

## في نشأة مذهب الماهية لدى المتكلمين والمشائين المسلمين

د. عبد الحكيم بن يوسف الخلفي

أستاذ مشارك للفلسفة الإسلامية

أصول الدين - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الحمد لله رب العالمين وحده لا شريك له، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى من تبعه بإحسان إلى يوم الدين\*.

تشكل نظرية الوجود *Ontology* أحد المباحث المهمة في الفلسفة بصفة عامة وفي الميتافيزيقا بصفة خاصة. وتدور هذه النظرية حول التساؤل عن الطبيعة النهائية للواقع: هل هي العقل أم المادة أم أمر آخر مثلا؟ وكيف يمكن بعد ذلك النظر إلى جميع الظواهر المختلفة على أنها تعبير عن تلك الطبيعة النهائية للواقع، بحيث يمكن في نهاية الأمر إرجاعها وبصورة اشتقاقية إلى ذلك المبدأ النهائي والوحيد. وعادة ما ينبني البحث في هذا المجال على افتراض مؤداه هو أن ذلك المبدأ لا يمكن أن يكون إلا واحداً، وأنه إذا كان ثمة مبدآن فلا بد من إرجاع أحدهما إلى الآخر، إذ الثنائية تعبر عن إخفاق فلسفي.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات التي تتناول مختلف جوانب الفكر الفلسفي في الإسلام سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة، إلا أن نظرية الوجود لم تحظ بعناية كافية من قبل الدارسين لهذا الفكر، فلا نكاد نجد دراسة تحاول أن تتناول هذا المبحث في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة، على الرغم من أهميته القصوى لكل من مباحث الطبيعة أو ما بعد الطبيعة على حد سواء. وهذه الدراسة تحاول أن تتناول إحدى نظريات الوجود في الفلسفة الإسلامية وهي مذهب الماهية من حيث أنه مذهب في الطبيعة النهائية للواقع، وذلك كما تبلور بشكله النهائي لدى المشائين المسلمين.

\* أصل هذا البحث ورقة قدمت ضمن ندوة علمية لقسم أصول الدين، بكلية الشريعة- جامعة قطر- بتاريخ ١٤٢٧/١/٢١هـ الموافق ٢٠٠٦/٢/٢٠م بعنوان: "مذهب الماهية في الإسلام: من علم الكلام إلى الفلسفة"، كما قرأ د. دين محمد مسودة من هذا البحث وقدم عليها بعض الملاحظات. فلجميع أقدم شكري وامتناني لما قدموه من تعليقات وملاحظات أسهمت في إثراء هذا البحث.

ويرتبط القول بالماهية بالاعتقاد القائل بأن حقيقة الشيء تكمن في أوصافه الذاتية والتي تتصف بالثبات والكلية، وتشكل ماهيته العقلية. وبسبب من ذلك يظهر التمييز بين وجود الشيء وماهيته. فوجود الشيء هو كيفية تحققه في الواقع الخارجي، أما ماهية الشيء فهي تمثل حقيقة الشيء والتي تقتصر على أوصافه الذاتية. فمرتبة الوجود هي المرتبة التي توجد فيها جميع أوصاف الشيء وبنفس الدرجة في الواقع الخارجي. أما مرتبة الماهية فهي تلك المرتبة التي تختص بالأوصاف الذاتية وبالتالي تمثل ماهية الشيء العقلية والتي توجد بوجود عقلي. وبحسب التقسيم الشائع في علم الكلام المتأخر والفلسفة فإن الماهية تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الأول، هو الماهية المخلوطة بالعوارض، والتي توجد في الخارج؛ والثاني، الماهية المجردة عن أي قيد والتي يمكن تصورها في الذهن؛ والثالث، الماهية المطلقة وهي الماهية بلا شرط شيء وتسمى بالكلي الطبيعي. ومدار القول بمذهب الماهية هو على وجود الكلي الطبيعي في الخارج، بمعنى أن هناك اشتراكا ذاتيا وحقيقيا بين أفراد كل ماهية، كما أن هناك تباينا نوعيا بين أنواع الماهيات المختلفة. ويترتب على هذا أن الوجود، بحسب هذا المذهب، نوعان وجود مادي، و وجود عقلي. وليس هذا وحسب، بل إن الوجود العقلي هو الأصل لهذا الوجود المادي والمفسر له لكونه يقوم بالربط الماهوي بين حقائق الموجودات.

وتاريخياً ارتبط القول بمذهب الماهية بالاتجاه المثالي للفلسفة اليونانية وذلك كما يمثلها أقطابها سقراط وأفلاطون وأرسطو. فهذا المذهب قد بدأ مع سقراط والذي ذهب إلى أن تعريف الشيء يحو بهايته العقلية. ثم جاء أفلاطون وأعطى للماهية بعدا وجوديا عندما قال بوجودها في عالم عقلي مفارق للعالم المادي هو عالم المثل. بعد أفلاطون كان الدور على أرسطو والذي جعل من الماهية مذهباً مكتملاً في الطبيعة وما بعد الطبيعة. ففي الطبيعة قال بالصور المحاثة في الموجودات الخارجية والتي تشكل

حقائق هذه الأشياء وماهياتها، وفي ما بعد الطبيعة قال بالعقول الفلكية كصور عقلية مفارقة واضعا في قمتها المحرك الذي لا يتحرك<sup>١</sup>.

وفي الإسلام يمكننا أن نلاحظ نوعا من الظهور التدريجي لهذا المذهب، وذلك في علم الكلام أولا والذي يمكن أن نرصد فيه بعض الاتجاهات لهذا المذهب، لكي يبلغ صورته المكتملة بعد ذلك في الفلسفة الإسلامية مع الكندي والفارابي. فلقد ظهر القول بالأوصاف الذاتية لأفعال العباد لدى المتكلمين من أجل عقلنة الأوامر والنواهي الإلهية، لكي يتطور معهم إلى التمييز بين الصفات الذاتية للشيء، والصفات التابعة لوجوده، كما هي مسألة شنيئة المعدوم، ثم تبعتها مسألة الحال، وهي قول بالأوصاف الكلية، وهي جميعها أمور ليست بعيدة من القول بالماهية. مع الكندي بدأنا نشهد البداية الرسمية لمذهب الماهية في الإسلام، وذلك بقوله بالصورة كمبدأ للنظام والمعقولة في كل من العالم الطبيعي والإنسان؛ لكي تكتمل بعد ذلك أبعاد المذهب الميتافيزيقية مع الفارابي والذي مد من حدود العقلنة لتشمل بالإضافة إلى الإنسان والعالم الإلهية كذلك، جاعلا من المذهب رؤية في الطبيعة النهائية للوجود في كل من الطبيعة وما بعد الطبيعة.

وهذا البحث يحاول أن يسلط الضوء على كيفية نشأة مذهب الماهية في الإسلام من خلال تناول هذه النشأة ضمن السياق التاريخي للأفكار في البيئة الإسلامية، وذلك بتتبع بدايات تشكله في علم الكلام، والتطور الذي لحقه مع الفلسفة الإسلامية. وتكمن أهمية وضع نشأة مذهب الماهية في سياقه التاريخي في كونها ستجعل من الممكن تحديد العوامل والأسباب التاريخية التي جعلت من هذه النشأة أمرا ممكنا ضمن سياق

يقدم د. عبدالرحمن بدوي عرضا قيما وموجزا لتطور مذهب الماهية من سقراط إلى أفلاطون. انظر بدوي، أرسطو، ص، ٥٣-٥٥؛ وقارن في نفس الموضوع أيضا فرنر، الفلسفة اليونانية، الصفحات، ٦٠-٧٣؛ ٩٢-١٠٤؛ ١٣٢-١٤٨؛ لكل من سقراط وأفلاطون وأرسطو على التوالي.

الفكر الإسلامي نفسه، وذلك بدلا من القفز على هذه البيئنة، والبحث عن النسب التاريخي للأفكار والنظريات الإسلامية ضمن البيئات الفكرية السابقة.

سيبدأ البحث مع القول بالأوصاف الذاتية لدى المتكلمين؛ فيتناول آراء الجبرية والقدريّة في قولهم بالوجوب العقلي قبل ورود الشرع، ثم المعتزلة ليستعرض قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، والتطورات التي لحقتها على أيديهم من مسألة شنيئة المعدوم إلى القول بالحال. بعد ذلك سيتناول البحث نشأة مذهب الماهية لدى الكندي موضحا أسباب هذه النشأة؛ لكي ينتقل بعد ذلك إلى الفارابي فيتناول كيفية اكتمال هذا المذهب لديه لكي يقف عنده، فلا يتعرض لتطورات هذه المذهب بعده، كما أن هذا البحث لن يتناول أصول هذا المذهب في الفكر اليوناني.

## [ ١ ]

### الجبرية والقدريّة

نجد البذور الأولى للقول بالأوصاف الذاتية في الإسلام لدى كل من الجبرية والقدريّة. ونحن وإن كنا لا نتوفر على أقوال هاتين الفرقتين الكلامية بصورة مفصلة نظرا لظهورهما المبكر جدا في الفكر الإسلامي، إلا أن المرء يستطيع أن يقوم بعملية إعادة تركيب لأقوالهم المرتبط بهذا الموضوع.

ففيما يتعلق بفرقة الجبرية فإن الشهرستاني يذكر أن الجهم بن صفوان موافق للمعتزلة في إيجاب المعرف بالعقل قبل ورود السمع<sup>1</sup>. أما بالنسبة للقدريّة فإن أصحاب المقالات يعدون غيلانا دمشقي من القائلين بالإرجاء. وأنه بالإضافة إلى آرائه الخاصة

<sup>1</sup> الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص، ٩٩.

فسيما يتعلق بالإرجاء إلا أنه موافق لأبي ثوبان المرجئ فيما ذهب إليه من " أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام، وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله؛ وما جاز في العقل تركه فليس من الإيمان، وأخر العمل كله عن الإيمان"<sup>١</sup>. فهذه الفرقة تقول، بالإضافة إلى أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى، أن من الإيمان أيضا أن يعرف ما يحكم العقل بعدم جواز فعله. أما ما يجوز العقل أن يتركه فليست المعرفة به من الإيمان في شيء.

يتضح لنا من هذه الأقوال أن هاتين الفرقتين تريان أن للعقل أن يوجب أحكاما وبصفة مستقلة عن الشرع وذلك قبل وروده. والقول بإيجاب المعارف قبل ورود الشرع هو في حقيقة الأمر قول بأسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الشرعية وذلك عبر افتراض أوصافا ذاتية للأفعال تأتي الأوامر الإلهية على وفقها، وهو ما ستقول به المعتزلة وبصورة أكثر تفصيلا وذلك من خلال مسألة التحسين والتقيح العقليين.

## [ ٢ ]

### المعتزلة

مع المعتزلة سيشهد القول بالأوصاف الذاتية عرضا منهجيا أكثر شمولاً ودقة من ذلك الذي رأيناه مع كل من القدرية والجبرية. ويمكننا أن نميز لدى المعتزلة ثلاث لحظات في هذا الصدد هي: لحظة أبي الهذيل العلاف (١٢٧ - ٢٢٧ أو ٢٣٠) في تقريره لإيجاب المعارف بالعقل، وتأسيسه لقاعدة التحسين والتقيح العقليين؛ ثم لحظة أبي يعقوب الشحام (ت ٢٣٠) في قوله بشيئية المعدوم وما يترتب عليه من التمييز بين مرتبتين للشيء: مرتبة قبل وجوده وفيها تثبت أوصافه الذاتية، ومرتبة وجوده في

<sup>١</sup> الشهرستاني، المرجع نفسه، ج ١، ص ١٦٤-١٦٥. وانظر الاسفراييني، التبصير في الدين، ص ٦١؛ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٢.

العالم الخارجي وفيها تظهر آثاره الخارجية؛ وأخيرا لحظة أبي هاشم الجبائي ( ٢٧٧-٣٢٣) في قوله بالأحوال وتأسيسه لمذهب الكليات في علم الكلام.

وإذا ما بدأنا بأبي الهذيل، العلاف فإننا قد لاحظنا كيف أن كلا من الجبرية والقدرية قد ذهبوا إلى أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الشرعية، غير أنهم وقفوا عند هذا الحد. فكان الدور على أبي الهذيل العلاف في أن يقدم تأصيلا عقليا لهذه المسألة وذلك ضمن إطار نظري متكامل وهو قد فعل ذلك فيما عرف عند المعتزلة بمسألة التحسين والتقييح العقليين. فيذكر الشهرستاني عن أبي الهذيل ما يلي: " قوله في المكلف قبل ورود السمع إنه يجب عليه معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا. ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور". معرفة الله تعالى عند أبي الهذيل العلاف واجبة بالعقل، وعلى المكلف أن لا يقصر في ذلك بل يفعل كل ما في وسعه تجاه إقامة الدليل العقلي، وإلا فإن قصر فإنه يستحق العقوبة الدائمة. كما ويجب على المكلف أن يعرف ما يقره العقل من الأفعال الحسنة وأن يفعلها، وما يقره العقل من الأفعال القبيحة وأن يجتنبها. إذن العقل بالنسبة لأبي الهذيل العلاف قادر على إدراك حسن الأفعال وقبحها. وهو قادر على إدراكها بناء على أوصاف ذاتية كامنة فيها بها تحسن هذه الأفعال أو تقبح. وهذه الأوصاف الذاتية الكامنة في الأفعال هي ما يجعل من الأوامر والنواهي الإلهية أمرا ممكنا، إذ هي تقدم الأساس النظري للإيجاب والتحريم.

رأينا كيف أن القول بالتحسين والتقييح العقليين مبني على القول بوجود أوصاف ذاتية للقيم الخلقية. والقول بالذاتي هو تمييز بين صفات جوهرية، وأخرى عرضية للشيء. وهو ما يطرح التمييز بين مرتبة للشيء في نفسه والتي تقتصر على أوصافه

<sup>1</sup> الشهرستاني، المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٦.

الذاتية، ومرتبة أخرى تتجاوز فيها كلا من أوصافه الذاتية وأوصافه العرضية. والحق أن هذا هو ما جاءت تقرره مسألة شينية المعدوم عندما ميزت بين مرتبة الشينية في العدم والتي تقتصر على صفات الأجناس، ومرتبة الوجود الخارجي والتي توجد فيها صفات الأجناس مع الصفات الأخرى للشيء.

أبو يعقوب الشحام تلميذ أبي الهذيل العلاف، عليه تتلمذ، ومنه أخذ أصول الاعتزال حتى أصبح رئيسا للمعتزلة في البصرة في عصره<sup>١</sup>. والشحام هو أول من قال من المعتزلة بشينية المعدوم، وتابعه عليها معظمهم وإن خالفوه بعد ذلك في بعض التفاصيل. ويعرض لنا الشهرستاني رأي الشحام في هذه المسألة كالتالي: " والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقة في الوجود مثل قيام العرض بالجواهر وكونه عرضا ولونا وكونه سوادا وبياضا. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجواهر ولا التحيز للجواهر ولا قبوله للعرض. وخالفه جماعة فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشينية، ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضا مثل أبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري، ومنهم من قال الشيء هو القديم وأما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع"<sup>٢</sup>. يثبت الشحام للأشياء تحقفا وشينية في العدم وذلك قبل وجودها في العالم الخارجي. فبالنسبة إليه فإن العدم ليس نفيًا صرفًا للأشياء، بل هو مرتبة يكون فيها للأشياء نوع شينية وتحقق بحيث يمكن فيها أن تنسب فيه للأشياء بعض الصفات وهذا ما يجعلها تسمى ذواتا وأعيانًا وأشياء. فهي وإن كانت معدومة إلا أنه لما كان من الممكن أن يحمل عليها بعض الصفات وهي في العدم منحها ذلك نوعا من التحقق أطلق عليه الشحام لفظ الشينية. فللشيء بالنسبة إليه مرتبتان مرتبة شينية في العدم يصح فيها أن تحمل على الشيء بعض الصفات، ومرتبة الوجود الخارجي تظهر بموجبها آثار الشيء وأفعاله في الواقع الخارجي. وفيما

<sup>١</sup> ابن المرتضى، المنية والأمل، ص، ٤٠.

<sup>٢</sup> الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص ١٥١.



يتعلق بمرتبة العدم، فإنه يمكن أن يقوم العرض بالجواهر وأن يكون هذا العرض لونا وسواداً وبياضاً. فبحسبه فإن اللونية يمكن أن يتصف بها الشيء في حال عدمه، من كونه سواداً أو بياضاً. فقيام العرض بالجواهر لا يقتصر على وجود الأشياء في العالم الخارجي، بل الجواهر في حال عدمها متصفة بذلك.

تلقف المعتزلة من الشحام مسألة شينية المعدوم وزادوها بسطا وإيضاحا واستدلالات، حتى أصبحت وكما يقول الإيجي " من أمهات المسائل"<sup>١</sup>. ويمكن وضع رأي المعتزلة من القائلين بشينية المعدوم في المسألة كالتالي: فالمعتزلة في هذا الصدد يميزون في الشيء بين نوعين من الأوصاف (١) صفات الأجناس، وهذه تلحق الشيء لذاته ولا تعلق لها بالفاعل ومن هنا هي ثابتة له في العدم، ويمكن تسميتها بالصفات الذاتية؛ (٢) وصفات الوجود، وهذه هي تكون بالفاعل ومن هنا فهي تلحق الأشياء عند تحققها في العالم الخارجي<sup>٢</sup>. وأغلب المعتزلة ممن يقول بشينية المعدوم لا يوافقون الشحام في رأيه بجواز قيام الأعراض بالجواهر في العدم لاستلزام ذلك ثبوت الجسمية للأشياء في العدم لأن العرض لا يقوم إلا بجسم، ما عدا تلميذه الخياط الذي مضى بقول أستاذه إلى نهايته المنطقية فصرح بثبوت الجسمية للأشياء في العدم.

هنا أود أن أشير إلى أن بعض الباحثين يذهب إلى أن مسألة شينية المعدوم عند المعتزلة تعلقها الأساسي هو بيان أن المعدومات لها ثبوت في العلم الإلهي بمعنى أن الله تعالى يعلمها متميزة عن بعضها البعض، لكن المراد بالشينية في العدم لدى المعتزلة هو الشينية في العلم القديم، لا أن مراد المعتزلة منها إثبات مرتبة للشيء وراء وجوده

<sup>١</sup> الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص

<sup>٢</sup> فيما يتعلق بهذا التمييز بين صفات الشيء وعلاقته بمسألة شينية المعدوم انظر ابن متويه، التذكرة، ص ٧١-٧٣، ٨١-٨٨؛ وأيضاً النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٧-٤٧؛ في التوحيد، ٢٠١-٢٢٣

الخارجي<sup>١</sup>. والحق أن هذا الرأي لا تعطيه نصوص المعتزلة أنفسهم. ويتضح ذلك جليا لدى القائلين بشيئية المعدوم. منهم من الذين لا يثبتون اتصافه بالجسمية حال عدمه، كعباد بن سليمان والجبائي. فنلاحظ أن كلا من عباد بن سليمان والجبائي عندما تثار مسألة علم الله تعالى بالمعدومات يميزون بين علم الله تعالى القديم بالأشياء وهي في حال عدمها ما هي الأوصاف الثابتة لها في حال العدم، وعلمه بها على أنها سوف توجد ما هي الأوصاف الثابتة لها إذا تحققت بالوجود الخارجي. فينقل الأشعري عن عباد بن سليمان ما يلي: " وكان عباد بن سليمان صاحب الفوطي يقول: إن الله لم يزل عالما قادرا حيا، وإنه لم يزل عالما بمعلومات، قادرا على مقدرات، عالما بأشياء وجواهر وأفعال. فإذا قيل له تقول: إن الله لم يزل عالما بالمخلوقات وبالاجسام وبالمؤلفات؟ أنكر ذلك"<sup>٢</sup>. فعباد، إذا، وإن قال بشيئية الأوصاف الذاتية للأشياء في العدم، من كونها أشياء وجواهر وأفعال، وأن الله تعالى يعلمها أشياء وجواهر وأعراضا في حال عدمها، إلا أنه تعالى لا يعلمها في حال عدمها مخلوقات وأجسام ومؤلفات، لما في ذلك من استلزام القول بالتركيب وقيام الأعراض بالجواهر وثبوت الجسمية لها في حال عدمها. وكذلك هو الحال بالنسبة للجبائي. فالجواهر عند الجبائي " تسمى جواهر قبل كونها، والألوان تسمى ألوانا قبل كونها. وكان يمنع أن تسمى الهيئات هيئات قبل كونها، ويمنع أن تسمى الأجسام أجساما قبل كونها، وأن تسمى أفعالا قبل كونها"<sup>٣</sup>. فبالنسبة للجبائي، فإن الجوهرية واللونية ثابتتان للأشياء في حال عدمها، لما أنها من الصفات الذاتية للأشياء. أما الهيئات والأجسام والأفعال فهو لا يثبتها للأشياء في حال عدمها، لكونه لا يقول بجواز قيام الجواهر بالأعراض في العدم. وإذا ما أثيرت مسألة علم الله تعالى بالأشياء

<sup>١</sup> انظر هذا التوجيه لرأي المعتزلة في الألويسي، "مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم". وهو قد ذهب إلى هذا، فيما يبدو، دفعا لما أثاره خصوم المعتزلة من الأشاعرة والماتريدية من أن القول بشيئية المعدوم يستلزم بشكل من الأشكال قدم العالم.

<sup>٢</sup> الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٦٥.

<sup>٣</sup> الأشعري، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٨٤.

في حال عدمها كان جوابه: " أنه كان يقول: إن الموجودات التي وجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة. وكان لا يمنع من القول لم يزل الباري عالما بالأجسام والمخلوقات، لا على أنه يسميها أجساما قبل كونها، ومخلوقات قبل كونها، ولكن على معنى أنه لم يزل عالما بأن ستكون أجساما مخلوقات"¹. فالجبائي وإن قال بأن الله تعالى لم يزل عالما بالأجسام والمخلوقات، إلا أنه يعلمها كذلك على أنها إذا وجدت سوف تكون أجساما ومخلوقات، لا أنه يعلمها في حال عدمها ثابت لها الوصف بالجسمية والمخلوقية؛ كل ذلك لكي لا يلتبس على أحد أنه لا يقول بثبوت مثل هذه الأوصاف للمعدوم. إن هذه النصوص توضح، وبجلاء، أن مدار مسألة شينية المعدوم عند المعتزلة هو تقرير حالة ثبوت للأشياء في العدم، وأن هذه الحالة هي غير تعلق العلم به، وليس المراد بها مجرد إثبات شمول العلم القديم بالأشياء متميزة عن بعضها البعض في العدم².

هنا نأتي إلى مسألة الأحوال والتي أثارها أبو هاشم الجبائي وتبعه عليها طائفة من المعتزلة. وبداية يمكن القول بأن القول بالحال من قبل أبي هاشم الجبائي جاء كمحاولة لاستخلاص المضامين الفلسفية المترتبة على القول بشينية المعدوم في جانبها المعرفي. فإذا كانت الأخيرة نظرية في طبيعة الشيء عبر افتراضها وجود مرتبة للشيء تسبق وجوده الخارجي، فإن القول بالحال جاء كمذهب في المعرفة تستجيب لمتطلبات تلك النظرية³. فإذا كانت هناك صفات ذاتية للشيء، وهي ثابتة للشيء قبل وجوده وليست لاحقة له بعد الوجود، وذلك حسب ما تقرره مسألة شينية المعدوم، فإن هذه الصفات لا بد وأن تكون مشتركة بين الذات لكونها تشكل جزءا من ماهيتها وحقيقتها،

1 الأشعري، المرجع نفسه، ص، ١٨٥.

2 الحق أن المعتزلة يقررون أن شينية العلم الإلهي بالأشياء هو بسبب كونها متميزة في العدم لا أنها متميزة لتعلق العلم بها.

3 انظر في هذا الصدد ما يذكره الشهرستاني من ارتباط مسألة الحال بمسألة شينية المعدوم. نهاية الإقدام، ص، ١٥٨.

على خلاف ما لو كانت لاحقة للشيء بعد وجوده في الخارج، فحينئذ لن تكون مشتركة بينها، إذ الأشياء ستكون حينئذ موجودات متباينة. وقد كان المعتزلة إسميين يفسرون المعاني الكلية باشتراك الألفاظ، فجاء القول بالحال ليعن بطلان الاسمية وعدم كفايتها لتفسير ما به الاختلاف والاشتراك بين الأشياء. فعلى القول بالذاتي لن يكون مرجع الاختلاف والاشتراك بين الأشياء مرده إلى مجرد الاسم كما هو مدعى الاسمية، بل مرده اشتراك هذه الذوات في أوصاف ذاتية أو عدم اشتراكها فيها<sup>1</sup>.

ولا تهما المناقشات المذهبية الدائرة بين مثبتى الحال وبين خصومهم من المعتزلة والتي تركزت حول هل ما تشترك فيه الأشياء وتفترق هو أوصاف كلية ذاتية، أم أن الاشتراك والافتراق بينها مرجعه إلى الألفاظ في كونها وضعت على وجه يشترك فيها الكثير لا أن وراء هذه الألفاظ معان أو أوصاف كلية كما هو مدعى القائلين بالحال من المعتزلة؟ بل ما يهنا هنا هو الكشف عن ماهية الكلي الذي قال به أبو هاشم وكيف أنه لا موجود ولا معدوم كما هو الوصف المشتهر به بينهم.

يحرص أبو هاشم الجبائي على أن يسمى كليّه بالحال، وذلك تشبيها له بالحال النحوي. فالحال النحوي وإن كان وصفا مشتقا، إلا أنه يختلف عن سائر الأوصاف المشتقة كالصفة في كونه يبين هيئة الفاعل أو المفعول به أو الاسم المجرور حال وقوع الفعل وليس بكيفية مطلقة.، وذلك بخلاف الصفة والتي تصف الاسم الوارد قبلها مطلقا. وكذلك هو كلي أبي هاشم أو حاله. فهذا الوصف وإن كان كليا، إلا أنه ليس له ثبوت خاص ومستقل، بل هو يثبت مع الذات، فأشبهه من هذه الجهة الحال النحوي. وفي هذا يقول الشهرستاني: " وعند ابن الجبائي ليست هي [أي الأحوال] معلومة على حياها،

<sup>1</sup> انظر ملاحظة الغزالي في أن أحوال المتكلمين هي ما يعبر عنه الفلاسفة " بالقضايا الكلية المجردة "؛ محك النظر، ص، ٢٩-٣٠. ولعرض مفصل لمذهب الأحوال عند أبي هاشم الجبائي وارتباطها بمسألة الكليات انظر بدوي، مقالات الإسلاميين، ص، ٣٤٢-٣٦٤.

وإنما تعلم مع الذات<sup>١</sup>. ويقول أيضا: "..... فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات"<sup>٢</sup>. إن السبب من ربط إثبات الأحوال بإثبات الذات هو فيما يبدو خشية أبي هاشم الجبائي من أن إثبات الأوصاف الكلية مستقلة يمكن أن يؤدي إلى القول بالجواهر العقلية سواء كانت على هيئة عقول مجردة أو على هيئة صور حالة بالمواد، وكلا الأمرين لا يتفقان مع أصول المعتزلة الذين لا يقولون بأي من هذين القولين.

على الرغم من أن المعتزلة لم يقولوا صراحة بالماهية، إلا أن تداعيات القول بالذاتي لديهم تشير إلى هذا الاتجاه وتبرر، بالتالي، تناولهم كمقدمة أساسية لنشأة مذهب الماهية في الإسلام. فمن القول بالذاتي فيما يتعلق بالقيم الخلقية، إلى التمييز في الشيء بين أوصاف ذاتية وأخرى غير ذاتية، ثم إلى القول بالحال، والذي هو في حقيقة الأمر قول بالكلي، نلاحظ أنها جميعا أمور تصب في خانة القول بالماهية، وإن كانت هذه التداعيات قد أتت على مقتضى أصول علم الكلام.

على أن المعتزلة وإن ميزوا، وكما تشير إليه مسألة شيئية المعدوم، بين مرتبتين للشيء: مرتبة في العدم، وفيها تثبت أوصافه الذاتية أو باصطلاحهم صفات الأجناس، ومرتبة الوجود الخارجي للشيء، والتي فيها تظهر آثاره الخارجية، إلا أنهم وبياباتهم للأوصاف الذاتية في العدم يكونوا قد منعوا أن يكون لها أي أثر على مستوى الوجود الخارجي للشيء، إذ العدم لا صلة بينه وبين الوجود. من هنا فإنه وفيما يتعلق بالوجود الخارجي للشيء، فإنه لا يظهر عندهم أثر لمثل هذا التمييز. فتمييز المتكلمين من المعتزلة في الشيء بين أوصاف ذاتية وأخرى غير ذاتية ظل مقتصرًا عندهم على المستوى المعرفي للشيء ولم يتعداه إلى المستوى الوجودي. فلا توجد بالنسبة لهم أوصاف ذاتية للشيء لا يمكن أن يتعري عنها، وأخرى يجوز أن يتعري عنها؛ بل جميع

1 الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص ١٣٣.

2 الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٩٢.

الأوصاف متساوية في أنها يجوز أن تثبت للشيء ويجوز أن ترتفع عنه. وكان أن انعكس ذلك على تصورهم لكل من العالم الطبيعي والإنسان، والذي يمكن القول بأنه يفتقد إلى أدنى شكل من أشكال النظام والمعقولة.

وإذا ما بدأنا بتصور المعتزلة للطبيعة فسلاحظ أن جميع المعتزلة، ما عدا النظام وتلميذه الجاحظ، قد أخذوا بمذهب الجوهر الفرد. فالعالم الطبيعي بالنسبة لهم يتكون من جواهر فردة، أو ذرات بلغة معاصرة، وأجسام تتكون من اجتماع هذه الجواهر الفردة، ثم أعراض تلحق بها. وفيما يتعلق بلحوق هذه الأعراض للأجسام فإن غالبية المعتزلة<sup>١</sup> ذهبوا إلى أنه لما كانت الجواهر متجانسة، فإنه لا توجد علاقة عقلية بين الأجسام وما يقوم بها من أعراض. فالأجسام تقبل أي عرض يمكن أن يحل بها، وليس عرضا محددًا، مما يجعل العلاقة بين الأجسام وما يحل بها من أعراض علاقة عادية لا رابط عقلي بينهما. فالطبيعة بالنسبة لهم لا تنطوي على نظام داخلي محايث فيها، بل النظام بآتيها من فاعل خارجي هو الله تعالى. فيذكر الأشعري عن أبي الحسين الصالحي وأبي الهذيل العلاف أنهما: "وصفا ربهما بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع احتراق، وبين الحجر على ثقله والجو على رفته ولا يفعل هبوطاً"<sup>٢</sup>. ونفس الشيء يذكره الأشعري عن الجبائي أيضاً<sup>٣</sup>. وعن صالح قبة ينقل الأشعري أنه: "جائز أن يجمع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ويخلق سكونا، وجائز أن يجتمع النار والحطب أوقاتا كثيرة ولا يخلق الله احتراقا، وأن توضع الجبال على الإنسان فلا يجد ثقلها، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند دفعة الدافع له، ولا

<sup>١</sup> ذهب معمر بن عباد السلمي من المعتزلة إلى القول بالطبع. فلكل جسم طبع خاص به كالإحراق للنار. ولم يصادف هذا القول قبولا لدى جمهور المعتزلة والذي رأوا فيه مشابهة لقول الطبائعيين القدماء. فيما يتعلق برأي عباد ونقد المعتزلة له انظر، منى أبو زيد، التصور الذري، ص، ٢٥٩-٢٦٣.

<sup>٢</sup> الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص، ٢٢٠.

<sup>٣</sup> الأشعري، الرجوع السابق، نفس الجزء والصفحة.

يخلق إذهابه ولو دفعه أهل الأرض جميعا واعتمدوا عليه، وجائز أن يحرق الله سبحانه إنسانا بالنار ، ولا يألم، بل يخلق فيه اللذة<sup>١</sup>.

وفيما يتعلق بالإنسان فإننا نجد أن تصور المعتزلة للإنسان وقواه والوظائف المرتبطة به لا يختلف كثيرا عن تصورهم للطبيعة. فيحكي الأشعري عن أبي الحسين الصالحي وأصحابه أنهم " أجازوا حلول القدرة والعلم والسمع والبصر مع الموت" كما زعموا " أن الحياة لا تضاد الجمادية. وأنه جائز أن يخلق الله مع الجمادية حياة" كما جوزوا أن يعدم الله قدرة الإنسان مع وجود حياته ، فيكون حيا غير قادر، وأن يقني حياته مع وجود قدرته وعلمه فيكون عالما قادرا ميتا<sup>٢</sup>. ويذكر الأشعري عن أبي الهذيل العلاف ما يلي: " وغلا أبو الهذيل العلاف في هذا الباب غلوا كبيرا حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت، واجتماع الإدراك والعسى، واجتماع الخرس الذي هو منع عجز عن الكلام مع الكلام، وجوز وجود أقل القليل من المشي مع الزمانة، كما جوز وجود أقل قليل من الكلام مع الخرس، ولم يجوز وجود العلم مع الموت، ولا جوز وجود القدرة مع الموت، ولا جوز وجود الإدراك مع الموت"<sup>٣</sup>. وينقل الأشعري عن صالح قبة أنه جوز أن يضع الله سبحانه الإدراك مع العسى والعلم مع الموت<sup>٤</sup>. كما وينقل الأشعري عن بعض المتكلمين منهم الإسكافي وغيره أنهم جوزوا أن يحل في اليد علم، وإدراك، وقدرة على العلم<sup>٥</sup>.

جلي من هذه الأقوال أن غرض المعتزلة من إخلاء العالم من كل وصف ذاتي هو من أجل إتاحة المجال لتدخل القدرة الإلهية في العالم. غير أن هذا، والحق يقال، كان على حساب معقولية العالم، فكان أن انتهوا إلى تصور مفكك للعالم، يفتقد إلى أي شكل

1 الأشعري، المرجع نفسه، ج ٢، ص، ٨٢

2 الأشعري، المرجع نفسه، ج، ٢، ص، ١٠

3 الأشعري، المرجع نفسه، نفس الجزء والصفحة.

4 الأشعري، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٨٢

5 الأشعري، المرجع نفسه، ج ٢، ص، ١٣

من أشكال النظام والمعقولية. فالثقل وهو عرض يجوز أن يحل في الجبل كما يجوز أن يرتفع عنه؛ وكذلك الإحراق بالنسبة للنار، والهبوط بالنسبة للحجر. فليست هناك علاقة عقلية يمكن للعقل أن يرتبها بين الأشياء وما يحل فيها من أعراض، وهو ما يجعل من العلاقة بين الأجسام الطبيعية وما يصدر عنها من آثار علاقة عادية لا رابط عقلي بينها.

وكذلك هو الحال فيما يتعلق بالإنسان والوظائف المرتبط بقواه النفسانية. فلا وجود لدى المعتزلة لنظام يحكم قوى الإنسان والوظائف الصادرة عنها. فالقدرة والعلم والسمع والبصر يجوز حلولها مع الموت، ولا تشترط الحياة لوجود مثل هذه الصفات. وأقل القليل من المشي لا يضاد الزمانية، كما وأن أقل القليل من الكلام لا يضاد الخرس. والعلم والإدراك والقدرة على العلم كأعراض يجوز حلولهما في أي عضو وليكن اليد مثلا. فليس من شرط الإدراك أن يحل في عضو قابل للإدراك. فلا وجود في مثل هذا التصور لترتب بين قوى الإنسان بأن يفترض بعضها بعضا، أو أن يكون هناك نظام فيما بينها فيكون بعضها شرطا لوجود البعض الآخر.

إزاء هذه النظرة المفككة لكل من الطبيعة والإنسان والتي سادت الفكر الاعتزالي، سببرز مع فلاسفة الإسلام القول بالصورة، لتقدم تصورا لكل من العالم والإنسان قوامه النظام والمعقولية، وهو ما سنراه مع الكندي.

### [ ٣ ]

#### الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (١٨٥ - ٢٥٦) أول فيلسوف في الإسلام. نشأ في عصر بلغت فيه آراء المعتزلة أوجها من الازدهار، والذين خالطهم في بلاط الخلفاء العباسيين، فتجاورت لديه آراء علم الكلام الاعتزالي مع تصوراته الفلسفية،



فبينما هو في الطبيعيات فيلسوف، نراه في الإلهيات يميل إلى آراء المتكلمين من المعتزلة.

وفيما يتعلق بما نحن فيه من عرض لمذهب الماهية لدى الكندي فإننا نلاحظ أن الكندي لم يقبل بتصورات المعتزلة السالفة الذكر فيما يتعلق بكل من الطبيعة والإنسان. ومن أجل هذا نراه يقوم بنقد النظرية السائدة لدى معاصريه من المعتزلة، وهي نظريتهم في الجوهر الفرد، والتي تشكل الأساس الذي استندت عليه تصوراتهم في هذا الصدد. وهو يؤلف رسالة خاصة في هذا الموضوع بعنوان "رسالة في بطلان من زعم أن جزءا لا يتجزأ"<sup>1</sup>. وفي المقابل يقوم بتبني مذهب الصورة كمقوم حقيقي للموجود الخارجي يمثل ماهيته العقلية ويكون في الوقت نفسه مبدأ للنظام الداخلي فيه. ولما كنا لا نتوفر على رسالته في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ لكونها من الرسائل المفقودة له، فإن حديثنا سينصب على نظريته في الصورة.

يتبنى الكندي مذهب أرسطو في العلل الأربع كأساس في تفسير الجسم الطبيعي. فالجسم، في رأي الكندي، يتكون من هيولى وصورة. وهو يعرف الهيولى بأنها : " قوة موضوعة لحمل الصور منفصلة"<sup>2</sup>، وأما الصورة فهي " الشيء الذي به الشيء هو ما هو"<sup>3</sup>. فالصورة هنا تعني ماهية الشيء، وهو ما يؤكد بقوله: " إن الشيء الذي به الشيء هو ما هو، هو صورة الشيء حسيا كان أم عقليا"<sup>4</sup>. وحلول الصورة في الهيولى ليس بلا غاية أو هدف، بل هو مرتبط بغاية تحدد ارتباط صورة معينة بهيولى معينة. والأمر الذي يحدد ذلك هو العلة التمامية، أي العلة الغائية، والتي تفسر ما من أجله كان الشيء. ويوضح لنا الكندي ذلك بقوله : " إن العلل الطبيعية إما أن تكون

1 انظر الألويسي، الكندي، ص، ١٥٧، رسالة رقم (٢٧).

2 الكندي، الرسائل الفلسفية، ج ١، ١٦٦

3 المرجع السابق، ج ١، ص، ١٦٦

4 المرجع السابق، ج ١، ٢٦٧

عنصرية، وإما صورية، وإما فاعلة، وإما تامة. أعني بالعنصري الشيء الذي منه يكون الشيء، كالذهب الذي هو عنصر الدينار. وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار. وأعني بالفاعلة صانع الدينار الذي وحد صورة الدينار بالذهب. وأعني بالتامة ما له أحد الصانع صورة الدينار بالذهب التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب منه. فإذا كانت العلة الطبيعية لا تعدد [لعلها: لا تعدو] أحد هذه الأربع علة، فإن علة كون كل كائن وفساد كل فاسد هي هذه الأربع علة التي ذكرنا<sup>١</sup>. إن ما تقرره نظرية الصورة هو أن هناك علاقة عقلية بين الأجسام وما يلحقها من صفات. فلأشياء خصائص أو صفات ذاتية مترتبة على صورتها الطبيعية. وتنوع صفات الأشياء وما يصدر عنها من أفعال إنما هو لاختلاف صورها. فالصورة هي التي تعطي لكل شيء خصائصه، وتجعل من الممكن لشيء أن يقوم بوظائفه؛ واختلاف الصور يترتب عليه اختلاف صفات الأشياء وأفعال الكائنات. وأخيرا فإن الصورة هي التي تجعل من الطبيعة نظاما معقول المعنى، إذ الأشياء تصبح مجموعة من الصور توجد علاقة عقلية بينها وبين ما يصدر عنها من آثار.

وفيما يتعلق بالنفس الإنسانية فإن الكندي يقرر أن النفس الإنسانية، وهي جوهر لا مادي، تمثل صورة البدن<sup>٢</sup>. ولما كانت الصورة هي مبدأ النظام في الشيء، فإن النفس الإنسانية ستصبح هي مبدأ النظام والترتيب بالنسبة للقوى النفسانية. وبالفعل، فإن النفس عند الكندي تتكون من قوى متعددة، لكل قوة وظيفة تختص بها. ففيما يتعلق بقوى الإدراك هناك القوة الحاسة وهي تتعلق بالإدراك الحسي<sup>٣</sup>، والقوة المتخيلة ويسميتها أيضا الفنتاسيا أو التوهم، وهي مرتبطة بالإدراك الخيالي<sup>٤</sup>، والقوة الناطقة وهي تتعلق بالإدراك العقلي. وهناك ترتب بين هذه القوى، فالأعلى تفترض الأدنى

١ المرجع السابق، ج، ١، ص، ٢١٧-٢١٨

٢ المرجع السابق، ج، ١، ص ٢٦٧

٣ المرجع السابق، ج، ١، ص ١٦٧، ٢٩٥

٤ المرجع السابق، ج، ١، ص ١٦٧، ٢٩٥

كشروط لوجودها. وبالإضافة لهذه القوى الإدراكية هناك القوتان الغذائية والنامية، وهما تتعلقان بوظائف الغذاء والنمو، وأخيرا هناك القوتان الغضبية والشهوانية وهما تتعلقان بالأمور النزوعية<sup>1</sup>. وبهذه الكيفية أصبح هناك ترتيب في قوى الإنسان والوظائف المرتبطة بها، وهذا الترتيب والنظام مستمد، في الحقيقة، من النفس الإنسانية والتي هي صورة البدن الإنساني.

يمكن القول، إذا، بأن تبني الكندي لمذهب الصورة جاء كرد فعل من قبله على الفكر الاعتزالي في هذا الجانب، وذلك لتلافي ما قد يبدو من قصور في تصورات معاصريه من متكلمي المعتزلة لكل من الطبيعة والإنسان. والحق أن ما تؤكد عليه فكرة الصورة لدى الكندي هو ضرورة النظر إلى الموجودات على أنها أنواع متميزة، وما يميز بينها هو أوصافها الذاتية. وأن لكل نوع خصائصه الذاتية والتي بناء عليها ترتبط به وظائف معينة لا يقوم بها النوع الآخر. فتمايز الأنواع يترتب عليه اختلاف الوظائف<sup>2</sup>. وعليه فلم تعد الأشياء في العالم متباينة بتمام الذات، ولا يوجد أي نوع من التساخ فيما بين هذه الحقائق المتباينة في الوجود، كما هو الحال لدى المتكلمين من المعتزلة. ذلك أنه مع القول بالصورة كمكون رئيسي للموجودات الطبيعية، أصبحت هذه الصور تشكل حقائق الأشياء، مما ترتب عليه تقسيم الموجودات الخارجية إلى أنواع

1 المرجع السابق، ج ١، ص ٢٥٥

2 من المهم أن يشار في هذا الصدد إلى أن هذين التصورين لكل من الطبيعة والإنسان سيستمران بعد المعتزلة والكندي لكي يشكل الخلاف حولهما جزءا من الجدل الذي سيدور فيما بعد بين الأشاعرة من المتكلمين والفلاسفة. انظر على سبيل المثال نقد ابن رشد للغزالي في إنكاره للسببية الطبيعية وما يترتب عليه من عدم تمايز الأشياء عن بعضها البعض بأوصافها الذاتية في تهافت التهافت، ص، ٥٢٠ وما بعدها؛ وكذلك مناقشة ابن رشد للمتكلمين في تجويزهم أن الألوان يجوز أن تسمع، وأن الأصوات يجوز أن ترى وما يترتب عليه من عدم استقلال الحواس عن بعضها البعض في الكشف عن مناهج الأدلة، ص، ١٥٥ - ١٥٦. كما أن المتكلمين سيرفضون فيما بعد الحد المنطقي عند الفلاسفة لارتكازه على مذهب الماهية. انظر النشار، مناهج البحث، ص، ٨٩ - ١٠١

وأجناس بحسب اتفاقها واختلافها في حقائقها النوعية. ويوضح لنا الكندي هذه المسألة على النحو

التالي. فهو يرى أنه لما كان هدف الفلسفة علم الأشياء بحقائقها، ولما كانت الجزئيات غير متناهية، وما هو غير متناه لا يحيط به علم، أصبحت مهمة الفلسفة معرفة ما هو كلي. والكليات، أو بحسب تعبير الكندي، " الأشياء الكلية العامة" إما ذاتية أو غير ذاتية. والذاتي هو ما به قوام ذات الشيء، أي الذي بوجوده قوام كون الشيء، وبعده انتقاض الشيء وفساده، وذلك كالحياة للحى، ويسمى جوهرياً، لأنه به قوام جوهر الشيء. وهذا الجوهرى إما أن يكون جامعاً أو مفرقاً. وهو يكون جامعاً إذا كان واقعا على أشياء كثيرة بحيث يعطي حدها واسمها. وهو إن وقع على أفراد كثيرين فهو صورة وذلك كالإنسان الواقع على أفراد؛ وإن وقع على أنواع مختلفة فهو جنس وذلك كالحى بالنسبة للإنسان والفرس. وأما الجوهرى المفروق فهو الفصل وذلك كالناطق بالنسبة للإنسان والذي يفصل الإنسان عن الفرس. وأما الكلي الذي ليس بذاتي فهو إما الخاصة وذلك كالضحك للإنسان، أو العرض العام وذلك كالبياض والذي يقع على أشياء كثيرة<sup>١</sup>.

وبوجود الصورة كمقوم حقيقي للموجودات الطبيعية أصبح لهذه الموجودات دلالة ميتافيزيقية من حيث كونها أصبحت تدل على عالم عقلي يقف وراء هذا العالم المادي، ويقوم بتحقيق الارتباط الماهوي بين حقائق الموجودات. وبالفعل، فإن الكندي يقوم بتقسيم الوجود إلى قسمين: وجود حسي ووجود عقلي. والوجود الحسي هو وجود الأشخاص الجزئية والتي تدرك بالحواس. أما الوجود العقلي فهو يختص بالأجناس والأنواع، ولأن وجودها وجوداً ليس حسياً فهي لا تدرك بالحواس، بل تدرك بالعقل

<sup>١</sup> الكندي، الرسائل الفلسفية، ج ١، ص ١٢٤ - ١٢٦

الإتسائي<sup>١</sup>. وهكذا فإن الطبيعة تفترض ما بعد الطبيعة كمبدأ تفسيري لها. من هنا فإن القول بالصورة بما لها من دلالة ميتافيزيقية يمكن اعتباره يمثل البداية الحقيقية للفلسفة في الإسلام.

## [ ٤ ]

### الفارابي

مع الفارابي (٢٥٧ - ٣٣٩) سيخطو مذهب الماهية خطوته الحاسمة نحو اكتماله كمذهب فلسفي في الطبيعة وما بعد الطبيعة. فعلى الرغم من أن الكندي قد قام بتطبيق المذهب على كل من الإنسان والعالم، إلا أن الإلوهية قد بقيت خارج نطاق المذهب. والسبب في ذلك أن الكندي، وكما أشرنا سابقاً، كان لا يزال مدعناً للرؤية الكلامية والتي تقيم حداً فاصلاً بين الإلوهية والعالم. فالإلوهية في مثل هذا التصور ينظر إليها على أنها العلة الفاعلية للأشياء، التي توجد لها ثم تسبغ عليها الصورة أو الماهية، وهو ما يجعل من الماهية عبارة عن إضافة خارجية للأشياء وليست تعبيراً عن الطبيعة النهائية للموجودات. من هنا كان الدور على الفارابي في تأصيل مذهب الماهية ميتافيزيقياً بأن مد من تطبيقات المذهب إلى ما بعد الطبيعة، فكان أن شمل بالإضافة إلى الإنسان والإلهية كذلك، وهو قد فعل ذلك عندما وصف الله تعالى بأنه عقل، ثم جعله مبدأ لانبثاق نظام كوني تراتبي من الصور العقلية وذلك كما تقرره نظرية الفيض الفارابية.

بالنسبة للفارابي فإن الله تعالى هو عقل وعقل وعقل ومعقول بالفعل. فهو تعالى عقل لأنه لا مادة له، وهو أيضاً معقول من حيث أنه عقل، فهو لا يحتاج إلى ذات أخرى

<sup>١</sup> الكندي، المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٧.

تعقله لكي يكون معقولاً بالفعل، بل هو يعقل ذاته فهو عاقل لذاته معقول لذاته. وعليه فهو مكتف بذاته في كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل<sup>١</sup>.

والله تعالى يتأمل ذاته، فيصدر عنه عقل سماوي أول. وهذا العقل له جهتان: وجوب بغيره وإمكان بذاته. وهذا العقل السماوي الأول يتأمل الأول تعالى فيصدر عنه بالجهة الأولى عقل سماوي ثان، ويتأمل ذاته فيصدر عنه بالجهة الثانية نفس سماوية وفلك. ثم إن هذا العقل الثاني له أيضاً جهتان وجوب بغيره وإمكان بذاته. وهو يتأمل الأول تعالى فيصدر عنه من الجهة الأولى عقل سماوي ثالث، ويتأمل ذاته فيصدر عنه من الجهة الثانية نفس سماوية وفلك. وتستمر سلسلة الفيوضات العقلية بنفس الطريقة حتى تصل إلى العقل التاسع، والذي يصدر عنه من جهته الأولى العقل العاشر، وهو العقل الفعال، آخر العقول السماوية، ومن جهته الثانية يصدر عنه نفس سماوية وفلك القمر. وبصدور العقل الفعال تقف سلسلة العقول السماوية ليبدأ بعد ذلك تشكل عالم الطبيعة، عالم ما تحت فلك القمر<sup>٢</sup>.

إذا كان عالم ما فوق فلك القمر يبدأ من الأعلى لينتهي إلى الأدنى، فإن عالم ما تحت فلك القمر على العكس من ذلك، إذ هو يبدأ من الأدنى لينتهي إلى الأعلى. فهناك المادة الأولى، أو الهولوى، والتي نتيجة لحركة الأفلاك السماوية تطراً عليها استعدادات مختلفة. فتفيض عليها من العقل الفعال أولاً صور العناصر الأولية فيتكون الماء والهواء والتراب والنار. ونتيجة لاختلاط هذه اختلاطات متعددة تنتهي استعدادات أخرى فتفيض عليها من العقل الفعال صور المعادن فتتكون المعادن. وهكذا تستمر هذه الاختلاطات ليفيض من العقل الفعال على المادة المستعدة للصور النباتية الصورة النباتية فيتكون النبات، وعلى المادة المستعدة للصور الحيوانية الصورة الحيوانية فيتكون الحيوان،

<sup>١</sup> الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٤٦ - ٤٧؛ السياسة المدنية، ص ٤٥.

<sup>٢</sup> الفارابي، المدينة الفاضلة، ٦١ - ٦٣.

وعلى المادة المستعدة للصور الإنسانية الصورة الإنسانية فيتكون الإنسان، والذي يتكونه تقف عنده مراحل تكون الكائنات في عالم ما تحت فلك القمر<sup>١</sup>. والصور الحالة في المواد، كما يقرر الفارابي، كانت قبل حلولها في المواد موجودة في العقل الفعال بكيفية غير منقسمة، وهذا وجود لها قبل الكثرة، ثم عندما حلت في المواد انقسمت وتكثرت<sup>٢</sup>. وهذه الصور الحالة في المواد هي أيضا صور عقلية، إلا أنه لما لم يمكن لها أن توجد مجردة احتاجت إلى المادة لتحل فيها<sup>٣</sup>. ولا يكفي الفارابي بذلك، بل هو يجعل من الوجود سلما من الصور العقلية المترتبة، وما يربط بين درجات هذا السلم هو الصورة. فالصور المفارقة متفاوتة في الكمال والمفارقة، وهي ذات ترتيب معين بحيث يكون الأكمل منها صورة لما هو أنقص، حتى نصل إلى صورة هي صورة لجميع ما تحتها من الصور، وذلك من الجهة العليا؛ وإلى صورة هي أخس الصور، وهي صور الاسطقات، وذلك من الجهة السفلى<sup>٤</sup>.

جلي من هذا العرض أن الأصالة الوجودية، بالنسبة للفارابي، هي للعقل. فالوجود العقلي هو الوجود الحقيقي، لا بمعنى أن لا وجود لغيره، فالوجود المادي هو أيضا وجود حقيقي؛ بل بمعنى أنه لا يمكن إرجاع الوجود العقلي إلى شيء يفسره. أما الوجود المادي فهو وإن كان وجودا حقيقيا، إلا أنه يجد تفسيره في الوجود العقلي على أنه هو الأصل له. والوجود العقلي هو الأصل للوجود المادي؛ لا على أنه علة للوجود المادي وحسب، بل بمعنى أن الوجود المادي يجد حقيقته وتفسيره النهائي فيه. فحقيقة الوجود المادي لا تكمن في أنه معلول يحتاج إلى علة مفارقة، كما هو الحال لدى المتكلمين، بل حقيقته تكمن في كونه أصبح شكلا أدنى من أشكال العقل. ومن هنا كان ما يكشف عن حقيقة هذا الوجود المادي هو ماهيته، والتي هي ليست سوى صورته العقلية. فالماهية

١ الفارابي، المرجع السابق، ٧٦-٩١

٢ الفارابي، رسالة في العقل، ص، ٢٩

٣ الفارابي، المرجع السابق، ص، ٢٩-٣٠

٤ الفارابي، المرجع السابق، ص، ٢٢-٢٣؛ السياسة المدنية، ص، ٥٨-٥٩

ليست تعملا ذهنيا بحتا لا حقيقة لها في الواقع الخارجي؛ بل هي، في واقع الأمر، حقيقة الشيء وصورته العقلية التي هبطت إليه من العقل الفعال. وبالتالي يقرر الفارابي وبوضوح أن الماهيات موجودة بوجود أفرادها في الخارج، ويسميتها كليات الجواهر. وبصدد توضيحه لهذه المسألة يميز الفارابي بين أشخاص الجواهر والتي يسميها الجواهر الأول، وكليات الجواهر والتي يسميها الجواهر الثواني. وكليات الجواهر وإن كانت " بما هي كليات تحتاج في قوامها إلى أشخاص الجواهر" إلا أن حاجتها إلى هذه الأشخاص لا تخرجها عن كونها جواهر، ذلك أنها تقوم بتعريف ماهيات تلك الأشخاص، فبمعرفة هذه الكليات نعرف ماهيات تلك الأشخاص، وهذا ما يجعلها هي جواهر أيضا. ومن هنا " فأشخاص الجواهر إذا تحتاج في أن تكون معقولات إلى كلياتها، وكلياتها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أشخاصها، إذ لو لم توجد أشخاصها لكان ما يتوهم منها في النفس مخترا كاذبا، وما هو كاذب فغير موجود. فالكليات إذا إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها، فذلك صارت كلياتها أيضا جواهر"<sup>1</sup>.

تمثل جهد الفارابي؛ إذا، في جمعه بين مذهب الماهية ونظرية الفيض في نسق واحد. فمذهب الماهية يقرر أن العقل أو الكلي هو الطبيعة النهائية للوجود؛ ونظرية الفيض تذهب إلى أن جميع مراتب الوجود المتكثرة قد انبثقت من مبدأ أول ووحيد هو الأصل لما بعده من مراتب وجودية. والفارابي باتخاذ العقل الأصل الذي انبثقت منه جميع مراتب الوجود، بالإضافة إلى كونه يمثل الطبيعة النهائية للموجودات يكون قد عمل على إرجاع الوجود إلى مبدأ أول ووحيد هو العقل بحيث يكون هذا المبدأ هو، في نفس الوقت، الأصل، وهو أيضا الطبيعة النهائية للوجود، والذي يمكن إرجاع جميع مراتب الوجود التالية إليه وبصورة اشتقاقية. وبهذا يكون الفارابي قد قام بتناول الوجود

<sup>1</sup> الفارابي، كتاب المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، ج ١، ص، ٩١-٩٢



كتخطيط هندسي من حيث أنه يمكن إرجاعه إلى نقطة فلسفية شبيهة بالنقطة الهندسية، والتي إليها ترجع جميع الأشكال الهندسية ولا يمكن أن ترد هي إلى شيء قبلها.

## [ ٥ ]

### الخاتمة

على الرغم من أن لمذهب الماهية جذورا في الفلسفة اليونانية، إلا أن تناول المذهب ضمن السياق التاريخي للأفكار في البيئة الفكرية في الإسلام، قد سمح لنا بالكشف عن حركته الذاتية في الفكر الإسلامي نفسه، والتي في ضوئها أصبح بالإمكان تفسير نشأة هذا المذهب والتطورات التي مر بها بالرجوع إلى العوامل الداخلية للفكر الإسلامي.

لقد أوضحت لنا هذه الدراسة كيف أن قول المتكلمين بالذاتي، كان بغرض عقلنة الأوامر والنواهي الإلهية. ثم لما مست الحاجة إلى عقلنة الطبيعة بشقيها العالم والإنسان برز القول بالماهية مع الكندي، لكي ينتهي الأمر مع الفارابي إلى أن يصبح هذا المذهب أساسا لرؤية وجودية تشمل كلا من الطبيعة وما بعد الطبيعة. إن التطور التاريخي في القول بالذاتي أولا لدى المتكلمين وبالماهية لاحقا مع الفلاسفة المشائين لافت للنظر. فالقول بالماهية يفترض القول بالذاتي، لكون الذاتي يعتبر جزءا من فكرة الماهية، وذلك بالإضافة إلى أجزاء أخرى كالغاية والمادة مثلا؛ في حين أن القول بالذاتي لا يفترض القول بالماهية. إن هذا التطور التاريخي هو ما يبرر وحدة السياق الفكري بين القول بالذاتي لدى المتكلمين، والقول بالماهية لدى فلاسفة الإسلام؛ بمعنى أن القول بالذاتي يمكن أن يعد بمثابة التمهيد المنطقي للقول بعد ذلك بالماهية في الإسلام. إن هذا يدل على أن نشأة الفلسفة في الإسلام لم تكن بعيدة عن الأسئلة التي كان يواجهها علم

الكلام. فالفلسفة الإسلامية عندما تبنت مذهب الماهية أرادت أن تمد من حدود العقلنة إلى دوائر أخرى لم يشملها علم الكلام سواء كان ذلك فيما يتعلق بالعالم الطبيعي والإنسان، مع الكندي، أو فيما يتعلق بالإلهوية مع الفارابي.

أخيرا يمكننا أن نلاحظ أن محاولة كلا من المتكلمين والفلاسفة لعقلنة العلاقة بين الإلهوية والعالم لم يكن من الممكن ممارستها إلا بإحدى وسيلتين: إما بافتراض أوصاف ذاتية للشيء، أو بافتراض عالم عقلي يقف وراء هذا العالم المادي ويكون مصدرا للنظام والمعقولية فيه. وفي كلتا الحالتين فإن هناك نزعة إلى عدم الوقوف عند حدود الوجود الخارجي للشيء، وضرورة افتراض مرتبة أخرى وراءه تتصف بالثبات والكلية كشرط لممارسة هذه العقلانية. وهي كما نرى كانت الفرضية الأساسية للمثالية اليونانية.



## المراجع والمصادر

- الآلوسي ، حسام الدين  
♦ فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.
- ♦ " مشكلة المعدوم وعلاقتها بمسألة الصفات" ضمن دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١٦٩-١٩٨، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٠-١٩٨٠.
- الإسفراييني، أبو المظفر  
♦ التبصير في الدين، تعليق، الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٩٤٠.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل،  
♦ مقالات الإسلاميين، النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩-١٩٥٠.
- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد،  
♦ تهافت التهافت، تحقق، موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
- ♦ الكشف عن مناهج الأدلة، تحقق، مصطفى حنفي، إشراف، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- ابن متويه ، الحسن بن أحمد  
♦ التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقق، سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى  
♦ المنية والأمل، تصح، توما أرنولد، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، ١٣١٦.

أبو ريذة، محمد عبدالهادي،

♦ رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٩-١٩٥٠.

أبوزيد، منى أحمد

♦ التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر، بيروت، ١٤١٤-١٩٩٤.

بدوي، عبدالرحمن

♦ أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠.

♦ مقالات الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.

البغدادي، عبدالقاهر

♦ الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.

الجرجاني، السيد الشريف

♦ شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، اسطنبول، ١٣١١.

الشهرستاني، عبدالكريم

♦ الملل والنحل، تحقق، عبدالأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة،

بيروت، ١٩٩٠.

♦ نهاية الإقدام، تحقق، ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.

الغزالي، محمد بن محمد

♦ محك النظر، تصح، محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت،

١٩٦٦.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد

♦ آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقق، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت،

١٩٩١.

♦ رسالة في العقل، تحقق، موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

في نشأة الماهية لدى المتكلمين والمشائين المسلمين : د. عبدالحكيم بن يوسف الخليلي

◆ السياسة المدنية، تحقق، فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،  
١٩٦٤ .

◆ المنطق عند الفارابي، تحقق، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ .

فرنر ، شارل

◆ الفلسفة اليونانية، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت،  
١٩٨٦ .

النشار، علي سامي

◆ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦ .

النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد

◆ ديوان الأصول، تحقق، محمد عبدالهادي أبوريدة، المؤسسة المصرية العامة،  
القاهرة، ١٩٦٨ .

◆ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقق، معن زيادة ورضوان  
السيد، معهد الإتماء العربي، بيروت، ١٩٧٩ .

