) لم نذكر الطبعات الحديثة لارسطو لانها لم تترجم الى العربية

(٩) لعل النص الذي اشار اليه المؤلف هو الاتي :
« لكل من الاعداد حقيقة شخصية ، وصورة تتصور منها فى النفس ، وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو ». (الهيات الشفاء م ٣ ف ٥ ص ٤٣٩ من طبعة طهران).

(١٠) ولد بويس سنة ٤٧٠ ومات سنة ٥٢٥ م. درس الادب والفلسفة فى اثينا ، واستوزره تيودوريك ملك فرع الاوستروجوت بايطاليا . ثم اتهم زورا بالتآمر على مليكه وبمزاولته السحر والتنجيم ، فاودع السجن دون ان يستطيع الدفاع عن نفسه ، وحكم عليه بالموت فقتل . كان اخر مفكري الرومان الذين تغذوا بالادب اليوناني كما انه كان من اهم حلقات الاتصال بين الثقافة القديمة ، وثقافة القرن الوسيط . ولم يعرف الغرب ارسطو حتى القرن الثاني عشر الا من خلال ترجمات بويس وتفاسيره التي لم تذهب بها ايدي الضياع .

والكتاب الذي يذكره المؤلف فى المتن لبويس هو الاتي : « كتاب فى الاقنوم والطبيعتين ردا على اوطيخا ونسطور » وهذا السفر هو من الاسفار الجدلية القليلة التي دخلتها التعابير الارسطاطالية فى شرح العقائد المسيحية . والمعاني الاربعة التي ينسبها بولس للفظة الطبيعة هي : اولا تطلق على كل ما هو عاقل بين الموجودات الحقيقية ـ ثانيا تطلق على جميع الجواهر ـ ثالثا تطلق على الجواهر المادية وحدها ـ رابعا تطلق على الخطوط المميزة لكل موجود .
(Cf . le chap. I dans Migne, P. L. Tome LXIV, Col. 1341 — 42)

وراجع ايضا كتاب « تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط » للاستاذ الكبير يوسف كرم ص ٥٩ و٦٠ و٦١ و٦٢

(١١) ان ارسطو لم يقل فى ذاك المكان « كل جوهر هو طبيعة » انما من سياق الكلام يفهم ذلك . وحتى الان ينقصنا معجم علمي للغة ارسطو الفلسفية ، ليس فى العربية فقط بل فى اللغات الاوربية ايضا .

الفصل الثاني

الماهية فى الجواهر المركبة

لما كان الوجود يقال اطلاقا واولا على الجواهر ، ويقال ثانية ومن جهة ما على الاعراض ، كانت الماهية موجودة بالذات وحقا فى الجواهر ، وكانت فى الاعراض على نحو ما ومن جهة ما . والجواهر منها البسيط ومنها المركب ، وفى كليهما توجد ماهية ، غير انها توجد فى البسائط على نحو احق واشرف . ولما كانت الجواهر البسيطة حاصلة على وجود اشرف ، كانت علة الجواهر المركبة ، او على الاقل الجوهر البسيط الذي هو الله . ولما كانت ماهيات الجواهر البسيطة اخفى علينا ، فينبغي ان نبدأ بالجواهر المركبة التي يجيء تعليمنا اكثر ملاءمة اذ يبدأ باسهل الامور .

ففي الجواهر المركبة الصورة والمادة معلومتان ، مثل النفس والجسد فى الانسان . ولا يمكن ان يقال ان احدهما فقط يقال له ماهية . اما ان المادة وحدها ليست ماهية ، فهذا واضح من ان الشيء انما يعلم ويوضع فى نوع او فى جنس بماهيته ، وليست المادة مبدأ علم ، وليس بحسبها يعين الشيء فى نوع او جنس ، بل فقط بحسب ما يكون به شيئا بالفعل . ولا يمكن ان يقال ان الصورة وحدها ماهية الجواهر المركبة ، ولو ان بعضهم يحاولون ان يثبتوا ذلك (١٣) ، فانه يتبين مما قلناه ان الماهية هي ما يعبر عنه بحد الشيء ، وحد الجواهر الطبيعية لا يتضمن الصورة فحسب بل المادة ايضا ، والا لم تتميز الحدود الطبيعية عن الحدود الرياضية .

وايضا لا يمكن ان يقال ان المادة توضع فى حد الجواهر الطبيعية كأنها عنصر زائد على ماهيتها او خارج عن طبيعتها او ماهيتها ، فان مثل هذه الحال خاصة بالاعراض التي هي غير حاصلة على ماهية تامة فتقبل من ثم فى حدها جوهرها او موضوعها وهو خارج عن جنسها . يتضح اذن ان الماهية تحتوي على المادة والصورة .

كذلك لا يمكن ان يقال ان الماهية تعبر عن علاقة بين المادة والصورة،

او عن عنصر ينضاف اليهما ، فان هذا يكون بالضرورة عرضا خارجا عن الشيء ولا يعرف به الشيء ، وهذا كله لا يلائم الماهية . فان بالصورة التي هي فعل المادة تصير المادة موجودا بالفعل وشيئا معينا ، واذن فما يطرأ على المادة لا يعطيها ان توجد بالفعل اطلاقا ، بل ان توجد بالفعل كذا ، على نحو ما تفعل الاعراض ، مثل البياض الذي يجعل الشيء ابيض بالفعل . فاكتساب صورة من هذا القبيل لا يعد كونا بالاطلاق بل بالنسبة . واذن يبقى ان اسم الماهية فى الجواهر المركبة يعبر عما هو مركب من المادة والصورة .

ومع هذا الموقف يتفق قول بويس فى شرحه على كتاب المقولات(١٤) من ان لفظ « اوسيا » Oussia يعني المركب ، فان لفظ « اوسيا » عند اليونان مرادف للفظ الماهية عندنا (اللاتين) ، كما يقول هو نفسه فى الفصل الثالث من كتاب « الطبيعتين » . ويقول ابن سينا ان هوية الجواهر المركبة هي عين المركب من المادة والصورة . ويقول الشارح فى المقالة السابعة من ما بعد الطبيعة ان « طبيعة الاشياء الخاضعة للكون هي مزاج ما ، اعني انها مركب من مادة وصورة (١٥) .

وان العقل ليقر هذا ، اذ ان وجود الجوهر المركب ليس للصورة وحسب ، ولا للمادة وحسب ، بل للمركب عينه ، فان الماهية هي ما بحسبه يقال للشيء انه موجود . فيلزم ان الماهية التي بحسبها يقال للشيء انه موجود ليست الصورة فقط ، ولا المادة فقط ، ولكنهما كلاهما ، ولو ان الصورة وحدها هي علة على الذي يلائمها للوجود والماهية . وهذا ما نشاهده فى الاشياء المؤلفة من عدة مباديء ، من ان الشيء لا يسمى باسم احد هذه المباديء وحسب بل باسم يستوعبها جميعا ، كما يظهر من الطعوم ، فان بفعل الحرارة المحلل للرطوبة تحدث الحلاوة ، ومع ان الحرارة هي بهذا الاعتبار علة الحلاوة ، فان الجسم الحلو لا يأخذ اسمه من الحرارة بل من الطعم المركب من الحرارة والرطوبة .

ولكن لما كان مبدأ التشخص هو المادة ، فقد يبدو انه يلزم من هذا

ان الماهية المتضمنة الصورة والمادة هي جزئية وليست كلية ، فيترتب على ذلك ان ليس للكليات حد ، مع أن الماهية هي ما يعبر عنه بالحد . فليعلم اذن ان المادة التي هي مبدأ التشخص ليست اي مادة ، بل المادة المكممة او المتحيزة اعني المعدودة فى ابعاد معينة . ففي حد الانسان بما هو انسان لا تذكر هذه المادة ، وانما هي تذكر فى حد سقراط لو امكن حد سقراط . اما فى حد الانسان فتذكر المادة اللامكممة او اللامتحيزة ، فلا يذكر فى حد الانسان هذا العظم وهذا اللحم ، بل العظم واللحم اطلاقا ، وهما مادة الانسان اللامكممة او اللامتحيزة .

---

(١٢) ان تقسيم هذا المبحث الى فصول ليس من وضع المؤلف ولذلك كان الاختلاف ظاهرا بين الطبعات العديدة . اما نحن فقد فضلنا هذا التقسيم تمشيا مع التسلسل المنطقي .

(١٣) من هم هؤلاء الفلاسفة ؟ هل هم من معاصري القديس المؤلف الذين ينتسبون الى القديس افسطين وعن طريقه الى افلاطون ؟ او هل هم من قدماء الفلاسفة ؟ ان المؤلف لم يوضح هذه المسألة . ونحن نعتقد ان هؤلاء كانوا من معاصري القديس ، ولذلك لم يذكر اسمهم ، ضنا بكرامتهم ، ولو كانوا من الاقدمين لذكرهم باسمائهم كما ذكر كثيرين غيرهم .

(١٤) يؤكد اهل التحقيق ان هذا القول الذي نسبه فلاسفة العصر الوسيط الى بويس ليس له من وجود فى مصنفات بويس على الصورة التى فهمت . ونعتقد ان القديس توما قد نسب هذا الكلام الى بويس اقتداء بمعلمه البرت الكبير ، لانه استشهد بالقول نفسه فى شرح « الاحكام » ، فى المجادلة الثالثة والعشرين . واللفظة اليونانية المذكورة تقال على معان كثيرة اشهرها الجوهر بمعنى الماهية .

(١٥)«وانما بين هذا ليظهر ان الطبيعة التي تكون الانواع فى الاشياء المتناسلة هي شيء متوسط اي مركب من مادة وصورة ». (تفسير ما بعد الطبيعة ص٨٦٣ و٨٦٤ من طبعة الاب موريس بويج فى بيروت ، المجلد الثاني) .

وفى مكان اخر يقول ابن رشد : « ليس للصورة المطلقة تكون ، ولا للمادة كون ، فيجب ان يكون كل متكون منقسما الى جزءين بالقول لا بالفعل احدهما الذي يسمى مادة والاخر صورة » (المرجع نفسه ص ٨٦٢) .

الفصل الثالث

العلاقات بين الماهية والجنس والفصل

لقد تبين اذن ان ماهية الانسان وماهية سقراط لا تختلفان الا من جهة المتحيز واللامتحيز . لذا يقول الشارح فى المقالة الثامنة من ما بعد الطبيعة « ان سقراط ما هو الا الحيوانية والنطقية اللتان هما ماهيته » (١٦) . وكذلك تختلف ماهية الجنس وماهية النوع من جهة المتحيز واللامتحيز ، ولو ان التعيين يختلف فى الحالين : فان تعيين الفرد بالنسبة الى النوع هو بالمادة المعينة بابعاد ، وتعيين النوع بالنسبة الى الجنس هو بالفصل المقوم اللازم من صورة الشيء . والتعيين الذي فى النوع بالنسبة الى الجنس ليس بشيء موجود فى ماهية النوع وغير موجود اصلا فى ماهية الجنس ، بل ان كل ما هو فى النوع هو ايضا فى الجنس ، ولو انه غير معين (١٧) فلو لم يكن الحيوان كل ما هو الانسان ، بل جزءا منه ، لما اضيف اليه ، من حيث ان الجزء المقوم لا يحمل على الكل .

اما كيف يحدث هذا ، فيمكن ادراكه اذا اعتبرنا الجسم جزءا من الحيوان ، واذا عددناه جنسا ، اذ لا يقال له من الجهة نفسها جنس او جزء مقوم . ان اسم « الجسم » يؤخذ على عدة معان . فالجسم من جهة ما هو فى مقولة الجوهر هو شيء حاصل على طبيعة معينة بحيث يدل فيه على ابعاد ثلاثة ، وهذه الابعاد الثلاثة المعينة هي الجسم الواقع فى جنس الكمية .

ويحدث ان شيئا حاصلا على كمال ما يكون حاصلا على كمال اعلى ، كما يبدو فى الانسان الحاصل على طبيعة حسية وايضا على طبيعة عقلية . فالى هذا الكمال الذي هو الحصول على طبيعة معينة ذات ابعاد ثلاثة ، يمكن ان ينضاف كمال اخر كالحياة او ما يشاكلها . فاسم الجسم قد يدل على شيء حاصل على صورة يلزم منها قابلية للابعاد الثلاثة دون اي كمال اخر ، فاذا انضاف اليها شيء اخر كان خارجا عن مدلول الجسم هذا ، وكان الجسم بهذه المثابة ماديا وجزءا مقوما

للحيوان ، لان النفس حينئذ تكـون خارجـة عن مدلول اسم الجسم ومنضافة للجسم بحيث يتركب الحيوان من الاثنين كجزئين ، اعني من النفس والجسم .

وقد يدل اسم الجسم على شيء حاصل على صورة قابلة للاقطـار الثلاثة ، كائنة ما كانت تلك الصورة ، اي سواء ألزم منها كمال اخر او لم يلزم ، وبهذه المثابة يكون الجسم جنسا للحيوان ، من حيث ان ليس فى الحيوان شيء الا وهو متضمن فى الجسم . فما النفس الا تلـك الصورة التي تتعين بها فى الشيء الاقطار الثلاثـة . ومن ثم فحين قلت ان الجسم هو الحاصل على صورة يلزم منها اقطار ثلاثة تتعين فيـه ، كنت اقصد اية صورة ، سواء أنفسا كانت او الحجرية او غير ذلـك ، وهكذا تكون صورة الحيوان متضمنة فى الجسم او فى صورة الجسم من جهة ما الجسم جنسه .

وتلك هي ايضا نسبة الحيوان الى الانسان . فانه اذا كان لفظ الحيوان يدل فقط على شيء حاصل على كمال يؤهله لان يحس ويتحرك بمبـدأ باطن دون كمال اخر ، كان كل كمال يطرأ جزءا للحيوان ، ولم يكـن متضمنا فى مفهوم الحيوان ، ولم يبق الحيوان جنسا . ولكنـه جنس من حيث يدل على شيء يلزم من صورته الحس والحركة ، كائنة ما كانت تلك الصورة ، سواء انفسا حاسة كانت ام نفسا حاسة وناطقة معا .

وعلى ذلك يدل الجنس دلالة غير معينة على كل ما فى النوع ، لا على المادة فقط . ويدل الفصل على كل ما فى النوع لا على الصورة فقط . ويدل الحد على كل ما فى النوع ، وكذلك النوع ، ولكن باختـلاف : فالجنس يدل على كل الشيء مع تعيين المادة ويفيد تعيين الصورة : لذا يؤخذ الجنس من المادة ولو انه ليس المادة . فيتبين من هذا انه يقـال جسم لموضوع حاصل على كمال من شأن ان تتعين فيه اقطار ثلاثـة ، وهذا الكمال له نسبة المادة الى كمال اعلى . اما الفصل فهو على العكس بمثابة تعيين مأخوذ من صورة معينة دون ان يوحي الى العقـل لاول وهلة مادة معينة ، كما يظهر حين يقال « متنفس » اعني الحاصل على نفس ، فلا يعين ما هو ، اهو جسم او شيء اخر . لذا يقول ابن سينا(١٨)

ان الجنس ليس فى الفصل كجزء ماهيته ، بل فقط كموجود خارج عنها ، وهكذا يوجد موضوع الكيفيات فى تصور الكيفيات • فبدقيق العبارة لا يضاف الجنس الى الفصل ، على ما يقول ارسطو فى المقالة الثالثة من كتاب النفس ، وفى المقالة الرابعة من كتاب الجدل ، اللهم الا كما يضاف الموضوع الى الكيفية ، على حين ان الحد او النوع يشتمل على الاثنين اعني مادة معينة يدل عليها اسم الجنس وصورة معينة يدل عليها اسم الفصل •

ومن هذا يظهر لم كان للجنس والنوع والفصل نسبة الى المادة والصورة والمركب فى الطبيعة ، وان لم تكن هي هي ، من حيث ان الجنس ليس المادة ولكنه مأخوذ من المادة للدلالة على الكل ، وليس الفصل الصورة ، ولكنه مأخوذ من الصورة للدلالة على الكل • لذا نقول ان الانسان حيوان ناطق لا انه مركب من حيوان ومن ناطق ، كما نقول انه مركب من نفس وجسم • فان من الجسم والنفس يتألف الانسان كما يتألف من شيئين شيء ثالث ليس هو واحدا منها ، فليس الانسان النفس ولا الجسم • اما ان قيل على نحو ما ان الانسان مؤلف من حيوان ومن ناطق ، فلن يكون كشيء ثالث مركب من شيئين بل يكون كمعنى ثالث مؤلف من معنيين ، فان معنى الحيوان يعبر عن طبيعة الشيء دون تعيين صورة خاصة ، من حيث انه بمثابة المادة بالنسبة الى الكمال الاخير للشيء ، وان معنى الفصل الذي هو «ناطق» يقوم فى تعيين صورة خاصة • ومن هذين المعنيين يتألف معنى النوع او الحد • وكما انه لا يضاف الى مركب ما واحد من اجزائه ، فكذلك لا يضاف الى معنى المركب معنى اخر هو جزء منه ، فنحن لا نقول (مثلا) ان الحد هو الجنس او هو الفصل •

ولئن كان الجنس يدل على كل ماهية النوع ، ليس يلزم من ذلك ان انواع الجنس الواحد هي ماهية واحدة ، فان وحدة الجنس صادرة عن عدم التعيين وعدم الفصل ، لكن لا بحيث يكون ما يدل عليه بالجنس طبيعة واحدة بالعدد فى مختلف الانواع ينضاف اليها شيء اخر هو الفصل المعين لها كما تعين الصورة المادة التي هي واحدة بالعدد،

بل يدل الجنس على صورة ما غير معينة بفصل هي التي يدل عليها الفصل بالتعيين. لذا يقول الشارح فى المقالة الثانية من مابعدالطبيعة(١٩) ان المادة الاولى يقال انها واحدة باستبعاد جميع الصور ، بينما الجنس يقال انه واحد باشتراك الصورة التي يدل عليها . ومن هنا يظهر انه باضافة الفصل المستبعد الى عدم التعيين الذي كان سبب وحدة الجنس، تبقى انواع متباينة بالماهية .

قلنا ان طبيعة النوع غير معينة بالنسبة الى الفرد ، مثلها مثل طبيعة الجنس بالنسبة الى النوع ، ومن ثم فكما ان الجنس حين يحمل على النوع يتضمن فى معناه ، ولو بصفة غير معينة ، كل ما هو فى النوع بصفة معينة ، كذلك حين يحمل النوع على الفرد يلزم ان يدل على كل ما فى ماهية الفرد ولو بصفة غير معينة ، وبهذا المعنى يعبر عن ماهية النوع بلفظ « انسان » ويضاف « انسان » الى سقراط .

واذا دللنا على طبيعة النوع مع استبعاد المادة المعينة التي هي مبدأ التشخيص ، كانت (طبيعة النوع) بمثابة الجزء ، كدلالة لفظ « الانسانية » فان الانسانية تدل على ما به الانسان انسان . اما المادة المعينة فليست ما به الانسان انسان ، فهي ليست بحال فى عداد الامور التى بها الانسان انسان . ولما كان معنى الانسانية يتضمن فقط الامور التى بها الانسان انسان ، كان من الواضح ان المادة المعينة مستبعدة منه او ان العقل غاض النظر عنها . ولما كان الجزء لا يحمل على الكل ، ليست تحمل الانسانية على الانسان ولا على سقراط . لذا يقول ابن سينا (٢٠) ان هوية المركب ليست عين المركب التي هي هويته ، ولو ان الهوية هي ايضا مركبة ، فالانسانية مثلا ولو انها مركبة الا انها ليست الانسان ، بل يلزم ان تحل فى موضوع هو المادة المعينة .

غير اننا قد قلنا ان تعيين النوع بالاضافة الى الجنس يتم بالصورة ، وان تعيين الفرد بالاضافة الى النوع يتم بالمادة ، فيلزم ان اللفظ الدال على ما تؤخذ منه طبيعة الجنس مع استبعاد الصورة المعينة التي تكمل النوع ، يدل على الجزء المادي للكل ، كما ان الجسم هو الجزء المادي للانسان . اما اللفظ الدال على ما تؤخذ منه طبيعة النوع مع استبعاد

المادة المعينة فيدل على الجزء الصوري . وعلى هـذا النحو تدل الانسانية على صورة ما . ويقال انها صورة الكل لا لكونها زائدة على جزئي الماهية ، اعني على المادة والصورة ، كما تزيد صورة البيت على اجزائه ، بل بالاحرى لانها الصورة التي هي الكل ، اعني المشتملة على المادة والصورة مع اغفال الامور التي تتعين بها المادة طبعا .

وهكذا يتضح ان ماهية الانسان يعبر عنها بلفظ « انسان » وبلفظ « انسانية » ولكن باختلاف كما سبق القول : فان لفظ « انسان » يدل على الماهية باعتبارها كلا ، لا بمعنى انه يبرز تعيين المادة ، بل بمعنى انه يحتويها ضمنا وعلى نحو غير معين ، كما قلنا ان الجنس يحتوي الفصل . ولذا يحمل لفظ « انسان » على الافراد . اما لفظ « انسانية » فيدل على الماهية باعتبارها جزءا ، ولا يحتوي الا ما يخص الانسان بما هو انسان ، ويغفل كل تعيين للمادة ، ومن ثم فلا يحمل على الافراد . ولهذا السبب كان اسم الماهية تارة يجيء محمولا للشيء ، فيقال مثلا ان سقراط ماهية ما ، وطورا يسلب فيقال ان ماهية سقراط ليست سقراط .

---

(١٦) اما النص العربي لما كتبه الشارح فهو كالاتي : « ليس زيد شيئا غير الحيوانية والنطق اللذين هما ماهيته » (المجلد الثاني من تفسير ما بعد الطبيعة ، طبعة الاب بويج ، ص ١٨٢٤ .

(١٧) هذا كلام ابن سينا : « ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان . فان كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل الخ » (راجع طبعة طهران ص ٤٩٤) .

(١٨) هاك النص العربي : « نقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته ، ويحمل على الفصل على انه لازم له ، لا على انه جزء من ماهيته ... فنقول الان اما الفصل فانه لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في الماهية ، فيكون اذا انفصاله عنه بذاته » (الهيات الشفاء ، لده ، ف ٦ ص ٥٠٥) .

(١٩) اليك النص العربي بحرفيته : « والذي يظهر لي في هذا القول انه انما قصد به تعريف الفرق بين طبيعة المادة في الوجود وطبيعة الصورة العامة وبخاصة التي هي الجنس . فانه قد يظن ان المادة الاولى لما كانت مشتركة ان لها طبيعة الامر الكلي المحمول على كثيرين . ولذلك ظن قوم ان المادة الاولى هي الجسم ، ولو كان ذلك لكانت ذات صورة ولم تكن واحدة بالعدد بل واحدة بالصورة . وقد قيل في غير ما موضع انها واحدة بالعدد ، وان كان ذلك كذلك فقد يجب ان يعرف كيف يكون شيء واحد بالعدد موجود في كثيرين ، وذلك شيء غير معقول فيما هو بالفعل . واما فيما هو بالقوة فعسى ما يفهم من كونها واحدة بالعدد ومشتركة لكثيرين هو انه ليس لها فصول فيفصل بها ما يوجد منها في شخص شخص بعضها عن بعض . فاذا لما عدمت الفصول الشخصية التي بها توجد الكثرة بالعدد قيل انها واحدة ، ولانها

عدمت الصورة التي بها الشيء واحد بالعدد قيل فيها انها مشتركة لجميع الاشياء الكثيرة بالعدد ، ولم يقل ذلك فيها لان لها صورة مشتركة كالحال فى الجنس . فهي من جهة ما سلب عنها فصول الصور الشخصية واحدة بالعدد ولا من جهة ان لها صورة شخصية هي بها واحدة بالعدد ، وهي ايضا من جهة ما عدمت الصورة التى بالفعل الشخصية مشتركة للاشياء الكثيرة . فان الصور المشتركة التي توجد لها الكليات هي موجودة بالقوة ، ولذلك كان العلم بالشيء من طريق ما هو كلي علم بالقوة . فالاشتراك الذي يفهمه العقل فى الصور المشتركة له وجود خارج النفس بالقوة ، واما هذا الاشتراك الذي يفهمه العقل فى المادة فهو عدم محض اذ كان انما يفهمه بسلب الصور الشخصية عنها . فاذا المادة ليس لها وجود خارج النفس من جهة هذا التصور بالعقل لها اعني كونها مشتركة لجميع الكائنات الفاسدات اذ كان تصورا لها من جهة العدم ، واذا كان هذا هكذا فالشيء الذي هي به المادة مخالفة للعدم ، وموجود من الموجودات خارج النفس انما هو كونها موضوعا للشخص المحسوس الذي يرى لا الشيء الذي يعقل منها وهذا هو التصور التام للمادة » (طبعة الاب بويج لتفسير مابعد الطبيعة ، ص ١٤٧٢ — ١٤٧٤)

(٢٠) لم نعثر على النص المشار اليه .

الفصل الرابع

من اي وجه تعد الماهية او الطبيعة نوعا

بعد ان رأينا دلالة لفظ « الماهية » فى الجواهر المركبة ، يتعين علينا ان ننظره فى نسبة الماهية الى معاني الجنس والنوع والفصل (فنقول):

لما كان ما يلائمه معنى الجنس والنوع والفصل يحمل على هذا الجزئي المتحيز ، كان من المحال على معنى الجنس او النوع او الفصل ان يلائم الماهية حين تؤخذ مأخذ الجزء ، كلفظ الانسانية او الحيوانية . لذا يقول ابن سينا (٢١) ليست النطقية الفصل ولكنها مبدأ الفصل ، وللسبب عينه ليست الانسانية النوع ، وليست الحيوانية الجنس .

وكذلك لا يمكن ان يقال ان معنى الجنس والنوع والفصل يلائم الماهية حين تعد مفارقة للجزئيات ، على ما قرر الافلاطونيون (٢٢) . ففي هذه الحالة لا يحمل الجنس والنوع على الجزئي المعين ، فلا يمكن ان يقال ان سقراط هو ما هو مفارق له ، وهذا المفارق لا يفيد في معرفتنا للجزئي المعين المندرج تحته .

يبقى اذن ان معنى الجنس او النوع او الفصل يلائم الماهية حين تدل على الموجود كله ، كما يدل لفظ الانسان او الحيوان من جهة ما يحتوي ضمنا وبغير تعيين كل ما فى الجزئي .

فالطبيعة او الماهية متى اخذت بهذا المعنى امكن اعتبارها من وجهين :

الوجه الاول بحسب طبيعتها ومفهومها الذاتي ، وهذا اعتبار لها مطلق ، فمن هذا الوجه لا يقال عليها قولا حقا الا ما يلائمها بما هي كذلك ، فكل ما يقال عليها مما يخص غيرها يقال خطأ . مثال ذلك ان الانسان بما هو انسان يلائمه الناطق والحيوان وسائر ما يقع فى حده ، على حين ان الابيض او الاسود او ما يشاكل ذلك مما لا يدخل فى مفهوم الانسانية ، لا يلائم الانسان بما هو انسان .

فان سأل سائل : هل يقال عن هذه الطبيعة انها وحدة او كثرة ، وجب عدم التسليم بهذا ولا بذاك ، لان كلا منهما خارج عن مفهوم الانسانية ،

وان كلا منهما يمكن ان يعرض لها . فانه لو كانت الكثرة من مفهومها لما كانت ابدا واحدة ، على حين انها واحدة من جهة ما هي فى سقراط ، وكذلك لو كانت الوحدة من مفهومها ومعناها لكانت طبيعة واحدة بعينها فى سقراط وافلاطون ، ولما امكن ان تتكثر فى كثيرين .

والوجه الثاني اعتبار « الماهية » بما هي موجودة فى هذا او ذاك من الافراد . فمن هذا الوجه يحمل عليها بالعرض بسبب الشيء الذي هي فيه ، مثلما يقال ان الانسان ابيض لكون سقراط ابيض ، ولو انه لا يلائم الانسان بما هو انسان .

فهذه الطبيعة لها ضربان من الوجود : احدهما فى الافراد ، والاخر فى النفس ، وكل منهما يستتبع اعراضا تحمل على الطبيعة المذكورة .

ففي الجزئيات لها وجود متكثر تبعا لتباين الجزئيات ، ومع ذلك فالطبيعة نفسها ، بحسب اعتبارها الذاتي او المطلق ، ليست واحدا من ضروب الوجوه هذه . فمن الخطأ القول بان طبيعة الانسان بما هو كذلك موجودة فى هذا الجزئي ، اذ لو كان الوجود فى هذا الجزئي يلائم الانسان بما هو انسان الا يوجد فى الجزئي ، فلن يكون ابدا فيه . ولكن من الحق ان يقال ان الانسان بما هو انسان ليس له ان يوجد فى هذا الجزئي او ذاك . يتضح اذن ان طبيعة الانسان باعتبارها المطلق مجردة عن كل وجود بحيث لا تنافي وجودا ما . وهذه الطبيعة المعتبرة على هذا النحو هي التي تحمل على جميع الافراد .

غير انه لا يمكن ان يقال ان مفهوم الكلي يلائم الطبيعة المعتبرة على هذا النحو ، فانه من شأن الكلي الوحدة والاشتراك ، وهاتان الصفتان لا تتفقان للطبيعة الانسانية باعتبارها المطلق ، فلو كان الاشتراك من مفهوم الانسان لكان يتحقق حيثما تتحقق الانسانية ، وهذا باطل من حيث انه لا اشتراك بحال فى سقراط ، بل ان كل ما فيه هو متشخص (٢٣)

وكذلك لا يمكن ان يقال ان مفهوم الجنس يتفق للطبيعة الانسانية بحسب ما لها من وجود فى الافراد ، اذ ان الطبيعة الانسانية لا تتحقق

فى الافراد بحسب الوحدة بحيث تكون واحدا ملائما للكل ، كما يقتضي مفهوم الكلي .

يبقى اذن ان مفهوم النوع يتفق للطبيعة الانسانية بحسب ما لها من وجود فى العقل . فان هذه الطبيعة توجد فى العقل مجردة عن جميع المشخصات ، ولها مفهوم واحد بالنسبة الى جميع الافراد الموجودين خارج النفس ، من حيث ان ماهيتها كونها صورة لجميعهم ، وانها مؤدية الى معرفتهم جميعا بما هم اناسي . وهذه النسبة التي لها الى جميع الافراد تجعل العقل يتأدى الى معنى النوع ويعزوه اليه هو . لذا قال الشارح فى المقالة الاولى من كتاب النفس ان العقل هو الذي يصنع الكلي فى الاشياء . وقال ابن سينا مثل ذلك فى الفن الثامن من ما بعد الطبيعة (٢٤)

ولئن كان لهذه الطبيعة المعقولة صفة الكلية حين تضاهى بالاشياء الموجودة خارج النفس ، من حيث انها واحدة وصورة للجميع ، لكن من حيث ما لها من وجود فى هذا العقل او فى ذاك فهي معنى معقول جزئي . ومن هذا يتضح خطأ الشارح فى المقالة الثالثة من كتاب النفس حيث اراد ان يستدل بكلية الصورة المعقولة على وحدة العقل (٢٥) ، فليست كلية هذه الصورة اتية مما لها من وجود فى العقل ، بل من نسبتها الى الاشياء باعتبارها صورتها ، مثلما لو وجد تمثال جسمي ممثل لاناس كثيرين ، فواضح ان صورة هذا التمثال او شبهه يوجد وجودا جزئيا خاصا من حيث هو منحوت فى هذه المادة ، لكن يكون له صفة الكلية من حيث هو مشترك ممثل لكثيرين .

ولما كان يلائم الطبيعة الانسانية باعتبارها المطلق ان تحمل على سقراط ، ولا يلائمها مفهوم النوع باعتبارها المطلق ايضا ، وانما النوع عرض من الاعراض التي تلحقها بسبب وجودها فى العقل ، كان اسم النوع لا يحمل على سقراط كأن يقال : سقراط نوع ، مما كان يحدث بالضرورة لو كان مفهوم النوع يلائم الانسان بحسب ما له من وجود فى سقراط ، او بحسب اعتباره المطلق اعني بما هو انسان ، فان كل ما يلائم الانسان بما هو انسان يحمل على سقراط .

غير ان الحمل يلائم الجنس بالذات من حيث انه داخل فى حـــده ، فان الحمل من صنع العقل المركب او المفصل ، مع وجود اساس لـه فى الواقع هو وحدة الاشياء المحمول احدها على الاخر . ومن ثم يمكن ان يقع مفهوم الحمل لمفهوم ذلك المقصـــود المنطقي الذي هو الجنس والذي هو ايضا من صنع العقل . على ان ما يضيف العقل اليـه مفهوم الحمل بتركيبه مع اخر ، ليس مفهوم الجنس بالذات ، بل بالاحرى مـا يضيف العقل اليه مفهوم الجنس ، مثل ما يعبر عنه اسم الحيوان .

وهكذا تتضح نسبة الماهية او الطبيعة الى معنى النوع ، فليس يطلق معنى النوع على الامور التي تلائم الماهية باعتبارها المطلق ، ولا عـلى الاعراض التي تلحقها بحسب ما لها من وجود خارج النفس ، مثـــل البياض والسواد ، ولكنه عرض من الاعراض التي تلحقها بحسب ما لها من وجود فى العقل ، وبهذا الاعتبار يلائمها مفهوم الجنس او مفهـوم الفصـــل .

---

(٢١) هاك نص كلام ابن سينا : « الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطـــق والحس ... فالاولى ان يكون هذه مبادىء الفصول لا الفصول » (الشفاء طبعة طهران ص ٥٠٣ و٥٠٤)

(٢٢) انتقد ابن سينا نظرية الافلاطونيين هذه فى عدة امكنة من كتاباته . راجع الهيـات الشفاء المقالة الخامسة ، الفصل الاول ، والمقالة السابعة والفصل الثاني من طبعة طهران .

(٢٣) قد ناهض روجيه باكون رأي المؤلف . راجع كتابه المعنون Communia Naturalium الكتاب الاول ، الجزء الثاني ، الفصل العاشر .

(٢٤) ذكر ابن سينا هذا الموضوع فى الهيات الشفاء (طبعة طهران ص ٤٨٢ وما بعدها)

(٢٥) الكتاب لم يطبع بعد .

الفصل الخامس

الماهية فى الجواهر اللامادية

الان يبقى ان ننظر على اي نحو توجد الماهية فى الجواهر المفارقة اعني فى النفس والعقول والعلة الاولى .

ان جميع الفلاسفة متفقون على بساطة العلة الاولى . لكن بعضهم حاولوا ان يثبتوا تركيبا من مادة وصورة فى العقول والنفوس، وصاحب هذا الموقف هو فيما يقال ابن جبرول فى كتابه « ينبوع الحياة » (٢٦) وهو موقف مخالف لاقوال الفلاسفة ، فانهم يدعون هذه الجواهر « مفارقة » للمادة ، ويقيمون البرهان على خلوها من كل مادة ، وبرهانهم الاقوى مستمد مما لها من قوة التعقل . ذلك اننا نرى ان الصور لا تصير معقولة بالفعل ما لم تنتزع من المادة وعلائقها ، فهي لا تصير معقولة بالفعل الا بقوة جوهر عاقل تقبل فيه وتخضع لفعله . فيلزم من ذلك ان كل جوهر عاقل منزه عن المادة تمام التنزيه ، بحيث لا تكون المادة جزءا منه ، ولا يكون هو كالصورة المنطبعة فى المادة على ما هو حال الصور المادية .

وليس لقائل ان يقول ان المادة التي تمنع المعقولية ليست اية كانت ، بل هي المادة الجسمية فقط ، فانه اذا كان هذا المنع ناتجا عن المادة الجسمية فقط ، وكانت المادة لا تدعى جسمية الا بما هي واقعة تحت صورة جسمية ، للزم ان المادة مانعة للمعقولية بسبب الصورة الجسمية. وهذا محال لان الصورة الجسمية نفسها معقولة بالفعل كسائر الصور حين تجرد عن المادة .

واذن فلا يوجد بحال فى النفس الناطقة وفى العقل « المفارق » تركيب من مادة وصورة بحيث تدخل المادة فيهما على نحو ما تدخل فى الجواهر الجسمية ، وانما فيهما تركيب من صورة ووجود . لذا جاء فى شرح القضية التاسعة من كتاب العلل (٢٧) ان العقل « المفارق » حاصل على صورة ووجود ، ومعنى الصورة فى ذاك الموضع عين الذات او الماهية البسيطة .

اما كيف يحدث هذا ، فمن اليسير ادراكه : ذلك انه حين يكون احد شيئين علة للاخر ، فمن الممكن ان يوجد الشيء الذي هو علة بدون الاخر ، لكن العكس غير صحيح ، والنسبة بين المادة والصورة هي ان الصورة تعطي المادة الوجود ، فيستحيل ان توجد مادة بدون صورة ، ولا يستحيل ان توجد صورة بدون مادة . فان الصورة بما هي صورة غير متعلقة بالمادة ، وان كان هناك صور لا تستطيع ان توجد الا فى مادة ، فان هذا يعرض لها لبعدها عن المبدأ الاول الذي هو الفعل الاول المحض . فاقرب الصور الى المبدأ الاول هي صور قائمة بانفسها لا بمادة ، فليست الصورة بمفهوم جنسها اطلاقا مفتقرة الى المادة ، كما سبق القول ، وامثال هذه الصور هي عقول ، فلا ضرورة لان تكون ذوات هذه الجواهر او ماهياتها مغايرة للصورة ذاتها .

فى هذا تفترق اذن ماهية الجواهر المركبة والجواهر البسيطة . ان ماهية الجواهر المركبة تلتئم لا من الصورة وحدها او من المادة وحدها بل من الصورة والمادة معا ، على حين ان ماهية الجواهر البسيطة هي صورة ليس غير . ومن هذا يلزم فارقان اخران : اما احدهما فهو ان ماهية الجواهر المركبة يمكن ان تدل على الكل او على الجزء ، وهذا يعرض لها بسبب تعيين المادة كما سبق القول ، ولذا فلا تضاف ماهية الشيء المركب الى الشيء نفسه على اي نحو كان ، فلا يمكن ان يقال ان الانسان عين ماهيته . اما ماهية الشيء البسيط ، التي هي عين صورته ، فلا تدل الا على الكل من حيث انه لا يوجد هنا موضوع مغاير للصورة يقبلها كصورة ، ومن ثم فان ماهية الجواهر البسيطة على اي وجه اخذت تضاف اليها ، لذا يقول ابن سينا (٢٨) ان ماهية الجواهر البسيطة هي عين الجوهر البسيط ، من حيث انه لا يوجد موضوع يقبلها . الفرق الثاني ان ماهيات المركبات لما كانت تقبل فى المادة المعينة او تتكثر بقسمة هذه المادة ، فانه يتفق ان كثرة منها تتحد نوعا وتختلف عددا ، على حين ان ماهية الجواهر البسيطة لما كانت غير مقبولة فى مادة فلا يتفق لها مثل هذا التكثر ، ومن ثمة فلا يلزم ان تتحقق فيها كثرة من الافراد من نوع واحد ، وانما يكون فيها من

الانواع بقدر ما فيها من الافراد كما يقول ابن سينا صراحة (٢٩)

امثال هذه الجواهر اذن ، ولو انها صور مفارقة للمادة ، الا انها ليست بسيطة كل البساطة وليست افعالا محضة ، ولكنها مختلطة بالقوة ، ويتضح هذا مما يأتي : كل ما لا يدخل فى مفهوم الذات او الماهية فهو طاريء عليها من خارج ومؤلف واياها مركبا ، من حيث ان الماهية لا تعقل بدون اجزائها ، بينما يمكن ان تعقل دون تعقل وجودها الواقعي ، فاني استطيع ان اعقل ما الانسان وما العنقاء واجهل ان كان لهما وجود فى الطبيعة . واذ يتضح ان الوجود مغاير للذات او الماهية ، اللهم الا ان يوجد موجود تكون ماهيته عين وجوده . ومثل هذا الموجود لا يمكن ان يكون الا واحدا واول الموجودات ، لاستحالة تكثر الشيء ما لم يضف اليه فصل (نوعي) ، كما تتكثر طبيعة الجنس الى انواع ، او لم تقبل الصورة فى مواد مختلفة ، كما تتكثر طبيعة النوع الى افراد ، او ما لم يكن الشيء مجردا تارة ومقبولا فى موضوع طورا ، كما لو كان هناك لون مفارق للمادة فانه يتميز من اللون غير المفارق بنفس المفارقة . اماذا قلنا بموجود هو وجود وحسب بحيث يكون وجودا قائما بذاته ، فان هذا الوجود لا يحتمل اضافة فصل ، اذ انه حينئذ لن يكون وجودا وحسب بل يكون وجودا مضافا الى صورة ما ، وهو اقل احتمالا بكثير لان تضاف اليه المادة ، اذ انه حينئذ لن يكون وجودا قائما بذاته بل يكون موضوعا ماديا . يبقى ان مثل هذا الموجود الذي هو عين وجوده لا يمكن ان يكون الا واحدا ، ويلزم من ذلك ان فى كل ما خلاه من الموجودات يتميز الوجود من الماهية او الطبيعة او الصورة ، ولذا قلنا ان العقل (المفارق) صورة ووجود .

كل ما يلائم موجودا ما فاما ان يكون ناجما من مباديء طبيعته ، مثل الضحك فى الانسان ، او ان يعرض له من مبدأ خارج ، مثل الضوء يعرض للهواء بتأثير الشمس . ومحال ان يصدر الوجود ذاته عن ذات صورة الشيء او ماهيته ، اعني ان يصدر عنها كأنها علة فاعلية ، اذ بذا يكون الشيء محدثا ذاته ، وهذا خلف . فمن الضروري ان مثل هذا

الموجود الذي يتميز وجوده من طبيعته ، يحصل على الوجود من غيره.

ولما كان كل ما بغيره يرجع الى ما بذاته كعلته الاولى ، كان من الضروري ان يوجد موجود وهو علة وجود الاشياء جميعا ، بحيث يكون هو وجودا فقط ، والا تسلسلنا فى العلل الى غير نهاية ، من حيث ان كل موجود لا يكون وجودا فقط فلوجوده علة ، كما قلنا آنفا . فيظهر اذن ان العقل (المفارق) مركب من صورة ووجود ، وانه حاصل على الوجود من الموجود الاول الذي هو وجود وحسب ، وهو العلة الاولى التي هي الله (٣٠)

وكل موجود يقبل شيئا من اخر فهو بالقوة بالنسبة الى ما يقبل ، وهذا المقبول فيه هو فعله (الذي يحققه) . فيلزم من ذلك ان الصورة او الماهية التي هي عقل (مفارق) هي بالقوة بالنسبة الى الوجود الذي تقبله من الله ، وان هذا الوجود المقبول هو بمثابة الفعل . وهكذا يوجد الفعل والقوة فى العقول (المفارقة) لكن لا الصورة والمادة ، اللهم الا بالتشكيك ، ويلزم ايضا ان الانفعال والقبول وكون الشيء موضوعا وسائر ما يشاكل ذلك مما يلوح انه يلائم الاشياء باعتبار المادة، يلائم الجواهر الفعلية والجسمية بالتشكيك ، كما يقول الشارح فى المقالة الثالثة من كتاب النفس .

ولما كانت ماهية العقل (المفارق) هي عين العقل ، على ما تقدم ، وكانت ذاته او ماهيته عين ما هو ، وكان وجوده المقبول من الله هو ما به يبقى فى طبيعة الاشياء ، فقد قال بعضهم ان امثال هذه الجواهر مركب مما به الوجود وما هو موجود ، او مما به الوجود ومن الماهية ، على ما يقول بويس فى (المقالة الاولى) من كتاب شرح المقولات (٣١).

ولما كان فى العقل قوة وفعل ، لا يصعب ان توجد كثرة فى العقول ، على حين كان يستحيل ذلك لو لم تدخل فيها قوة اصلا . لذا يقول الشارح فى المقالة الثالثة من كتاب النفس اننا لو كنا نجهل طبيعة العقل المنفعل لما استطعنا ان نصل الى كثرة العقول المفارقة . واذن فتمايزها بعضها من بعض هو بحسب درجة القوة والفعل ، بحيث ان عقلا اعلى ، ومن ثمة اقرب الى الموجود الاول ، يكون حاصلا على قسط اكبر من

الفعل وقسط اقل من القوة ، وهكذا فى سائر العقول ، حتى ننتهي الى النفس الانسانية التي تحتل ادنى درجة من بين الجواهر العقلية . لذا كان عقلها الذي بالقوة بالنسبة الى الصور المعقولة كالهيولى التي تحتل ادنى درجة فى الوجود المحسوس بالنسبة الى الصور المحسوسة ، كما يقول الشارح فى المقالة الثالثة من كتاب النفس . ولذا يشبهه الفيلسوف (اي العقل الذي بالقوة) بلوح مصقول لم ينقش فيه شيء . ولهذا السبب ولما كانت النفس الانسانية اوفر الجواهر المعقولة قوة ، كانت تقارب الماديات حتى لتجتذب شيئا ماديا الى مشاركتها وجودها ، بحيث ينجم من النفس والبدن وجود واحد فى مركب واحد ، ولو ان هذا الوجود بما هو خاص بالنفس لا يتعلق بالبدن (٣٢) .

وبعد هذه الصورة التي هي النفس تجيء صور اخرى اوفر قوة واقرب الى المادة حتى لا يتسنى لها وجود بدون مادة (٣٣) . وهي مترتبة متدرجة حتى تصل الى الصور الاولية للعناصر التي هي اقرب الاشياء الى المادة ، فلا يتسنى لها فعل الا تبعا لمقتضيات الكيفيات الفعلية والانفعالية وسائر العوامل التي تعد المادة لقبول الصورة (٣٤).

---

(٢٦) ظل ابن جبرول مجهولا وقتا طويلا على الرغم من ان الائمة المدرسيين قد تعمقوا فى دراسة كتابه منذ صدوره . وبذل العالم مونك Munk جهدا مشكورا فى القرن الماضي للبحث عن ترجمته ، فعرف ان هذا الفيلسوف كان يهوديا اسبانيا ، واسمه الحقيقي سليمن بن جبرول . ولد فى ملقة ، وعاش فى اسبانيا ، ومات ما بين سنة ١٠٥٠ و١٠٧٠ م. واسهم مع موسى بن ميمون فى رفع شأن الفلسفة اليهودية فى اسبانيا تحت ظل الحكم العربي. وضع كتابه « ينبوع الحياة » بالعبرية ، ونقله الى اللاتينية دومانيكوس جوندى ساليتوس Dominicus Gundissalinus فى مدرسة توليد Tolède

آمن بالحلولية الصدورية ومزج فلسفة ارسطو بفلسفة افلوطين . وقال ما معناه : ان الله ظهر اولا بشكل روح كوني مؤلف من مادة وصورة منهما تتركب عناصر جميع الموجودات . ولكل موجود فوق ذلك صورة ومادة خاصة . ومع ذلك ترى فى كتاب المؤلف بعض الافكار الصالحة ، والنظريات المبتكرة . اما الرأي الذي نسبه المؤلف الى ابن جبرول وناهضه ، فهو بالحقيقة اقدم منه . لان العقول بلغة المؤلف تعني الملائكة ، وكثيرون من اباء الكنيسة اللاتينية كانوا يؤمنون بان الملائكة مركبون من مادة وصورة ، ولو كانت تلك المادة الابية ومنيرة واسمى من مادتنا . (راجع بيتو Pétau مصنفه فى الملائكة المقالة الاولى ، ف ١ — ٤)

(٢٧) ان كتاب العلل كان مشهورا عند الفلاسفة المدرسيين وهو ملخص لكتاب « العناصر

اللاهوتية » الذي وضعه بروكلس (٤١٠ ـ ٤٨٥) زعيم مدرسة الافلاطونية الجديدة فى اثينا ومعدل اراء افلوطين . ومن المعروف ان هذا الكتاب نقل من العربية الى اللاتينية فى القرن الثاني عشر ، وتضاربت الاراء فى معرفة ناقله . شرح هذا الكتاب البرت الاكبر ثم القديس توما الذي قال عنه ما ترجمته : « وجد هذا الكتاب بالعربية ، ودعاه اللاتين كتاب العلل نقل اليهم من العربية وفقد نصه باليونانية » . غير ان بعض اتباع الفلسفة المدرسية نسبوا هذا الكتاب غلطا الى ارسطو ـ ومن هنا نعرف كم تجشم الغرب من صعوبات فى سبيل الاطلاع على التراث اليوناني الفكري فى العصر الوسيط .

(٢٨) لم نعثر على النص فى اصله العربي .

(٢٩) كلام ابن سينا : « بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج الى مادة فى ان يبقى ، ولا فى ان يبتديء لها وجود ، فيكون من المستحيل ان يتكرر بل انما هو يكون الفرع منه قائما واحدا بالعدد » الهيات الشفاء ، المقالة الخامسة ، الفصل الثاني ، (طبعة طهران ص ٤٩٠)

(٣٠) ان المبدأ الاول والفعل الاول الذي لا قوة فيه هو الله الكمال الاسمى ومبدع الكائنات. انه الوجود بنفسه كقول المؤلف فى هذا الفصل ، وانه الوجود باسمى معانيه واكملهـا ، وليس غير ذلك ـ وهذا القول يطابق قول الكتاب الكريم : « قال الله لموسى : انا هو الكائن» (خروج ٣ : ٥) .

(٣١) ليس فى كتاب بويس ذكر لما نسبه المؤلف اليه ، انما يوجد نص مشابه له فى رسالة كتبها بويس عنوانها : كيف تكون الجواهر خيرة . وعلى كل حال فان بويس لم يقل بفصل الماهية عن الوجود فصلا تاما فى المادة المشخصة كما قال المؤلف .

(٣٢) بحسب التعابير المعروفة البدن يحتوي النفس ، والحق ان النفس هي التي تحتوي الجسم ، لان وجود الانسان وكماله وتحيزه يأتي مباشرة من النفس . وجاء اتباع ديكرت ، وقالوا ما قاله الافلاطونيون ولكن بصيغ جديدة من ان الانسان نتيجة لوجودين اقترنا عرضا.

(٣٣) قال ليبنتز : « العقل فى كل مكان والفكر فى كل شيء » وقد جاوز حدود التعقل فى قوله : انما المادة المحض لا وجود لها ، لاننا لا نستطيع رؤيتها الا تحت اشكال متنوعة .

(٣٤) لا نفهم هذه النظرية الا بعد فهم علوم العناصر كما قررتها العصور الوسطى .

الفصل السادس

كيف توجد الماهية فى مختلف الموجودات

بعدما تقدم يتبين بوضوح كيف تتحقق الماهية فى مختلف الموجودات. انها توجد فى الجواهر على ثلاثة انحاء :

نحو منها خاص بالله ، فان ماهيته عين وجوده حتى قال بعض الفلاسفة (٣٥) ليس لله ماهية من حيث ان ماهيته ليست مغايرة لوجوده .

من هذا يلزم ان الله لا يندرج فى جنس ، اذ ان كل ما يندرج فى جنس من الضروري ان تكون له ماهية متمايزة من وجوده ، من حيث ان الماهية او الطبيعة فى الجنس او فى النوع لا تختلف فى ما يندرج تحت الجنس او النوع ، ولكن الوجود يختلف فى مختلف الموجودات.

واذا قلنا ان الله وجود وحسب ، فليس يعني اننا نقع فى خطأ القائلين (٣٦) ان الله هو ذلك الوجود الكلي الذي به يوجد كل شيء ، فان هذا الوجود الذي هو الله بحيث انه لا يحتمل زيادة ما ، فهو بصفائه وجود متمايز من كل وجود ، لذا جاء فى شرح القضية التاسعة من كتاب العلل ان تشخص العلة الاولى التي هي وجود محض هو بكماله المطلق (٣٧) بينما الوجود المشترك ، كما انه لا يتضمن فى مفهومه زيادة ما ، فكذلك لا يتضمن فى مفهومه عدم الزيادة ، والا لما فهمنا انه يوجد وجود فيه شيء زائد على الوجود .

وايضا ليس يلزم من كون الله وجودا محضا انه عاطل من سائر الكمالات او الكرامات ، ولكنه على العكس حاصل على جميع الكمالات المتحققة فى جميع الاجناس ، ولذا يدعى الكامل اطلاقا كما يقول الفيلسوف ، ويقول الشارح فى المقالة الخامسة من ما بعد الطبيعة (٣٨) غير انه حاصل عليها على نحو اسمى بكثير مما هي فى سائر الاشياء ، اذ انها جميعا شيء واحد فيه على حين انها مختلفة فى سائر الموجودات ، وذلك لان جميع هذه الصفات تلائمه تبعا لوجوده البسيط ، فكما لو

كان يستطيع موجود ان يفعل بكيفية واحدة افعال جميع الكيفيات لكان حاصلا فى هذه الكيفية الواحدة على جميع الكيفيات ، فكذلك الله حاصل فى وجوده على جميع الكمالات .

والنحو الثاني الذي توجد عليه الماهية فى الجواهر العقلية المخلوقة التي يتميز فيها الوجود من الماهية ولو ان ماهيتها مفارقة للمادة ، لذا لم يكن وجودها مطلقا ، ولكنه مقبول ، ومن ثم محصور ومحدود بمقدرة الطبيعة القابلة ، ولكن طبيعتها او ماهيتها مطلقة وليست مقبولة فى مادة ما . لذا جاء فى كتاب العلل ان العقول متناهية الى اعلا غير متناهية الى اسفل . انها متناهية من جهة وجودها الذي تقبله من موجود اعلى ، وانها غير متناهية الى اسفل لعدم انحصار صورها الى مقدرة مادة ما قابلة لها ، وفى امثال هذه الجواهر لا توجد كثرة افراد فى النوع الواحد ، كما قلنا آنفا ، فيما سوى النفس الانسانية بسبب البدن المتحدة به . — ولو ان تشخصها (النفس) يتعلق بالبدن عرضا من جهة ابتدائها من حيث انها لا تحصل على وجودها المشخص الا فى البدن التي هي فعله ، الا انه ليس يلزم من هذا انه متى فسد البدن يتلاشى التشخص ، وذلك لانها لما كانت حاصلة على وجود مطلق بفضل الوجود المشخص الحاصل لها من جهة ما قد صنعت صورة لهذا البدن المعين ، فان هذا الوجود يبقى دائما مشخصا . لذا يقول ابن سينا ان تشخص النفوس وتكثرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها لكن ليس من جهة انتهائها (٣٩) .

ولما لم تكن الماهية فى هذه الجواهر عين الوجود ، كانت (هذه الجواهر) داخلة فى المقولات ، وكان يوجد فيها جنس ونوع وفصل ، ولو ان فصولها الخاصة خافية علينا . وفى المحسوسات ايضا الفصول الجوهرية خافية علينا ، ولذا يدل عليها بالفصول العرضية الصادرة عن الفصول الجوهرية ، كما يدل على العلة بمعلولها ، مثلما يوضع قولنا « ذو قدمين » فصلا للانسان . والجواهر اللامادية اغراضها الخاصة مجهولة لنا ، فلا يدل على فصولها لا بانفسها ولا بفصول عرضية .

غير انه يجب ان يعلم ان الجنس والفصل لا يستخلصان على نحو

واحد فى هذه الجواهر وفى الجواهر المحسوسة : ففي الجـــواهر المحسوسة يستخلص الجنس من مادة الشيء ، ويستخلص الفصل من صورته • لذا قال ابن سينا فى الفن الاول من كتـــاب النفس (٤٠) (فى الشفاء) ان الصورة فى المركبات من مادة وصورة هي فصـــل بسيط ، لا بحيث تكون الصورة هي الفصل ، بل لانها مصدر الفصل، كما يبين الفيلسوف نفسه فى ما بعد الطبيعة حيث يقول ان هذا الفصل بسيط لانه مستخلص من جزء من ماهية الشيء وهي الصورة • ولمـا كانت الجواهر الروحية ماهيات بسيطة فلا يؤخذ الفصل فيها من جزء من الماهية بل من الماهية كلها • ولذا يقول ابن سينا فى الفن الاول من كتاب النفس (٤١) (فى الشفاء) ان الانواع التي ماهياتها مركبة مـن مادة وصورة هي وحدها حاصلة على فصل بسيط • ــ وكذلك فى هذه الجواهر يستخلص الجنس من الماهية كلها ، ولكن على نحو مختلف : ان جوهرين مفارقين يتفقان فى اللامادية ، ويختلفان فى درجة الكمـال تبعا لبعد كل منهما عن القوة وقربه من الفعل المحض • وعلى ذلـك يستخلص الجنس فيها (الجواهر) مما يلحقها باعتبارها لامادية ، مثل التعقل وما شاكله ، ويستخلص الفصل ، الذي هو خاف علينا ، ممـا يلحق درجتها من الكمـال •

وليس يلزم من هذا ان تلك الفصول عرضية لكونها تابعة لدرجـة من الكمال عالية او سافلة ، مما لا ينوع النوع ، فان درجة الكمـال فى قبول صورة بعينها لا تنوع النوع ، كالاكثر بياضا والاقل بياضا فى قبول نفس النوع الذي هو البياض • ولكن درجات الكمال المختلفة فى الصور انفسها او الطبائع التي تشارك فيها الافراد ، تنوع النوع ، كما (نرى) الطبيعة تتدرج من النباتات الى الحيوانات فى (صـــور) موجودات متوسطة بين الحيوانات والنباتات ، كما يلاحظ الفيلسوف•

وايضا ليس من الضروري ان تقسم الجواهر العقلية بفصول حقيقية دائما ، اذ ان مثل هذا التقسيم ممتنع فى جميع الموجودات على ما يقول الفيلسوف •

والنحو الثالث (الذي توجد عليه الماهية) هو فى الجواهر المركبـة

من مادة وصورة ، والوجود فيها مقبول ومحدود ، مما يدل على انها حاصلة عليه من اخر . ثم ان طبيعتها او ماهيتها مقبولة فى مادة معينة ، فهي محدودة الى اعلا والى اسفل ، ومن جراء انقسام المادة المعينة يصبح من الممكن تكثر الافراد فى النوع الواحد . اما النسبة بين الماهيـة فى هذه الجواهر وبين المقصودات المنطقية فقد تحدثنا عنها آنفا (فصل ٣ وفصل ٤) .

---

(٣٥) من هؤلاء الفلاسفة ابن سينا القائل : « كل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غـير الواجب الوجود ، فلها ماهيات ، وتلك الماهيات هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود ، وانما يعرض لها وجود من خارج ، فالاول لا ماهية له » . (الهيات الشفاء م ٨ ف ٤ طبعـة طهران ص ٥٨)

(٣٦) يشير المؤلف فى هذه الفقرة الى ضلال الفلاسفة الحلوليين .

(٣٧) راجع مؤلفات القديس توما ولا سيما شرحه كتاب العلل .

(٣٨) هاك كلام ابن رشد : « ومنها نوع كلي ... وحدها بنوع كلي هي الاشياء التي ليس لها شيء به استحقت التمام لا فيها ولا من خارج . وهذه هي حال المبدا الاول سبحانـه » (تفسير ما بعد الطبيعة ، طبعة الاب بويج بيروت ، المجلد الثاني ص ٦٢٦)

(٣٩) جاء فى كتاب النفس لابن سينا ما يأتي : « فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فـان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما يتعين به شخصا وتلك الهيئة تكون مقتضيـة لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما لاخر ، وان خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة وتكون مباديء الاستكمال متوقعا لها بوساطته ويكون هو بدنها » . (كتاب النفس من الشفاء ، المقالة الخامسة ، الفصل الثالث ، طبعة طهران ، ص ٢٥٢)

(٤٠) هاك كلام ابن سينا : « بل انما هو للانواع المركبة الذوات من مادة وصـورة ، والصورة منها هو الفصل البسيط لما هو كماله » . (المصدر المذكور فى الحاشية السابقة).

(٤١) اليك كلام ابن سينا : « وليس لكل نوع فصل بسيط . قد علمت هذا بل انما هو للانواع المركبة الذوات من مادة وصورة » (الكتاب المذكور فى الحاشية ٣٩ ص ٢٧٨) .

الفصل السابع

كيف توجد الماهية فى الاعراض

يبقى الان ان ننظر على اي نحو توجد الماهية فى الاعراض ، وقد قلنا كيف توجد فى الجواهر جميعا .

لما كنا نعبر عن الماهية بالحد ، كما سبق القول ، كانت ماهية (الاعراض) مساوقة لحدها . وحدها ناقص لانها لا تحد الا بذكر موضوعها فى حدها ، وذلك لان ليس لها وجود مستقل بذاته عن موضوعها (٤٢) . وكما انه ينتج من الصورة والمادة موجود جوهري حالما يركب ، كذلك ينتج من العرض والموضوع موجود عرضي حالما يطرأ العرض على الموضوع . ولكن الصورة الجوهرية والمادة ايضا غير حاصلة على ماهية تامة ، اذ يتعين فى حد الصورة الجوهرية ذكر الشيء التي هي صورته ، فيكون حدها بزيادة شيء خارج عن جنسها ، كما تحد الصورة العرضية . مثال ذلك حد النفس حيث يذكر الطبيعي (٤٣) للجسم لانه لا ينظر الى النفس الا من حيث هي صورة جسم طبيعي .

غير ان هناك فرقا كبيرا جدا بين الصور الجوهرية والعرضية ، لانه كما ان الصورة الجوهرية ليست حاصلة بذاتها على وجود مستقل عما تتحد به ، كذلك الحال فيما تتحد به اي المادة ، فباتحاد الاثنتين ينتج الوجود الذي يتقوم به الشيء بذاته ، ومنهما يحصل موجود واحد بذاته ، لذا ينتج من اتحادهما ماهية ما . فالصورة ، ولو انها بما هي صورة لا تحقق مفهوم الماهية التامة ، الا انها جزء ماهية تامة . — اما ما يطرأ عليه العرض فهو موجود تام فى ذاته (٤٤) متقوم بذاته ، متقدم طبعا على العرض الطاريء عليه . فالعرض الطاريء ، باتحاده بما هو طاريء عليه ، لا ينتج ذلك الوجود الذي يتقوم به الشيء والذي به يصير الشيء موجودا بذاته ، بل ينتج وجودا ثانويا يمكن ان يتصور بدونه وجود الشيء المتقوم ، كما يمكن ان يتصور العدد واحد بدون العدد اثنين ، او (المحمول بدون الموضوع) (٤٥) . فباتحاد العرض والموضوع لا يحصل موجود واحد بذاته بل واحدبالعرض، وباتحادهما

لا ينتج ماهية كما يحدث فى اتحاد الصورة والمادة ، ولذا لم يكن العرض محققا لمفهوم الماهية التامة ولم يكن جزء ماهية تامة ، ولكنه لما كان موجودا ناقصا كان ماهية ناقصة .

ولكن لما كان ما يسمى باسم جنس ما على وجه اعلى واحق هو علة ما يليه فى ذلك الجنس ، كالنار التي هي فى منتهى الحرارة هي علة الحرارة فى الاشياء الحارة ، على ما جاء فى المقالة الثانية من ما بعد الطبيعة ، كان الجوهر الذي هو المرتبة الاولى فى جنس الموجود حاصلا على ماهية الى اقصى حد واحق وجه ، وكان بالضرورة علة الاعراض التي تشارك فى مفهوم الموجود على نحو ثانوي نسبي . غير ان هذا يحدث باختلاف : اذ لما كان الجوهر يلتئم من جزئين هما المادة والصورة ، كان بعض الاعراض صادرا عن الصورة بنوع خاص ، والبعض الاخر صادرا عن المادة .

وهناك صورة لا يتعلق وجودها بالمادة ، كالنفس الناطقة ، على حين ان المادة لا توجد الا بالصورة . فالاعراض الصادرة عن الصورة منها ما لا مشاركة له فى المادة ، وذلك كالتعقل الذي لا يتم بآلة جسمية ، كما يبرهن عليه الفيلسوف فى المقالة الثالثة من كتاب النفس ، ومنها ما له مشاركة فى المادة ، وذلك كالاحساس ، على حين ان عرضا ما لا يصدر عن المادة الا وللصورة مشاركة فيه .

اما الاعراض الصادرة عن المادة فبينها بعض المباينة : اذ ان منها ما يصدر عن المادة بحسب ما للمادة من ترقب الى صورة خاصة ، كالذكورة والانوثة فى الحيوانات ، وترجع المباينة بينهما الى المادة ، كما جاء في المقالة العاشرة من ما بعد الطبيعة ، فاذا ما زالت الصورة الحيوانية لا يعود وجود لمثل هذه الاعراض الا باشتراك الاسم . ومن الاعراض ما يصدر عن المادة بحسب ما للمادة من ترقب الى صورة عامة ، فاذا ما زالت الصورة الخاصة بقيت فى المادة الاعراض التي من هذا القبيل ، مثل سواد البشرة فانه موجود فى الحبشي عن امتزاج العناصر لا بسبب النفس ، لذا يظل فيه بعد الموت .

ولما كان كل شيء انما يتشخص بالمادة ويوضع فى جنس او نوع

بصورته ، كانت الاعراض الصادرة عن المادة اعراض الشخص ، وكانت اشخاص النوع الواحد تتميز بها فيما بينها ، بينما الاعراض الصادرة عن الصورة هي خصائص الجنس او النوع ، فتوجد فى جميع المشاركين فى طبيعة الجنس او النوع ، كقوة الضحك الصادرة فى الانسان عن الصورة لان الضحك يحدث عن ادراك للنفس الانسانية .

وليعلم ايضا ان الاعراض تصدر عن المباديء الجوهرية تارة على نحو تام ، مثل الحرارة فى النار التي هي دائما حارة بالفعل ، وطورا كاستعداد فقط ، ولكنها تقبل التمام من فاعل خارجي ، مثل الشفافة فى الهواء يكملها جسم نير خارجي . والاستعداد فى مثل هذه الاعراض هو عرض غير مفارق ، بينما التمام الذي يجيء من مبدا خارج عن ماهية الشيء او غير داخل فى تركيب الشيء ، فهو مفارق ، مثل الحركة وما شاكلها .

وليعلم ايضا ان الجنس والفصل والنوع تؤخذ فى الاعراض على غير مأخذها فى الجواهر .

ففي الجواهر يحصل من المغذة والصورة الجوهرية شيء واحد بالذات ، اذ ينتج عن اتحادهما طبيعة ما توضع بالذات فى مقولة الجوهر ، مما يلزم عنه فى الجواهر ان الاسماء المشخصة الدالة على المركب تقال بالذات فى جنس الوجود كاجناس او انواع ، مثل الانسان او الحيوان ، على حين ان الصورة او المادة لا تدخلان فى المقولة على هذا النحو ، الا ان ترد اليها ، كما ترد المباديء الى جنس لواحقها . لكن من العرض والموضوع لا يحصل شيء واحد بالذات ، فلا ينتج عن اتحادهما طبيعة يمكن ان يضاف اليها مقصود الجنس او النوع ، مما يلزم عنه ان اسماء الاعراض الواردة على نحو مشخص لا توضع فى المقولة كانواع او اجناس ، وذلك كالابيض او الموسيقار ، الا ان نردها اليها ، ولكنها توضع فيها اذا اخذت فى دلالتها المجردة فقط ، كالبياض والموسيقى .

ولما كانت الاعراض لا تتركب من مادة وصورة ، فلا يستخلص فيها جنس من مادة ولا فصل من صورة ، كما يمكن ذلك فى الجواهر

المركبة ، بل يجب ان يستخلص الجنس الاول من الوجه نفسه الذي يضاف به الوجود الى الاجناس العشرة اضافة مختلفة بحسب المتقدم والمتأخر منها ، كما يقال للوجود كمية من حيث هو مقدار الجوهر ، وكيفية من حيث هو استعداد الجوهر ، وهكذا فى سائر الاجناس على ما بينه الفيلسوف فى المقالة الخامسة من ما بعد الطبيعة .

اما فصول الاعراض فتستخلص من مختلف المباديء التي تصدر عنها . ولما كانت الخصائص تصدر عن المباديء الخاصة للموضوع ، كان الموضوع مذكورا فى حدها فى موضع الفصل اذا كانت مأخوذة على نحو مجرد ، وبهذا الاعتبار تدخل بالذات فى الجنس ، كما يقال ان الفطوسة انحراف الانف . ويكون الحال على العكس اذا استخلص حدها وهي مأخوذة على وجه مشخص ، فعلى هذا الوجه يوضع الموضوع فى حدها كجنس ، لانها حينئذ تحد على طريقة الجواهر المركبة حيث يستخلص معنى الجنس من المادة ، كقولنا ان الافطس انف منحرف . ويكون الحال كذلك ايضا متى كان العرض مبدأ لعرض آخر ، كما ان مبدأ الاضافة هو الفعل والانفعال والكم ، ولهذا السبب يقسم الفيلسوف الاضافة الى هذه (الانحاء الثلاثة) فى المقالة الخامسة من ما بعد الطبيعة . ولكن لما لم تكن المباديء الخاصة للاعراض ظاهرة دائما ، كنا نستمد احيانا فصول الاعراض من معلولاتها ، مثلما نقول قابض البصر او باسطه كفصل للون ، وهما حادثان عن زيادة الضوء ونقصانه الحادثة عنهما انواع اللون المختلفة .

(خاتمة المبحث)

لقد اتضح اذن ما الماهية فى الجواهر وفى الاعراض ، وما هي فى الجواهر المركبة وفى الجواهر البسيطة ، وما المقصودات المنطقية الكلية فى هذه الموجودات ، باستثناء المبدا الاول اللامتناهي فى البساطة ، فلا يلائمه معنى الجنس او النوع ، ومن ثمة لا يحتمل الحد بسبب بساطته .

وبذا نختتم هذا المبحث .

---

(٤٢) حد الشيء لغة وضع له معاله بدقة . واحسن طريقة لتحديد الشيء هي فى قول ما هو . لذا يكون الحد دالا على ماهية الشيء او طبيعته .

(٤٣) يقصد بهذا القول الفلاسفة الذين يدرسون الطبيعيات اي الاجسام الارضية التي هي عرضة للتغيير والتبديل ، وفي مقدمتها الاجسام الحية . وحتى تفهم ذلك تمام الفهم عليك بمراجعة تقسيم الفلسفة كما يفهمها المثاليون .

(٤٤) للجوهر على بعض الاعراض امتيازات طبيعية مثال ذلك وجودي يسبق افكاري ، والشجرة قبل ازهارها وثمارها . ولكن هل هذا صحيح من غير شواذ ؟ ان بعض الاعراض مثل الثقل والكمية الا توجد بوجود الجوهر مؤلفة معه شخصا واحدا ؟

(٤٥) تتحد الصورة بالمادة للحصول على الجوهر وكذلك يتحد الموضوع بالعرض انما لا الصورة ولا المادة بمفردها تملك كل منها وجودا قائما بذاته اما الموضوع فله وجود قائم بذاته واما العرض فلا .

تفسير ومقارنة

تفسير التوطئة

فى هذه التوطئة الوجيزة تعليم ، وتقسيم ، ومنهج .

فالتعليم نظرية فى اصل الافكار . نحن ندرك الاشياء بالحس والعقل . فالعقل يأخذ موضوعه من الصور الحسية ، ويجرده فيصبح كليا . وعملية التجريد تسير من الادنى الى الاعلى ، عملا بسنة ارتقاء الموجودات . ومن بين الافكار الكلية والمبهمة فكرة الوجود والماهية . وبما ان الوجود اكثر شمولا من الماهية لانه يحتويها بين دفتيه ، فبه اذن يبدأ العقل ادراكه وتوليد افكاره . ولا شك ان كلامنا هنا يدور على الوجود العيني والمبهم وغير المميز . ولكن الوجود فى حالة تجريده يصبح كليا ، وعندئذ يصير الاخير بين المعارف اي ندركه بعد الماهية .

ويمكن ايراد برهان المؤلف على الصورة المدرسية التالية : كل من يغلط في مباديء جميع المعقولات ، يغلط غلطا افظع في فروعها . والحال ان كل من يغلط فى تفهم معاني الوجود والماهية يغلط فى تفهم مبادىء جميع المعقولات . اذن فان من يغلط فى تفهم الوجود والماهية يغلط غلطا افظع فيما يتفرع عنهما .

ولذلك يكون مفيدا وضروريا البحث فى الوجود والماهية منعا لاغلاط عديدة تورث الجهل ، وتطفىء نور العلم . ثم ايد المؤلف كلامه بشهادة المعلم الاول ، وابن سينا ارسطو الاسلام ، الامر الذي يدلنا على مبلغ شهرة الفيلسوف العربي فى العصر الوسيط .

اما التقسيم فان المؤلف يفرعه الى ثلاثة اجزاء : اولا الحدود الاسمية . ثانيا تحقق الوجود والماهية في مختلف الاحوال . ثالثا الفواصل التي تميز الوجود والماهية عن معلومات اخرى مجردة . ولكنك لا تستطيع ادراك فكرة المؤلف بجلاء قبل وصولك فى دراسة هذا المبحث الى الفصل الاخير منه .

واما المنهج فهو استقرائي . هدفه هو وصول المؤلف الى معرفة

موضوعه معرفة واضحة فانه ساير العقل فى عملية ادراكه ، فاوضح المفردات ، ووضع لها الحدود الفلسفية ثم قسم الموضوع ، وسار من المركبات الى البسائط . وهذا منهج سهل اتبعه المؤلف فى جميع كتاباته الخالدة .

تفسير الفصل الاول

كانت معاني الالفاظ ، وما تزال ، عقدة العقد فى المعجم الفلسفي ، فهي تختلف باختلاف العصور ، واختلاف البلدان بل باختلاف المفكرين ، فهي عرضة للتبديل والتحول . ونظر المؤلف الى هذه العقدة نظرة جدية ، فكتب هذا الفصل ليبين معاني الالفاظ التي يريد الافصاح عنها ، والمعاني التي يرمي اليها ، واستشهد على ذلك بارسطو وبويس وابن سينا وابن رشد .

قبل كل شيء قارن بين ستة الفاظ وهي الوجود ، والماهية ، والهوهو ، والصورة ، والطبيعة ، والجوهر ، وهذه فى الواقع مترادفات ، ولكن بعضها تختلف عن بعض فى المعاني الجزئية .

فالوجود يعين — مع قطع النظر الى عالم الافكار — الاجناس العشرة التي عرف ارسطو ان يميزها عينيا وينظمها باسم الجوهر والكم والكيف ... غير ان الوجود يعينها بغير تدقيق ، ويساوقها مجتمعة فى الجوهر العيني .

والماهية تدل على شيء مشترك فى طبائع الموجودات . قال ابن سينا : « تكون الماهية شيئا اما انسانا واما فرسا او عقلا او نفسا » (النجاة ص ٣٤٠ من طبعة مصر) . وهذا معناه كما ان الوجود يدل على شيء مشترك بين جميع الموجودات كذلك الماهية الصادرة عن ذلك الوجود تدل على شيء مشترك بين الاجناس والانواع . وكما ان الوجود يدل على ما هو كائن فى كل جنس ، وفى كل نوع هكذا الماهية يجب ان تدل على ما هي الاجناس والانواع جميعها . لهذا يكون الوجود مالكا وجوده بنفسه . اما الماهية فانها تأخذ وجودها من الشيء .

ولفظة الهوهو تدل علىٰ معنى معادل للوجود ، ولكنه يكون مجردا تماما . فالهوهو او الماهية اذن يدل على ما هو الشيء ، ويفصله عن باقي الاشياء . ومن حيث ان طبيعة الاشياء قائمة فى الاجناس والانواع ينتج ان الماهية تدل على شيء مشترك بين طبائع جميع الاشياء . وعليه فانالوجود يتبع الرجل والثور والحمار وما شاكل ذلك من الموجودات القائمة فى الاجناس ، والماهية تتبع البشرية والصلاح والجمال وما ماثل من الاشياء القائمة فى الاجناس . اذن نفهم باسم الهوهو طبيعة الشيء ، وباسم الوجود ما تملكه طبيعة الشيء .

والصورة لا تدل بحصر المعنى الا على جزء من الماهية او الهوهو بالنسبة الى الموجودات الجسدية ، ولكنها هي التي تنوع الشيء ، وتجعله كائنا له كمالات .

قال ابن سينا : « ليس فهمك ماهية شيء من الاشياء ، وفهمك الواحد يوجب ان يصح لك انه واحد ، فالواحدية ليست ذات شيء منها ، ولا مقدمة لذاته بل صفة لازمة لذاته » (النجاة ص ٣٤٠) .

والجوهر هو الماهية فى الجنس الاول ، وهو اهم من غيره لان له فعلا وجوديا بين الاجناس التسعة الاخرى التي يكون وجودها متعلقا بغيرها .

والعبرة من هذا الفصل اللغوي هو ان الانسان عليه ان يحترم آراء المتقدمين ، وان يبذل جهده فى حصر المعاني بالالفاظ الموضوعة لها ، وان هناك عالما عينيا يتميز عن افكارنا ، وان عقولنا لا تدرك الاشياء دفعة واحدة بل بالتعاقب والتقسيم ، وان ارسطو بكشفه عن الاجناس العشرة قد وضع البشر على طريق التفكير المستقيم ، وان الموجودات ليست ساكنة بل دائبة على العمل ضمن الحدود التي وضعت لها منذ الازل .

تفسير الفصل الثاني

يهدف المؤلف فى هذا الفصل الوصول الى معاني الماهية التامة فى المركبات . ومنهجه يقوم على التعاليم المعارضة اكثر منه على الدليل

المباشر . فهو يحجب فى هذه السطور الهادئة مناقشة حامية الوطيس يعارض فيها ادلة الاغسطينيين الافلاطونيين زملائه فى باريس وفى اوكسفورد الذين ناصبوه العداء العلمي منذ تسنمه منبر التدريس وذلك نظرا لاخلاصه لمذهب ارسطو . ولقد ناقشهم الحساب من غير ان يذكر اسمهم ، وافسد اعتراضاتهم من غير ان يشير اليهم ، وسفه نظرياتهم ورفضها من دون ان يلتفت الى القابهم .

لنجرد الموجود من الاعراض التي تشاركه وجوده ولكنها ليست من وجوده عينه ، فيبقى امامنا الجوهر . والجوهر ينقسم قسمين غير متساوين فى الشرف : اولا الجواهر البسيطة واكثرها شرفا واعلاها مقاما هو الله تعالى ، ثانيا الجواهر المركبة . لا شك ان البسائط اسمى من المركبات انما تخفي علينا معرفة الموجودات البسيطة مباشرة . ولذلك لا نستطيع ان ندرس درسا عميقا الا الجواهر المركبة . ان الجواهر المركبة لها ماهية مركبة من المادة والصورة . مثال ذلك الانسان مركب من جسم ونفس ، وهذا معروف ولا حاجة بنا الى الدلالة عليه . غير ان القديس يؤكد ان الصورة والمادة هما جزءان مكملان للماهية ، ولكن ليس بنسبة واحدة . لان الصورة هي مبدأ الوجود ، وتعطى الماهية الفعل الذي يتابع عملها . ولذلك نرى الجواهر المادية موضوعا للحد . وهذه الجواهر ليست الصورة وحدها بل المركب نفسه من المادة والصورة .

ان المؤلف العظيم فى الوصول الى هذه النتيجة قد رد على ابن رشد واتباعه الذين نسبوا الى الصورة فى المركب الجوهري اهمية خطيرة . الا ان ذلك لا يجيز لنا ان نجعل المادة موضوعا قائما بنفسه لا تكون الصورة فيه الا موجودا عرضيا ، او ان نتصور ان بين الصورة والمادة علاقة ما هي الماهية . فوجود الجوهر المادي هو وجود المركب ، والماهية هي المركب عينه .

لقد علم ارسطو ان المادة تشخص ، الا يجوز لنا تحت هذا المعنى ان نخضع الماهية — وهي حاوية فى نفسها المادة — لموضوع الحد العلمي الكلي ؟

ان القديس توما يتخذ هذه الصعوبة فرصة لشرح تعاليمه حول المادة « المتعينة » التي هي مبدأ التشخيص . ونحن نعتقد ان هذا التعليم قد اوحى به اليه ابن سينا .

ان ابن سينا فى كتاباته الفلسفية قد اكثر من استعمال لفظة متعينة ومتحددة ومتحيزة ومادة لها وضع وحيز .

وقد نقلها المترجم اللاتيني بالفاظ متشابهة وهي : signatum,

designatum; signatio, assignatio, designatio, signare, designare.

اما فى معاجم اللغات فان فعل تعين معناه : « تعين فلانا رآه يقينا ، وتعين عليه الشيء : لزمه بعينه » . واما فى الاصطلاح الفلسفي فان المادة المتعينة قد اصبحت مرادفة للشخص المعين ، وهكذا قل عن المادة المتحيزة ، والمادة التي لها وضع وحيز .

ان ابن سينا لم يكن يجهل مبدأ التشخيص . بل لقد عرف موقف ارسطو منه ، وتمسك به حتى انه تحت تأثير الفارابي او الافلاطونية الجديدة قد نادى بمناهضة الوحدة الفرعية للوحدة الشخصية ، وحاول عمليا ان يشرح الاحدية ، والجمع فى الشخص عن طريق مبدا مفصول عن الماهية.وهذا المبدأ عرض في الجوهر ، ومستقل عن نظريته العامةفى الوحدة ، حتى ان ابن رشد ناقشه فيه نقاشا عسيرا .

والحق ان ليس للطبيعة والماهية وحدة الا وحدتها الخاصة فاذا تمت لها هذه الوحدة من تلقاء نفسها ، ومن غير اضافة اي جوهر عليها ، فهي لا توجد الا فى هذه الوحدة ، ولا يمكن ان تتعدد وهذه هي حالة النفس لو كانت موجودة قبل اتحادها بالجسد كما انها حقيقة تطلق ايضا على الطبيعة الانسانية المركبة من نفس وجسد وعلى كل ماهية اخرى . وما من وحدة منها تتحد بهذا المشخص او تقوم به ، لكنها تستطيع ان تتكثر الى ما لا نهاية له .

ويؤكد الشيخ الرئيس ان بين الماهية والتشخيص علاقة عرضية لا لزوم لوجودها فى هذا الشخص او ذاك . فيكون مبدأ الوحدة المشخصة في الاعراض والاشكال الخارجية وليس في الماهية . ونرى ابن سينا يعدد من وقت لاخر الكم والكيف والاين والوضع من دون

الانتباه الى الفصل بينها ، ولكن عندما يصل الى مشكلة تشخيص النفس يحصر وكده فيها ، ويلم بجميع نواحيها ، لان هذه المشكلة العويصة تشغل افكاره . قال ابن سينا : «ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية . وهي بحدها شيء واحد . وقد عرض لها ان وجدت فى هذا الشخص وذلك الشخص ، فتكثرت . وليس لها ذلك من طبيعتها الانسانية ولو كانت طبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد . ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانيته لما كانت لعمرو . فاذا احدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام . ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض . وهي انها اذا كانت فى مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والاين والوضع . وجميع هذه الامور غريبة عن طباعها . وذلك لانه لو كان لاجل الانسانية كونها على هذا الحد او حد اخر من الكم والكيف والاين والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا للاخر فى تلك المعاني ، ولو كان لاجل الانسانية كونها على حد اخر وجهة اخرى من الكم والكيف والاين والوضع لكان كل واحد من الناس يجب ان يشتركوا فيه . فاذا الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق . فهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة ضرورة لان المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق . فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة . واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ . وذلك لانه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ، ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ، وان غابت المادة . فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا ان تكون تلك الصورة موجودة له » (النجاة ص ٢٧٦ و ٢٧٧)

من هذا ترى ان ابن سينا يجعل العوارض واللواحق مادية، ويشخص البدن قبل حلول النفس فيه ، ويشير الى ذلك بذكره الاين والوضع . اما من ناحية الوحدة العددية فان ابن سينا يختلف فيها عن القديس

توما ، لانه يجعل ما هو واحد بالعدد هو غير منقسم بالعـــدد . واذا تقسم فيكون كثيرا على الاطلاق . وهاك كلام ابن سـينا في هـذا الموضوع :

« يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له انه واحـد . فمن غير المنقسم ما لا ينقسم فى الجنس فيكون واحـــدا فى الجنس . ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحد في النوع . ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحدا بالعرض كالغراب والقار فى السواد .

ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة فيكون واحدا فى المناسبة كما يقـال ان نسبة الملك الى المدينة ، والعقل الى النفس واحد . ومنه ما لا ينقسم فى الموضوع فيكون واحدا فى الموضوع ، وان كان كثيرا فى الحد . ولهذا يقال ان الذابل والنامي واحد فى الموضوع . ومنه ما لا ينقسم معناه فى العدد اي لا ينقسم الى اعداد لها معانيه اي ليست بالفعل اعداد لهـــا معانيه فهو واحد بالعدد . ومنه ما لا ينقسم بالحد اي حده ليس لغيره، وليس له فى كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلمة . ولهذا يقال ان الشمس واحدة . والواحد بالعدد اما ان يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحد بالتركيب والاجماع . واما ان يكون وان لم تكن بالفعل ، وكانت بالقوة فهو متصل وواحد بالاتصال . وان لم تكن ولا بالقوة فهو واحد بالعدد على الاطلاق . والكثير يكون كثيرا على الاطلاق ، وهو العدد المقابل للواحد ، وهو ما وجد فيه واحـد ، وليس بالواحد فى الحد من جهة ما هو فيه اي يوجد واحد ليس هـو وحده فيه . وهذا مبدأ عنه نأخذ الحساب فى البحث . وقد يكـــون الكثير كثيرا بالاضافة ، وهو الذي يترتب بازائه القليل . واقل العدد اثنان ، والمشابهة اتحاد فى الكيفية . والمساواة اتحاد فى الكميـــة . والمجانسة اتحاد فى الجنس . والمشاكلة اتحاد فى النـوع . والموازاة اتحاد فى وضع الاجزاء . والمطابقة اتحاد فى الاطراف . والهوهو اتحاد بين اثنين جعلا اثنين فى الوضع فيصير بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل . ويقابل كل واحد منها فى باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد » (النجاة ص ٣٦٤ و ٣٦٥) .

القائمة بين الصورة والمادة الجسمانية . قال :

« الجسم انما هو جسم لانه بحيث يصح ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الاخر . ولا يمكن ان تكون فوق ثلاثة . فالذي يفرض اولا هو الطول ، والقائم عليه هو العرض والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق ، وليس يمكن غيره . فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم . وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية . واما الابعاد المتحددة التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم . وهي لواحق لا مقومات ، وله صورة جسمانية لا تزول عنه . وله مع ذلك ابعاد يتحدد بها نهاياته وشكله ، ولا يجب ان يثبت شيء منها له ، بل مع كل شكل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه ، وكل مقدار ممتد مفروض كان فيه فاذا هذا غير الاول . لكنه ربما اتفق في بعض الاجسام ان تكون هذه الابعاد المتحددة لازمة لا تفارق ملازمة اشكالها . وكما ان الشكل لاحق ، فكذلك ما يتحدد بالشكل . وكما ان ملازمة الشكل لا يدل على انه داخل في تحديد جسميته كذلك ملازمة هذه الابعاد المتحددة . والمعنى الاول هو الصورة الجسمية... والمعنى الثاني هو الجسم الذي من مقولة الكم ... وهو عارض للجواهر الجسمانية ، وليس هو مما يقوم بذاته ، ولا المعنى الاول ايضا » (النجاة ص ٣٢٨) .

من هذا يستنتج ابن سينا ان الفواصل الكمية القائمة بين الانواع او درجات القابض والباسط لا تنجم عن المادة الجسمية ، بما هي مادة جسمية بل من مبدا اخر صوري جوهريا كان ام عرضيا . وتعدد الاجسام واتصالها ليسا من صفات المادة الجسمية ، ولذلك لا يمكن المادة وحدها من غير الصورة ان تتكثر .

ان الجسم يحد حدا جامعا مانعا بالقابلية التي له في احد الابعاد الثلاثية ، وليس بحصولها فيه الان . فالجوهر الجسماني مستقل بماهيته عن كل حد خاص للمسافة ، لان الابعاد فيه . ويمثل ابن سينا على ذلك بالشمع كما صنع ديكارت ذلك من بعده . فيتبع ذلك ان الجسم بطبيعته لا يقبل الامتداد الا بالقوة ، وهو فيه بالنسبة الى

العنصر المقوي الذي فيه اي المادة . واما الامتداد بالفعل فلا يمكنه ان يكون الا محددا بالابعاد الثلاثية .

قال ابن سينا : « اما الصورة الجسمية فلانها اما تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي الا والاتصال لازم لها . فان كان نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلا . ثم ينفصل فيكون لا محالة شيء هو بالقوة كليهما فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال . فاذا شيء غير الاتصال هو بالقوة قابلا للانفصال . ولا ايضا طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها . فظاهر أههنا جوهرا غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية ، وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسما واحدا بما يقومه او يلزمه من الاتصال الجسماني » (النجاة ص ٣٢٩) .

ثم يستنتج ابن سينا من هذه المبادىء ان الفوارق بالكم التي نراها فى الانواع او درجات الانفصال والاتصال لا تأتي عن الصورة الجسمية بما هي صورة جسمية بل تنجم عن مبدا صوري اخر لا فرق فى ان يكون جوهريا او عرضيا . لان الاتصال نفسه والتعدد فى الاجسام ليسا هما من الصور الجسمية . وكذلك المادة وحدها من غير الصورة لا يمكن ان تكون متصلة .

ان بقاء الاجسام لا يجد الدليل الكافي فى المادة بل فى المادة التي لها وضع وحيز . لان البقاء لجسمين هو فى الحقيقة اشغال الجسمين لمكان واحد ووضعية واحدة . والمعلوم ان المادة لا يمكن ان تشغل مكانا ووضعية ما ، لان الابعاد هي التي تعطي المادة القوة للانفصال والانقسام ومعاكسة الاجسام نظرا للامكنة . وعلى كل حال فان الابعاد لا تتحقق من غير مادة كما يريد اصحاب مذهب الفضاء الفارغ . أنستطيع القول ان الابعاد من هذه الوجهة تبقى متميزة عن الابعاد الملائمة للاجسام بانواعها ؟ الا اننا قد رأينا فى ما سبق ان صورتين من طبيعة واحدة لا يمكنهما ان تكونا شخصين الا بموضوعهما المادي . لاننا اذا فرضنا

ان الفضاء هو اجوف من غير مادة ، فان الابعاد تبقى غير متميزة عن ابعاد الاجسام الحالة فيها .

اما بخصوص تشخيص النفس الانسانية فان تعاليم ابن سينا واضحة. فهو يريد المحافظة على خلود النفس ، وعلى شخصيتها بعد الموت . لكنه فى الوقت نفسه يتمسك بان النفس تكتسب مبدأ التشخيص من اتحادها بالجسد . وبرهانه ان النفوس لو كانت موجودة بمعزل عن الاجساد لما كنا نستطيع ان نميزها بالعدد . وعلى هذا اجماع الفلاسفة . لانه من المحال ان تتصور التكثر العددي في طبائع توجد على وجه التأبيد من غير مادة . وهذه الطبائع مثل العقول ينفصل بعضها عن بعض بالنوع . فالنفس اذن مشخصة بالجسم او عن طريق الجسم لان النفوس غير منفصلة عن بعضها بالنوع .

قال ابن سينا : «ان الانفس الانسانية متفقة فى النوع والمعنى . فان وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات او تكون ذاتا واحدة . ومحال ان تكون ذوات متكثرة ، وان تكون ذاتا واحدة على ما يتبين . فمحال ان تكون قد وجدت قبل البدن ... واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط فليس يمكن ان تغاير نفس نفسا بالعدد ، والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا . وهذا مطلق فى كل شيء ، فان الاشياء التي ذواتها معان فقط فتكثر نوعياتها ، انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها او بنسبة ما اليها والى ازمنتها فقط . واذا كانت مجردة اصلا لم تفترق عما قلنا فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثر فقد بطل ان تكون الانفس قبل دخولها الابدان متكثرة الذات بالعدد . فأقول ولا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان . فاما ان يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة . وهذا ظاهر البطلان بالاصول المتقررة فى الطبيعيات . واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين . وهذا لا يحتاج ايضا الى كثير تكلف فى ابطاله . فقد صح اذن ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه . ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في

هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادىء الاولية نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه يخصها به ، ويصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع لا بوساطته . فلا بد انها اذن وجدت متشخصة . فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر » (النجاة ص ٣٠٢) .

وعليه فان النفس عندما تقبل التشخيص تكتسب هيئة تظل خفية علينا . لان النفس تبدأ وجودها بالجسد ، ولكنها لا تتعلق به فى وجودها نفسه . وهذا ما عبر عنه القديس توما بقوله تمشيا مع نظريات ارسطو وابن سينا : « ان البدن هو مبدأ التشخيص للنفس بالنسبة الى مبداها لا بالنسبة الى غايتها . »

وارى ان فى هذا القدر من المقارنة والتفسير كفاية لجلاء فكرة القديس توما وعلاقتها بنظريات ابن سينا . ولنعد الى تبسيط باقي اجزاء الفصل الذي نحن بصدد الكلام عنه .

اثبت المؤلف قضيته بأدلة ثلاثة : اولا بدليل افساد النظريات المعاكسة لما ذهب اليه . هل الماهية هي المادة وحدها ؟ لا ، لان المادة لا تحدد الادراك ولا تنوع الجوهر . وهذا الدليل يرتكز على دعامتين : الاولى ان المؤلف ومعارضيه يتفقون على بعض معاني الماهية ، والثانية ان المادة منفعلة .

هل الماهية هي الصورة وحدها ؟ لا ، لان الموجودات الطبيعية تمتزج بالموجودات الرياضية مع ان حقيقتها ليست سوى رسم مجوف . ولا يجوز القول ان المادة تدخل فى تحديد الماهية كأنها من اللواحق ، لانها عندئذ تصير عرضا ، وهذا خلف .

اخيرا أتكون الماهية علاقة بين الصورة والمادة ؟ لا ، لان الماهية في هذا المعنى تكون عرضا ولا تدل على ما هو الشيء .

وهذه الاراء تقضي على وحدة الجوهر ، وهذا محال لان الاختبار يدلنا على انه لا يوجد سوى وجود واحد . والمؤلف يدافع عن وحدة

الوجود المركب ، ويفسره بفعل الصورة الواحدة المفاضة على المادة والكم والاين والوضع .

ثانيا بدليل اجماع الفلاسفة ، وهو عبارة عن تقاليد المشائيين الفلسفية .

ثالثا بدليل العقل الوضعي على الصورة الاتية : ان الوجود يساوق الماهية كما تدل اللفظة نفسها . والحال ان الوجود والوجود الموحد يخص المركبات ، لان الانسان هو الموجود ، وليس هذا الجزء من الانسان . اذن المركب نفسه هو الماهية .

تفسير الفصل الثالث

فى هذا الفصل نظرية عميقة : يلاحظ المفكر ان الالفاظ التى استعملها المؤلف على دقتها قاصرة عن استيعاب المعاني السامية التي يريد تقريرها . وما ذلك الا لان اللغات البشرية عاجزة عن ايضاح الافكار المستنبطة بعبقرية .

يدور الكلام فى هذا الفصل ايضا على وحدة الوجود والمركب ، أوحدة حقيقية هي ام وحدة عقلية ؟ وما هي العلاقات الداخلية التي تربط بين العناصر المؤلف منها ؟ وقبل الكلام عن هذا الموضوع يتحتم علينا قسمته الى جزئين . اولا هناك وجود حقيقي باجزاء حقيقية ، يفترضه المؤلف ويشير اليه اشارة عابرة الان . ان الجوهر الجسمي عينه مؤلف من جزئين ممتزجين ومنفصلين تماما احدهما عن الاخر : الهيولى الاولى وهو قوة عارية ، وغير محددة ، وعاجزة عن الوجود بنفسها ، واحقر شيء فى نظام الواقع ، وهي الدرجة الاولى من الوجود بعد العدم ، والصورة وهي فعل محدد ومحدد ، ومبدأ الاختلاف النوعي والتكثر العددي .

وثانيا : هناك وجود حقيقي ينعكس على الذهن بمعان مختلفة . وهذا الوجود هو الذي يدرسه المؤلف درسا وافيا .

ان الافكار الرئيسية التي تولد فى عقلنا جوهرا مركبا تنتظم بما يلي :

الجنس ، والفصل والنوع والشخص . وينبـــذ المؤلف الاعراض لان الكلام يأتي عنها بالتفصيل فيما بعد .

لكن ما هي العلائق التي تربط بين هذه النظريات المختلفة فى موضوع واحد ؟ وهنا ايضا علينا ان نميز بين شيئين : اولا لنفرض اننـــا نعطي الالفاظ معاني دقيقة وحاسمة . امثلة على ذلك : نفهم بالبدن الجوهـر الذي له اقطار ثلاثة ، ونفهم بالحيوان الموجود الذي فيه مبدأ الحياة ، ونفهم بالعاقل الموجود الذي له قوة الادراك . عندئذ هـذه المعاني لا تتداخل فيما بينها ولكنها تتقارب ، فمثلا فى معنى الحيوان التام ومعنى الانسان التام تمايز يفصل الواحد عن الاخر ، ومن هذه الجهة ليسـا جنسا او فصـلا .

قال ابن سينا : « الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانـواع فى جواب ما هو . وقولنا مختلفين بالانواع اي بالصور والحقـائق الذاتية ، وان لم يعرف بعد النوع الذي هو مضـاف الى الجنس . وقولنا فى جواب ما هو اي قولا بحـال الشركة لا بحـال الانفراد كالحيـوان للانسان والفرس ، لا كالحساس للانسان والفرس . فان الحساس لا يدل على كمال ماهية مشتركة للانسان والفرس ، وان كان يدل على معنى ذاتي ، وهو كونه ذا حس وتخلى عن المتحرك بالارادة ، وعن النامي ، وعن المغتذي ، وغير ذلك الا على سبيل الالتزام لا على سبيل التضمن » (النجاة ص١٢ و١٣)

« واما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال عن نوع تحت جنس فى جواب اي شيء هو منه كالناطق للانسان فبه يجاب حين يسأل انه اي حيوان هو ، والفرق بين الناطق والانسان ان الانسان حيوان له نطق ، والناطق شيء ما لم يعلم اي شيء هو له نطق ، والنطـق فصل مفرد والناطق فصل مركب وهو الفصل المنطقي » (النجاة ص ١٣ و١٤)

وثانيا ان الجنس بما هو جنس والفصل بما هو فصل يدلان عـلى الماهية كلها . ومنهما تتأدى الى النوع والمشخص . غير ان الفصل يظهر الشيء الذي يحدد الوجود ويضعه تحت هذا النوع . على ان الجنس يظهر عنصرا اقل تخصيصا ومشتركا بين الانواع العديدة . واما النوع فهو

يدل على الماهية عينها من غير نقصان . واما المشخص بما هو مشخص فيدل على الماهية وبهذا يختلط بالنوع والجنس والفصل . ولكنه يضيف اليها تمايزا عدديا بالنسبة الى الافراد الاخرين من النوع نفسه . وهكذا الجنس والفصل والمشخص — مع تحفظ واحد — يدل على شيء واحد وعلى حقيقة غير منقسمة . ولكن باختلاف وجهات نظر ، وعلى هذا نفهم الموضوع الواحد من نواح مختلفة . وهذه هي الفكرة الاساسية فى الفصل وهي فريدة فى نوعها .

واستنادا الى هذه النظرية يقارن المؤلف الجنس بالمادة لان الفصل يحده ، والفصل بالصورة لان الجنس يحدها ، والفرع بالمركب العيني نفسه .

ان النوع والمشخص يدلان على الماهية عينها فهذا بين ، انما الابهام يقوم حول الجنس والفصل ، لان من الصعب علينا ان نفهمها كأنهما قطع من الموجودات . غير ان المؤلف يقيم الدليل على ذلك مرات فى هذا الفصل .

اننا لا نستطيع تقرير الاتحاد بين الجزء والكل بدقة ، ولذلك نفهم الجزء كأنه صفة للكل ، وعليه نقول : الانسان (ماهية) هو حيوان (جنس) . الانسان (ماهية) هو عاقل (فصل) .

او ان هذين الحكمين هما فاسدان او اننا نفهم بعاقل وحيوان الانسان بنوع مبهم . والحق اننا اما نلقي نورا وهاجا على الموضوع فنفهمه بحسب رأي المؤلف ، واما نلقي عليه ظلاما كثيفا فنخبط فيه على غير هدى .

وهكذا نفهم كيف تحل الماهية فى الجنس والفصل والمشخص . وقد عالج المؤلف فكرته بوضوح ومنطق متين ، فوضعها امام الدارس مجردة عن كل زخرف لفظي . ومن هذا الفصل نعرف ان المؤلف حاول بجهد الكشف عن العلاقة القائمة بين افكارنا وعالم الواقع . وهو عارف ان الموجود المفرد هو وحده حقيقي علينا ان ندرك كنهه بالدرس والتمحيص .

تفسير الفصل الرابع

هذا الفصل تتمة للفصل السابق يدور الكلام فيه على تعيين علاقات الماهية بالجنس والنوع والفصل ، وبنوع اخص على الطبيعة التي هي مرادف للماهية .

قسم المؤلف كلامه اربعة اقسام . فى الاول قدم لنا ست نتائج . وفى الثاني دحض خطأ ابن رشد . وفى الثالث ذلل صعوبة اخرى . وفى الرابع نهج لنا نهج حل الصعوبات ان اعترضت وجهة نظره .

لكي نفهم القسم الاول علينا ان نميز بين شيئين : احدهما ان الطبيعة او الماهية فى الجواهر المركبة تفهم على ثلاثة انحاء : النحو الاول تفسر باجزائها ، والنحو الثاني تفسر بانها موجودة بنفسها منفصلة عن المفردات . وفى الثالث تفسر بالكلي . وثانيهما تقسيم اخر للمعنى الثالث . فالطبيعة فى الجواهر المركبة بحسب معناها الثالث تفهم بنفسها وبالافراد وبالعقل .

النتيجة الاولى سالبة . ان الذات فى الجواهر المركبة ، وقد يدل عليها بالجزئي كالحيوانية والانسانية والمتعقلة ، ليست جنسا ، ولا نوعا ، ولا فصلا . لان الجنس والنوع والفصل تحمل بصحة على هذا المفرد المعبر عنه بسقراط مثلا . اما الماهية فى الجواهر المركبة بمعناها الجزئي فلا تحمل بصحة على هذا المفرد .

النتيجة الثانية سالبة ايضا . ان الماهية فى الجواهر المركبة لا تقوم بنفسها فى الافراد ، ولذلك ليست نوعا او جنسا . لان الجنس والنوع يحملان على هذا المفرد . اما الماهية فلا . مثال ذلك سقراط ليس انسانا منفصلا عن اشباهه البشر .

النتيجة الثالثة موجبة . ان الماهية فى الجواهر المركبة الدالة على الكلي نوع وجنس او فصل . لان الجنس والنوع او الفصل تشمل على سبيل الالتزام والتضمين كل ما فى الشخص . واما الماهية بهذا المعنى فانها تحتوي على كل وجود الاشخاص .

النتيجة الرابعة سالبة . ان الماهية فى الجواهر المركبة بمعناها المطلق ليست كلية كالنوع والجنس والفصل . وبيان ذلك ان الكلي واحد شراكة بين عدة . اما الماهية فلا .

النتيجة الخامسة سالبة ايضا . ان الماهية فى الجواهر المركبة بحسب الوجود القائم فى الافراد ليست كلية . لان الكلي موجود فى عدة . والماهية فى الجواهر المركبة بحسب وجودها فى الاشخاص ليست واحدة فى كثرة بل مقسومة الى عدة . وعليه لا تكون جنسا او نوعا او فصلا لان هذه كلها تفترض الكليات .

النتيجة السادسة موجبة . هي ان الماهية بحسب وجودها فى العقل هي كلية وجنس ونوع وفصل . لان الواحد فى الكثرة ومن الكثرة الكلي . والطبيعة بحسب وجودها فى العقل هي واحدة فى الكثرة ومن الكثرة .

اما فى القسم الثاني من هذا الفصل فقد دحض خطأ ابن رشد في تفسيره الخامس الذي علقه على كتاب النفس الثالث لارسطو . فان الفيلسوف العربي اراد ان يثبت وحدة العقل من الكليات فى الصور المعقولة على هذا النحو :

الكلي يتمسك بكليته ، ولا يفترق عنها بالعدد . والصورة المعقولة (Objectif) اي الطبيعة بحسب وجودها فى العقل الموضوعي ، هي كلية تلزم كليتها . اذن هي غير مفروقة عنها بالعدد . ومن حيث ان موضوعها ، الذي هو عقل منفعل ، لا يفترق عنها بالعدد ، فينتج من ذلك ان عقلا واحدا يكون فى جميع البشر .

يقتضي لحل هذا البرهان مباديء اخرى لم نذكرها حتى الان انما مما قلناه نستطيع نقضه على هذا المنوال : الكلي هو شيء مزدوج اي فى الوجود ، وفى جواز التوهم . فالكلي فى الوجود يوجد اذا اعتبرت الطبيعة البشرية قائمة بذاتها كالمثل الافلاطونية . واذا كان الكلام في الكبرى على هذا الكلي فهي صحيحة انما الصغرى فاسدة . والكبرى صحيحة لان هذا الكلي بما هو صادر عن الكلي باعتبار وجوده

فالتفريق العددي ينافي كل شيء بحسب وجوده . وعليه فمن المحال ان تتصور كثرة من الرجال بنوع كلي . والصغرى هي فاسدة لان النوع المعقول ليس كليا فى الوجود مثلما هو فى الموضوع المفرد اعني فى العقل الممكن الذي هو شخص ما اي غير مادي . فالكلي فى جواز التوهم هو ما يمثل الشيء الكلي . واذا كان مدار الكلام فى الكبرى على هذا الكلي فهي فاسدة ، والصغرى صحيحة . ومقدار فساد ذلك يتوضح لنا اذا عرفنا ان هذا الكلي ليس له كلية بحسب وجوده الذي يقبل الموضوع ، فتكون الوحدة او الكثرة العددية ناشئة عن الاعراض بل له كلية بحسب جواز التوهم الذي يقبل مادة الموضوع ، ولذلك لا يمثل مواد الموضوعات منفصلة بالعدد بل يمثلها مادة واحدة موضوعية فى جميع انواع الشيء مثلما يظهر نوع الانسانية فيك وفي ، وكما اتوهم وجه الخياط فى اشخاص متعددين . وهكذا اذا فهمت الصغرى على هذه الطريقة كانت صحيحة اي ان النوع المعقول يمثل الطبيعة لا شروطها الخاصة المفردة .

وفى القسم الثالث احب ان يمحق كل صعوبة ممكن ظهورها فيما قاله قبلا . ان ما يحمل على المحمول يحمل ايضا على الموضوع . والنوع يحمل على الانسان الذي هو محمول بالنسبة الى الخياط . اذن ان النوع يحمل على الخياط ، وهكذا صار الخياط نوعا . فالنتيجة اذن فاسدة . والكبرى بائنة صحتها من القول السالف .

ومما تقدم نعرف ان الطبيعة تحمل على الاطلاق ، وبمقتضى وجودها فى العقل ، وبحسب وجودها فى المفرد . فما يساوق الطبيعة بحسب وجودها فى العقل لا يساوقها على الاطلاق ، ولا يساوقها فى المفرد وهكذا . وعليه يكون الخطأ فى الخلط بين الطبيعة بحسب وجودها فى العقل ، وبين الطبيعة بحسب وجودها فى المفرد ، ولذلك صار الخياط نوعا .

وفى القسم الرابع ود ان يجلو كل غموض ، ويهدم كل صعوبة فقال ما مؤداه : ان ما يحمل بنفسه على الانواع يساوق الانواع نفسها .

والحال ان كلمة جنس تحمل بنفسها على الانواع . اذن ان كلمة جنس تساوق الانواع نفسها . وعلى هذا صار الانسان نوعا ، والثور نوعا .

ولكي نحل هذه الصعوبة حلا لا يترك مجالا للجدل علينا ان نفصل بين شيئين : اولا : ان المحمول يفهم على نوعين اي بمعناه الصوري وبمعناه الاساسي او المادي . وثانيا : ان الجنس يفهم ايضا على ضربين: بمعناه الصوري وبمعناه الاساسي او المادي . وعلينا ان نحكم معرفة الالفاظ الواردة فى هذه العبارة : الانسان هو حيوان . ففيها ثلاثة الفاظ اي انسان وهو وحيوان . وهذه كلها بمعزل عن النفس ليست سوى الطبيعة البشرية المعبر عنها بلفظة انسان ، والطبيعة الحاسة المعبر عنها بلفظة حيوان والنسبة بينهما او الرابطة المعبر عنها بلفظة هو ومن هذه اللفظة اشتقت الهوية .

قال ابن رشد : « ان اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي فى اصله ، وانما اضطر اليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط اعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع فى جوهره. وهو حرف هو فى قولهم زيد هو حيوان او انسان . وذلك ان قول القائل ان الانسان هو حيوان يدل على ما يدل عليه قولنا الانسان جوهره او ذاته انه حيوان » (تفسير ما بعد الطبعة طبعة بيروت ، م ٢ ص ٥٥٧)

ان هذه الالفاظ : الانسان هو حيوان اذا فهمها العقل ، وادركها فى فعله الثاني يصوغ منها هذه العبارة :الانسان هو حيوان . واذا اخذنا هذه الثلاثة منعكسة على نفسها كأنها حددت فعلها الخاص المؤلف فانها تنسب الى نفسها اضافة ما . فلفظة انسان تنسب الى الموضوع اضافة ، ولفظة حيوان تنسب اضافة الى المحمول ، ولفظة هو تنسب اضافة الى الحملية . فالحملية اذن بمعناها الصوري هي تلك الاضافة المتأتية عن طريق العقل ، وبمعناها الاساسي او المادي هي ربط الاشياء المحمولة بموضوعها . وهكذا اذا ادرك العقل الطبيعة الحاسة وفهمها

جيدا ، ورآها تنسب مستقلة الى الانواع فانها تكسب اضافة مجنسة من المفعول فى الطبيعة الحاسة او الحيوانية . وعليه يكون الجنس صوريا هو تلك الاضافة واساسيا او ماديا الطبيعة نفسها اي الحاسة . وهكذا توضحت الفوارق القائمة فى التعبير .

ومما قلناه يظهر واضحا حل الصعوبة ، لاننا عندما نتكلم عن ذاك الشيء الذي يحمل بنفسه على الانواع كأنه يعين الشيء المحمول ، فتكون الكبرى صحيحة ، والصغرى فاسدة . وعندما نتكلم عن الشيء الذي يحمل بنفسه على الاطلاق كأنه سبب للتعيين تكون الكبرى فاسدة ، والصغرى صحيحة . ومتى كانت مقدمة من المقدمتين فاسدة ، فالنتيجة تكون غير صحيحة . ومن هذا الايضاح المدون بالفاظ سهلة على قدر الامكان يظهر ان الحملية فى الانواع على ضربين بمعناها الصوري ، وبمعناها الاسمي . فالانسان والثور اذا حملا بحسب معناهما الاسمي فهما من فصيلة الحيوان ، واذا حملا بمعناهما الصوري فهما جنس . فبالحمل الاسمي تكون الصغرى فاسدة ، وبالحمل الصوري تكون الكبرى فاسدة . ومتى ادركت هذه التعابير بالتفصيل حللت كل صعوبة تقوم فى وجه هذه النظرية الدقيقة .

كتب ابن سينا فى نجاته ما يشابه قول الاستاذ الملكي فقال :

« المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى . كالانسان بما هو انسان وشيء ، وبما هو عام اخاص هو او واحد او كثير ، وذلك له بالقوة او بالفعل شيء اخر . فانه بما هو انسان فقط بلا شرط اخر البتة شيء ثم العموم شرط زائد على انه انسان ، والخصوص كذلك ، وانه واحد كذلك ، وانه كثير كذلك . وليس اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل فقط بل واذا فرضت هذه الاحوال ايضا بالقوة ، واعتبرت الانسانية بالقوة كان هناك انسانية واعتبار غير الانسانية مضاف ، فتكون الانسانية واضافة ما ، فالانسانية بما هي انسانية لا عامة ولا خاصة لا بالقوة احدهما ولا بالفعل بل يلزمها ذلك . وليس اذا كانت الانسانية لا توجد الا واحدة او كثيرة تكون الانسانية بما هي انسانية اما واحدة واما

كثيرة . ففرق بين قولنا ان هذا لا يوجد الا وله احد الحالين ، وبين قولنا ان احد الحالين له بما هو انسانية ، وليس يلزم من قولنا ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة . كما لو فرضنا بدل الانسانية الوجود الذي هو من جهة اعم من الواحد والكثير ، ولا ايضا تقيض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة بل ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ولا كثيرة . واذا كان كذلك جاز ان توجد لا بما هي انسانية بل بما هي موجودة واحدة او كثيرة . واذا عرفت هذا فقد يقال كلي للانسانية بلا شرط ، ويقال كلي للانسانية بشرط انها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين .

« والكلي بالاعتبار الاول موجود بالفعل فى الاشياء وهو المحمول على كل واحد لا على انه واحد بالذات ، ولا على انه كثير فان ذلك ليس بما هو انسانية .

« واما الاعتبار الثاني فله وجهان احدهما اعتبار القوة فى الوجود . والثاني اعتبار القوة اذا صار مضافا الى الصورة المعقولة عنها . اما اعتبار القوة فى الوجود حتى يكون انسانية فى الوجود وهي بالقوة بعينها محمولة على كل واحد فتنقل من واحد الى واحد فتكون لم تفسد ذات الاول بل الخاصة ، وتكون هي بعينها بالفعل شيء واحد فى الوجود محمولا على كل واحد وقتا ما ، وهذا غير موجود . فبين ظاهر ان الانسان الذي اكتنفته الاعراض المخصصة بشخص لم تكتنفه اعراض شخص اخر حتى يكون ذلك بعينه فى شخص زيد وشخص عمرو واما اعتبار القوة بالوجه الاخير فموجود ويكون بعينه مكتنفا باعراض متضادة .

«واما اعتبار القوة بالوجه الاخير فموجود ، فان الانسانية التي فى زيد اذا قيست الى الصورة المعقولة عنها لم تكن ما يعقل منها اولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو ، ولا تأثيرها فى النفس صورة عقلية مأخوذة عنه اولى من الذي فى عمرو بل من الجائز ان يكون لو سبق الذي فى عمرو الى العقل لاخذ منه هذه الصورة بعينها ، فايهما سبق .

فاثر هذا الاثر لم يؤثر الاخر بعده شيئا فاذا هذه الصورة المعتدلة جائز من حالها انترتسم فى النفس عن اي ذلك سبق اليها . فليس قياسها الى واحد من تلك اولى من قياسها الى الاخر بل هي مطابقة للجميع ، فلا كلي عامي فى الوجود بل وجود الكلي عا م بالفعل انما هو فى العقل وهي الصورة التي فى العقل التي نسبتها بالفعل او بالقوة الى كل واحد واحدة .. » (النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١) .

تفسير الفصل الخامس

انصرفت عقول ابناء العصر الوسيط الى التفكير مليا فى الكائنات غير المنظورة ، ولا جناح عليهم فى ذلك لانهم نشأوا فى عصر متدين وهائم بعلوم ما بعد الطبيعة ، وبديمومة العقل على الاخص . والحق ان هذا التوجيه فرضته عليهم العصور الوثنية ، والاجيال المسيحية الاولى عن طريق ارسطو الذي اثر تأثيرا قويا فى ديانات اليونانيين ، وعن طريق الاسيويين الذين تأثروا بالافلاطونية الجديدة وبالعرب والسريان ، ثم عن طريق الكتاب المقدس وكتابات آباء الكنيسة .

يدور الكلام فى هذا الفصل على الملائكة الذين يدعوهم القديس بلغته الفلسفية : « العقول » . ثم عاد المؤلف الى الموضوع نفسه فى مؤلفاته : « فى الجواهر المفارقة » و«فى الخلائق الروحية » وفى الجزء الاول من «الخلاصة اللاهوتية» . فاشبعه درسا وتمحيصا من الناحيتين الفلسفية واللاهوتية مع الاشارة الى التقاليد والاساطير القديمة مما يدلنا على اهمية الموضوع فى عصره ذاك .

فى المدخل لفت النظر صراحة الى اجماع الفلاسفة على التسليم ببساطة العلة الاولى ، وضمنا الى الاجماع ايضا على وجود الملائكة والنفوس لانه لم يثر مشكلة وجودهم بل قال فورا : « لكن بعضهم حاولوا ان يثبتوا تركيبا من مادة وصورة فى العقول والنفوس » غير ان محاولة هؤلاء لم تصب كبد الحقيقة فرد عليهم المؤلف باثبات النتيجة

التالية : « كل جوهر عاقل هو لا مادي » اي غير مركب من هيولى وصورة .

لكن كيف نستطيع ان تتصور الملائكة ؟ يرد القديس علينا : بمقارتنا اياهم بعقلنا المستقل عن كل مادة . وهو يبرهن على لا مادية العقول او الملائكة عن طريق معرفتنا النفس الانسانية . وبما اننا نجهل طبيعة نفوسنا فنحن نجهل الطبيعة الملائكية .

هل فى الملائكة مادة ؟ لا . وفى هذه الاجابة يناقض المؤلف تقريبا جميع المفكرين الذين تقدموه والذين عاصروه . ان الملائكة هم من فصيلة النفس الانسانية بما هي عاقلة ، ولو كانوا اسمى منها مقاما . والحال ان النفس الانسانية لكي تدرك الموضوعات تجردها عن المادة ، فهي اذن لا مادية ، وبأولى حجة ان تكون الصور التي تعلوها مجردة عن كل مادة .

فى العالم المحسوس تتكثر الجواهر التي هي من نوع واحد عن طريق المادة بالكم ، وعلى ذلك نرى اناسا كثيرين ، وحيوانات كثيرة . اما فى الملائكة حيث لا مادة ولا كم فيبقى مبدأ التكثر واحدا وهو النوع نفسه . فمن الممكن اذن ان تكون منهم انواع مختلفة ، اما اشخاص مختلفون فى نوع واحد فلا .

ولكن ما هو الشيء الذي يجعل التكثر ممكنا فى النوع ؟ زيادة الكمال او نقصانه . لان من الهيولى الاولى ، التي هي احط درجة فى الوجود ، الى الكمال الاسمى والعقل الاول الذي هو الله تعالى سلسلة من الصور تبتعد شيئا فشيئا عن الوجود الاسمى كلما دنت من الهيولى الاولى ، وفى كل درجة من درجات هذه السلسلة نوع جديد مختلف عن وجود سابقه ولاحقه . والصور التي نعرفها تقسم الى ثلاثة اقسام : صور عاقلة منضمة الى مادة ، وصور عاقلة لا تتعلق بالمادة من ناحية وجودها وافعالها العليا ، ولكنها منتظمة فى مادة ، وهذه هي النفوس الانسانية ، وصور عاقلة ولا مادية تماما تؤلف مملكة كثيرة العدد ،

مختلفة الالوان ، اسمى بكثير من الصور العجماء ، والصور النباتية والصور الحيوانية .

قال الفارابي فى كتابه « اراء اهل المدينة الفاضلة » ما يأتي :

« المادة وجودها لاجل الصورة ، ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة . والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل . فان كل نوع انما يحصل موجودا بالفعل وباكمل وجودية اذا حصلت صورته . وما دامت مادته موجودة دون صورته فانه انما هو ذلك النوع بالقوة .» (ص ٢٧ من الطبعة المصرية سنة ١٩٠٩ م.)

قال ابن سينا : « المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة . فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة ... فاذا الصورة اقدم من الهيولى ... والصورة وان كانت لا تفارق الهيولى لكن لا تتقدم بها بالعلة المفيدة اياها للهيولى ...والصورة (الجسمية) لا توجد الا فى الهيولى كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول،لا ان علة وجود العلة هي المعلول اذ كونها مع المعلول ، لان المعلول يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان تقدم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها » . (النجاة ص ٣٣٦ و٣٣٧) .

فى الجزء الثاني من هذا الفصل وازن بين الماهية فى الجواهر البسيطة والجواهر المركبة ، فوجد الاختلاف بينهما على ثلاثة اوجه :

الوجه الاول ان الماهية فى الجواهر البسيطة تدل على الصورة فقط ، والماهية فى الجواهر المركبة تدل على المركب من المادة والصورة معا .

الوجه الثاني ان الماهية فى الجواهر المركبة يمكنها ان تدل على الكل ، وعلى الجزء ايضا اما الماهية فى الجواهر البسيطة ، فبما انها ليست جزءا منها ، فانها تحمل على ما هو موجود . ومعلوم ان كلامنا عن الماهية فى

الاشياء وشروطها التي تتبعها لا بحسب ما هي فى العقل فقط بل بحسب ما هي فى عالم الحس ايضا .

الوجه الثالث : ان الذات فى الجوهر المركب متعددة فى النوع نفسه كالذات الانسانية فانها تختلف عددا فى سقراط وافلاطون . اما الذات فى الجوهر البسيط فانها لا تتعدد فى جملة اشخاص من نوع واحد بل كل شخص يؤلف نوعا واحدا وينفصل نوعا عن اخر .

واساس هذا القول ما يأتي : بما ان الفعل ينقسم وينفصل فان كل تقسيم او هو صوري او هو كمي . وان الصور النوعية لا تقسم صوريا . من هذا ينتج ان الصور النوعية التي تقبلها المادة تنقسم بانقسام المادة بالكم ، وهكذا تصير اشخاصا متعددين فى نوع واحد . اما الصورة المفارقة او البسيطة فلا تقسيم فيها لانها بسيطة .

قال ابن سينا ، وفى قوله لب ما تقدم : «كل جوهر ليس فى موضوع فلا يخلو اما ان لا يكون فى محل اصلا او يكون فى محل لا يستغني فى القوام عنه ذلك المحل . فان كان فى محل لا يستغني فى القوام عنه ذلك المحل فانا نسميه صورة مادية ، وان لم يكن فى محل اصلا ، فاما ان يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه او لا يكون . فان كان محلا بنفسه لا تركيب فيه فانا نسميه الهيولى المطلقة . وان لم يكن فاما ان يكون مركبا مثل اجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية ، واما ان لا يكون، ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس . واما اذا كان الشيء فى محل هو موضوع فانا نسميه عرضا . ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية ، ولو كانت خلوا عن الاقطار» (النجاة ص٣٢٦). ثم تطرق الى الجوهر المفارق غير المتجزيء مثبتا ان المتجزيء لا يطابق غير المتجزيء .

فى الجزء الثالث من هذا الفصل اثبت ان الجواهر المفارقة تتركب من الوجود والماهية . فى الجواهر المادية نميز اربعة اشياء : الهيولى ، والصورة ، والماهية المركبة منها ، والوجود .

ففي الانسان نعتبر المادة التي قبلت صورته ، والصورة التي هي فعل

المادة ، والماهية البشرية التي ليست مادة او صورة ، والوجود الفاعل الذي يجعل الانسان موجودا فى الطبيعة . اذن فى هذه الجواهر المادية يوجد مركبان : المركب الاول من هيولى وصورة ، والمركب الثاني من الماهية والوجود . ثم برهن المؤلف على ان المركب من الماهية والوجود فقط هو واحد لا تعدد في ماهيته ووجوده وفي ذاته ووجوده . وهذه الفكرة نجدها مبثوثة في كتب فلاسفة العرب .

قال الفارابي فى كتابه : « اراء اهل المدينة الفاضلة » : « فان وجود الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به فى ذاته موجود . فلذلك يكون انحيازه عن ما سواه توحده فى ذاته . وان احد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه ...» (ص ١٥ من الطبعة المذكورة)

ويلاحظ ان لغة الفارابي الفلسفية ليست غنية بالمصطلحات الفنية مثل لغة ابن سينا كما انها تحتاج الى الدقة العلمية .

وقال ابن سينا فى النجاة : « لا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لان وجود نوعه له بعينه » (النجاة ص ٣٧٤)

وفى مكان اخر يقول : « لكن طبيعة الواحد من الاعراض اللازمة للاشياء ، وليس الواحد مقوما لماهية شيء من الاشياء بل تكون الماهية شيئا اما انسانا واما فرسا او عقلا او نفسا ثم يكون ذلك موصوفا بانه واحد وموجود . ولذلك ليس فهمك ماهية شيء من الاشياء وفهمك الواحد يوجب ان يصح لك انه واحد ، فالواحدية ليست ذات شيء منها ولا مقومة لذاته بل صفة لازمة لذاته » (المصدر نفسه ص ٣٤٠)

وفى الكتاب نفسه برهن ارسطو الاسلام على ان واجب الوجود هو نفس كونه واجب الوجود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له .

فى الجزء الرابع من هذا الفصل اثبت المعلم الملكي ان العقل فى الله

هو فاعل بحيث انه واحد مع وجوده وذاته . وهذا الجزء ورد ما يشابهه فى الفارابي وابن سينا .

جاء فى كتاب الفارابي المذكور مرارا فى هذه المقارنة :

« ولانه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه . فانه بجوهره عقل بالفعل . لان المانع للصورة من ان تكون عقلا ، وان تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء فمتى كان الشيء فى وجوده غير محتاج الى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل . وتلك حال الاول . فهو اذن عقل بالفعل . وهو ايضا معقول بجوهره . فان المانع ايضا للشيء من ان يكون بالفعل معقولا هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل . لان الذي هويته عقل ليس يحتاج فى ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل ذاته عاقلا وعقلا وبان ذاته تعقله معقولا بالفعل . وكذلك لا يحتاج فى ان يكون عقلا بالفعل ، وعاقلا بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج بل يكون عقلا وعاقلا بان يعقل ذاته فان الذوات التي تعقل هي التي تعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول . فانه عقل وانه معقول ، وانه عاقل هي كلها ذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم . فان الانسان مثلا معقول ، وليس المعقول منه معقولا بالفعل . بل كان معقولا بالقوة ثم صار معقولا بالفعل بعد ان عقله العقل . فليس اذن المعقول من الانسان هو الذي يعقل . ولا العقل منه ابدا هو المعقول ، ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول ونحن عاقلون لا بان جوهرنا عقل ، فان ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا . فالاول ليس كذلك بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد ، وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم» (ص ١٦) .

ولكي تتم الموازنة بين كلام الفيلسوفين العربيين من جهة ، والفيلسوف اللاتيني من جهة اخرى نورد أقوال ابن سينا كما هي . قال في الهيات النجاة :

« انه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما انه معقول الماهية فلانك

تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل . وانما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت في المادة او مكنونة بعوارض المادة . فانها من حيث هي كذلك محسوسة او متخيلة . وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود اذا جرد من هذا العائق كان وجودا وماهية معقولة ، وكل ما هو بذاته مجرد من المادة والعوارض فهو بذاته معقول . والاول الواجب الوجود مجرد من المادة فهو بما هوية مجردة عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له ان ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته . فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون أواخر بل شيء مطلقا . والشيء المطلق أعم من هو ... فالاول لان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته ...

«نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء . فاما ان تكون القوة التي نعقل هذا المعنى هو هذه القوة نفسها فتكون هي بعينها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة اخرى ، فتكون لنا قوتان نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ... بان ان المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء اخر ، وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء اخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل . وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول . واذا ... فهي (الماهية) بذاتها عاقل ومعقول ... » (النجاة ص ٣٩٨ و ٤٠٠) .

والعاقل والمعقول هنا لا يوجبان اثنين في الذات او الاعتبار أيضا . فان تحصيل الامرين أن الماهية المجردة هي ذاته ، وذاته ماهيته . (النجاة من ص ٣٩٨ الى ٤٠٠) .

وفي الجزء الخامس استنتج أن العقول مركبة من الفعل والقوة ومن ما هو وأي شيء هو . بيانه أن كل ما يقبل شيئا من غيره بالفعل

هو مركب من القوة المقبولة ، والفاعل القابل . والحال ان العقول تقبل شيئا من غيرها أي تقبل وجودها من الله . اذا ان العقول مركبة من القوة والفعل . الكبرى واضحة من المبدا القائل: لاشيء علة نفسه . والصغرى بيانها مما قلناه فيما سلف . وهذه الفكرة ، فكرة تركيب العقول من الفعل والقوة موجودة عند الفارابي وابن سينا .

وعلى الرغم من وجود الفعل والقوة في العقل فانه لا صورة له ولا مادة ، بل له الفعل والقوة بمثابة الصورة والمادة . اذن يظهر أن القبول والموضوعات وغيرهما من المنفعلة بطريق المادة تكون متشاركة في الاسافل والاوائل . وكذلك أن العقول مركبة من ما هو وأي شيء هو والبرهان عليه كما يأتي : كل مركب من ماهية مركب من ما هو وأي شيء هو . والعقول مركبة من الماهية التي هي العقل نفسه والوجود القائم فيها . اذن العقول مركبة من ما هو واي شيء هو .

لا شك ان الاستاذ الملكي قد اخذ عن ابن سينا ، وابن سينا عن الفارابي ، والاخذ بين من هذا الفصل . القديس توما يقول الموجود الاول ذاته وجوده ، ووجوده ماهيته ، واول الموجودات عن العلة الاولى العقول وهي خالية من الصورة والمادة بل هي صورة فقط . كذلك ابن سينا يثبت النتائج نفسها ويختلف عن القديس بنظريته الصدورية المشهورة ، وجعل العقل الاول الصادرعن الاول « عقلا محضا لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة » (النجاة ص ٤٥١) .

في الجزء السادس ، وهو الاخير من هذا الفصل القيم ، تحدث المؤلف عن تكاثر العقول المتحركة . وافضى بنتيجتين . الاولى ليس من الصعب على نور المباديء المقررة الوصول الى الكثرة في العقول . الثانية اذا ضربنا كشحا عن تلك المباديء فمن المحال الوصول الى التكاثر في العقول . ثم أيد وجهة نظره بأقوال الشارح ابن رشد في تفسيره الرابع عشر الذي علقه على المقالة الثالثة من كتاب النفس .

ان خلاصة دليله على النتيجة الاولى ثبوت وجود الفعل المحض بين

الموجودات ، وثبوت وجود القوة المحض بين المنظورات . ومعلوم أن الفعل المحض ، والقوة المحض لا يلتقيان في سلم الموجودات لانهما على طرفي درجات هذه السلم ، فثبت انه يجب أن يكون شيء ثالث مركبا من القوة والفعل لاتمام حلقة الاتصال بين الموجودات . وهذا الثالث هو العقل الذي لا يمكن أن يكون الا متعددا لانه ممزوج بالقوة ، والواحد الاحد خال من القوة لانه فعل محض .

وساق برهانا اخر استمده من العالم الروحي والمادي . فالانسان ليس روحانيا فقط لان فيه المحسوس ، وليس ماديا فقط لان فيه الروحي . وهذا العنصر الروحاني هو العقل المتعدد بتعدد البشر .

اما اذا لم تكن العقول مركبة من قوة وفعل فاما ان تكون قوة فقط ، وبهذا يصير العقل هيولى وهذا خلف .واما أن تكون فعلا محضا وبهذا يصير العقل واحدا لا يقبل التعدد ، وهذا خلف ايضا فلم يبق الا القول بتركيب العقل من قوة وفعل . ولنقبض عنان البيان عن تفصيل الدقائق فهي وراء ما نحن بصدده .

تفسير الفصل السادس

هذا الفصل من لب نظرية المؤلف العميقة . فهو يعرضها بنوع اخر يزيدها غنى ، ويوصلها الى اعلى درجات التأمل الرصين .

ان القديس بعد ان محص الوجود والماهية من الادنى الى الاعلى، عاد الان ينظر في موضوعه من الاعلى الى الادنى يقرر النتائج النهائية بنظريته الوجودية . وهذه الخطة سار عليها المؤلف طوال حياته في سائر مباحثه الفلسفية واللاهوتية .

هذا الفصل مقسوم الى اربعة أقسام . الاول في ذات الله .
الثاني في ماهية العقول والنفوس .
الثالث في نسبتها الى المقصودات المنطقية أي الجنس والنوع والفصل .

الرابع في معارضتها بالذات المركبة من مادة وصورة .

لقد وضع حول ذات الله نتيجتين ، ودحض خطأين . النتيجة الاولى موجبة وهي : الماهية في الله تعالى تدل على وجوده نفسه . والاجماع منعقد على ذلك فلا حاجة بنا الى الشرح .

النتيجة الثانية سالبة أي ليس في الله جنس . وبيانها كل ما هو في جنس له ماهية بعد الوجود . والله ليس له ماهية بعد الوجود . اذن ليس في الله جنس .

الصغرى هي النتيجة الاولى الموجبة . والكبرى يكون بيانها كالاتي : كل الاشياء المركوزة فى الجنس هي غير متغايرة فى ماهية الجنس او النوع . والحال أن الاشياء المختلفة لها وجود في الطبيعة المجنسة أو المتنوعة ، اذن ان الوجود فى الطبيعة المجنسة او المتنوعة هو بعد الطبيعة الجنسية او المتنوعة وهكذا كل ما هو فى الجنس له طبيعة بعد وجوده . مثال ذلك الانسان والاسد هما غير مفروقين فى الطبيعة الحيوانية ، ولكنهما يفترقان بهذا وهو ان الوجود الحيواني فى أحدهما يختلف عن الاخر . وعليه يكون للجنس وجود مختلف في سائر الانواع . مثال ذلك ايضا الخياط وأفلاطون هما مشتركان في الطبيعة البشرية ، لكنهما يفترقان بهذا وهو ان الوجود البشري يختلف في الواحد منهما عن الاخر وقد برهن ابن سينا على صحة هذه السالبة في كتاب الهيات النجاة ، وضرب لذلك مثالا هاكه :

« ان اللونية شرطها بذاتها أمر واحد ، وشرطها في جهات وجودها أمور تكون لكل وقت بعينه . وكما أن اللونية في أنها لونية ليس أحد الامرين بعينه وبغير عينه شرطالها في ماهية لونيتها بل في انية (وجود) لونيتها وحصولها بالفعل كذلك يجب أن لا يكون أحد الامرين شرطا في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه وجوب الوجود بل من جهة انيته فتكون انيته وجوب الوجود وغير ماهيته وهذا خلف لانه يلزم أن يكون واجب الوجود يطرأ عليه وجود ليس له في حد نفسه كما يطرأ على الانسانية والفردية ، وكما في اللونية ... » (صفحة ٣٨٠) .

ثم أثبت النتيجة التالية : « قد بطل ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه على أن يكون لازما او يكون جنسا »(المصدر نفسه ص٣٨١)

الوهم الاول عند بعض الفلاسفة في قولهم ان وجود الله شائع ومشترك بين الجميع ، فالمؤلف أبطل هذا الزعم ببرهان متين وجيز مآله أن الله وجود محض . والوجود المحض لا قوة فيه بل هو فعل محض . أما الوجود الذي تحت الله فلا يخلو من القوة والفعل . فاذن لا يستطيع الوجود الادنى ان يضيف شيئا مفيدا الى الوجود الاسمى . وبما ان جميع الموجودات هي احط من الوجود الالهي ، فالله بمشاركته لها في الوجود لا يستفيد منها شيئا . اذن الفعل المحض لا شريك له ولا ند بين سائر الموجودات .

الوهم الثاني في قول بعض الفلاسفة ان الله ليس ذا كمال بسيط . وبرهانه أن الله وجود بسيط قائم بنفسه فينجم عن ذلك أن وجوده يشمل جميع الكمالات .

ان ذاك الشيء الذي يساوي وجوده باعتبار كل قدرة وجوده نفسها لا ينقصه شيء من شرف الوجود وكماله . والحال أن الوجود البسيط القائم بنفسه هو ذاك الشيء الذي يساوي وجوده باعتبار كل ما في ذلك الوجود من قدرة . اذن ان الوجود البسيط القائم بنفسه لا ينقصه شيء من شرف الوجود وكماله .

الكبرى بيانها : ما من كمال في أي جنس ما يكون اعتبار بعض وجوده . لان الحكمة لا تكمل الانسان ولا تجعله حكيما ، والعدل ليس كمالا للانسان ولا يجعله عادلا ، والا لكان جميع البشر حكماء وعادلين . وهكذا يظهر أن الشيء الذي يساوي وجوده باعتبار كل مقدرة وجوده نفسها يملك كل شرف الوجود وكماله .

الصغرى بيانها أن البسيط وغير المقبول في طبيعة ما هو بالبساطة غير محدود ولا متناه ، وكل الكمالات الممكنة تكون واجبة في ذلك الموجود بالبساطة .

قال الفارابي بعد ان تكلم عن البساطة في واجب الوجود ونفى الشريك عنه تعالى : « لو كان مثل وجوده في النوع خارجا منه بشيء اخر لم يكن تام الوجود . لان التام هو ما لا يمكن ان يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده . وذلك في اي شيء كان . لان التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا منه . والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه ، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجا منه ، وكذلك كل ماكان من الاجسام تاما لم يمكن أن يكون من نوعه شيء اخر غيره مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الاخر . واذا كان الاول تام الوجود لم يكن ذلك الوجود لشيء اخر غيره » (ص ١٣ من كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة طبعة سنة ١٩٠٩ في مصر) .

واعلم ان التام عند فلاسفة العرب هو بمعنى الكامل عند فلاسفة اللاتين ، ولا فرق بين المعنين الا في اللفظ فقط .

في القسم الثاني من هذا الفصل تحدث المؤلف عن الذوات في الجواهر المتعقلة المخلوقة . فأثبت أربعة أشياء لها . الاول ان الوجود في الجواهر المفارقة المخلوقة هو غير الذات ، او الماهية . الثاني في الجواهر المفارقة لا توجد مادة . الثالث وجودها متناه وماهيتها غير متناهية . الرابع لا شيء فيها متعدد بالعدد الا النفس اي الذات .

ان الاول والثاني قد سلف الكلام عليهما فيما مضى . اما الثالث فبيانه : كل وجود مقبول من غيره ، وله صورة غير مقبولة ، يملك وجودا متناهيا ، وذاتا غير متناهية . والعقول هي كذلك . اذن ...

ومعلوم ان الكلام في هذا البرهان عن المتناهي وغير المتناهي بالنسبة الى الفعل . لانه يقال متناه وغير متناه على ضربين احدهما من جهة الفعل ، والاخر من جهة القوة . فالغير متناه من جهة القوة ناقص ، لانه ينقصه الفعل الدائم ، وغير المتناهي من جهة الفعل هو الكمال التام لانه تنقصه القوة . وبما ان الوجود في الجواهر المفارقة مقبول من الغير في ذاتها فينتج من ذلك انه وجود متناه على ذلك الضرب الذي

ينتهي فيه الفعل الى القوة . واذا كان كلامنا عن التناهي بالنسبة الى القوة فان الذات في تلك الاشياء تكون متناهية لان القوة فيها محدودة بفعل الوجود . وايد كلامه بشهادة من كتاب العلل تفيد ان العقول هي فوق المتناهي ، وتحت اللامتناهي ، لان وجودها السامي مقبول من الغير اما ذاتها غير المتناهية فليست مقبولة .

وهذه الفكرة نفسها اخذها ابن سينا من كتاب العلل وقالها بما يأتي : « النفس الانسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه ، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة ، فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته ، واما القوة النظرية فهي القوة التي له بالقياس الى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه ، وكأن للنفس منا وجهين وجه الى البدن ، ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن ، ووجه الى المباديء العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثير منه هذا » (كتاب النجاه ص ٢٦٨) .

والرابع . ان النفس المتعقلة ، وهي الاخيرة بين الجواهر المتعقلة ، لمتعددة بالعدد . كل صورة متحدة بجسد حتى تعطيه وجودا حقيقيا ، فمن الواجب ان تتعدد بحسب تعداد تلك الاجساد ، لان من صورة واحدة لا يكون سوى وجود واحد جوهري . وهكذا ظهر ان النفس باتحادها بالبدن هي متعددة الابدان .

وقد قال ابن سينا ذلك وبرهن عليه ووصل الى النتيجة نفسها بقوله : « اذا انما تتغاير (النفوس) من جهة قابل الماهية او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن . واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط فليس يمكن ان تغاير نفس نفسا بالعدد والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا . وهذا مطلق في كل شيء « (النجاة ص ٣٠٠) .

وفي محل اخر وصل ابن سينا الى هذه النتيجة وهي : «قد وضح

لنا أن وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية » (المصدر نفسه ص ٣١٥)

وفي القسم الثالث تكلم المؤلف عن كيفية نسبة الذوات في الجواهر المفارقة الى المرادات المنطقية اي الى الجنس والنوع والفصل . فقال ان العقول تطابق المحمولات لان الوجود في العقول يختلف عن الذات، وهذا صار ايضاحه . ومتى دخلت المحمولات العقول صار لها جنس ونوع وفصل ، ولو كنا نجهل الفصل .

يعترض البعض قائلا : كيف نعرف ان في العقول فصولا اذا كنا نجهلها ؟ ويجيب المؤلف على ذلك بقوله انه يجب التفريق بين القول هل الشيء موجود وبين ما هي ماهيته ، فنحن نعرف ان الفصل موجود في العقول ، ولكن لا نعرف ماهية ذاك الفصل .

وفي القسم الرابع او الاخير من هذا الفصل ميز المؤلف ماهية الجواهر المركبة باربع ميزات . الاولى . ان وجود الجواهر المركبة محدود لانها تستفيده من شيء اخر يختلف عنها حقيقة . وبهذا ابعدها عن الموجود الاول الذي يكون وجوده الغير المتناهي ماهيته نفسها . الثانية . ان وجود الجواهر المركبة هو قار في المادة المتحيزة، ولذلك فمن الممكن ان تكون في هذه المادة او في تلك . الثالثة من الميزتين الاولى والثانية نصل الى القول بان الجواهر المركبة هي متناهية بالنسبة الى الاعلى والادنى : بالنسبة الى الاعلى لان لها وجودا محدودا ، وماهيتها موجودة في وجودها نفسه الذي تقبله من عل . وبالنسبة الى الادنى لانها تقبل صورتها في المادة المحددة لها نظرا للاعلى وللادنى كما لها شروط مادية تقبل في الجزء المادي . الرابعة . ان ماهية الجوهر المركبة هي متكثرة بالعدد في النوع ذاته بسبب انقسام المادة المتحيزة . وبهذه الميزات نفرق تلك الجواهر عن الجواهر المفارقة التي لا تقبل المادة ولا تستقر في المادة — الاعلى — وعن الجواهر المادية التي لا تحتوي على العنصر الروحاني — وهذا الضرب لقبه بالادنى .

وجرم هذه الاقوال موجود في كتاب ابن سينا ، ولكن بنوع

مبهم ومشتت تنقصه الوحدة التأليفية الاستقرائية . فهو يقول عن الجواهر ان لواحق المادة عارضة لها ضرورة لان المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها ،وهذه احدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة اي التكثر والانقسام . (انظر النجاة ص ٢٧٥ وما بعدها)

تفسير الفصل الاخير

رأينا فيما مضى كيف ان القديس العظيم جاب الكون الجسماني، واللاجسماني من الله الى احقر مادة ، وشرح لنا فكره العميق في الوجود والماهية ، والمشخص ، واللامادية ، وحدود معرفتنا ، والجسمية . وبقى عليه ان يفسر لنا الماهية فى الاعراض ، وهذا موضوع فصله الاخير . والقديس هنا خاصة يتكلم بلغة المتافزيقي والمنطقي ليجلى لنا فكره راسما له الحدود الواضحة .

الدراسة المتافزيقية

بين الموجودات التي تقوم بذاتها نشاهد اخرى لا تقوم بذاتها مثل الاشارة ، والقطر ، والفكرة .وهي تشابه الجوهر بتمايزها الحقيقي عن فعل وجودها لكنها تخالفه فيما عدا ذلك ، وتكون مستقلة عنه مثل الحبل والسلاسل المتركب منها . وهذه الموجودات تدخل فى تركيب كل موجود كامل كما توجد فى الطبيعة ، وهي من هذه الناحية تشبه الهيولى والصورة . وهي من جهة تكون اكثر من الصورة مبدأ من المباديء التي تكمل وتحيز وتعين ،ومن جهة اخرى تكون اكثر من المادة متعلقة بالصورة ، وظاهرة للعيان بالمادة . ولكن اذا نظرنا اليها بالاجمال وجدنا ان تلك الموجودات ، وهي اعراض ، تختلف كثيرا عن العناصر الجوهرية . هذه من اتحادها يتألف الموجود، وتلك تكون له بمثابة ثوب . مثل الفرق بين صلب الشجرة وقشرتها . ان الوجود يقوم على الجوهر ، ولهذا له كيان . اما الاعراض فانها

لضعفها الداخلي بالكد تستحق اسم الوجود لانها متعلقة به .

وكما ان القوة هي قبل الفعل فى الموجود العادي هكذا الاعراض هي تابعة للفعل . قال ابن سينا : « ما كان من الاعراض قارا فهو قبل ما كان منها غير قار، وماكان من غير القار وجوده بتوسط قار ، فهو قبل الذي يوجد منها بتوسط الغير القار . والذي يوجد منها بتوسط الغير القار فهو الزمان ومتى فلذ لك هو فى اقصى مراتب الوجود واخس انحائه ، وليس هو شيئا لشيء البتة . ولا شك ان الاضافات والاوضاع والفعل والانفعال والجدة والنسبة الى الزمان والكون فى المكان هي اعراض اذ من شأنها ان تكون فى موضوع » (راجع النجاة ص٣٣٩) .

ومنذ كنط قام الفلاسفة المحدثون ، وابدلوا لفظة اعراض بالالفاظ الآتية : حدث ، وواقع وعمليات ، وتعاقب وجداني . وبما ان اللغة في الفلسفة تدل على التعليم الفلسفي نفسه ، فاننا نرى فلسفة القديس توما موضوعية وقارة لا تتبدل ، اما الفلسفة الحديثة فهي لا تستقر على حال من التغيير مثل التعاقب الوجداني .

ربما يقال : ان الاعراض تنضاف الى الجوهر وتستقر فيه . الاان هذا غير صحيح لان الاعراض تنبثق من الجوهر ، وتستقر فيه، وتوجد لاجله ، وهو علتها الفاعلة ، وغايتها القصوى ومحورها . وبعبارة واحدة هو الكل بالنسبة اليها .

ان المؤلف العظيم فى هذا الفصل يبرز للعيان علة الجواهر المنتجة للاعراض . ولذلك تكون افعالها الوجودية ، منفصلة كانت ام متصلة ، امتدادا ولواحق للوجود الجوهري مثل ماهياتها .

وبعبارة ادق . ان عناصر الماهية الجوهرية مؤلفة من الهيولى والصورة . والصورة هي وجه سام من وجوه العناصر ، ولهذا توصل الوجود للمادة . واذن استقلال الشيء يقاس بكيانه الباطني . ومتى وصلت الصورة الى درجة معينة من الكمال تستقل كليا او جزئيا عن المادة . وهذا ما يحدث ايضا للاعراض الخالصة من كل مادة مثل

العقل ، والارادة ، وهذان معروفان لنا تماما . وتحتهما في الانسان والحيوان يوجد ما ندعوه نصف روحي ، ونصف عضوي مثل المخيلة والرؤيا . اما المادة فانها لا تحدث شيئا ما لم يكن منظما بالصورة مثال ذلك الكمية فانها مادية ، ولكنها تقبل الصورة وحيزها وحدودها وتخيلها .

كم يضل الآليون ، وكم يرى ضلالهم فظيعا من يرى العالم بعيني القديس توما ! فالكون ليس كمية خالصة بعناصره وتطوره ، لانه لا توجد كمية من غير ان تدخلها الكيفية وترقيها .

ثم يثبت لنا القديس ان الاعراض المشخصة هي غير معدودة ومركبة ، وتنبثق من المادة نفسها ، وهذا حقيقي ، لانها هي بكميتها تشخص بينما الصفات تنوع ، ولذلك هي اقل عددا ، وغير متبدلة ، وتمنح للكل ، للعالم العضوي والعالم الادبي على الرغم من اختلافهما وتبدلهما .

اخيرا لنضرب مثلا على ذلك ان العقل ، والمخيلة ، والحس هي مصادر تغذي حياتنا الشخصية ، ومع ذلك فهي قوى غير كاملة ، لانها لا تقدر على العمل مالم تتناول موضوعها من الخارج . انني لا استطيع ان اعيش طبيعيا من غير غذاء ، ولكن هل استطيع ان اعيش عقليا وادبيا من غير الصور التي تدخل الى نفسي الموضوعات الخارجية عن طريق الحس ؟ فنحن بطبيعتنا مرتبطون بنظام العالم ، ومقيدون به ومنضمون اليه اعني نحن مرغمون تحت طائلة الفناء ان نعرف حدودنا ونقف عندها . نحن جزء من الكل .

كان القديس يجهل اغاليطنا العصرية ، ومع ذلك فان مبادءه العادلة والعميقة استأصلت تلك الاغاليط من جذورها .

الدراسة المنطقية

ان العرض فى حالته العينية هو الجوهر نفسه بعد ان لبس هذا

اللباس من الوجود مثل الموسيقي ، والطبيب ، والمعماري . وهذه الاسماء لا تدخل ضمن المقولات اطلاقا . واذا اخذنا العرض بحالته المجردة مثل النجارة والطب والموسيقى ، فالعرض يختلط وهميا بالجوهر ، ويدخل ضمن المقولة الاولى .

واذ اردنا تحديد العرض قلنا عينيا : رجل عالم اي ان الحامل اتخذ دور المادة واقام الجنس ، وان العرض نفسه بصفته صورة ثانوية صار فصلا . وعندما يكون العرض حاملا لاخر او عندماينبثق العرض من الجوهر بتوسط اخر فان العرض يكون حاملا يتألف من الجنس كقولك : امتداد متلون .

اما فى عالم التجريد فيكون الامر على العكس . لان الحامل يصير فصلا ، والعرض نفسه جنسا كقولك علم الانسان . او علم هذاالرجل .

هذه هي فكرة القديس توما فى هذا الفصل ، لكنها فى الحقيقة مختصرة . اذن ماذا نعرف عن العرض بعد وصولنا الى اسمه وحامله؟ لا يبقى امامنا الا ان نعدد علله ، وانفعالاته وصفاته الخاصة ، وبذلك نتوصل الى ادق خصائصه . وهكذا نصف الفضيلة مثل الصبر ، والعلم مثل الكيمياء او المتافيزيقيا ، والقوة مثل العقل ، والعرض الجسماني مثل الكمية ، ومن هذا تتأدى الى عبارة تفصح عنه وتحده . ولا شك ان هذه المعارفهي قليلة بالنسبة الى اهمية الموضوع ، ولكنها كانت حجر الزاوية فى فلسفة القديس توما .

الملحق الاول

الوجود والماهية في نظر الفارابي

نرى لزاما علينا ، بعد ان نفضنا القلم من كتاب الوجود والماهية للقديس العظيم ، ان نلحقه بنظريات الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد في الموضوع نفسه ليطلع القاري على العلاقة الفلسفية القائمة بين الفيلسوف اللاتيني وزعماء الفلسفة العربية .

ان اول من قال بالتمييز الحقيقي بين الوجود والماهية ووصلت الينا اقواله كان الفارابي (١) . وعنه اخذ ابن سينا هذه النظرية وشرحها في كتبه لا شرحا متماسكا بل شرحا فرضه عليه نظام عرض المشاكل الفلسفية . ونحن نعتقد مع هورتن ان فكرة الفصل التام بين الوجود والماهية قد صاحبت الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها ، ولم يثر عليها حربا شعواء الا ابن رشد كما سترى في هذه الصفحات .

---

(١) هو ابو نصر محمد بن محمد بن اولزغ بن طرخان ولد في فاراب احدى المدن التركية الواقعة وراء نهر سيحون في اطراف بلاد فارس . وزمان مولده مجهول . اما موته فكان في سنة ٩٥٠ م ، وصلى عليه سيف الدولة في نفر من خاصته .

وكان ابوه قائد جيش ، فلما شب هجر بلده ، وقطن في بغداد حيث لقي شيخ المنطقيين اباشر متى بن يونس، وقرأ صناعة المنطق على يوحنا بن حيلان الفيلسوف العربي المسيحي . ثم ترك بغداد ، ورحل الى بلاط سيف الدولة في حلب . ومن غريب ما يحكى عن كيفية تقربه من سيف الدولة انه دخل عليه وهو بزي الاتراك ، فقال له : اقعد ، فقال :حيث انا ام حيث انت ؟ فقال:حيث انت . فتخطى رقاب الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة، وزاحمه فيه حتى اخرجه عنه . فخاطب سيف الدولة مماليكه بلسان خاص ، فاجابه الفارابي باللغة نفسها ، فعجب منه وقال له : اتحسن هذا اللسان ؟ فقال نعم احسن اكثر من سبعين لسانا . ثم جادل علماء البلاط وغلبهم على امرهم .

وروى ابن خلكان في وفيات الاعيان قصة غريبة مشهورة عن اتقانه فن الموسيقى قد تكون من باب الاساطير ، ولكنها تدل على ثقافة الفارابي الواسعة ، وشخصيته الفذة ، واعزازه نفسه .

واتصل بالمتنبي شاعر بلاط سيف الدولة وصادفه فمدحه شاعر الفخر واستقى منه الحكمة التي تلالأت في شعره .

وكان الفارابي متصوفا فنوعا بالقليل ، معرضا عن الجاه والمال . وكان سيف الدولة يجري عليه الاموال الكثيرة ، فاقتصر على النزر اليسير منها ، وقيل عنه : انه كان ناطورا في بستان بدمشق ، وانه كان في الليل يشهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء بقناديل الحراس . واطلق العرب عليه اسم « المعلم الثاني » (ارسطو المعلم الاول) لانه هذب صناعة المنطق حتى بز جميع المحققين في شرح مسائلها . لكنه لم يتبع ارسطو الا في المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة . اما في الاخلاق فهو ذو نزعة افلاطونية .

قال الفارابي فى رسالته الموسومة « بفصوص الحكم »

« الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهية وهوية ، وليست ماهيته هويته ولاداخلة فى هويته. ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك لماهية الانسان تصورا لهويته ، فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان كل تصور يستدعي تصديقا ، ولا الهوية داخلة فى ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه على الماهية توهما . ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك فى انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان كذلك لا يشك فى انه موجود ، وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل . فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية . وكل لاحق فاما ان يلحق الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره . ومحال ان يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فمحال ان تكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها . ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه . فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء يثبتها هو فان الملزوم المقتضي للازم علة لما يتبعه ويلزمه . والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت . وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه . فيكون اذن المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره . واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن

غيرها . فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره ، وينتهي الى المبدا الذي لا ماهية له مباينة للهوية .

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها ، والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة فهي فى حد ذاتها ممكنة الوجود . ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شيء هالك الا وجهه .

« الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ولها عن غيرها انها توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فللماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم .

« كل ماهية مقولة على كثيرين ، وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول .

« كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد ، والا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد . فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجبالها من ذاتها فهي بسبب خارج فهي معلولة .

« الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس ، فان دخل ففي أنيته أعني ان طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول في الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق » (كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، رسالة فصوص الحكم ، من ص ٦٦ الى ص ٦٨، طبعة ليدن سنة ١٨٨٩ م) .

من هذه الشهادة المنقولة عن مؤلفات الفارابي التي لا يرقى الى نسبتها اليه ادنى شك نعرف ان المعلم الثاني قد حل مشكلة التمييز بين الوجود والماهية استنادا الى المذهب الافلاطوني الجديد ثم جاء

بعده ابن سينا فسلم بكل اقواله واستند اليها في مذهبه الفلسفي .

لنسمع الفارابي في محل اخر فنرى الوفاق التام بين اراء الفيلسوفين حول هذه المعضلة . قال :

« ان الموجودات على ضربين احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني اذا اعتبر ذاته وجب الوجود ويسمى واجب الوجود . وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة . واذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الامكان اما ان يكون شيئا فيما لم يزل . واما ان يكون في وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا . ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول .

« فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الاول لوجود الاشياء . ويلزم ان يكون وجوده اذن تام ، ويلزم ان يكون وجوده اتم الوجود ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية » (المصدر نفسه ص ٥٧ ، من الرسالة المعنونة « عيون المسائل ») .

من هذا النص نعرف ان الفارابي هو الذي وضع هذه التعابير : واجب الوجود بنفسه ، وواجب الوجود بغيره ، والممكن بنفسه ، والممكن بغيره . وقد اخذها عنه ابن سينا ووصل الى اعلى درجات التحليل فيها حتى اغلقت افكاره على الغزالي وعنفه اشد تعنيف في كتابه « تهافت الفلاسفة » ثم جاء ابن رشد فناقشه الحساب العسير على هذه القسمة ، ولم يشر من قريب او بعيد الى واضعها اي المعلم الثاني .

ونرى ان السبب الذي دفع الفارابي وابن سينا الى التمسك بهذه النظرية هو الوصول من اهون سبيل الى اقامة الدليل على الوجود

الالهي لانهما كانا يعتقدان أن غاية علم ما وراء الطبيعة هي اثبات وجود الله ولذلك سمياه « الالهيات »

قال الفارابي :

« ... العلم الكلي واحد ، فينبغي ان يكون العلم الالهي داخلا في هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود . فالقسم الذي يشتمل منه على اعطاء مبدا الموجود ينبغي ان يكون هو العلم الالهي لان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هي اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد الطبيعة .. . »
(المصدر نفسه ص ٣٥) .

وسوف ترى شرح هذه النظرية باوفى بيان في الفصل القادم ان شاء الله ، لان ابن سينا لم يفعل في هذا الموضوع الا تحليل مباديء الفارابي والاعتماد عليها والاخذ بها والوصول الى ابعد غايتها .

الملحق الثاني

الوجود والماهيـة في نظـر ابن سينا

من الغريب أن الباحثين الافرنج قد درسوا فلسفة ابن سينا ونظريته في الماهية والوجود دراسات واسعة على الرغم من جهلهم العربية . واخر دراسة ظهرت في هذا الموضوع هي أطروحة وضعتها الانسة GOICHON لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة . ولا نعدو الحق اذا قلنا ان ابن سينا نفسه لم يفكر في نتائج نسبتها اليه تلك الدراسة لأن صاحبتها استلتها من صميم فكرة القديس توما المشروحة في الكتاب الذي ترجمناه ، كما اننا ايضا لا نعدو الحق اذا قلنا ان ابن سينا لم يكتب على وجه التفصيل والاستدلال المنطقي التأليفي في موضوع الوجود والماهية ، بل جل ما قاله هو نتف وشذرات في المنطق والالهيات وزعمها في منطق الاشارات والتنبيهات، وفي منطق النجاة والهيات النجاة ايضا وفي منطق الشفاء والهيات الشفاء ايضا وفي غير ذلك من رسائله العديدة . فهو والحالة هذه لم يقرر نظرية خاصة مستقلة في كتاب.

ومعلوم مع ذلك أن منطق الشيخ الرئيس وما بعد الطبيعة تدور نظرياته فيهما على فكرة التمييز الحقيقي بين الوجود والماهية ، وبين الممكن والواجب . وقد كتبنا عن هذا الموضوع الاخير شيئا في كتابنا ابن سينا الفيلسوف ، فراجعه ان شئت . اما التمييز بين الوجود والماهية كما هو مدون في كتب ابن سينا فاننا نراه في كتب الفارابي بايضاح وايجاز . وعلى كل لم يزد عليه الشيخ الرئيس شيئا مذكورا ، ولم يصل الى النتائج السامية التي وصل اليها القديس توما ، ونظن أن ذلك يرجع الى العقل العربي وطبيعته التي تأنف الجهد ، وتهرب من الاجهاد، والى العقل اللاتيني الذي يرغب في الوصول دائما الى اقصى درجات الاستقراء والاستدلال .

يدل اللفظ في فلسفة ابن سينا على المعنى اما على سبيل المطابقة مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلع . واما على سبيل التضمن مثل دلالة المثلث على الشكل بما انه اسم لمعنى جزؤه الشكل . واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى مصاحب ملازم مثل دلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة . واذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه أن حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ، ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه أحدهما .

واللفظ يكون مفردا او مركبا ، فاللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلاحين هو جزء مثل تسميتك انسانا بعبدالله . فهذه اللفظة « انسان » تدل على ذات عبدالله . فيكون المفرد، بما هو مفرد ، دالا على شيء ، وبما هو يتضمن ذاتا معينة يدل على شيء آخر .

والمركب يخالف المفرد ويسمى قولا ويدل على معنى موجود لشيء غير معين فى زمان معين من الازمنة الثلاثة مثل قولك حيوان ناطق .

ثم ان اللفظ قد يكون جزئيا ، وقد يكون كليا، فالجزئي هو الذي تصور معناه تمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من « زيد » والكلي هو عكس الجزئي لان تصوره لا يمنع وقوع الشركة فيه ، والشركة تكون بالفعل مثل الانسان ، وتكون بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط بأثنتي عشرة قاعدة مجسمات . وهناك كلي لا تقع فيه الشركة اطلاقا لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس .

واما المحمولات التي تطلق على اللفظ فهي اما ذاتية ، واما عرضية لازمة ، واما عرضية مفارقة .

المحمول هو الذي يفتقر اليه الموضوع فى ماهيته، ويكون داخلا فى ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان .

وكل شيء له ماهية فانما يتحقق موجودا فى الاعيان او متصورا فى الاذهان بأن تكون اجزاؤه حاضرة معه ، واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير كونه متقوما باحد الوجودين ، فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم. وتكون اسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته . مثل الانسانية فانها فى نفسها حقيقة ما وماهية ليس انهاموجودة فى الاعيان او لها مقوم فى الاذهان بل وجودها مضاف اليها ، ولذلك يقع الشك فى ان هل لها وجود فى الاعيان ام لا . واذا كان هذا الشك يقع على الوجود الخارجي ، لكنه لا يقع على الوجود الداخلي اي الذهني . وظن بعضهم ان دليل الشيخ الرئيس باطل ، لان الوجود الذهني ليس جزءا مقوما لها . غير ان ذلك لم يقصده الشيخ الرئيس بل قصد البرهنة على ان الوجود الذهني ايضا ليس جزءا مقوما للانسانية لانه لو كان مقوما لها لما تحقق لها وجود فى الاعيان، لفقدان احد الاجزاء .

اما الانسان فعسى ان لا يقع فى وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب رؤية اجزائه والاحساس بها .

من هذا يظهر ان جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور ، وان لم تخطر بالبال مفصلة ، لا يخطر كثير من المعلومات بالبال ، لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت . وهذا هو معنى الماهية او الذات في منطق ابن سينا .

اما المحمولات العرضية اللازمة فهي غير مقومة لانها ليست جزءا من الماهية بل هي مصاحبة فقط للماهية ، مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين .

واما المحمولات العرضية المفارقة فهي ايضاغير مقومة لأنها تفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة ، سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا ، جالسا وقائما .

وعلى الرغم من كل ذلك فانه توجد اعراض ذاتية ،لانها محمولات

تلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته مثل الفطوسة للأنف ، ولحوق الضحك للحيوان ، لأنه انسان فهذان عرضان ذاتيان(١) .

وبعد هذا الايضاح نستطيع ان نقرر من غير ابطاء ان مفهوم الماهية في فلسفة الشيخ الرئيس هو المقول في جواب ما هو . ويسمي الذين يعاكسونه في الرأي بالمنطقيين الظاهريين ، لأنهم لا يميزون بين الذات والأوصاف الذاتية ، والشيخ على حق فيما ذهب اليه لأن الفرق بين الماهية والأوصاف الذاتية كالفرق بين الكل والجزء. ان الشيء الواحد قد تكون له أوصاف كثيرة كلها ذاتية لكنه انما هو ما هو لا بواحد منها بل بجملتها ، فليس الانسان انسانا بأنه حيوان أو مائت او شيء آخر بل بأنه مع حيوانيته ناطق . فاذا وضع لفظ مفرد يتضمن ... جميع المعاني الذاتية التي بها يتقوم الشيء فذلك الشيء معقول في جواب ما هو (النجاة ص ١٠ و ١١) .

ويعود الشيخ الرئيس الى تقرير فكرته فى كتاب منطق الاشارات والتنبيهات فيقول :

« اعلم ان أصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلاثة : أحدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم ، ومثل دلالة الحيوان الناطق على الانسان . والثاني بالشركة المطلقة ،مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها فرس مثلا وقدر وانسان ما هي ؟ وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة ، بل جزء الماهية المشتركة... واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية معا ، مثل ما انه سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ماهم ؟ كان الأصلح ان يجاب به على الشرط المذكور أنهم أناس ، واذا سئل أيضا عن زيد وحده ما هو ؟ ... كان الذي يصلح أن يجاب به أنه انسان ، لأن الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم» . (الاشارات المصدر

---

(١) الاشارات والتنبيهات ـ القسم الاول ـ المنطق ـ طبعة الاستاذ سليمان دنيا سنة ١٩٤٧ من ص ٢٧ الى ص ٢٨ .

نفسه ص ١٣ وما بعدها) .

من هذا العرض نعرف أن حد الانسان يجب أن يدل على جميع الصفات التي يعنيها الجنس والفصل ، لأن الحد هو قضية تعيين الماهية للشيء وتتضمن جميع اوصافه الذاتية .

اذن نحن لا نستطيع أن نضع حدودا الا للأشياء المركبة التي فيها جنس وفصل . وبما أن الله هو فعل بسيط محض لا قسمة فيه ولا تركيب ، فلذلك لا نستطيع أن نضع له حدا كاملا تاما ، لأن البسائط لا تحتمل الا حدا غير تام أي وصفا يميزها عن غيرها . وبما أن واجب الوجود لا حدله ، فهو فى الوقت نفسه بعيد عن كل تركيب ولا يمكن أن يكون منضويا تحت جنس او فصل . (الشفاء ص ٥٨٠ وما بعدها من الالهيات) . فالله اذن لا يدخل في حد اي شيء ، لأن الحدود لا تقوم الا باوصاف الماهية الذاتية ، وليس بما يفاد من الوجود . وبما أن الله هو مصدر الوجود فيتبع أنه لا شركة فى الحد ، والماهيه فيه تعالى هي واحدة مع وجوده ، فامتنع حده .

وشرح ابن سينا الحد فبرهن على انه لا يكتسب من البرهان ، والا القسمة ، ولا حد ضد المحدود ، ولا الاستقراء لان الاستقراء لا يقيم لنا علما تاما . بل يقتنص بالتركيب لأن الحد يجب ان يقوم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها . (النجاة ص ١٢٠ — ١٢٤) .

قال ابن سينا : « الحكماء لا يطلبون فى الحدود التمييز وان لحقها التمييز بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته» .

ولذلك فلا حد بالحقيقة لما لا وجود له انما ذلك قول يشرح الاسم — ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بأنه قول دال على الماهية ولم يقل قول وجيز مميز كما هو من عادة المحدثين أن يقولوه . (النجاة ص١٢٠)

وظن بعض الدارسين أن ابن سينا يقبل الحد الاسمي الذي لا

يوافق اطلاقا اية حقيقة خارجية . راجع كتاب :

«La Métaphisique d'Avicenne par Djemil Saliba p 82»

والحق لو كان لهذا القول بعض شبهة الحق فى النجاة وغيرها من كتب ابن سينا ، الا ان ذلك لا ريب فى بعد الشيخ الرئيس عنه فى كتاب الاشارات والتنبيهات ، لأنه يقول صراحة فيه ان الحد قول دال على ماهية الشيء ... ويجب أن تعلم أن الفرض فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا أيضا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة الماهية .(ص ٥٦) . ومتى دل الحد على الماهية امتنع أن يكون اسميا فقط ، لان الماهية لا تكون اسما فقط ، ولو كانت منفصلة عن الوجود .

ان ماهية الشيء قد تكون سببا لاحدى صفاته ، اما وجود الشيء نفسه فلا يتأدى اليه من ماهيته لأن كل علية هي سابقة لمعلولها في الوجود قبل أن توجد . فتكون الماهية اذن متضمنة في نفسها امكانا بسيطا للوجود . وعليه يجب أن نبحث عن فكرة الوجود خارجا عن الماهية لأن الماهية لا تنطوي على أي وجود فى ذاتها .

وشرح ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات والتنبيهات فقال : « الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته . وقد يكون معلولا فى وجوده ، واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية . واما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ، ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها . وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية » . (التنبيهات والاشارات ص ٣٠ من المجلد الثالث « ما بعد الطبيعة » الطبعة نفسها) .

وهكذا نرى ابن سينا قد انتقل من التمييز المنطقي بين الوجود والماهية الذي وضعه أرسطو الى التمييز المتافيزيقي بينهما . وهذا الشيء ليس من مبتكرات الشيخ الرئيس بل قد وصل اليه قبله

الفارابي . (راجع كتاب فصوص الحكمة للفارابي المطبوع في القاهرة ضمن مؤلفات الفيلسوف ص ٥٧) . واخذه عنه ابن سينا بكل معانيه الافلاطونية .

ورب سائل يقول : ما الفائدة من التمييز بين الوجود والماهية ؟ ان الفائدة بينة ظاهرة لمن له المام بالفلسفة ، لأن هذا التمييز يشرح تركيب الموجودات المخلوقة بالنسبة الى بساطة العلة الأولى . وهذه النظرة قد خصها بعدة فصول فى الهياته اذ درس الواجب والممكن . ولننتقل الى تلك الالهيات لنستخرج منها ما يجلو نظرة الشيخ الرئيس في هذا الموضوع الهام .

ان الواجب والممكن هما بينان للعقل بذاتهما ولا يفتقران الى مفاهيم سابقة لتضع صورتهما بين المعقولات . والفلاسفة الذين حاولوا وضع حد لهما قد وصفوهما بمقارنة أحدهما بالآخر ، واستعملوا مفهوم الممكن لتعريف الواجب كما استعملوا أيضا مفهوم الواجب لتعريف الممكن ، غير ان بين هذين المفهومين نرى مفهوم الواجب هو أكثر معقولية من الممكن لأنه يتضمن في نفسه على كمال وضعي .

اذن ان الموجود يقسم الى واجب وممكن . والشيء الذي لايكون واجبا يكون على الأقل ممكنا ، لأن المحال هو خارج عن دائرة الوجود . فما هي الخاصات التي تميز أحدهما عن الآخر ؟

لنلقي اولا نظرة عجلى على الموجود الواجب من غير الوقوف على الأدلة التي ساقها ابن سينا عليه حتى نستطيع الاحاطة بميزات الموجود الممكن الذي له أهمية خاصة فى دراساتنا هذه .

ان الواجب ليس لهعلة فهو واجب بكل وجوده حتى ان وجوبه لا يأتي مضافا الى ماهيته بل ان وجوده لا يتميز عن ماهيته فهما واحد لأن وجوده المطلق هو الذي يثبته في وجوبه المطلق . واذا تكلمنا باللغة السينوية فان الموجود الواجب ليس له ماهية ، لان ليس فيه تغيير ما أو تعدد فهو واحد أحد وعلة كل ما يوجد خارجا عنه .

« واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء ، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود . وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزءا من ماهية شيء أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طاريء عليها . فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي ، فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي ، بل هو منفصل بذاته . فذاته ليس لها حد ، اذ لها جنس وفصل » .(الاشارات والتنبيهات — القسم الثالث — ما بعد الطبيعة ص ٧٠ و ٧١ من الطبعة نفسها) .

أما الميزة الأولى للممكن فهي أنه معلول وصادر عن آخر ، ولهذا فان كل ممكن اذا وجد ، فان وجوده يكون عن علة ، لأن الممكن بذاته يبقى ممكنا بالبساطة دائما . وكل معلول هو موجود ممكن وليس له من الوجوب الا ما يأخذه من علته .

ومعلوم ايضا أنه خارجا عن الموجود الواجب لا يوجد الا الموجود الممكن ، ولا ثالث لهما . فيكون كل ما هو غير واجب الوجود صادرا عن علة ، وهذه العلة هي في النهاية الموجود الواجب نفسه . وعليته هذه هي الابداع وتؤثر في الموجود دوما وليس الى حين وجوده فقط . أما فى الجواهر المركبة فان هذه العلة تفعل ليس فقط في الصورة أو في المادة بل في اجتماعهما معا .

وليس هذا المقام هو لشرح العلية التي أفاض فيها ابن سينا لا من ناحية العلة الأولى ، ولامن ناحية العلة الثانية . يكفي ان نلفتك الى التمييز الذي يضعه من جهة المعلول في الموجود الممكن بين الموجود الذي يبدأ وجوده ، والموجود الأبدي .

ان الموجود القائم قبل أن يكون بالفعل يجب أن يكون بذاته ممكنا ، والا امتنع وجوده . يجب ان يكون ممكنا بذاته ، وليس بالنسبة الى العلة التي أبدعته ، لأن هذه العلة نفسها ليس لها قدرة على المحال ، وبما أن الكلام يدور على موجود وجد في الزمان ، فهذه

الامكانية الحقيقية يجب ان تكون له قبل الزمان . فما هي اذن ؟ ليست هذه الامكانية جوهرا أي شيئا له وجود بذاته ، والا لامتنع أن تكون نسبية وممكنة . فهي من باب الوجوب عرضية وتفرض مادة موضوع تحل فيها . وهذه المادة الموضوعية يطلق عليها ابن سينا الهيولى ، ويلاحظ ابن سينا أنه ليس بين المادة والامكان تمييز حقيقي.

واذا كان الأمر كذلك ـ ونحن في أهم نقطة من نظرية ابن سينا ـ فالجواهر لا تستطيع الوجود الا اذا كان فيها مادة مثل النفس الانسانية فهي بحاجة الى الجسم لتوجد . لأن الجوهر بما هو جوهر حقيقي له موضوع وجوده فى ذاته لا بدء لوجوده ، ومع ذلك فان الجواهر غير المادية المميزة عن الموجود الواجب هي فى نفسها جواهر ممكنة ليس لها وجود الا بالموجود الواجب ، فما هي هذه الامكانية الجوهرية فيها ؟

ان الامكان في هذه الجواهر هو عنصر من ماهيتها نفسها يدخل في تلك الماهية اثنينية ما . ومن هنا تكون ممكنة وليست بسيطة من ماهيتها ، غير أن طبيعة هذا الامكان لا يمكن تأملها الا في هذه الماهيات الموجودة لأن لا ابتداء لوجودها في زمان . ومع ذلك لنفرض وجود جوهر من هذه الجواهر .ففيه شيء من نفسه ، وشيء آخر ليس من نفسه ، بل يأتيه من الموجود الواجب ، وعليه فالشيءالذي من نفسه هو متعلق بسلب وقوة وامكان بالنسبة الى الوجود الذي يأخذه من الموجود الواجب . وهذا السلب الموجود فى ماهيته نفسها وهو احد عناصرها أيضا ـ هو منطقيا قبل وجود الشيء .

وعلىهذا فان هذه الجواهر ، ولو كانت غير مسبوقة بزمان فاننا نستطيع بحسب النظام المنطقي أن نقول ان القبلية لها اثر فيها . وقد سماها ابن سينا « قبلية قبل لا يثبت مع البعد» (المصدر نفسه ص ٩٨) . وعلى سبيل التوسع نقدر أن نقول: « اذا كان شيء من الأشياء معدوما ، ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فانانقول له مفعول » . (المصدر نفسه ص ٨٩) اي مخلوق .

ان هذه النظرية الدقيقة تتجلى لنا بأبهى معانيها في تطبيقها على العقل الأول ، والحق ان ابن سينا قد مزج هنا الأفلاطونية الحديثة بالارسطاطالية وحاول شرح صدور الكثرة عن الواحد ، فذهب الى وسيط بين العلة الاولى والعالم ، وعرف ان مشكلة المشاكل قائمة في الصدور الأول . لأن الصدور الأول يجب أن يكون متعددا ، لكي يستطيع خلق الكثرة فيماتحته كما أنه من المحال أن يكون الموجود البسيط الواحد معلولا . غير أن الموجود الواجب الواحد الأحد لا يصدر عنه سوى واحد ، فكيف يكون العقل الأول — وهو الصدور الأول عن الله — واحدا ومتعددا في وقت واحد ؟ وبعبارة أخرى اذا كان هذا العقل موجودا ممكنا فكيف نقدر على ادراك هذا الامكان الذي يحدث التعدد فى ماهيته نفسها ، ولاينافي صدوره الأول عن الواحد ؟ ولا شك أن القارىء الكريم قد فهم وجه الصعوبة فى حل هذه المشكلة. وهاك رأي ابن سينا فيها :

ان التعدد الوحيد في العقل الأول هو بصفته مخلوق فهو بالوقت نفسه ممكن ، لأن كل مخلوق ممكن كما سبق القول . غير ان التعدد والامكان ليسا هما من آثار الموجود الأول الخاصة .فان ما خلقه هو وجود العقل نفسه ، وما في ذاك الوجود ، وعلى ذلك يكون صدوره واجبا من ناحية العقل ، وهكذا لم يصدر عن الواحد مباشرة سوى ماهية واحدة حقيقية . اما التعدد فيهافلن يكون الا بطريق التبعية ، وكيف يكون ذلك ؟

ان العقل بما هو عقل يتجه نحو الواحد ليتأمله ، ويتجه نحو نفسه ليعرفها ،وهذه هي أوجه التعدد النسبية في العقل الأول ، وهي آتية اليه من الوجود الذي قبله ، وهذا الامكان ايضا هو أصل التعدد أو عنصر في وجوده يجذب الاثينية . فالامكان اذن والتعدد هما واحد بالنسبة الى معانيهما ، وليس بالنسبة الى الموجود الأول . والامكان والتعدد لا نستطيع أن نتأملهما على حدة الا بعد فرض وجودهما كما أنهما يتحدان بالاضافة الى المعرفة التي هي ضرورية لهما .

ونحن لسنا بحاجة الى الدلالة على الاضطراب المهيمن على هذا الحل انما الشيء الوحيد المهم الذي عرفناه هو نظرة ابن سينا الى المركب الجوهري في المخلوقات .

وهذا الامر لا نستطيع الوصول اليه بسهولة ما لم نميز بين الوجود والماهية ، وقد بلغ بابن سينا الاندفاع في هذا التمييز الى ان قال : ان الوجود هو عرضي في الماهية . فالماهية هي شيء ، والوجود هو شيء اخر يضاف الى الماهية الممكنة — حتى ولو كانت غير مادية — وذلك بفعل العلة الاولى . اما في العلة الأولى فليس هناك اي تمييز بين الوجود والماهية لان « الوجود والماهية والذات في الله واحدة متأحدة » . واذا أخذنا تعابير ابن سينا كما هي اضطررنا الى القول : ان ليس في الله ماهية . وقد نسب القديس توما هذا القول الى ابن سينا وفنده في مكانه من هذا الكتاب فراجعه ان شئت .

الملحق الثالث

الوجود والماهية في نظر ابن رشد

ان ابن رشد لم يستفض في شرح هذاالموضوع كما فعل الشيخ الرئيس لكنه عرض اراءه حوله في تضاعيف كتاباته عرضا سريعا يفهم منه أنه ناقض ابن سينا في وجهة نظره ، ونسب اليه السفسطة وسوء الفهم .

قال ابن رشد : « انما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب ، وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا بد بل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون انما يدل به على ما يدل عليها اسم الذات والشيء» . (تهافت التهافت ، طبعة الاب بويج فى بيروت ، ص ٣٧١) .

وفي مكان اخر نرى ابن رشد يلوم ابن سينا ويعنفه على الفصل بين الواجب بذاته والواجب بغيره والممكن بذاته والممكن بغيره ويطبع اراءه تلك بطابع السفسطة . قال ابن رشد :

« ان الموجوداتِ الممكنة الوجود في جوهرها خروجها من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعني فاعلا يحركها ويخرجها من القوة الى الفعل . فان كان المخرج هو ايضا من طبيعة الممكن وجب انيكون له مخرج فان ذلك من طبيعة الممكن ايضا أعني الممكن في جوهره وجب ان يكون ههنا مخرج واجبا في جوهره غير ممكن وذلك ليستحفظ ما ههنا وتبقى دائما طبيعة الأسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضرورة أن يكون الموجب لها

أعني الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية أعني الاشياء الممكنة فيجوهرها فأنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك اصلا لما كان سبيل الى حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود والازلي من غير ان يلحق الاول تغير بوساطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة ، والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره ، وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من انيكون جسما متحركا على الدوام ، فان بهذه الجهة امكن ان يوجد المحدث في جوهره والفاسد عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد منه تارة كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السموية . ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر ممكنا في الحركة المكانية وجب ضرورة ان ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق ..لانه ان كان مركبا كان ممكنا لاواجبا واحتاج الى واجب الوجود . فهذا النحو من البيان كاف عندي في هذاالطريق وهو حق . فاما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن الوجود يجب ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته ، فأن انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب فانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطأ » . (المصدر نفسه ص ٣٩٣ و ٣٩٤ و٣٩٥) .

من هذه الاقوال وغيرها نعرف أن الشارح يتبع باخلاص فلسفة ارسطو اتباعا حرفيا حتى في مسائل قدم العالم وحدوثه ، فرمي بالزندقة والكفر بسبب ذلك. وهو في كتابه تهافت التهافت لا يترك مجالا الا يعنف فيه ابن سينا لخروجه على فلسفة المعلم الأول .

ومع ذلك نرى من الموافق انعرض هنا محاربة ابن رشد لنظرية ابن سينا في التمييز بين الوجود والماهية ، معتمدين في ابراز ذلكعلى مؤلفاته نفسها دون النظر الى الذين كتبوا عنه في هذا الموضوع خوف

التنكب عن جادة الصواب .

ومعلوم أن كتاب التهافت قد وضعه ابن رشد ردا على كتاب تهافت الفلاسفة الذي كتبه الغزالي نقضا لمذاهب الفلاسفة ، وسار في كتابه على خطة مقارنة مذهب بمذهب وابانة الخلاف بينهما ثم تقرير كذبهما معا لانهما لو كانا حقا لما وجد خلاف بينهما . وجاء بعده ابن رشد يقرع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان ولكي يتوصل الى غايته راح يشن حربا عوانا على ابن سينا ويناقض اراءه الخاصة ، ولا سيما اقواله فى الموجود والماهية .

قال ابن رشد :

« واما هذا الرجل (الغزالي) فأنما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد أن الانية وهو كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود الماهية فلوكان واجب الوجود له انية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط ، فكان يكون ممكن الوجود . وأيضا فان عند ابن سينا ان ما وجوده زائد على ذاته فله علة واما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لا حق للماهية » .(المصدر نفسه ص ٣٠٣) .

وانت ترى ان ابن رشد قد ضرب عصفورين بحجرواحد ، فقد رد على الغزالي في كتابه ، وناقض مذاهب جميع الفلاسفة الذين تقدموه ، وحادوا ولو قليلا عن تعاليم ارسطو .

وقد أبان ابن رشد وجهة نظره في هذه المشكلة كما يلي :

« ان اسم الموجود يقال على معنيين ، أحدهما على الصادق والآخر على الذي يقابله العدم ، وهذا هو الذي ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني اعني الامور التي هي خارج الذهن ، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر . وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود

بذاته ، وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته . واما الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء . والموجود بمعنى الصادق هو معنى في الاذهان . وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس . وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء واعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم انه موجود. واما الماهية التي تتقدم علم الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء . فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة باشخاصها واشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل في كتاب النفس ان القوة التي يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه . وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان والكليات في الأذهان ، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة. واما قول القائل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا . ويسأل عن ذلك العرض اذا قيل فيه أنه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد اعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل » . (المصدر نفسه ص ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥).

وفي محل اخر قرر ابن رشد ما قرره في كتابه تهافت التهافت فقال :

« لا يصح أن يقال .. كما يقول ابن سينا أن الواجب منه ما هو واجب بذاته وواجب بغيره ... » . (تفسير ما وراء الطبيعة، طبعة بيروت ص ١٦٣٢) .

من هذه الاقوال التي مرت بك تعرف أن ابن رشد يقرر أن الواجب والممكن ليسا من الصفات الحقيقية التي تضاف الى الماهية وليسا من الفصول الوضعية التي تكون في حد الماهية . انهما عدم أو اضافة لأن الوجود بالغير هو عدم ، والوجود الممكن حقيقة يفترض

بالبساطة علاقة بالعلة الحقيقية .

« ان ما وجوده زائد على ذاته فله علة » .

ويستنتج من ذلك كله أن الوجود لا يكون زائدا على الماهية ، ولذلك يكون التمييز بين الوجود والماهية من الاغلاط الفاضحة ، لأن هذا التمييز يجعل الوجود عرضا للماهية .

ان ابن سينا قد وقع في هذا الغلط — بحسب رأي ابن رشد — لأن الشيخ الرئيس قد خلط بين الموجود الجوهري ، والموجود الذي يدل على الصادق . لأننا عندما نتصور ماهية ما من غير البحث عما اذا كانت موجودة ام لا ، فنحن في تصورنا لا نعمل سوى منح احدى الالفاظ معنى ما . فتكون الماهية بحسب هذا المعنى حدا اسميا لا اكثر ولا اقل . ومن هذا التخريج ، وصل بعض الدارسين الفرنسيين للفلسفة العربية الى نسبة الاسمية لمذهب الشيخ الرئيس كما رأيت فيما سبق .

ولكن لو كان تصورنا حقيقة واقعية ، فالموجود الذي نضعه للماهية لا يضيف اليها شيئا ما لم تكن الصورة التي نأخذها للماهية هي حقيقية .

أما الادعاء بأن الموجود يدل على حقيقة منفصلة عن الماهية فمعناه وضع الموجود في سلم المقولات العشر أو جعله عرضا عاما لكل واحدة منها .

قال ابن رشد :

« أما هذه الاقاويل كلها التي هي اقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي اقاويل غير صادقة ليست جارية على اصول الفلاسفة ... » (تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٥٢) .

واضاف ابن رشد الى ذلك انه ليس من الضروري وضع الامكان الحقيقي في الموجودات غير الفاسدة لتفسير تعددها الذي يميزها عن المبدأ الأول بل يكفي أن نعرف أن الموجودات غير الفاسدة هي

بسيطة كما أن المبدأ الاول هو بسيط . انما بساطتها أقل من بساطته لانها خارجة عنه ، ومتعلقة به .

« ان القوم لم يضعوا للاول وجودا بلا ماهية ، ولاماهية بلا وجود . وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته ، وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل . واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية ، وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود لا انه لا ماهية له اصلا . » (تهافت التهافت ، طبعة بيروت ، ص ٣٨٩) .

اننا لا نريد أن نقلل من أهمية فكر ابن رشد ودقة نقده المستمد من مذهب المشائين وتعاليمهم ، انما ذلك لا يمنعنا من القول ان الشارح قد اخطأ في فهم المعنى الذي قصده ابن سينا من التمييز بين الوجود والماهية في المخلوقات . ويلوح لنا أن ابن سينا لم يخلط بين الواحد بالعدد ، والواحد بالاطلاق . لأنه لم يسلم أن الواحد عرض الا في الموجودات الممكنة . أما بالنسبة الى واجب الوجود فان الواحد والموجود والحق هما شيء واحد لايتجزأ .

ولم يبق امامنا الا نقد ابن رشد للتمييز الذي وضعه ابن سينا بين الممكن والواجب . ان ابن سينا بعد ان وضع العالم فى سلم الممكنات لم يستطع ان يقرر الا ما قرره المشائون من قبله واراد ان يعرف فيما اذا كان الواحد والموجود والصادق تضاف الى المقولات بالتواطوء ، وفيما اذا كانت حقيقة ماهية ما تتمركز دائما في كل وجودها . ولذلك لم يستطع الهرب من التسليم بان انية الموجودات الممكنة هي عرض زائد على ماهيتها مع أن انية واجب الوجود هي مماثلة لماهيته .

وبما ان الانية هي عرض زائد على الماهية ، فالواحد هو عرض ، ولا يدل على الجوهر . وعندما تتخذ مباديء المشائين وتعاليمهم عدة لنا في نقد مذهب ابن سينا وغيره من المذاهب المشابهة يكون من السهل لدينا العثور على المباديء والتعاليم التي سلم بها ابن سينا ،وهي لا تساوق تعاليم ارسطو . انما عندما ندرس مذهبه بطريقة استقلالية

نرى ان جميع المباديء التي اعتمدها في مذهبه آخذة بعضها برقاب بعض ، وتصب نحو غاية واحدة . واذا كان ابن سينا قد حول التمييز المنطقي بين الوجود والماهية الى تمييز حقيقي فالسبب في ذلك يرجع الى شدة احتياج مذهبه الى ذلك . ونحن نرى ان لاغبار عليه من هذا القبيل ، لأنه اراد بذلك الوصول الى الفصل بين الامكان والوجوب ، لاثبات وجود العلة الأولى لجميع المخلوقات.

بين ابن سينا والقديس توما الاكويني

نص المقال المنشور في جزء نيسان ١٩٥٢ من مجلة الكتاب وذكره الاستاذ كرم في تصديره ص ٤ من هذا الكتاب . وآثرت نشره هنا لانه يوجز تعليم القديس توما وابن سينا في مشكلة الوجود.

من الواجب على كل فيلسوف ان يرسي قاعدة لفهم الوجود قبل أن يكتب حرفا واحدا من مذهبه الفلسفي . وابن سينا والقديس توما الأكويني الملقب عند اللاتين بشمس المدارس قد تعمقا في درس الوجود، ووضعا فيه نظرية فلسفية .

والحق ان ابن سينا لم يكتب على وجه التفصيل والاستدلال المنطقي التأليفي في موضوع الوجود ، بل جل ما قاله هو نتف وشذرات في المنطق والالهيات وزعها في منطق الاشارات والتنبيهات ، وما بعد الطبيعة التابع أيضا للاشارات والتنبيهات ، وفي منطق النجاة والشفاء وفي الهيات النجاة والشفاء ، وفي غير ذلك من رسائله المختصرة . فهو والحالة هذه لم يقرر نظرية في كتاب أو فصل مستقل . واذا كان الباحثون الافرنج قد بالغوا أكثر من العرب في دراسة ابن سينا ونظريته الوجودية ، فانهم مع ذلك قد نسبوا الى الشيخ الرئيس نتائج كثيرة لم تخطر له على بال . من ذلك أطروحة الآنسة جواشون التي وضعتها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة . فان الدكتورة قد أنطقت ابن سينا بما لم ينطق به ، ونسبت اليه ما لم يكتبه أو يفكر فيه بالصيغة التي شرحتها .

أما القديس توما الأكويني فانه استهل حياته بوضع رسالة مستقلة عن الوجود أسماها « الوجود والماهية » ولم يحد عن المباديء التي قررها فيها طوال حياته وفي جميع مؤلفاته الكثيرة .

جاء في مقدمة تلك الرسالة ما ترجمته :

« لما كان الخطأ الصغير في البداية يصير كبيرا في النهاية كما يقول الفيلسوف ... وكان الوجود والماهية أول ما يتصور في العقل

على ما يقول ابن سينا في المقالة الخامسة من ما بعد الطبيعة (١) فقد رأينا تلافيا للخطأ الذي قد يقع بسبب الجهل بهما، وجلاء لما فيهما من صعوبة أن نبين أولا المراد بلفظي الوجود والماهية (٢) ... »

في الفصل الأول درس القديس توما الدلالة العامة للفظي الوجود والماهية، واستشهد بأقوال أرسطو، وابن سينا، وابن رشد، وهو فيما قرره يوافق تماما ما أورده ابن سينا في ما بعد الطبيعة في الشفاء والنجاة من حيث المبدأ لا من حيث الشرح والتقسيم . ابن سينا يعلم أن للوجود صورة ترتسم في النفس وحقيقة شخصية تكون وحدته بها هو ما هو (٣) والقديس توما يعلم أن الوجود بالذات يقال على ضربين : الوجود الذي يقسم الى الأجناس العشرة، والوجود الذي يعنى الحق في القضايا . والقولان يدلان على معنى واحد .

وفي الفصل الثاني تحدث القديس عن الماهية في الجواهر المركبة، وفي الفصل الثالث أتم الكلام عن العلاقات بين الماهية وبين الجنس والفصل مثبتا في كل ذلك التمييز الحقيقي بين الوجود والماهية في الجواهر المركبة .

ان أول من قال بذلك من فلاسفة العرب ووصلت الينا أقواله كان الفارابي الملقب بالمعلم الثاني (٤). لكنه لم يستطع شرح ذلك بلغة فلسفية فنية لأن المعجمية الفلسفية كانت غير مقررة في أيامه . ثم جاء الشيخ الرئيس، وأخذ عن الفارابي نظريته، وشرحها في كتبه شرحا فرضه عليه نظام عرض المشاكل الفلسفية . ونحن نعتقد مع « هورتن » أن فكرة الفصل التام بين الوجود والماهية في المركبات قد صاحبت

---

(١) عبارة ابن سينا بنصها العربي هي كالاتي : « ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا » (الهيات الشفاء من طبعة طهران) .

(٢) راجع كتاب «De Esse et Essentia» الذي نقله الى الفرنسية ونشر النص بجانب الترجمة اميل برنيتو (Bruneteau) سنة ١٩١٤ ، في باريس ، ص ٢٩ .

(٣) راجع الهيات الشفاء م ٣ ف ٥ ص ٤٣٩ من طبعة طهران .

(٤) راجع كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، ورسالة فصوص الحكم من ص ٦٦ الى ص ٦٨ . طبعة ليدن سنة ١٨٨٩

الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها (١) ذلك لتقرير وحدانية الله تعالى من الوجهة الفلسفية ، ولم يثر على هذه النظرية حربا شعواء من فلاسفة العرب الا ابن رشد الملقب بالشارح لشرحه فلسفة أرسطو .

وصادفت نظرية الفصل التام بين الوجود والماهية في المركبات هوى في نفوس علماء الغرب في القرن الوسيط ، وكان أول من أدخل تلك النظرية عندهم غليوم الأوفرني ، وكان القديس توما الأكويني أعظم من جلا غوامضها ، وأبان مخبآتها ، ووضع حدودها بدقة وضبط ، لأنها ساعدته على تقرير وحدانية الله مثل فلاسفة العرب تماما .

وفى الفصل الرابع أوضح القديس توما من أي وجه « تعد الماهية أو الطبيعة نوعا » وناقش الأفلاطونيين في قولهم ان « معنى الجنس والنوع والفصل يلائم الماهية حين تعد مفارقة للجزئيات » ، وأنكر عليهم هذا القول . وهذه الفكرة قد أخذها القديس المسيحي عن ابن سينا الذي انتقد نظرية الأفلاطونيين هذه في عدة أمكنة من كتاباته (٢) .

وفي الفصل الخامس تحدث القديس توما عن الماهية في الجواهر غير المادية . قال « ان جميع الفلاسفة متفقون على بساطة العلة الأولى . لكن بعضهم حاولوا أن يثبتوا تركيبا من مادة وصورة في العقول والنفوس ، هذا الموقف هو فيما يقال لابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » . وهو موقف مخالف لأقوال الفلاسفة ، فانهم يدعون هذه الجواهر « مفارقة » للمادة ، ويقيمون البرهان على خلوها من كل مادة ، وبرهانهم الأقوى مستمد مما لها من قوة التعقل » .
وهذا القول مأخوذ عن الشيخ الرئيس بكامل معناه . قال :

---

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية تحت اسم فلسفة

(٢) راجع الهيات الشفاء ، المقالة الخامسة ، الفصل الاول والمقالة السابعة والفصل الثاني من طبعة طهران .

« هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج الى مادة في أن يبقى ، ولا في أن يبتدي لها وجود ، فيكون من المستحيل أن يتكرر بل انما هو .. يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد (١) .

وفى الفصل السادس أبان القديس توما كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات . فبرهن على أن ماهية الله هي عين وجوده وأيد بحثه بكلام ابن سينا التالي: « كل ذي ماهية معلول ، وسائر الأشياء، غير الواجب الوجود ، فلها ماهيات ، وتلك الماهيات هي التي هي بأنفسها ممكنة الوجود ، وانما يعرض لها وجود من خارج ، فالأول لاماهية له » (٢) لكنه خالف ابن سينا في قوله : « ان الأول لا ماهية له » وناقشه في ذلك نقاشا عسيرا مثبتا أن عدم وجود الماهية في الأول نقص له ، والله تعالى الكمال بالذات ولانقص فيه . ثم برهن الأكويني على أن الماهية في الجواهر العقلية المخلوقة يتميز فيها الوجود عن الماهية ، ولو أن ماهيتها مفارقة للمادة . ثم أتى بمثل تشخص النفس بالبدن، وأيد قوله بكلام ابن سينا . قال : « لا بد أنها اذا وجدت متشخصة فأن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما يتعين به شخصا ، وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما لاخر ، وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة وتكون مباديء الاستكمال متوقعا لها بوساطته ويكون هو بدنها » (٣)

وأخيرا برهن الأكويني على وجود الماهية في الجواهر المركبة من مادة وصورة ،وأبان ان الوجود فيها مقبول ومحدود مما يدل على أنها حاصلة عليه من آخر . ثم أن طبيعتها أو ماهيتها مقبولة فى مادة معينة ، فهي محدودة الى أعلى والى أسفل ، ومن جراء انقسام المادة المعينة يصبح

---

(١) راجع الهيات الشفاء ، المقالة الخامسة ، الفصل الثاني ، ص٤٩٠ من طبعة طهران .

(٢) راجع الهيات الشفاء ، م ٨ ف ٤ طبعة طهران ص ٥٨١

(٣) راجع كتاب النفس من الشفاء ، المقالة الخامسة ، الفصل الثالث ، ص ٣٥٣ من طبعة طهران .

من الممكن تكثر الأفراد في النوع الواحد . وهذه الفكرة قد وردت مرارا في كتابات ابن سينا .

وفي الفصل السابع ، وهو الأخير ، أوضح القديس توما كيف توجد الماهية في الأعراض . قال : « لما كنا نعبر عن الماهية بالحد ... كانت ماهية الأعراض مساوقة لحدها . وحدها ناقص لأنها لا تحد الا بذكر موضوعها في حدها ، وذلك لأن ليس لها وجود مستقل بذاته عن موضوعها . وكما أنه ينتج من الصورة والمادة موجود جوهري حالما يركب ، كذلك ينتج من العرض والموضوع موجود عرضي حالما يطرأ العرض على الموضوع . ولكن الصورة الجوهرية والمادة أيضا غير حاصلة على ماهية تامة ، حين يتعين في حد الصورة الجوهرية ذكر الشيء التي هي صورته ، فيكون حدها بزيادة شيء خارج عن جنسها ، كما تحد الصورة العرضية . مثال ذلك حد النفس حيث يذكر الطبيعي للجسم لأنه لا ينظر الى النفس الا من حيث هي صورة جسم طبيعي » .

ان رؤوس المباديء الواردة في هذه النتائج العظيمة توجد في مؤلفات الشيخ الرئيس لكنه لم يناقشها ويعرضها بهذا الشكل المنطقي الواضح الجذاب . ومع ذلك الفضل دائما للمتقدم كما يقول العرب .

بعد أن عرضنا نظرية القديس توما في الوجود عرضا موجزا ، وقارناها على قدر ما يسمح المقام بأقوال ابن سينا ، بقي علينا أن نوجز النظرية السينوية في الموضوع نفسه .

تلخص نظرية ابن سينا بنتيجتين : الأولى قرر فيها تشابه الوجود بالفصل الحقيقي بين الماهية والوجود . والثانية مال فيها الى وحدة الوجود في تكوين العالم .

وظن بعض الدراسين أن ابن سينا يقبل الحد الأسمى في الوجود الذي لا يوافق اطلاقا أية حقيقة خارجية . ولو كان لهذا القول بعض الاثر في كتاب النجاة وغيره من مؤلفات ابن سينا ، الا أن البعد عن ذلك واضح في كتاب الاشارات والتنبيهات ، لأنه يقول صراحة فيه « ان الحد

قول دال على ماهية الشيء ... ويجب أن تعلم أن الفرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر ، بل أن يتصور به المعنى كما هو في الماهية » (١) ومتى دل الحد على الماهية امتنع أن يكون اسميا ، لأن الماهية لا تكون اسما فقط ، ولو كانت منفصلة عن الوجود .

ولم يكتف ابن سينا بالتمييز المنطقي بين الوجود والماهية . لكنه قال أيضا بالتمييز المتافيزيقي بينهما كما قال ذلك قبله الفارابي . وقد استعار القديس توما من ابن سينا تحليل فكرة الماهية الممكنة لا الواجبة في الموجودات ليبرهن على الفصل بين الوجود والماهية ، فالموجود الواجب الوجود تكون ماهيته عين وجوده . وصحح النظرية السينوية بالنسبة الى فكرة الممكن لأنه لاحظ ان المادة بذاتها لا تميل الى اللاوجود بل الى الوجود . وهذا مخالف لابن سينا الذي كان يوجه الماهيات ايضا الى اللاوجود .

وبينما يحاول ابن سينا توثيق الترابط بين الماهية والوجود في جانب الخلق والتكوين ، اذا به يفصل بينهما من وجهة نظر عرضية حتى انه يتجاهل ما تستمده الماهية من الوجود . أما القديس توما فيرفض القول بأن الوجود عرض بسيط . لأن الموجود له صورة مادية ملموسة . لكنه يقرر مثل ابن سينا الفصل الحقيقي بين الوجود والماهية (٢)

على كل حال ان نظرية ابن سينا الوجودية قد تركت أثرا جليلا في فلسفة الأئمة المدرسيين ، وظلت مسرحا لأبحاث قيمة خلال قرنين كاملين ، وخلدت بعض نتائجها على وجه الدهر ، فضلا عن أن معجمية القديس توما الفلسفية قد افادت من مترجمي ابن سينا لفظتين استعملهما في كتاباته طوال حياته وهما لفظا الوجود والماهية .

ان الانصاف يوجب علينا ان نختم هذا البحث بما قالته الآنسة جواشون التي عظمت ابن سينا تعظيما كبيرا ونسبت اليه عدة نتائج

---

(١) الاشارات والتنبيهات ، طبعة الاستاذ سليمان دنيا سنة ١٩٤٧ ، « المنطق » ص٥٦

(٢) نقلا عن كتاب فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى للآنسة جواشون ، الترجمة ص ١١٨ و ١١٩

لم يصل اليها . قالت :« انه من الصعوبة ان نتحدث عن اثر ابن سينا في القديس توما ، لان عبقرية هذا القديس قد استخدمت معطيات مختلفة جدا مع محافظتها دائما على بصيرتها النقادة ، التي هي المقياس والطمأنينة الفكريان ، اللذان سمحا له بوزن كل شيء دون ان يكون مقودا به . فالمقتطفات التي اخذها عن اللاهويتيين والفلاسفة كثيرة جدا ، وما اخذه عن ابن سينا ليس اكثرها ندرة . وقد عد السيد فورست منها ثمانية عشر في كتابه « الوجود والماهية » فقط ، هذا خلا القسمين الثاني والثالث من الخلاصة اللاهوتية والردود على الخوارج ، ومقتطفات اخرى لم يشر اليها مطلقا » (١) .

واذا كان لنا من تعليق على هذه الدراسة فهو ان الفكر الانساني الصالح لا تقيده الاديان والجنسيات، ولا تكبله الحدود والتخوم ،بل ينطلق يمينا وينطلق شمالا ، ويهدم ويبني الى ان يقبض على الحقائق الخالدة التي هي وجهة جميع الناس على السواء.

الاب بولس مسعد

---

(١) المصدر السابق ذكره ص ١٢٠ و ١٢١

معجم المصطلحات الفلسفية بالعربية واللاتينية والفرنسية

1 Proaemium	Préambule	١ توطئة مقدمة
2 Error	L'erreur	٢ الخطا ، الغلط ، الخطل
3 Philosophus	Le Philosophe	٣ الفيلسوف ، ارسطو
4 Ens	L'être	٤ الموجود
5 Essentia	L'essence	٥ الماهية ، الذات
6 Intellectus	L'intellect	٦ العقل
7 Concipere	Concevoir	٧ ادرك
8 Avicenna	Avicenne	٨ ابن سينا
9 Metaphysica	La Métaphysique	٩ الالهيات، ما بعد الطبيعة
10 Ignorantia	L'ignorance	١٠ الجهل
11 Difficultas	Difficulté	١١ عقبه ، صعوبة
12 Intentiones logicae	Les cadres logique	١٢ المقصودات او المـــرادات المنطقية
13 Genera	Les genres	١٣ الاجناس
14 Species	Les espéces	١٤ الانواع
15 Differentialae	Les différences	١٥ الفصول
16 Accipere	savoir	١٦ علم
17 A posteriori	Id. ou dérivé	١٧ برهان الله او لواحق
18 A priori	Id. ou principe	١٨ برهان الان او سوابق
19 Facilior	Le plus facile	١٩ الاسهل
20 Disciplina	La discipline	٢٠ العلم
21 Significato entis	La signification de l'être	٢١ تفسير الوجود
22 Significatio essentialae	La signification de l'essence	٢٢ تفسير الماهية
23 Veritas	La vérité	٢٣ الحقيقة
24 Propositio	La proposition	٢٤ القضية
25 Propositio affirmativa	La proposition Affirmative	٢٥ القضية اوجبة
26 Negatio	La negation	٢٦ السلب
27 Privatio	La privation	٢٧ العدم
28 Entia	Les êtres	٢٨ الموجودات
29 Afirmatio	L'affirmation	٢٩ الايجاب
30 Opposita	Les oppositions	٣٠ المتقابلات
31 Caecitas	La cécité	٣١ العمى
32 Commentator	Le Commentateur	٣٢ الشارح اي ابن رشد

33 Substantia	La substance	٣٣ الجوهر
34 Communitas	La communauté	٣٤ اشتراك ، شركة
35 Natura	La nature	٣٥ الطبيعة
36 Res	La chose	٣٦ الشيء
37 Definitio	La définition	٣٧ الحد ، التعريف
38 Quidditas	La quiddité	٣٨ الهوهو ، الماهية
39 Forma	La forme	٣٩ الصورة
40 Perfectio	La perfection	٤٠ الحقيقة ، الكمال ، التمام
41 Certitudo	La certitude	٤١ اليقين
42 Assignare	Désigner	٤٢ عين
43 Intelligibilis	L'intelligible	٤٣ المعقول
44 Ordo	L'ordre	٤٤ النظام
45 Ordinato	L'ordination	٤٥ التنظيم
46 Operatio	L'opération	٤٦ الفعل
47 Propria	Propre	٤٧ خاص
48 Qualitas	La qualité	٤٨ الصفة ، الكيفية
49 Significare	Signifier	٤٩ دل عليه ، فسر
50 Absolute	Absolument	٥٠ بالاطلاق
51 Posterius	Postérieurement	٥١ بنوع ما
52 Secundum quid	Id. ou sens relatif	
53 Accidens	L'accident	٥٣ العرض
54 Simplex	Simple	٥٤ بسيط
55 Composita	Composés	٥٥ مركبات
56 Veriori et nobiliori modo	Sens plus vrai et plus noble	٥٦ بنوع احق واكمل
57 Convenienter	Convenablement	٥٧ بالموافقة
58 Sunt nobis magis occultae	Ils nous sont moins Accessible	٥٨ يغلق علينا فهمها
59 Materia	La matiére	٥٩ المادة ، الهيولى
60 Corpus	Le corps	٦٠ الجسم ، البدن
61 Planum est	Evident	٦١ معلوم ، واضح
62 Cognoscibilis	Connu	٦٢ معروف
63 In specie	En espéce	٦٣ بالنوع
64 In genere	En genre	٦٤ بالجنس
65 Principium cognitonis	Le principe de connaissance	٦٥ مبدا المعرفة
66 Causa	La cause	٦٦ العلة
67 Substantia composita	La substance composée	٦٧ الجوهر المركب

68 Definitiones Mathematicae	Les déf. mathématiques	٦٨ الحدود الرياضية
69 Additum	Élément ajouté	٦٩ اضافة
70 Extra	Id.	٧٠ خارج
71 Subjectum	Le sujet	٧١ الموضوع ، الحامل
72 Comprehendere	Comprendre	٧٢ شمل
73 Relatio	Relation	٧٣ علاقة ، اضافة
74 Generare	Générer	٧٤ كون
75 In Rebus generabilibus	Les choses générées	٧٥ فى الاشياء الكائنة
76 Ratio	La raison	٧٦ المفهوم
77 Concordare	Concorder	٧٧ طابق ، ساوق
78 Utrumque	Les deux	٧٨ المقرونان ، معا
79 In saporibus	Par saveurs	٧٩ فى الطعوم
80 Quamvis	Quoi qu'il en soit	٨٠ مهما يكن ، ولدان
81 Principium individuationis	Le Principe de l'individualité	٨١ مبدأ التشخيص
82 Universalia	Les Universaux	٨٢ الكليات
83 Sciendum est	Il faut qu'il soit connu	٨٣ليعلم ، يجب ان يعلم
84 Materia signata	La matiére quantifiée	٨٤ الهيولى المحدودةاو المتعينة
85 Dimensio	Dimension	٨٥ قطر ، مقدار ، عظم
86Disignatio	La détermination	٧٦ التحيز ، التعيين
87 Non determinatum	Indéterminé	٨٧ غير محدد
88 Praedicari	Dire, interpréter	٨٨ حمل عليه
89 Pars integralis	La partie complète	٨٩ الجزء الكلي
90 Pars animalis	La partie animale	٩٠ الجزء الحيواني
91 Praedicatum	La prédicalbilité	٩١ المحمول
92 Quantitas	La quantité	٩٢ الكم ، الكمية
93 Natura sensitiva	La nature sensitive	٩٣ الطبيعة الحساسة
94 Natura intellecta	La nature intellectuelle	٩٤ الطبيعة الناطقة
95 Cum praecisione	avec précision	٩٥ مع اغفال ، استبعاد
96 Implicite	Implicite	٩٦ ضمنا
97 Anima	L'âme	٩٧ النفس
98 Lapideitas	Le lapidaire	٩٨ الحجرية
99 Habitudo	Le rapport	٩٩ الديدن ،الاستعداد، النسبة
100 Sentire	Sentir	١٠٠ احس
101 Moveri	Le mouvoir	١٠١ التحرك
102 Sensus	Le sens	١٠٢ الحس

103 Motus	Le mouvement	١٠٣ الحركة
104 Diversimodo	Vice versa	١٠٤ اختلاف
105 Intellectus primus	L'intelligence premier	١٠٥ العقل الاول ، الله
106 Animatum	L'animé	١٠٦ الحي
107 Passio	La passion	١٠٧ الانفعال
108 Proportionaliter	Proportionellement	١٠٨ معادلة او بالمعادلة
109 Indeterminatio	Indéterminé	١٠٩ اللا محدود ، اللامعين
110 Indifferentia	Indifférencié	١١٠ اللافصل
111 Natura numerica	Nature numérique	١١١ طبيعة بالعدد
112 Remotio	Le lointain	١١٢ البعيد ، الزوال .
113 Materia Remota	La matiére elcignée	١١٣ زوال الهيولي
114 Individuus	L'individu	١١٤ الشخص ، الفرد
115 Indistincte	Indistinctement	١١٥ بغير انفصال
116 Humanitas	L'humanité	١١٦ البشرية ، الانسانية
117 Praescindere	Ecarter	١١٧ استبعد ، غض النظر ،
118 Propter hoc	Pour cela	١١٨ لذلك ، لاجل ذلك
119 Singularis	Le singulier	١١٩ الفرد
120 Rationalis	Le rationel	١٢٠ النطقية
121 Animalitas	L'animalité	١٢١ الحيوانية
122 Falsa attributio	Faux attribut	١٢٢ اضافة باطلة
123 Esse	L'être	١٢٣ الان ، الوجود
124 Abstrahere	Abstraire	١٢٤ جرد
125 Neutrum	Neutre	١٢٦ لا هذا ولا ذاك
126 Universalis	L'universel	١٢٦ الكلي
127 Abstractum	L'Abstrait	١٢٧ المجرد
128 Praedicari	Le prédire	١٢٨ الحمل ، الاضافة ،الاسناد
129 Consideratio absoluta	La concideration absolue	١٢٩ الاعتبار المطلق
130 Accidentia	Les accidets	١٣٠ الاعراض
131 Substantia separata	La substance séparée	١٣١ الجوهر المفارق
132 Causa prima	La cause premiére	١٣٢ العلة الاولى
133 Forma impressa materiae	La forme imprimée à la matiére	١٣٣ الصورة المطبوعة فى المادة
134 Ad invicem	A tour de rôle	١٣٤ مناوبة ، فيما بينهما
135 Impossibile	Impossible	١٣٥ من المحال
136 Actus primus et purus	Acte premier et pur	١٣٦ فعل اولي ومحض
137 Forma Recipiens	La forme réceptive	١٣٧ الصورة القابلة

138 Causatum	Causé	١٣٨ معلول
139 Risibile	Le riant	١٣٩ الضاحك
140 Causa efficiens	La cause efficiente	١٤٠ العلة الفاعلة
141 Causa essendi	La cause de l'existence	١٤١ علة الوجود
142 Actus	L'acte	١٤٢ الفعل
143 Potentia	La Puissance	١٤٣ القوة
144 Aequivoce	Equivoquement	١٤٤ اشتراك الاسم ، بالتشكيك
145 Intellectus possibilis	L'intelligence possible	١٤٥ العقل المنفعل
146 Elementa	Les élèments	١٤٦ العناصر
147 Activum	L'actif	١٤٧ الفاعل
148 Passivum	Le passif	١٤٨ المنفعل
149 Propositio	La preposition	١٤٩ القضية
150 Bonitas pura	La perfection absolue	١٥٠ الخير المحض
151 Additio praecisa	Addition précise	١٥١ اضافة معينة
152 Nobilitas	La noblesse	١٥٢ الشرف ، الكرامة
153 Immateriale	Immatériel	١٥٣ اللامادي
154 Sensibilia	Les choses sensibles	١٥٤ المحسوسات
155 Animalia	Les animaux	١٥٥ الحيوانات
156 Plantae	Les plantes	١٥٦ النباتات
157 Superius	Supérieur	١٥٧ اعلى
158 Inferius	Inferieur	١٥٨ اسفل
159 Simitas	La simité	١٥٩ الفطوسة
160 Curvitas	La courbure	١٦٠ احديداب ، انحراف
161 Congregativum	Agrégation	١٦١ القابض
162 Disgregativum	Desagrégation	١٦٢ الباسط
163 Abundantia	L'abondance	١٦٣ زيادة ، وفرة
164 Paucitas	La rareté	١٦٤ النقصان .

انتهى

طبع باذن الرؤساء

للمؤلف نفسه

١ — الذكرى في حياة المطران جرمانوس فرحات ، ٢٠٠ ص ، قطع متوسط ، مطبعة المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، سنة ١٩٣٤ ، (نفد)

٢ — فلسفة في خيال — ١٠٨ ص ، قطع متوسط — مطبعة المرسلين اللبنانيين ، جونية ، لبنان ، سنة ١٩٣٥ ، (نفد) .

٣ — الذكرى القرنية الثانية للمجمع الاقليمي اللبناني — ٩٦ ص ، قطع متوسط — مطبعة المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان سنة ١٩٣٦ (نفد) .

٤ — المجمع الماروني المنعقد سنة ١٥٨٠ — ٣٠ ص ، قطع كبير — المطبعة الكاثوليكية في بيروت بلبنان سنة ١٩٣٦ ، (نفد) .

٥ — للحقيقة والتاريخ — ٨٥ ص ، قطع كبير ، مطبعة حلب المارونية سنة ١٩٣٧

٦ — ابن سينا الفيلسوف — ١٣٦ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الاتحاد ببيروت بلبنان سنة ١٩٣٧ ، نفد ثم طبع في القاهرة سنة ١٩٥٢ ونفد ايضا .

٧ — الذكرى الاربعينية — ٣٢ ص ، قطع متوسط — مطبعة سركيس في المنصورة (مصر) سنة ١٩٣٧ ، (نفد) .

٨ — الورد المنثور في ظهور ام النور — ترجمة من الفرنسية — ١٠٠ صفحة ، قطع متوسط — مطبعة القنال في بور سعيد سنة ١٩٤١

٩ — كتاب اليوبيل القرني الثاني للرهبانية الحلبية المارونية في وادي النيل — ٣٣٠ ص ، قطع كبير — مطبعة لاباتري في القاهرة سنة ١٩٤٧

١٠ — رفيق المسافر في مصر — كتب بالفرنسية وبمشاركة الاستاذ واصف مرقص حنا — ٣٥٠ ص ، قطع متوسط — مطبعة كوستا تسوماس في القاهرة سنة ١٩٤٧

١١ — كيف تبنى العائلة ؟ ١١٠ ص ، قطع متوسط ،مطبعة لاباتري في القاهرة سنة ١٩٤٨ (نفد)

١٢ — المرشد الامين في تأملات القديس أوغسطين — نقل من اللاتينية الى العربية — ١٢٨ ص قطع صغير ، مطبعة كوستا تسوماس في القاهرة سنة ١٩٤٩ (نفد)

١٣ — همجية التعاليم الصهيونية — ١١٦ ص ، قطع صغير ، مطبعة كوستا تسوماس في القاهرة سنة ١٩٤٩

١٤ — المشاعل — قصة تاريخية بمشاركة الشيخ نسيب وهيبة الخازن ، ٢٥٠ ص ، قطع كبير ، مطبعة كوستا تسوماس في القاهرة سنة ١٩٥٠

١٥ — سجوني — ترجمة من الايطالية — ٢٣١ ص ، قطع كبير ، مطبعة لا باتري في القاهرة سنة ١٩٥١ (نفد)

١٦ — الوجود والماهية — ترجمة من اللاتينية وتأليف ص١٤٤ كبير ، مطبعة الصياد فى لبنان سنة ١٩٥٥

وللمؤلف عدة كتب تحت الطبع وأبحاث علمية وتاريخية وأدبية في الاهرام ، والمقطم ، ومجلة الكتاب ، ومجلة المشرق ، والمنارة اللبنانية والعاصفة ، والشهباء مما لوجمعت لزادت صفحاتها على مجلدات .

فهرس

	ص
تصدير	٣
مقدمة	٥
تمهيد	٦
سيرته	٦
تواليفه	٨
بين العقل والايمان	١٠
واجب الوجود	١٢
ذات الله	١٧
الخلق	٢٠
الملائكة	٢٣
الانسان	٢٤
الاخلاق	٢٦
قيمة التوماوية	٢٧
الكتاب وطبعاته	٢٩
نص المبحث ــ توطئة	٣٣
الفصل الاول ــ الدلالة العامة للفظي الوجود والماهية	٣٤
= الثاني ــ الماهية في الجواهر المركبة	٣٧
= الثالث ــ العلاقات بين الماهية والجنس والفصل	٤٠
= الرابع ــ من اي وجه تعد الماهية او الطبيعية نوعا	٤٦
= الخامس ــ الماهية في الجواهر اللامادية	٥٠
= السادس ــ كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات	٥٦
= السابع ــ كيف توجد الماهية في الاعراض	٦٠
تفسير ومقارنة ــ تفسير التوطئة	٦٥
تفسير الفصل الاول	٦٦
= = الثاني	٦٧

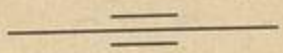
تفسير الفصل الثالث	٧٦
= = الرابع	٧٩
= = الخامس	٨٥
= = السادس	٩٣
= = الاخير	٩٩
الدراسة المتافزيقية	٩٩
الدراسة المنطقية	١٠١
الملحق الاول ــ الوجود والماهية في نظر الفارابي	١٠٣
الملحق الثاني ــ = = = ابن سينا	١٠٨
الملحق الثالث ــ = = = ابن رشد	١١٩
بين ابن سينا والقديس توما الاكويني	١٢٦
معجم المصطلحات الفلسفية	١٣٣
للمؤلف نفسه	١٣٨
تصويب	١٤٣

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥	٢	جزيل الفائدة	جزيل العائدة
٩	٢٢	صدرت الخليفة	صدرت الخليقة
١٢	٦	وجهة نظر	وجهة نظره
١٣	٢٠	هؤلاء القدم	هؤلاء القوم
١٥	٢	من المعلومات	من المعلولات
٢٣	٦	وفلاسفته	وفلاسفة
٣٣	١٤	الفلسفة التومانية	الفلسفة التوماوية
٣٦	١٢	بولس	بويس
٣٧	١٠	اذ يبدأ	حين يبدأ
٤٢	٨	يظهر لم	يظهر لما
٤٣	١٤	واحدا منها	واحدا منهما
٦٩	٢٧	فى الاعراضي	في الاعراض
٧١	٦	فيكون واحد	فيكون واحدا

فى اخر ص ٧١ سقط سطر كامل هو : بعد هذا العرض نرى ابن سينا في مكان اخر من نجاته يحدد العلاقة

٩٦	٢	النوع حارجا	النوع خارجا
٩٦	٢٥	هيهة	جهة



MAR 21 1958

مطابع دار الصياد

189T36
P531

BOUND
JUN 13 1958

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
1000351890
RECAP
189 T36 — P531