الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث

أ.د/ نظير محمد محمد النظير عياد

أستاذ العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ

جامعة الأزهر

ملخص :

لقد شغلت قضية الوجود الذهني تفكير الكثيرين من الباحثين في القديم والحديث ، و لا يزال يتردد صداها إلي يومنا هذا في أوساط المفكرين والفلاسفة ، وذلك لما هو معلوم من أن الوجود الذهني قسم من أقسام الوجود بوجه عام ، والذي هو مبحث من المباحث الرئيسة التي تتناولها الفلسفة بالبحث والدراسة ، فللفلسفة ثلاثة مباحث هي " مبحث الوجود ، والمعرفة ، والقيم "

ويرجع أهمية هذا الموضوع لارتباطه بعدة مباحث من أهمها مبحث الكليات ، فبين هذا الموضوع وعلم المنطق وشائج قوية كما أن هذه المسألة تدخل ضمن المبادئ الأولي التي يعتمد عليها مفكرو الإسلام لدراسة قضية الألوهية ، فضلاً عن ذلك فإن هذا الموضوع يرتبط بظهور بعض المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفكرية و ذلك كالمثالية ، والواقعية ، والاسمية ، والوجودية .

وليس هذا فحسب ؛ بل إن من بين البواعث التي دفعت إلي بحث الوجود الذهني والاهتمام به " أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة قيمة العلم بالمعني الأعم ، أو الإدراك الإنساني بشكل عام

Abstract:

The issue of mental existence has preoccupied the thinking of many researchers in the old And modern, and still resonates to this day among intellectuals And philosophers, because it is known that the existence of mind is a part of the sections of existence in general, which is a study of the main detective, which deals with philosophy research and study, the philosophy of three topics are "the study of existence, knowledge, and values"

This issue is part of the initial principles on which the scholars of Islam rely on the study of the issue of divinity. Moreover, this topic is related to the emergence of some philosophical doctrines and intellectual trends, It is as idealism, realism, nominalism, and existentialism.

Not only; but among the motivations that motivated the search for and attention to intellectual existence "is that it is closely related to the question of the value of science in the broader sense, or of human cognition in general

المقدمـــــة

إن الحمد لله نحمده ونستعين به و نستهديه ونشكره ولا نكفره ، ونعادي من يكفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، إنه من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله خصنا بخير كتاب أنزل ، وشرفنا بخير نبي أرسل ، وجعلنا بالإسلام خير أمة أخرجت للناس نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ونؤمن بالله ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله . اللهم أحينا على سنته وأمتنا على ملته واحشرنا في زمرته ، وألحقنا بصحبته اللهم أمين . أما بعد ...

مما لا مشاحة فيه أن الفكر الإسلامي قد احتل مكانا بارزاً في تاريخ الفكر الإنساني ، وصارت هذه حقيقة أكدتها كثير من الأبحاث لا ينكرها إلا جاحد أو مكابر بل إنها أضحت أكثر وضوحاً من الشمس في كبد السماء ، ومع هذا فقد ثار جدل واسع النطاق حول أصالته ومكانته في الفكر الإنساني ما بين منكر لفضله رافض دوره في الحياة الفكرية والعلمية، وما بين معترف به مقر بدوره مؤكد علي أصالته ومكانته من التراث الإنساني .

وواقع الأمر أن الفكر الإسلامي يمثل مرحلة مهمة من مراحل الفكر الإنساني إن لم يكن أهمها بالفعل ، وآية ذلك أن الفكر الإسلامي جمع عدة أمور أكدت أصالته من ناحية، وتفوقه وإبداعه من ناحية أخرى، ومن بين هذه الأمور:

١ – استيعابه للآراء التي تقدمت عليه وهضمها بصورة جيدة وتقويمها وتقييمها ، وهذا –ولا ريب – لا يقلل من شأنه أو يحط من مكانته .

فتأثره بغيره لا ينكر أصالته ، ذلك أن الإبداع الحقيقي لا يعني حداثة الأفكار وحدها أو اختراعها علي غير مثال سابق ، بل هو يعني- بالدرجة الأولي- عملية جمع واستقصاء ، واستيعاب وهضم للأفكار التي تقدمته ، ثم إعادة صياغتها بصورة جديدة وفق منظور جديد و أسلوب آخر يستقيم وطبيعة العصر ، وبالتالي تكتسب هذه الأفكار شكلاً جديداً ، وصورة أخري تؤكد أصالة المفكر ، و عمق تفكيره . فالعرف العلمي جرى على تأثر اللاحق بالسابق يأخذ منه ويتأثر به أو يضيف إليه، أو يكمل ناقصاً ، أو يصوّب خطأً .

٢ – الموضوعات التي عرض لها الفكر الإسلامي ، فقد امتاز فيها بحسن الطرح ، وموضوعية المعالجة ، وبراعة الاستدلال عليها نفيا أو إثباتا .

٣ – تقديمه لتراث من تقدم عليه بصورة جديدة تتناسب مع لغة العصر من ناحية ولا تتناقض مع العقيدة من ناحية أخرى . فقد درس مفكرو الإسلام تراث غيرهم من اليونان والفرس والهنود ... الخ فشرحوه وهذبوه ووفقوا بينه وبين الدين ونقحوه وقدموه في ثوب جديد براق للأجيال اللاحقة .

٤ – أن مفكري الإسلام لم يقتصر دورهم علي مجرد النقل للموضوعات أو الترديد للآراء بل أضافوا إليها كثيراً من الموضوعات ، وصححوا فيها كثيراً من الأخطاء التي لا تتفق مع نصوص عقيدتهم ، وفصلوا القول في كثير من مجملها ، وقاموا بشرح غامضها بأساليب متنوعة وبطرق شتي تنبئ عن عقليات فذة وفكر واسع مستقيم.

وعلي أية حال فالفكر الإسلامي له أصالته ولا ينكر ذلك إلا حاقد أو متعصب ، وموضوعنا محل الدراسة خير شاهد على ذلك.

فلقد زخر الفكر الإسلامي بالعديد من الموضوعات العميقة التي إن دلت علي شيء فإنما تدل علي عمق نظرة مفكري الإسلام ، وسعة أفقهم ، وغزارة علمهم ، وبراعة استدلالاتهم ، ومثل هذا الأمر وغيره يؤكد أصالة الفكر الإسلامي بصفة عامة.

وموضوعنا محل الدراسة خير شاهد على هذا .

فلقد شغلت قضية الوجود الذهني تفكير الكثيرين من الباحثين في القديم والحديث ، و لا يزال يتردد صداها إلي يومنا هذا في أوساط المفكرين والفلاسفة ، وذلك لما هو معلوم من أن الوجود الذهني قسم من أقسام الوجود بوجه عام ، والذي هو مبحث من المباحث الرئيسة التي تتناولها الفلسفة بالبحث والدراسة ، فللفلسفة ثلاثة مباحث هي " مبحث الوجود ، والمعرفة ، والقيم " هذا من ناحية .

ومن ناحية أخري فإن دراسة مثل هذه الموضوعات تتيح لنا الوقوف علي تراث أعلام الفكر الإسلامي ومراحل تطورهم الفكري ، ومصادر ثقافتهم وإنتاجهم ، وهذا كله يعد مبحثا مهما في الفكر الإسلامي قديما وحديثا ، ولذا كانت –ولا تزال –دراسة أرائهم وأفكارهم منهلا للباحثين ،الأمر الذي لا يمكن إنكاره أو إغفاله خصوصا وأن المكتبة العربية لا تزال في أشد الحاجة إلى مثل هذه الدراسات المختلفة ؛ لأن دراسة فكر هؤلاء الأعلام وطريقة تناولهم للموضوعات الشائكة ومعالجتهم لها يكشف لنا عدة أمور في غاية الأهمية منها :

١ – أن دراسة فكر وسير هؤلاء الأعلام سيكشف لنا عن رجال خدموا الفكر الإنساني بقلوبهم وعقولهم .

٢ – أن الدراسة لفكر هؤلاء الأعلام يكشف لنا أنماطا متعددة من التفكير.

٣ – أن في دراسة مثل هذه الموضوعات بيان لأصالة الفكر الإسلامي و أنه لم يقف عند حد الترديد ، وهو وإن تأثر بغيره فلاشك أنه عدّل فيه و أضاف إليه .

وفي هذا البحث نعرض–إن أذن الله تعالى– لموضوع يدلل علي كل ما سبق ذكره ،فضلا عن بعض القضايا الأخرى ، وهو "الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث".

وقضية الوجود الذهني واحدة من بين الموضوعات التي عرض لها مفكرو الإسلام و أفاضوا القول فيها بصورة لم توجد عند من تقدموا عليهم وعرضوا لها بصورة لم نجدها في تراث غيرهم ممن تقدموا عليهم ، فإمعان النظر في مختلف أبواب العلم والمعرفة ، يوقف الباحث علي أن مفكري الإسلام طرحوا عناصرها بصورة متفرقة ، ولم ينظروا إليها كمسألة مستقلة . وهذا يدل علي أنهم لم يكونوا غافلين عن الأهمية البالغة والأساسية لمسألة الوجود الذهني في بناء صرح المعرفة البشرية [١].

فمسألة الوجود الذهني إحدى المسائل الفكرية المهمة التي جذبت أنظار مفكري الإسلام ولفتت انتباههم ؛ بل لا نغالي إذا قلنا: إنها من أدق المباحث الفلسفية التي اهتم بها علماء الإسلام، يستوي في ذلك المتكلمون والفلاسفة .

ويرجع ذلك لارتباطها بعدة مباحث من أهمها مبحث الكليات ، فبين هذا الموضوع وعلم المنطق وشائج قوية ؛" لأن الحدود الحقيقية في علم المنطق تقوم علي أساس من القول بوجود الكليات خارج الذهن – كما هو عند جمهور المتكلمين والحكماء – والذين يرون ذلك يقررون

١ – دراسات في الفلسفة الإسلامية د / عباس محمد حسن سليمان ، صـ ١٤٧ ، دار المعرفة الجامعية ٢٠٠٣ م .

أن حقائق الأجناس والأنواع موجودة وجودا عقلياً في العقل الفعال ، ووجوداً طبيعياً في الأفراد قبل وجودها في الذهن" [١] .

كما أن هذه المسألة تدخل ضمن المبادئ الأولي التي يعتمد عليها مفكرو الإسلام لدراسة قضية الألوهية ، فضلاً عن ذلك فإن هذا الموضوع يرتبط بظهور بعض المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفكرية و ذلك كالمثالية ، والواقعية ، والاسمية ، والوجودية .

وليس هذا فحسب ؛ بل إن من بين البواعث التي دفعت إلي بحث الوجود الذهني والاهتمام به " أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة قيمة العلم بالمعني الأعم ، أو الإدراك الإنساني بشكل عام – ما هي قيمته ؟ و إلي أي حد يطابق الواقع ؟ وهل هناك مطابقة أصلاً أم أنه مجرد أمر نفساني محض مثل اللذة و الألم – لا علاقة له بالأشياء الخارجية . و إذا كانت هناك مطابقة فهل هي مطابقة تامة ، أو أن ما يدركه الذهن شبح وطيف من الحقيقة ، وليس نسخة مطابقة للأصل " [٢].

هذا والدارس لموقف مفكري الإسلام في مسألة الوجود الذهني يجد أنهم ينقسمون طائفتين : –

الأولى: كلامية تنفيه وترفض القول بوجوده وتبرهن علي ذلك .

والثانية: فلسفية تثبته وتقر بوجوده ، وتسوق لإثباته أدلة متعددة .

لكل هذا كانت قضية الوجود الذهني محل اهتمام لدي متكلمي الإسلام وحكمائه ؛ لأن الوجود الذهني علي حد قول أحد الباحثين :

---

١ – المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام جـ ١ صـ ٣١ ،دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م وينظر : الوسيط في المنطق الصوري د/ محمد عبد الستار نصار صـ ٦٧ ، دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٥ ، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤ م .

٢ – دراسات في الفلسفة الإسلامية د / عباس محمد حسن صـ ١٤٧ .

"صورة من النشاط الفكري الذي يمكن ممارسته في علاقتنا بالواقع وبالفلسفة والعلم في آن واحد ، فنستطيع أن نغير من ثقافتنا الفلسفية الإسلامية بقدر ما نتعلمه من الفلسفة المعاصرة ، ونتبناه من نظريات علمية متطورة ، ولكن مع الحفاظ علي ثوابت الثقافة الإسلامية كإطار عقدي أو قيمي يسهم في الاستفادة من التقدم العلمي والتكنولوجي المعاصر ؛ وبهذا نستطيع تأصيل وتجديد نظرية المعرفة الإسلامية بصورة ملائمة للتطور العلمي والمعرفي المعاصر "(١).

هذا والدارس لموضوع " الوجود الذهني" يجد أن له تأثيراً واسع النطاق علي كثير من المفكرين ، وهو وإن لم يظهر في الفكر اليوناني ، باعتباره بحثاً مستقلاً ، ولكنه ظهر مع تطور الفكر الإسلامي وعرض له مفكرو الإسلام الأوائل بشكل غير مباشر في الموضوعات المرتبطة به ، وذلك كالعقل والمعقول ، والنفس والمعرفة ثم زاد الاهتمام به أكثر وخصوصاً في العصر الحديث.

كما تناوله فلاسفة أوربا بالبحث والدراسة إلا أنه لم يكن بنفس طريقة مفكرى الإسلام. والمهم أن هذا الموضوع فرض نفسه علي المفكرين عبر العصور المختلفة ، والبيئات المتعددة .

واللافت للنظر أن أثر هذا الموضوع لم يقف عند حد المتكلمين و الفلاسفة ، بل إننا نستطيع أن نقول :إن له وجوداً وتجلياً عند بعض الاتجاهات والنظريات الأخرى ، وذلك مثل أنصار التنويم المغناطيسي ، و أصحاب نظرية تحضير الأرواح ، وبجانب هذين الاتجاهين نلمح له وجوداً واضحاً واعترافاً به ودفاعاً عنه لدي الفلاسفة الإشراقيين ، وكذا

١ – المصدر نفسه صـ ١٤٨ .

القائلين بوحدة الوجود ، فضلا عن دوره المهم في بناء النظريات العلمية ووضع القوانين الخاصة بها . وفي الصفحات التالية

نعرض . بمشيئة الله تعالي . لهذا الموضوع مقتصرين في بيان أثره في العصر الحديث علي المذاهب الفلسفية الحديثة ، مكتفين ببيان أثره عليها من خلال تأثيره علي أشهر رجالات هذه المذاهب . ثم نعرض بعد ذلك لتجلياته علي بعض العلوم والفنون خصوصا العلوم الإنسانية مكتفيا فيها بعلم النفس ، والعلوم الطبيعية مكتفين فيها بالعلوم الفيزيائية ، والعلوم الشرعية مكتفيا فيها بعلم الفقه و أصوله .فضلا عن ذلك أشرت إلى دوره في وضع النظريات العلمية ،وما يتصل بها من قوانين وفروض.

منهج البحث : مما لا ريب فيه أن منهجية البحث توضح دقته وتضع المعايير الواضحة في عملية السير فيه أمام القارئ الكريم ، وقد اقتضت إرادة الله . عز وجل . أن يكون منهجنا في هذا البحث علي النحو التالي:.

الاستعانة بالمناهج العلمية التي أقرها علماء البحث العلمي ومنها : .

١- **المنهج التاريخي** ، وقد اتضحت معالم هذا المنهج خلال العرض التاريخي لمشكلة الوجود بصفة عامة ، ثم مشكلة الوجود الذهني بصفة خاصة ،وذلك من خلال بيان كيفية ظهورها وتناول الفلاسفة و المتكلمين لها .

٢ – **المنهج النقدي** ، وقد اتضحت صورة هذا المنهج من خلال بيان موقف المثبتين من أدلة النافين والعكس ، ثم أخيراً بيان أي الموقفين أصح وعلة ذلك.

وبجانب هذا المنهجيين قد يلجأ الباحث إلي بعض المناهج الأخرى، وخصوصاً المنهج التحليلي. وقد تتداخل هذه المناهج ، وقد تنفرد .

هذا وقد واجهتنا عدة صعوبات كان من أهمها ، صلة الموضوع بمباحث عديدة ، فعلي الرغم من أنه يدرس ضمن الأمور العامة في علم الكلام وتحديداً في مبحث " الوجود والماهية " إلا أننا نجد أنه علي اتصال بمباحث أخري عديدة سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم غير مباشر ، وذلك كالعقل والمعقول ، والنفس والمعرفة . ومثل هذا الأمر يجعل المعلومات المتصلة به موزعةً بين مباحث عديدةٍ وفنون مختلفة .

هذا وقد اعتمدنا في بحثنا هذا علي مصادر أساسية ، ومراجع ثانوية، وعزوت كل نقل إلي قائله .

وهذا وقد جاء البحث في أربعة مباحث تسبقها مقدمة، وتعقبها خاتمة وفهارس فنية .

أما المقدمة : – فقد وضحت فيها أهمية الموضوع ، ومنهج البحث وصعوباته ، وخطة السير فيه .

وأما المبحث الأول : فقد جاء بعنوان "مفاهيم و تعاريف" ، و فيه عرضت لمفهوم الوجود ، و أقسامه ، وبيان نوع اشتراكه بمعني هل هو من الاشتراك اللفظي أم المعنوي ؟.

وأما عن المبحث الثاني : فقد كان بعنوان : مشكلة الوجود رؤية تاريخية.

وفي المبحث الثالث: تحدثت عن الوجود الذهني بين الإثبات و الإنكار وفيه تمهيد ومطلبان:

أما التمهيد فدار حول :صلة الوجود الذهنى بمبحث الكليات، ثم تحرير محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين.

المطلب الأول : رأي الفلاسفة في الوجود الذهني .

المطلب الثانى : موقف المتكلمين من الوجود الذهني .

وجاء في المبحث الرابع : تجليات الوجود الذهني في العصر الحديث.وفيه مطلبان:

المطلب الأول :تجلياته على المذاهب الفلسفية فى العصر الحديث.

المطلب الثانى : تجلياته على بعض العلوم والفنون .

ثم أردفنا ذلك بخاتمة اشتملت علي أهم النتائج التي توصل البحث إليها .

ثم أخيرا الفهارس الفنية واشتملت على :

١- فهرس الآيات القرآنية .

٢ – فهرس الأعلام .

٣- فهرس المصطلحات .

٤- فهرس المصادر والمراجع .

٥ – فهرس الموضوعات .

وبعد ،،، فهذا جهدنا وعملنا نسأل الله تعالى أن ينال القبول ، فإن كنا أصبنا فذلك من فضل الله – تعالي – ، وإن كانت الأخرى فذلك من أنفسنا والشيطان والله ورسوله منه براء .

﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ٧٩ ﴾سورة النساء

و أدعو الله – عز وجل- ألاّ أحرم أجر المجتهد أصاب أو أخطأ .

وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المبحث الأول : مفاهيم وتعاريف

عند التعرض لدراسة موقف المتكلمين و الفلاسفة من مسألة الوجود الذهني أري من الأهمية بمكان أن أشير إلي عدة نقاط وهي علي النحو التالي:

أ- ماهية الوجود :-

تعد مشكلة الوجود واحدة من أعمق المسائل الفلسفية و أعقدها ، ولقد تناولها العلماء والمفكرون عبر العصور المختلفة بالبحث والدراسة من نواحٍ متعددة ، وكانت مسألة تعريفه من المسائل التي عني بها المفكرون . وفيما يلي بيان لمعني الوجود علي النحو التالي :

الوجود في اللغة : -

الوجود عند علماء اللغة يراد به الخروج من العدم ، فنقول : وجد الشيء من عدم فهو موجود ، مثل حَم ، فهو محموم ، ونقول أيضاً : وجدت الشيء أجده وجوداً و إيجاداً ، يعني قادراً علي إيجاده ، وهو موجود أي مقدور عليه ، والوجود خلاف العدم ، و أوجد الله الشيء من العدم فهو موجود ، مثل أجنه الله فهو مجنون[١].

وعلي هذا يكون المراد بالوجود في اللغة هو : إيجاد الشيء واختراعه علي غير مثال سابق ، حيث إن الإيجاد يتعلق بالممكن المقدور علي ما تحقق منه ، وما لم يتحقق بعد ما دام قد تعلقت به قدرة الباري عز وجل ، أما ما لم تتعلق به القدرة وهو المستحيل فلا وجود له أصلاً حيث إنه " المنتفي الذي لا يقبل الوجود لذاته " [٢].

تعريف الوجود في الاصطلاح:-

---

١ – ينظر : لسان العرب . ابن منظور ، جـ ١٥ صـ ٢١٨ ، ٢١٩ مادة وجد ، ط دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ ١٩٩٩م ، مختار الصحاح . للإمام محمد بن عبد القادر الرازي صـ ٣٢٠ ، دار المنار .

٢ – تقريب المرام للشيخ عبد القادر بن محمد السنندجي في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتازاني ، القسم الأول صـ ٢٠، دار السعادة للطباعة ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م .

قبل التعرض لمسألة مفهوم الوجود وبيان آراء العلماء فيها ينبغي الإشارة إلي أمرين ، وهما:

١- منشأ المشكلة في الخلاف حول مفهوم الوجود .

يصح القول بأن منشأ المشكلة حول مفهوم الوجود وهل يمكن تعريفه أو لا ؟ وبالتالي يمكن تصوره أو لا ؟ قد نشأت " من اختلاف وجهات النظر حول مفهوم الوجود هل هو مفهوم نظري أي : أنه من المفاهيم التي يعتريها الخفاء والغموض ، وبالتالي يحتاج إلي توضيح وتعريف ؟ أو هو مفهوم بديهي بيّن يند بذاته عن الاستثبات بحد أو برسم ؟ و إذا كان الوجود مفهوما نظرياً بما ذا يعرف ؟ و أي نوع من أنواع المفاهيم الأخرى يمكن أن يستخدم في تعريفه"[١] .

بل إنه إذا كان من المتعارف عليه لدي المناطقة أن التعريف ينبغي أن يكون أوضح و أجلي من المُعَّرف . فهل هناك من المفاهيم ما هو أوضح من مفهوم الوجود حتى يعرف به؟ .

إن مفهوم الوجود أوضح من أي شيء وقد يكون ذلك سر خفائه ، وكما قيل ومن شدة الظهور الخفاء ، وهذا ما يؤكده أبو البركات البغدادي [٢] عندما يقول : " والوجود ... أظهر من كل ظاهر ، و أخفي من كل خفي "[٣] . هذا عن الأمر الأول .

الأمر الثاني : المراد بالوجود .

---

١ – مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة د. أحمد الطيب صـ ١٩ ، دار الطباعة المحمدية ، ط الأولي ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م .

٢ – أبو البركات البغدادي هو : هبة الله بن علي بن أبي ملكا أبو البركات البغدادي البلدي ، أبو البركات المعروف بأوحد الزمان ، ولد نحو ٤٨٠هـ ١٠٨٧ م . وهو من مشاهير الفلاسفة ، له عدة مؤلفات منها ، المعتبر ، رسالة في العقل وماهيته ، توفي نحو ٥٦٠ هـ ١١٦٥ م (ينظر : الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، خير الدين الزركلي ، المجلد الثامن ، صـ ٧٤ ، دار العلم للملايين – بيروت لبنان الطبعة السادسة ، ١٩٨٤ م ، وتاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان ، القسم الخامس ، صـ ٧٢ – ٧٣).

٣ – المعتبر في الحكمة . أبو البركات البغدادي ، جـ ٣ صـ ٦٣ ، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند ١٣٥٨هـ ١٩٣٩ م .

عند التعرض لبيان المراد بالوجود فإنه ينبغي الإشارة إلي أن المراد بالوجود هنا الخاضع للتعريف في هذه الحالة هو الوجود المطلق – أي الكلي – الذي تشترك فيه جميع الموجودات ، وهو بالنسبة له أفراد يشملها ، وتقع تحته كماصدق له ، كالإنسان و أفراده ، محمد ، و أحمد ، وعلي ، وعمرو ، وهذا الوجود المطلق موجود بذاته لا بوجود زائد عليه حتى لا تتسلسل الموجودات إلي مالا تناهي . فالمراد بالوجود هنا هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص الذي هو مجعول في كل ممكن قابل لهذا الوجود " (١) .

هذا ما أردت الإشارة إليه قبل الخوض في تعريف الوجود المطلق من حيث الاصطلاح . فهل هذا الوجود المطلق محل تعريف ، وبالتالي يمكن تصوره أو لا ؟.

سبق القول بأن الوقوف علي المراد من الوجود في الاصطلاح كان محل خلاف بين العلماء ودار خلاف بين مفكري الإسلام حول ماهية الوجود علي أساس الإجابة عن سؤال هل يمكن تصور الوجود أو لا ؟ وبناءً علي هذا يمكن تعريفه أم لا ؟ .ولقد اتجه المفكرون في هذه المسألة اتجاهات ثلاثة جاءت علي النحو التالي :

الأول : و يري أنصاره أن الوجود بديهي ، ومن ثم لا يمكن تعريفه .

الثاني : ويري أنصاره أن الوجود نظري ، ومن ثم يمكن تعريفه .

الثالث : ويري أن الوجود لا يمكن تصوره أصلاً ، فلا هو بديهي ولا نظري .

١- ينظر : جلاء الفهوم للإمام إبراهيم الكوراني ، دراسة وتحقيق ، رسالة ماجستير غير منشورة، للباحث ، مديح عبد الله عبد الجواد صـ ١٢٦ كلية أصول الدين بالقاهرة ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢ م.

يقول الإيجي[١] مصوراً المذاهب في هذه المسألة :

" أي تعريف الوجود فقيل إنه بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً ، وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه ، وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا" [٢] .

وقد استدل أنصار كل اتجاه بأدلة تؤيد وجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه ، وهذه الأدلة علي النحو التالي :

أولاً : رأي القائلين بأن الوجود بديهي و أدلتهم :-

يذهب جمهور المتكلمين والفلاسفة إلي أن الوجود بديهي فلا يجوز تعريفه إلا تعريفاً لفظياً يكون بشرح مدلول اللفظ لبيان المعني المراد منه .

وقد أسسوا رأيهم في القول ببداهته علي أمرين :-

أحدهما : أن الوجود معني بسيط يرتسم في النفس ارتساماً أولياً ، ومن ثم فتصوره لا يحتاج إلي تعريف ، ومن عرفه عرف الموجود دون الوجود ، وهذا ما يؤكده ابن سينا [٣] حيث يقول : : " إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح له ؛ بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء "[٤] .

---

١ – هو : عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أحمد الإيجي ، ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق ولد بناحية من نواحي شيراز سنة ٦٨٠هـ وقيل بعد السبعمائة وتوفي ٧٥٠هـ بعد أن خلف وراءه تراثاً كبيراً من المؤلفات في علوم شتي وقد لقب بعضد الدين وشيخ العلماء وقاضي القضاة .(ينظر : المواقف لعضد الدين الإيجي صـ ٢١ ، من الفهرس – ط عالم الكتب بيروت)

٢ – شرح المواقف ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، جـ ١صـ٢٢٠ تحقيق: عبد الرحمن عميرة ط : دار الجيل – لبنان – بيروت – ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى ، ينظر : قضية الوجود والعدم في علم الكلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، إعداد الباحث د/ محمد عبد المهيمن عبد الرحمن صـ ٥٥ – ٥٦ ، مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨٦ م .

٣ – هو أبو علي الحسين بن عبد الله ولد عام ١٩٨٠ ومات عام ١٠٣٧ ، ولد بقرية من قري بخاري وكان أبوه فارسياً ، يعد من أبرع فلاسفة الإسلام و أشهرهم فقد برع في علوم متعددة وفنون مختلفة مات تاركا من ورائه مؤلفات متنوعة وكلها تشهد بعمق فكره وغزارة علمه منها ،النجاة ، الإشارات والتنبيهات ، والشفاء ، منطق المشرقيين ، القانون في الطب .(ينظر:الموسوعة الفلسفية د. عبد المنعم الحفني صـ ١٧ – ١٨) .

٤ – التلويحات العلم الثالث ، صـ ٤ . سلسلة الذخائر عدد٥٦ ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق بتصحيح وتقديم هنري كوربين ، شركة الأمل للطباعة والنشر ٢٠٠٠ م

ويقول في موضع آخر من كتبه : " ولهذا لا يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة ، ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب كمن يقول إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ، وهذا إن كان و لابد فمن أقسام الوجود " (١).

فالذي يستفاد من كلام ابن سينا أن الوجود يمكن أن يعرف من خلال أقسامه علي اعتبار أن التعريف بالقسمة والمثال لا يعاند الرسوم (٢)

الثاني : أن التعريف لا يخرج عن كونه بالحد أو بالرسم وكلا القسمين لا يصح بالنسبة للوجود :

أما الأول : وهو التعريف بالحد ، فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل – أي بالذاتيات – والوجود لكونه أعم المعاني بالقياس إلي أي فكرة أخري فهو جنس لما عداه الأجناس إذاً فلا حد له .

و أما الثاني : وهو التعريف بالرسم ، فلأنه تعريف بالأعرف ، ولا أعرف من الوجود فكيف يُعّرف أذن ؟! . إن من شروط التعريف أن يكون التعريف أوضح من المُعّرف ، ولا أوضح من الوجود وبالتالي فلا يمكن تعريفه .

يقول السهر وردي : إن " تصوره – أي الوجود – بديهي فطري لا حاجة له إلي شرح " (٣)

ويعلل عدم احتياجه إلي تعريف فيقول : " اعلم أن الوجود ... من حيث مفهومه لا جنس له ولا فصل فلا حد ولا لازم أظهر منه فلا رسم " (٤).

---

١ – الشفاء ، ابن سينا ، قسم الإلهيات جـ ١ ، صـ ٢٩ ، تحقيق : الأب جورج قنواتي ، وسعيد زايد ، إشراف د، إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٦٠ م ، العبارة (الشفاء) ابن سينا ، صـ ٥ ، تحقيق محمود الخضيري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،بالقاهرة ، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠ م.

٢ – ينظر : رفع الحاجب ، لابن السبكي . جـ ١ صـ ٢٥٩ ، تحقيق الشيخ علي معوض ، والشيخ عادل عبد الموجود ، طبعة عالم الكتب ط١ ، ١٤١٩هـ ١٩٩٩ م .

٣ – التلويحات العلم الثالث ، صـ ٤ .

٤ – المصدر السابق ، نفس الصفحة .

وما ذكره شيخ إشراق أكده ابن كمونة [١]حيث يقول : " إن الوجود لا يمكن تحديده لأنه أولي التصور، ولا شيء أعرف منه حتى يعرف به، ومن رام بيانه فقد أخطأ "[٢] . فمفهوم الوجود بديهي التصور لأنه فطري لا يمكن تعريفه بأي من أنواع التعريف .

ورغم هذا الأقوال التي تؤيد وجهة نظر القائلين ببداهة تصور الوجود فإن هذا لا ينفي أن البديهي يحتاج إلي تعريف لأنه ربما كان من البديهي الخفي فيحتاج إلي تنبيه وهذا ما يؤكده الإمام الرازي حيث يذكر : اعلم أن التعريف علي وجهين : أحدهما : أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل – معلوم – .وثانيهما : أن يكون الغرض منه التنبيه علي الشيء بعلامة منبهة ، وإن كانت أخفي من المعرف في نفس الأمر [٣] . وعلي هذا يكون تعريف الوجود جائز علي الوجه الثاني دون الوجه الأول . وقد ذهب إلي هذا الرأي الشهرستاني[٤]، والرازي [٥] ، والتفتا زاني [١] ، والجرجاني [٢] من المتكلمين .

---

١ – ابن كمونة هو سعيد بن منصور بن الحسن بن هبة الله عز الدولة بن كمونة ، كيميائي اشتغل بالمنطق والفلسفة ، له عدة مؤلفات منها ، تذكرة في الكيمياء ، وتنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث ، وغيرهما مات في عام ٦٨٣ هـ ١٢٨٤ م . (ينظر : الأعلام ، المجلد الثالث ، صـ ١٠٢ – ١٠٣) .

٢ – الجديد في الحكمة ، ابن كمونة صـ٢١١ ، دراسة وتحقيق ، مرعيد الكبيسي ، الجمهورية العراقية وزارة الأوقاف والشئون الدينية ، قسم الدراسات والبحوث الإسلامية ، طبعة جامعة بغداد ، الكتاب ٤٤ ، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م .

٣ – ينظر : المباحث المشرقية ، للرازي ، جـ ١ ، . ١٠ ، والجديد في الحكمة ، ابن كمونة صـ ٢١٢ .

٤ – ينظر : نهاية الإقدام في علم الكلام ، صـ ١٥ ، حرره وصححه الفردجيوم بدون تاريخ وناشر ، والشهرستاني هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني نسبة إلي بلدة شهرستان مسقط رأسه ومثوى وفاته وقد ولد عام ١٠٣٨ م ،ومات عام ١١٥٣، بعد أن ترك عدة مؤلفات منها ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، الملل والنحل (ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د، الحفني ، صـ ٢٦١) .

٥ – ينظر : معالم أصول الدين ، تقديم طه عبد الرؤف ، صـ ٢٥ ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ، ومحصل أفكار المتقدمين من العلماء والفلاسفة والمتكلمين ، بتحقيق د، حسين أتاي صـ ١٤٧ ، مكتبة دار التراث القاهرة ، ط١ ، ١٩٩١ م . ، والرازي هو شيخ =

وابن سينا [٣] ، و السهروردي [٤]، والطوسي [٥] ، والشيرازي [٦] . من الفلاسفة .

=الإسلام الأصولي المتكلم أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسيني بن الحسن القرشي الطبرستاني الرازي المولد ، الملقب بالفخر ولد عام ٥٤٣ وقيل ٥٤٤ وتوفي ٦٦٨هـ تاركا وراءه تراثا عظيما في شتي نواحي العلوم .

(ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٢٠٤ ،اعتقادات فرق المسلمين للرازي تحقيق طه عبد الرؤف صـ ٢ : ٧ ، ط المكتتبة الأزهرية).

١ – ينظر : شرح المقاصد ، جـ ١ صـ ٢٩٥ ، تحقيق د، عبد الرحمن عميرة ، ط دار الكتب بيروت ١٩٩٨ م. والتفتازاني هو سعد الدين مسعود بن عمر ولد عام ٧٢٢ ومات ٧٩٢ هـ ، ولد بتفتازان من أعمال خراسان ، وتوفي في سمرقند ، وكان حجة في المنطق و علم الكلام ، والبلاغة والفقه ومن أهم كتبه ، المقاصد ، شرح الرسالة الشمسية ، تهذيب المنطق والكلام . (الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ١٣٩) .

٢ – ينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٢٠ ، تحقيق د، عميرة ، در الكتب العلمية بيروت والجرجاني هو علي بن محمد " ٧٤٠هـ / ١٣٣٩ – ٨١٦ هـ ١٤١٣ " الملقب بالسيد الشريف ، ولد في جرجان ، متكلم وفيلسوف ، كتب في فنون متعددة ، وبرع في شروح للكتب الكلامية والمنطقية ومن أهمها ، شرح المواقف . (ينظر: الموسوعة الفلسفية ، د. عبد المنعم الحفني ، صـ ١٥٤) .

٣ – ينظر : النجاة لابن سينا ،بتحقيق د، ماجد فخري صـ ٢٣٦ ، نشر دار الآفاق بيروت ط١ ، ١٩٨٥ م .

٤ – ينظر : التلويحات ، العلم الثالث – سلسلة الذخائر عدد٥٦ ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق بتصحيح وتقديم هنري كوربين ، شركة الأمل للطباعة والنشر ٢٠٠٠ م ، والسهروردي هو ، شهاب الدين أبو الفتوح يحيي بن حبش السهروردي ولد عام ٥٤٩ هـ ١١٥٤ م ، فيلسوف إشراقي كبير له عدة مصنفات منها ، هياكل النور ، اعتقاد الفلاسفة ، وغيرهما توفي ٥٨٧ هـ ١١٩١ م . (ينظر : وفيات الأعيان ، لابن خلكان جـ ٦ صـ ٢٦٨ : ٢٧٤) .

٥ – ينظر : تجريد العقائد ، للطوسي تحقيق د، عباس سليمان صـ ٦٣ : ٦٥ ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٦ م . والطوسي هو ، أبو جعفر محمد بن محمد الحسن الطوسي ، ولد في طوس وتوفي ببغداد ، وكان منجماً بارعاً ، ولد في ١٢٠١ ومات في عام ١٢٧٤ ، بعد أن ترك مؤلفات عديدة ومنها ، تجريد العقائد ، قواعد العقائد ، مشاكل الإشارة ، بقاء النفس . (الموسوعة الفلسفية ، صـ ٢٧٩) .

٦ – ينظر : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ، جـ ١ صـ ٢٥ ، والشيرازي ، هو صدر الدين ابن إبراهيم القوامي المعروف باسم صدر الدين الشيرازي ، أو الملا صدري ، ولد في شيراز بفارس عام ١٥٧١ – ١٥٧٢ ، وتوفي بالبصرة عام ١٦٤٠م ، وله عدة مؤلفات ، أشهرها " الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة " وينظر إليه علي أنه من أكابر الفلاسفة الإشراقيين (ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٢٦٣) .

واستندوا في ذلك إلي عدة أدلة جاءت علي النحو التالي [١] :-

الدليل الأول :-

الوجود العام جزء من الوجود الخاص لما هو معلوم أن المطلق جزء من المقيد بالضرورة بمعني أن الذات عندما يضاف لها الوجود يصبح الوجود المطلق جزءاً من الوجود الخاص .

مثلاً ، أنا موجود فمعني أنا موجود – أي وجودي الخاص – و إضافة الوجود المطلق لها أصبح جزءا منها ، أي الوجود المطلق جزء من الوجود الخاص . وهذا الوجود الخاص متصور بالبديهة بدليل أن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا . و إذا ثبت أن الوجود المطلق جزء من البديهي فبالتبعية جزء المتصور بالبديهة بديهي ، أي أن الوجود الخاص بديهي ، والوجود المطلق جزء منه يكون الوجود المطلق بديهياً بالضرورة .

إذ لو كان الوجود المطلق كسبياً محتاجاً إلى تعريف لكان ذلك المتصور أيضا محتاجاً إلى ذلك التعريف فلا يكون بديهياً وعليه ، فلو كان الوجود المطلق محتاجاً للنظر لكان الوجود الخاص محتاجاً أيضاً إلي النظر ، وهذا يؤدي إلي التسلسل وهو محال [٢].

---

١ – من الأهمية بمكان الإشارة إلي أن الوجود بديهي التصور – أي واضح – فكيف يستدل عليه ؟ ألا يعد ذلك تناقضا . أقول إن هذا " اللبس الذي قد يتطرق أحيانا إلي الذهن إنما ينشأ من الخلط بين مرتبتين من مراتب تصور الوجود ، فهناك أولاً : مرتبة تصور الوجود ، وهناك ثانياً : مرتبة بداهة هذا التصور ، وفي المرتبة الأولي – أعني تصور الوجود لا يمكن أبدا متي قلت تصور بديهي أي أن استدل علي هذا التصور فالوجود في هذه المرتبة بديهي ... أما المرتبة الثانية هي تلك التي نشرح فيها بداهة تصور الوجود أي تلك التي يستدل بها علي أن تصور الوجود بديهي ، ومعني هذا أن الاستدلالات التي يذكرها أصحاب وجهة النظر القائلة بأن تصور الوجود بديهي إنما تنسحب علي بداهة التصور لا علي مرتبة تصور الوجود ، وهذا ما يؤكده الإيجي عندما يقول : فإن بداهة تصور الوجود خارجة عنه فجاز أن تكون معلومة له بالبرهان (ينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٢٠ ، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف د، أحمد الطيب ، صـ ٢٠ – ١٢) .

٢ – شرح المواقف جـ١صـ ٢٢٠

الدليل الثاني :-

من بين الوجوه التي يستدل بها على بداهة تصور الوجود ما هو معروف من أن الشيء لا يخرج عن كونه موجودا أو معدوماً ، وتصديق هذا بديهي لا يحتاج إلي نظر ، وهذا التصديق يتوقف علي تصور الوجود و العدم معاً ، وما توقف عليه البديهي فهو بديهي بالضرورة ، فالوجود المطلق بديهي.

يقول الإيجي : " الشيء إما موجود أو معدوم تصديق بديهي ، وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وهكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الأمور أيضا بديهية [١].

والمتأمل في هذا الدليل يجد أنه يرتكز كما يذكر " أ .د أحمد الطيب " على " إبراز معني التناقض بين مفهومي الوجود والعدم ، كما يرتكز علي أن العلم بأن الشيء لا يخلو من أحد هذين المفهومين علم بديهي " [٢].

الدليل الثالث :-

إن تعريف الوجود أمر بديهي يستحيل بأي من أقسام التعريف المنطقي أعني – الحد ، أو الرسم –

أما الأول : وهو تعريفه بالحد فمستحيل ، وذلك لما هو معلوم أن التعريف بالحد يكون للأمور المركبة ، ولما كان الوجود المطلق بسيطاً كان تعريفه بالحد مستحيلاً . [٣] .

وأما الثاني : وهو تعريفه بالرسم فمستحيل وذلك لوجوه :

---

١ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٢٣

٢ – مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة د. أحمد الطيب ، صـ ٣٠– ٣١.

٣ – ينظر: شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٢٥ ، وشرح المقاصد للتفتازاني جـ ١ ، صـ ٢٩٧– ٢٩٨ ، تحقيق د، عبد الرحمن عميرة ، منشورات الشريف الرضي ، ط الأولي ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م .

أحـدها : أن التعريـف بالرسـم لا يفيـد تصـور الحقيقـة ، والكنـه ، وهـذا يتنافى مع الغرض من التعريف الذي هو إفادة تصور الشيء المعرف وتمييزه عن غيره ، وهذا لا يكون إلا بالذاتيات .

الثـــاني : أن التعريـف بالرسـم يكـون دائمـاً بـالأعرف والأوضـح ، ولا شيء أوضح ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، فإذا تتبعنا المفهومات وجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به ، كما أنه أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف من الكل ؛ لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس [1].

الثالث : أن تعريف الوجود بالرسم يلزمه الدور ، وتوضيح ذلك أن الرسم إنما يفيد بعد العلم باختصاص الشيء بالمرسوم مما يتعين معه المعرفة القبلية بهذا المرسوم ، وهو دور محال لا خروج منه إلا بتقرير أن الرسم لا يفيد التصور الذاتي ؛ بل لا يتم إلا بعده [2].

هذه هي الأدلة التي استدل بها أصحاب الرأي الأول الذي يري أن الوجود لا يُعرف لبداهيته .

وبجانب وجهة النظر هذه التي تري أن الوجود بديهي التصور ومن ثم لا يعرف ، توجد وجهة نظر أخري تري أن الوجود غير بديهي التصور إلا أن أصحابها انقسموا فريقين :-

الأول : ويري أنصاره أن الوجود المطلق ليس بديهياً ؛ بل كسبي أي أنه نظري يحتاج إلي تعريف .

---

١ - ينظـر: شـرح المواقـف جـ ١ صـ ٢٢٦ ، و شـرح المقاصـد للتفتـازاني جـ ١ ، صـ ٢٩٨- ٢٩٩.

٢ - قضية الوجود والعدم في علم الكلام ، صـ ٧٠، مرجع سبق ذكره .

الثاني : وفيه يذهب أصحابه إلي أن مفهوم الوجود المطلق غير متصور علي الإطلاق فلا هو كسبي ، و لا بديهي ، وهذا إجمال يحتاج إلي تفصيل.

ثانياً : رأي القائلين بأن مفهوم الوجود كسبي و أدلتهم : -

هذا هو الرأي الثاني في تصور الوجود ، ويقوم علي أساس أن تصور الوجود أمر كسبي ، ذلك أن البحث في الوجود يعد أول مباحث الفلسفة وأهمها لما هو معلوم من أن البحث الفلسفي يدور حول مباحث الوجود ، المعرفة ، القيم ، فلو قلنا إن الوجود بديهي لأدي ذلك إلي إبطال النظر الفلسفي في هذا المبحث .

وقد ساقوا لإثبات وجهة نظرهم عدة أدلة ومنها ما يلي :

الدليل الأول : -

أن الوجود إما أن يكون نفس الماهية . فلا يكون بديهياً لأن الماهيات ذاتها ليست بديهيات ، فيكون الوجود مثلها ليس بديهيا، لكونه نفس الماهية .

وإما أن يكون زائداً عليها فيكون من عوارضها فيعقل تبعاً لها فلا يكون بديهياً أيضاً ، وعليه فإذا كانت الماهية ليست بديهية فمن باب أولي التابع لها لا يكون بديهيا ؛ لأن التابع للكسبي أولي بأن يكون كسبياً .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنا " لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها، إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضة ، سلمناه لكن يكفي تصور ماهية معينة ، وقد تكون ضرورية ، وقد يجاب بأنه يعقل تبعا للماهية المطلقة و أنها بديهية " [١] .

الدليل الثاني :-

لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن علي القضايا البديهية فلو كان ضرورياً لم يعرفوه . [٢] .

١ - ينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٠ .

٢ - ينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٠ ، وشرح المقاصد ، جـ ١ صـ ٣٠٤ .

ومعني هذا أن الوجود لو كان بديهياً لكان مجمعاً عليه ، فلا تشتغل العقول به ، فمفهوم الوجود ليس بديهياً ، ومن ثم عرف أنصار هذا الاتجاه الموجود بعدة تعريفات يعلم منها تعريف الوجود :

١- أن الوجود هو : " الكائن الثابت " . [١] .

٢ – أن الوجود هو : " ما يصح أن يعلم ويخبر عنه " . [٢] .

٣ – أن الوجود هو : " الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً " . [٣] .

غير أن هذه التعريفات لم تسلم من النقد لدي جمهور المتكلمين و الفلاسفة إذ يرونها غير صحيحة . [٤] .

ولذا وجدنا شيخ إشراق يري أن من وضع تعريفاً للوجود فتعريفه فاسد لما يترتب عليه من أغاليط [٥] .

---

١ – شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار ، صـ ١٧٥ ، تحقيق وتقديم د ، عبد الكريم العثمان ، ط الثالثة ١٩٩٦ م، مكتبة وهبة القاهرة ، وينظر : كشف المراد في تجريد الاعتقاد ، لنصير الدين الطوسي ، صـ ١٢ ، منشورات الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان ، ط الأولي ١٢٩٩هـ ١٩٧٩ م.

٢ – المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات ، للرازي جـ ١ صـ١٠، نشر مكتبة الأسد بطهران ، ١٩٦٦م .

٣ – المصدر نفسه ، جـ ١ صـ ١٠ .

٤ – فالتعريف الأول غير صحيح ، لأن قولنا موجود أظهر منه ، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود ، كما أن الكائن هو الثابت ، والثابت هو الكائن ، فيكون في الحد إذاً تكرار مستغني عنه ، كما أن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز ، فكيف يصح تحديد الموجود به ؟ .

أما التعريف الثاني : فهو الآخر غير صحيح ، ذلك أن الصحة أخفي من الوجود ؛ لأنها عبارة عن امتناع الوجود والعدم أو هما ، والعلم بالوجود متقدم علي العلم بلا امتناعه ، وكذلك الخبر هو القول المقتضي لصريح نسبة معلوم إلي معلوم آخر بالنفي أو الإثبات ، وكل ذلك مما لا يعرف إلا بالوجود .

أما التعريف الثالث : فهو غير صحيح أيضا ، لأن الجمهور يعرفون الوجود،ولا يعرفون أنه يجب أن يكون فاعلاً ومنفعلاً ؛ ولأن الفاعل موجود له أثر في الغير ، ومعرفة ذلك متوقفة علي معرفة الوجود وهو باطل .(ينظر : شرح الأصول الخمسة صـ ١٧٥ –١٧٦ ، المباحث المشرقية ، للرازي جـ ١ صـ ١٠) .

٥ – ينظر : التلويحات – العلم الثالث صـ ٤٠ ، والمشارع والمطارحات – العلم الثالث – صـ ١٩٩، الجديد في الحكمة ، ابن كمونة ، صـ ٢١١ .

وقد أجيب عن هذا الدليل : بأن تعريف الوجود ليس لإفادة تصوره بل للتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه[١] .

ثالثاً : رأي القائلين باستحالة تعريف الوجود و أدلتهم : -

ذهب بعض المتكلمين و الفلاسفة إلي القول بأن " ماهية الوجود لا يمكن تصورها أصلاً ، لا بداهة ولا كسباً ؛ بل هو ممتنع التصور " [٢] .

وقد ساق أنصار هذا الرأي عدة أدلة جاءت علي النحو التالي :-

الأول : لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري – تعالي– معلومة ، لكن التالي باطل باتفاق الفلاسفة ، فالمقدم كاذب ، وبيان الشرطية : أنه ثبت بالبرهان أن الوجود من حيث إنه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن، وثبت أن حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود، وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوي الوجود تتقوم بالوجود ، أو يعرض لها الوجود ، فإذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود المقيد بالقيود والسلبية ، فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري–تعالي– لا محالة متصورة "[٣].

الثاني : إن تصور الوجود إنما يكون بتميزه عن غيره ؛لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ، ومعنى التميز أنه هو هو وليس غيره ، ومعنى أنه ليس غيره اعتراف بأنني أسلب عنه كونه شيئاً آخر ، وهو ما يسمي بالسلب المخصوص الذي يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل إلا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا إليه. فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر . [٤].

---

١ – ينظر :شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٣ – ٢٣٤ .

٢ – نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة و المتكلمين ، رسالة دكتوراه ، غير منشورة ، إعداد الباحث د، فؤاد خدرجي خليل ،صـ ٥ ، مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٩ م.

٣ – المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات ، للرازي جـ ١ صـ ١٣ – ١٤ .

٤ – شرح المواقف جـ ١ صـ٢٣١ – ٢٣٢ .

الثالث : إن تصور الشيء إنما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصور في المتصور، فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا ، ولا شك أن الذي يتصور الوجود موجود، فيلزم أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ، ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال ، ثم إذا تصورنا الوجود ، وتصورنا بعد ذلك سواداً موجوداً لزم اجتماع الموجودين مرة أخري وهو محال [1] .

تعقيب :-

بعد عرض هذه الأقوال التي قيلت لمفهوم الوجود ، والتي جاءت في ثلاثة آراء

١ – القول بأن الوجود بديهي ، فلا يعرف .

٢ – القول بأن مفهوم الوجود تصوري ، ومن ثم يمكن تعريفه .

٣– القول بأن مفهوم الوجود يستحيل تصوره أصلاً فلا هو بديهي و لا كسبي. لكن السؤال الذي يفرض نفسه أي الآراء السابقة أقرب إلي الصواب؟.

يمكن من خلال ما تم عرضه من الأقوال السابقة القول بأن الرأي الراجح من وجهة نظري هو الرأي القائل بأن مفهوم الوجود أمر بديهي وذلك لأمرين :

الأول منهما : يختص بالوجود ، فالوجود معني بسيط يرتسم في النفس ارتساماً ، كما أنه يوجد في الذهن كبقية المعاني، ويتعين بموضوعه الذي يقترن به .

أما الثاني : فهو يختص بالبداهة ؛ ذلك أن تصور الوجود أمر واضح لا يحتاج إلي برهان ، فأنا كعاقل أجزم بتصور الوجود لكونه أوضح الأشياء و أظهرها.

---

١ – المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبيعيات ، للرازي جـ ١ صـ ١٤ ، وينظر : شرح المواقف ، جـ ١ صـ ٢٣٢ – ٢٣٣ ، شرح المقاصد ، جـ ١ صـ ٣٠٥ – ٣٠٦ .

وعليه فلا يمكن تعريف مفهوم الوجود بالحقيقة ؛ ذلك أنه لا يوجد أعرف من الوجود ، لأنه لو عرف يكون بالأخفى أو بالأعم ، وهذا لا يصح لأن الغرض من التعريف إفادة تصور الشيء وتمييزه عن غيره والتعريف بالأخفى لا يحقق ذلك ، كما أن التعريف بالأعم يؤدي إلي فساد التعريف . حيث إنه لا يكون جامعاً ، وكون التعريف جامعا هو أول شروط التعريف الحقيقي ، وعليه فمفهوم الوجود بديهي ، وما عرف به من تعريفات إنما هي من قبيل اللفظ . وهذا ما ذكره صاحب المواقف كما سبق و أشرت إليه في هذا البحث [١] .

و أشار إليه صاحب المقاصد حيث يقول : " والحق أن تصور الوجود بديهي ، و أن هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه وإن لم يمارس طرق الاكتساب ، حتى ذهب جمهور الحكماء إلي أنه لا شيء أعرف من الوجود ، وعولوا علي الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب ؛ لأن العقل إذا لم يجد في معقولا ته ما هو أعرف منه بل هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل ، والمعني الواضح قد يعرف من حيث إنه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً ، وتعريفاً للشيء بنفسه ، وذلك كتعريفهم الوجود بالكون ، والثبوت ، والتحقق ، والشيئية ، والحصول ، ونحو ذلك بالنسبة إلي من يعرف معني الوجود ، من حيث إنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود " [٢] . وعلي هذا يكون تصور الوجود أمراً بديهياً ، لا يمكن تعريفه بالكنه

و الحقيقة ، لكونه أوضح الأشياء و أظهرها ، و إذا عرف بالكنه ، فإن التعريف يكون كمدلول لفظي للوجود ، وذلك لأن الوجود :

١ – شرح المواقف جـ١صـ٢٢٠ ، وانظر : صـ من البحث

٢ – شرح المقاصد ، جـ ١ صـ ٢٩٥ .

* بديهي أولي التصور .

* الشيء الذي يعرف به الوجود أخص منه ، والوجود أعم منه .

الشيء الذي يعرف به الوجود أخفي منه والوجود أظهر منه .

ب - مفهوم الوجود أمر مشترك :-

بعد أن عرضت لمفهوم الوجود وبيان ما قيل في ذلك ، أري أن أشير إلي بيان نوع اشتراك مفهوم الوجود فأقول وبالله التوفيق :

من المعلوم أن كلمة الوجود تطلق ، ويراد الوجود الخاص تارة ، كما تطلق ويراد بها الوجود العام تارة أخري ، فإن قصد بها الأول فهل يقال علي كل وجود خاص يختلف في حقيقته عن كل ما سواه من الموجودات الخاصة، ويكون إطلاقها حينئذ من قبيل الاشتراك اللفظي ؟ ، و إن أريد بها الثاني فهل يقال علي كل أفراده بالسوية أو أن هناك تفاوتاً بينهم ، وحينئذ يكون من قبيل الاشتراك المعنوي ؟.

أقول: لقد اتفق المتكلمون والفلاسفة علي اشتراك الوجود ، و لكنهم اختلفوا بعد ذلك حول حقيقة هذا الاشتراك ، هل هو من قبيل الاشتراك اللفظي ، أم من قبيل الاشتراك المعنوي ؟ .وانقسموا فريقين :

الأول : يقول بالاشتراك اللفظي .

الثاني : يقول بالاشتراك المعنوي . وهذا إجمال أفصله فيما يلي : -

أولاً : القائلون بالاشتراك اللفظي .

ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري [١] ، و أبو الحسين البصري [٢]، ومشايخ الحنفية ، و الأمدي [٣] . إلي القول بأن " إطلاق لفظ الموجود علي الموجودات هو من قبيل الاشتراك اللفظي الذي تتعدد فيه المعاني ويتحد اللفظ، كما تطلق العين علي الباصرة ، والماء، والذهب ، والجاسوس ...إلخ ، فكل هذه الأفراد لا تجتمع إلا في التسمية فقط " [٤] .

ويصور التفتا زاني ما ذهب إليه الأشعري من القول بالاشتراك اللفظي فيقول : " المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء غير ذاته ، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك اللفظي " [٥] .

وما ذكره التفتازاني عن الأشعري أكده صاحب حاشية الدسوقي علي أم البراهين . [٦] .

أما أبو الحسين البصري وأتباعه فيصور شارح المواقف مذهبه فيقول: " الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد تشترك فيه الموجودات

---

١ – الأشعري هو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن عبد الله موسي بن بلال بن أبي برده بن أبي موسي الأشعري فهو من أحفاد الصحابي الجليل أبي موسي الأشعري ، بدأ حياته معتزلياً ، ثم خرج عليهم وقام بوضع مذهبه ، له عدة مؤلفات منها ، اللمع ، مقالات الإسلاميين ، الإبانة وغيرها كثير . (ينظر: الموسوعة الفلسفية ، د، الحفني ، صـ ٤٧) ،

٢ – هو أبو الحسين محمد بن علي البصري ، المتكلم علي مذهب المعتزلة ، وهو أحد شيوخها الكبار ، كان أصولياً متكلماً ، له مؤلفات عديدة منها ، كتاب المعتمد ، تصفح الأدلة ، شرح الأصول الخمسة توفي عام ٤٣٦هـ (ينظر: المنية و الأمل ضمن كتاب فرق وطبقات المعتزلة بتحقيق د، سامي النشار ، وعصام الدين محمد . جـ ١ صـ ١٢٥ ، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية ١٩٧٢ م . ، تاريخ الأدب العربي ، د. شوقي ضيف ج٥ ، عصر الدول والإمارات صـ ٦٥ : ٦٧ ، دار المعارف ط ٣ ، ١٩٩٠ م) .

٣ – الأمدي هو علي بن أبي بن محمد التغلبي ولد في آمد بالعراق عام ٥٥١، وتوفي في سنة ٦٣١ هـ ، من أبرز رجال الفلسفة وعلم الكلام له عدة مؤلفات منها ، أبكار الأفكار ، منتهي السؤل ، الجدل ، في الفلسفة (ينظر: الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٧) .

٤ – قضية الوجود والعدم في علم الكلام ، صـ ١٠٧ .

٥ – شرح المقاصد ، جـ ١ صـ ٣٠٧ .

٦ – حاشية الدسوقي علي أم البراهين ، الشيخ محمد الدسوقي ، صـ ٤٧ ، طبع ونشر مكتبة المشهد الحسيني والمكتبة الإفريقية ، بدون تاريخ .

بأسرها وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة " [١] .

أما الآمدي فيقرر ما قرره الأشعري ، و أبو الحسين البصري و أتباعه فيقول: " و إن إطلاق اسم الوجود و الذات علي الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير " [٢] .

ومعني هذا أن " الأمدي" يري أن الوجود ليس معني واحد في الموجود الممكن والواجب ، بل هو مختلف والاشتراك بينهما إنما هو في اسم الوجود فقط أي في اللفظ دون المعني [٣] .

ولما كان الأشعري هو صاحب المذهب القائل بأن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن علي السواء _ فإنه يفهم من هذه العبارة أن كل موجود يختلف عما سواه ، ومن ثم كان لكل موجود معني وحقيقة يختلف بها عن غيره ، وهذا ما تومىء إليه العبارة السابقة ،ولذا فإن أدلته التي ساقها لإثبات أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن هي نفسها التي ساقها لإثبات أن مفهوم الوجود يطلق من باب الاشتراك اللفظي[٤] .

---

١ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٣– ٢٣٤ .

٢ – غاية المرام في علم الكلام ، للآمدي ، صـ ٤١ ، تحقيق ، حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩٣ هـ ١٩٧١ م .

٣ – ينظر : الآمدي و آراؤه الكلامية ،د . حسن الشافعي صـ ١٧٥ – ١٧٦ ، دار السلام للطباعة ، ١٤١٨هـ ١٩٩٨ م.

٤–لقد ساق الإمام الأشعري عدة أدلة استدل بها علي أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن وهذه الأدلة هي :

أ – أن الوجود لو كان صفة زائدة كانت الماهية من حيث هي هي عند الوجود متصفة بالوجود والعدم ، لكن الماهية من حيث هي هي عند الوجود لا تكون متصفة بالوجود أو العدم ، فيثبت إذن أن الوجود ليس زائدا علي الماهية بل عين الماهية .

ب – لو كان الوجود صفة زائدة ثابتة للماهية للزم أن تكون الماهية موجودة قبل قيام هذا الوجود الثبوتي لها ، لكن هذا محال ، فبطل كون الوجود صفة زائدة وثابتة للماهية ، وثبت أن الوجود عين الماهية .

جـ أن الوجود لو كان زائدا علي الماهية لكان له وجود آخر ويتسلسل فمن المحال أن يكون معدوما ، و لكان لهذا الوجود الآخر وجود آخر كذلك وتسلسل إلي ما لا نهاية (ينظر : الأربعين في أصول الدين للرازي جـ ١ صـ ١٤٣ ، شرح المواقف ، جـ ا صـ ، مباحث الوجود والماهية د، أحمد الطيب صـ٧١ : ٧٩).

ثانياً : القائلون بالاشتراك المعنوي : .

بجانب الرأي السابق ذهب جمهور الفلاسفة و المتكلمين إلي أن إطلاق لفظ الوجود علي الموجودات إنما هو من قبيل المشترك المعنوي " حيث إن للوجود حقيقة مشتركة بين كل الموجودات اشتراكاً معنوياً وبالتالي فهو يصدق عليها جميعاً بمعني واحد "[١] .

وهذا الرأي قد ذهب إليه من الحكماء الشيخ الرئيس " ابن سينا " ، و"السهر وردي" ، " والطوسي " ، و"الشيرازي" من الفلاسفة ، .

أما بالنسبة للمتكلمين فقد ذهب إليه" التفتازاني ،" [٢]و"الشريف الجرجاني " ، و"القاضي البيضاوي" من الأشاعرة "، و" أبو هاشم "[٣] وأصحابه من المعتزلة "[٤].

يقول الرازي مصوراً رأي أصحاب هذا الاتجاه :" ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلي أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات و الأقرب أنه ليس كذلك "[٥] .

١– قضية الوجود والعدم ، صـ ١٠٧.

٢ – هو سعد الدين مسعود بن عمر " ٧٢٢ – ٧٩٢ " ولد بتفتازان من أعمال خراسان ، وتوفي في سمرقند ، وكان حجة في المنطق ، وما وراء الطبيعة ، والكلام ، والبلاغة ، وله عدة كتب منها " شرح الرسالة الشمسية ، المقاصد ، تهذيب المنطق وعلم الكلام . (الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ١٣٩) .

٣ – هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي " ٢٧٧ –٣٢١ هـ " ولد بالبصرة ، وكان أبوه من كبار المتكلمين وعنه أخذ علم الكلام وله عدة مؤلفات منها ، الجامع الكبير ، الجامع الصغير ، والبغداديات ولكن لم يصل منها شيء . (ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ١٥٢) .

٤ – تنسب إلي زعيمها وصل بن عطاء ، وقد سميت بهذا الاسم لخلاف دار بينه وبين أستاذه حسن البصري حول مرتكب الكبيرة ، ومن وقتها اعتزل مجلس الحسن البصري ، ومضي يؤسس مذهبه الجديد ، ولهذا سمو بالمعتزلة ، وقد عرف عن المعتزلة اعتزازهم بالعقل ، وتقديرهم له ، وقد أطلق عليهم أسماء عديدة ، منها أصحاب العدل والتوحيد ، المعطلة ، وغيرها ، وقد كان لهم عدة آراء عرفوا بها في البيئة الإسلامية منها ، القول بخلق القرآن ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة وغيرها (الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٤٤٠ – ٤٤١) .

٥ – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء و المتكلمين ، للرازي ، تحقيق د . حسين أتاي صـ ١٤٧ ، مكتبة دار التراث ، ط الأولي ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.

ويقول شارح المواقف ما نصه : " الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضا إلا أنه مشكك "(١). عند الحكماء "(٢). متواطئ "(٣).

ومعني هذا أنه لا خلاف بين أنصار هذا الرأي في القول بالاشتراك المعنوي غير أن الحكماء يقولون إنه بالتشكيك ، أما المعتزلة فيقولون إنه بالتواطؤ .

أيقال بالتشكيك – كما هو مذهب الفلاسفة – ؟ أم بالتواطؤ – كما هون مذهب المعتزلة – ؟ . لأجل هذا كان من المنطقي أن يحاول كل فريق ترجيح مذهبه دون ما عداه .

ولكن لماذا يكون الوجود مقولا علي ما تحته بالتشكيك – كما هو مذهب الفلاسفة – دون التواطؤ ؟.

أقول : لأنه لما كان من الملاحظ منطقياً أن التواطؤ وهو كون اللفظ موضوعا لأمر عام تشترك فيه الأفراد فيما بينها علي السوية ، فإن علي هذا النحو يلزم المساواة في درجات الوجود بين الخالق والمخلوق هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية " يؤدي إلي أن يكون وجود الواجب مساويا لوجود الممكنات، فيكون الوجود جنسا أو لازما في حكم الجنس ، ويلزم أن يتركب ذات الواجب من جنس وفصل ... وذلك ينافي الوحدة والاستغناء المطلق بل والوجوب أيضاً "(٤). وذلك لما هو معلوم من التركيب أمارة الإمكان .

---

١ – المشكك هو : عبارة عما يدل علي أشياء فوق واحد باعتبار معني واحد تختلف فيما بينها فيه بشدة أو ضعف أو تقدم أو تأخر كإطلاق لفظ الأبيض علي العاج والثلج والموجود علي الجوهر والعرض (ينظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، للآمدي تحقيق د، حسن الشافعي صـ ٧١ ط ١٩٨٣ م ، المعجم الفلسفي د، عبد المنعم الحفني صـ ٢٣١ ، ط ١ ، ١٩٩٠ م) .

٢ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٣ – ٢٣٤ .

٣ – المتوطيء هو عبارة عما يدل علي أشياء فوق واحد باعتبار معني واحد لا اختلاف بينهما فيه كالحيوان بإزاء الإنسان والفرس (ينظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، صـ ٧١ ، المعجم الفلسفي د، عبد المنعم الحفني صـ ٣٠٣) .

٤ – نصير الدين الطوسي حياته وفلسفته الإلهية والإنسانية ، رسالة دكتوراه إعداد الباحث ،د ، عبد الرحمن المركبي صـ ٨١ ، كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨٣ م .

ومعني هذا أن الفلاسفة عندما قالوا بالتشكيك كان ذلك انطلاقا من حرصهم الشديد علي تنزيه الله تعالي وتقديسه عن مشابهة الحوادث بأن يكون مركبا .

فحقائق " المنطق تأبي أن يكون الوجود جنساً "(١).

علي اعتبار أنه لو كان كذلك لأدي ذلك إلي المساواة بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو ينافي القول بالتشكيك دون التواطؤ(٢).

هذا و إذا كان الحكماء قد قالوا بالاشتراك المعنوي وتمسكوا به ودافعوا عنه ، فإن المتكلمين قالوا بالاشتراك المعنوي علي سبيل التواطؤ ودافعوا عنه .

ولهذا قيل بأن القول بالتواطؤ – كما هو مذهب المتكلمين – لا يؤدي إلي كون الوجود جنسا مما يترتب عليه المساواة بين الواجب والممكن ، علي اعتبار أن الوجود يجوز أن يكون عرضا لبعض الموجودات ، والعرض يقال علي أفراده بالتواطؤ .

يقول بعض الباحثين : " إن الوجود إذا كان مقولا بالتواطؤ علي أفراده لا يلزم أن يكون ذاتيا لكل من الواجب والممكن ، فهل كل ما يقال بالتواطؤ لا بد و أن يكون ذاتيا لأفراده ، حتى يلزم أن يكون الوجود جنسا وحينئذ لا بد و أن يتمايز وجود الواجب بالفصل ، فيلزم التركيب في ذات الواجب "(٣).

ثم يتساءل قائلاً : " ألا يجوز أن يكون الوجود عرضا عاما لبعض الموجودات علي الأقل ، ولا شك أن العرض العام يقال بالتواطؤ علي أفراده، وقد أجاز بعض العلماء أن يكون الوجود عرضا عاما لفصول أنواع الموجودات " (٤).

وعلي هذا فواجب الوجود ليس عرضا ، فوجوده ذاتي أصلي بخلاف ممكن الوجود فوجود عارض معطي له من الخارج .

---

١ – قضية الوجود والعدم في علم الكلام . صـ ١٠٩

٢ – قضية الوجود والعدم في علم الكلام ، صـ ١١٠ .

٣ – المصدر السابق صـ ١١٠.

٤ – المصدر نفسه ، نفس الصفحة

" فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في أمر ذاتي جنسا كان أو نوعا ، فلا يحتاج إلي ما يميزه عن المشاركات الجنسية " [١].

ونخلص من هذا كله إلي أن قول المتكلمين بالاشتراك المعنوي علي سبيل التواطؤ لا يلزم منه المساواة بين الله تعالي وخلقه أو بين الواجب والممكن ، لأن الوجود المشترك هنا قد لا يكون ذاتيا لما تحته ؛ بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم [٢].

كما أن مفهوم الوجود عند المتكلمين و إن كان حقيقة واحدة مشتركة بين الموجودات إلا أن الاختلاف بينها فيه إنما هو بالقيود والإضافات [٣].

أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي :-

استدل القائلون بالاشتراك المعنوي علي رأيهم بعدة أدلة منها :

الأول : أنه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به أي – بالوجود – عند التردد في الخصوصيات ضرورة أنه أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك إما نفس الخصوصيات ،أو مختص بها ذاتيا كان لها أو عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها ، أما علي الأول : فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الموجودات ، و أما علي الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً [٤].

فمثلا " إذا عرفت وتصورت أي ممكن من الممكنات وجزمت بوجوده فإنني سأجزم بأن له فاعلاً موجوداً ، ولكني أتردد في هذا السبب الموجود : هل هو واجب أو ممكن ؟ و إذا كان ممكناً فهل هو جوهر أو عرض ؟ و إذا كان جوهراً فهل هو متحيز أو غير متحيز ؟... إلخ هذه التقسيمات .وهذا معناه أن التردد في الخصوصيات ، و الانتقال من واجب إلي ممكن ، إلي جوهر وعرض وهكذا، لكن وجود السبب الذي أدي إلي التردد لا يزال باقياً وهو كون

١ – تهافت الفلاسفة علاء الدين الطوسي ، صـ٢٠٢ ، تحقيق ، د. رضا سعادة ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ،ط الأولي ،١٤٠٢هـ١٩٨١م. .

٢ – ينظر : المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٣ – شرح المقاصد ، جـ ١ صـ ٣٠٧ – ٣٠٨ .

٤ – المصدر نفسه صـ ١١٠ .

الوجود مشتركاً اشتراكاً معنويا ، فلولا أن الوجود مشترك بين هذه الأمور اشتراكاً معنوياً لكان قد زال تصوره من الذهن من أول تبدل من تبدلات هذه الأمور [١].

الثاني : صحة تقسيم الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن ووجود الجوهر و وجود العرض ، ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه التي ينقسم إليها ابتداء ؛لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك لا يقال قسمة الوجود إلى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الغوراة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لأنا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع العلم به ، ولذلك لا تختلف باللغات المتفاوتة بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي [٢].

فهذا الدليل يبين أن القسمة العقلية ليست سوي إضافة أمر مختص إلي أمر مشترك ، وبهذه الإضافة يتحقق الاشتراك المعنوي .

الثالث :أن العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه بالذات فلا تعدد فيه فكذا مقابله ؛ أعني الوجود معنى واحد و إلا بطل الحصر العقلي فيهما يعني أن قولك الشيء إما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فإذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص . [٣] .

فهذا الدليل يتبين منه أن مفهوم العدم مفهوم واحد ليس فيه تمايز ، وبالتالي ليس فيه تعدد ، وإذا كان الأمر كذلك فيلزم أن يكون مقابله الذي هو الوجود معني واحدا أيضا لا تعدد فيه فالوجود معني واحد تشترك فيه الأفراد، فإذا كان العدم مفهوما واحدا لزم أن يكون الوجود مفهوما واحدا لأنه لو لم يكن كذلك لأدي ذلك إلي بطلان الحصر العقلي حينما أقول الشيء إما موجود أو معدوم[٤].

الرابع : قال بعض الفضلاء : هذه القضية أي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها إلى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه إذ نعلم بالضرورة

---

١ – ينظر : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف ، أ . د / أحمد الطيب ، صـ ٦٢ – ٦٣ .

٢ – ينظر : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ، صـ ٤٦ ، والمواقف صـ ٤٦– ٤٧ .

٣ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٦ – ٢٣٧ .

٤ – ينظر : مباحث الوجود والماهية ، د. أحمد الطيب صـ ٦٦ ، شرح المواقف ج ١ صـ ١٣٦ – ٢٣٧ .

أن بين الوجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليست هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم ، لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه إلا المعاند ، فإنه غير مقنع له ، وأما بالنسبة إلى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه ،وتعود قضية الماهية و التشخص ، فإن الحال فيهما أيضا كذلك فإن اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام ، وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود بطل بشهادة الماهية و التشخص . (١).

فهذا الدليل كما يذكر أحد الباحثين ، يقوم علي ملاحظة الذهن نسبة ما حين يقارن بين موجود ومعدوم ، فالمقارنة بين السواد والبياض كما يمثل شارح المواقف تثبت أن بينهما مشاركة في معني واحد وهي الكون في الأعيان ، ولو كانت بين البياض و العنقاء لانتفت هذه المشاركة تماما لأن العنقاء لا تكون في المحسوسات ، وهذه المقارنة هي التي سوغت الحكم بالاستقراء المعنوي للوجود (٢).

الخامس : أنه لو لم يكن مشتركا اشتراكا معنويا ما أمكن إقامة دليل واحد علي الاشتراك يعم كل الموجودات لكن إقامة دليل واحد علي الاشتراك العام ممكن فالوجود مشترك ، وحول هذا المعني يقول الإيجي :

قال ذلك بعض الفضلاء : من زعم أنه – يعني الوجود – غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري، إذ لولا أنه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بأنه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك أي غير مشترك ، وإذا لم تكن الدعوة المتعلقة بأمور متعددة واحدة عامة لها لم يكن إثباتها بدليل واحد عام ؛ لأن تلك الدعوة حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الأمور فلا بد لكل واحدة من تلك

١ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٧ .

٢ – ينظر : مباحث الوجود والماهية ، د. أحمد الطيب صـ ٦٨ ، شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٧ .

الدعاوى من برهان على حدة ، والحاصل أن الدليل إذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد [١].

السادس : لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فإنا إذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء إما أن يجب وجوده ،أو لا فقد يجب له الوجود بمعنى ، ولا يجب بمعنى آخر ، فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان أصلا ، بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب والإمكان معا بالنظر إلى ذاته [٢].

ومعني هذا أنه لابد عند من قال بالاشتراك المعنوي من تمييز الواجب عن الممكن بأن يكون المفهوم من الموجودات قدرا مشتركا بين الطرفين " ولو جاز أن يكون أمراً غير مشترك كأن يكون وجودات خاصة متعددة لأمكن أن يجب له وجود وينتفي عنه وجود ، بمعني آخر وهذا يؤدي إلي أن يكون الشيء الواحد وجب له وجود ، ولم يجب له وجود في ذات الوقت وبعبارة أخري يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا في ذات الآن وإذن فكيف يمكن تمييز الواجب عن الممكن " [٣].

تعقيب :-

بعد عرض هذه الأدلة يمكن القول بأن محل النزاع بين الفريقين أنما يدور حول موقفهم من الكليات نفياً أو إثباتاً . ولما كان الشيخ الأشعري ينكر الكليات فناسب ذلك أن ينكر الاشتراك المعنوي ، أما الفلاسفة وجمهور المتكلمين ، فأثبتوا الكليات ، ولذا قالوا بالاشتراك المعنوي، لأن الكلي هو ما لا

١ – ينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٧ – ٢٣٨ .
٢ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٣٨ – ٢٣٩ .
٣ – ينظر : مباحث الوجود والماهية ، د. أحمد الطيب صـ ٦٨.

يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فطبيعته تسمح بذلك ، وهذا هو الاشتراك المعنوي .

والواقع أن ما رآه جمهور الفلاسفة والمتكلمين من القول بالاشتراك المعنوي يستقيم ومذهبهم لأنه " إذا كان منطقياً من الأشعري أن يقول بالاشتراك اللفظي حتى لا يتناقض بناء مذهبه ، فإنه ولنفس السبب – أيضاً – رأينا فلاسفة المسلمين ومعهم بعض جمهور المتكلمين يقولون باشتراك الوجود معنوياً ، و إلا لما أقيمت لفلسفتهم قائمة ؛ لأن القول بالاشتراك اللفظي فقط يجعل فلسفتهم بلا موضوع وبهذه المحصولات الذاتية التي ينقسم إليها الموجود قسمة أولي"[١] .

هذا و إذا كان أصحاب كل اتجاه قد تمسك بالرأي الذي يستقيم وبناء مذهبه ، فإني أرجح القول بأن الوجود مشترك اشتراكاً معنويا، ومقولاً علي الموجودات بالتشكيك وذلك لأن القول بالتشكيك فيه محافظة علي التقديس" الكامل لذات الباري عن أي حيثية يمكن أن يتسرب إليها أي أثر للتعدد أو للتألف " [٢] . فالقول بالاشتراك المعنوي للوجود ، والمقول علي أفراده بالتشكيك ينفي المساواة بين – الله تعالي – ومخلوقاته ، ويؤيد ذلك ما ذكره بعض الفلاسفة و المتكلمين وذلك " كابن سينا ، والتفتا زاني " .

أما الأول ، فيعلل القول بالتشكيك بأن الواجب لا ماهية زائدة له ووجوده من ذاته ، فلا يشارك شيئا من الأشياء فوجوده ذاتي بخلاف الممكن فله ماهية ووجوده عارض له من خارج عنه . [٣] .

أما التفتا زاني ، فيذكر أن القول بالتشكيك هو الحق لكونه في الواجب أولي و أشد و أقدم منه في الممكن . [٤] .

---

١ – قضية الوجود والعدم ، صـ ١٠٧ – ١٠٨ .

٢ – مشكلة الألوهية د.محمد غلاب صـ ٦٣ ، دار إحياء التراث العربي ، ط الثانية ١٣٧١ هـ ١٩٥١ م .

٣ – شرح الإشارات للخواجة نصير الدين الطوسي ، والإمام فخر الدين الرازي صـ ٢١١ –٢١٢ ، المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ

٤ – ينظر : شرح المقاصد جـ ١ صـ ٣١٩ .

هذا وعلي الرغم من وجود خلاف بين الفريقين إلا أنه في أصله ليس خلافاً حقيقياً بل هو خلاف لفظي .

" فإذا نظرنا من حيث نقاط الاتفاق ما بين الواجب و الممكن في الوجود اعتقدنا أن الوجود مشترك اشتراكاً معنوياً ، و إذا نظرنا من حيث مواضع الاختلاف في الوجود بين واجب الوجود وممكن الوجود كالاختلاف في الوجود بالقوة والوجود بالشدة اعتقدنا أن الاختلاف أو الخلاف لفظي "[١].

جـ : أقسام الوجود : -

قسم مفكرو الإسلام الوجود باعتبارات مختلفة :

الأول : من حيث تحققه في الخارج وعدم تحققه ، وينقسم قسمين وهما : ذهني ، وخارجي .

الثاني : من حيث هو ، وينقسم إلي : واجب ، وممكن .

الثالث : من حيث الإضافة ، وينقسم إلي : اللفظي ،و الخطي . وهما مجازيان .

ويختلفان باختلاف الأشخاص وقد أشار إلي ذلك القاضي " الأحمد نكري "[٢] . حيث يقول : اعلم أن للشيء **وجودات أربع :الأول :** وجوده الحقيقي، وهو حقيقة الشيء ، **والثاني :** وجوده الذهني، وهو وجوده الظلي المثالي الموجود في الذهن ، **والثالث :** وجوده اللفظي ، الدال علي الوجود الخارجي و المثال الذهني ، **والرابع :** وجوده الكتابي ، وهو وجود النقوش الدالة علي اللفظ باختلافهم كاختلاف اللغة العربية والفارسية ، والخط العربي والفارسي . [٣] وهذه

---

١ – الماهية و الوجود بين الفلاسفة الإسلاميين و المتكلمين دراسة مقارنة نقدية ، رسالة ماجستير غير منشوره ، إعداد الباحث بركات كمال عبد الكريم صـ ٢٨ ، نقلاً عن شروح الشمسية صـ ٢١٢ ، مكتبة كلية أصول الدين بطنطا ، ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م .

٢ – هو القاضي عبد النبي بن عبد الرسول بن أبي محمد عبد الوارث الأحمد نكري نسبة إلي مدينة " أحمد نكر " في الهند ، الهندي الأصل ثم التركي الحنفي اللغوي القاضي المنطقي ، له عدة تصانيف منها حاشية علي تهذيب المنطق ، وجامع العلوم في اصطلاحات العلوم والفنون ، والكلام للسعد التفتا زاني (ينظر: معجم المطبوعات العربية و المعربة جـ ١ صـ ١٦٤ ، منشورات مكتبة آية الله العظمي المر عشي النجفي ١٩٨٢ م) .

٣ – ينظر : دستور العلماء ، الأحمد نكري ، جـ ٣ صـ ٣٠٩ – ٣١٠ ، منشورات محمد علي بيضون

الأقسام محل اتفاق بين المتكلمين والفلاسفة عدا الوجود الذهني ، فهو محل خلاف بينهم.

أولاً : تقسيم الوجود إلي ذهني وخارجي :-

قسم حكماء الإسلام الوجود من حيث تحققه في الخارج وعدم تحققه إلي قسمين :

أ – الوجود الخارجي :

وهذا القسم من الوجود لا خلاف فيه فهو الوجود الحقيقي أو الأصيل .

وقد عرف بأنه " تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج بل هو نفس تحققها ، وهو أعلي الوجودات " [١] .

فهذا الوجود هو الذي تتحقق به خصائص الشيء، وتصدر عنه آثاره فلا " شبهة في أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وأصيلا وهذا مما لا نزاع فيه " [٢] . وهذا النوع من الوجود"معناه تحقق الشيء وكونه في الخارج ، فإذا قلنا مثلاً : زيد موجود، ففي الخارج، و إن قيس إلي ذات زيد كان ظرفاً لوجوده ، و إن قيس إلي وجوده كان ظرفاً لنفسه،لا لوجوده و إلا كان للوجود وجود و تسلسل" [٣] . هذا هو المراد بالوجود الخارجي ، الذي لا نزاع فيه بين الفلاسفة و المتكلمين .

، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – بدون تاريخ ، معيار العلم ، للغزالي تحقيق د/ سليمان دينا ، صـ ٣٥ – ٣٦ ، دار المعارف ، ١٩٦٩ م ، مقدمة ابن خلدون ، صـ ٥٠٤ ، ط دار الشعب ، القاهرة .

١ – تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ، صـ ٤٩ .

٢ – شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٥٨ ، و ينظر : تهافت الفلاسفة ، علاء الدين الطوسي بتحقيق وتحليل د. رضا سعادة صـ ٢٢٧ ، دار الفكر بيروت ، ط الأولي ١٩٩٠ م .

٣ – قضية الوجود و العدم في علم الكلام ، صـ ١٨٧.

ب – الوجود الذهني :

هذا هو القسم الثاني من أقسام الوجود وهو علي خلاف السابق ، وقد عرف بأنه " المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة ، و يسميها أرسطو.[١] . الماهيات وهي كلية " [٢] .

فهذا النوع من الوجود وجوده " وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعني أنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء ، كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم حقيقة " [٣] .

وهذا النوع من الوجود لا يترتب عليه آثاره ، ولا يثبت له أحكامه ؛ لأنه عبارة عن تحقيق صورة في الذهن مطابقة لما في الخارج بمعني أن الماهية الموجودة في الذهن إذا وجدت في الخارج كانت هوية و الهوية إذا جردت عن عوارضها المشخصة كانت تلك الماهية ، ولذا قيل : إن الأشياء في الخارج أعيان ، وفي الذهن صور [٤] . وهذا النوع من الوجود هو محل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فبينما يثبته الفلاسفة ينكره المتكلمون .

ثانياً : تقسيم الوجود إلي واجب وممكن : –

للوجود عند الفلاسفة من حيث هو تقسيم آخر ، فيقسمونه قسمين وهما:

الأول : واجب الوجود ، وقد عرف بأنه ، الموجود الذي متي فرض غير موجود عرض عنه محال ، وهذا القسم ضروري الوجود فلابد من وجوده .

---

١ – أرسطو طاليس : فيلسوف يوناني شهير ولد عام ٣٧٤ ق. م ينتمي لأسرة عريقة في الطب وقد توفي عام ٣٢١ ق. م بعد أن ترك وراءه تراثاً عظيماً في مختلف المجالات العلمية ، والسياسية ، والنفسية والأخلاقية . (ينظر : موسوعة الفلسفة . د . عبد الرحمن بدوي ، جـ ١ ، صـ ٩٨ – ٩٩ . المؤسسة العربية للدراسات . ط ١ ١٩٨٤ ، أرسطو . د. عبد الرحمن بدوي صـ ٢٠٥ . مطبعة لجنة التأليف والترجمة . نشر دار النهضة المصرية . ط ٢) .

٢ – مع الفيلسوف،د . محمد ثابت الفندي ، صـ ١٠٩ ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .

٣ – تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ، صـ ٤٩ .

٤ – ينظر : تهافت الفلاسفة للطوسي ، صـ ٢٢٧ – ٢٢٨ ، قضية الوجود والعدم في علم الكلام ، صـ ١٨٧ .

الثاني : ممكن الوجود ، وقد عرف بأنه ، الذي متي فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال ، وهذا القسم لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه [١] .

ثالثاً :تقسيم الوجود إلي لفظي وخطي :-

هذا هو التقسيم الثالث للوجود وهو تقسيم باعتبار الإضافة ، وهذا التقسيم علي سبيل المجاز ،إذ ليس الموجود في اللفظ و الخط من الإنسان ، و الأول من هذا القسم وهو الوجود اللفظي يدل علي الوجود الخارجي و المثال الذهني ، أما الثاني و هو الوجود الخطي ، وهو وجود النقوش الدالة علي اللفظ باختلافهم كاختلاف اللغة العربية والفارسية ، والخط العربي والفارسي[٢] .

هذه هي أقسام الوجود باعتباراته المختلفة ، وجميعها محل اتفاق عدا الوجود الذهني ، فقد تباينت الآراء فيه ، وتعددت وجهات النظر بسببه ، ودار خلاف كبير بين الفلاسفة والمتكلمين بسببه ، بل يمكن القول : إن مفكري الإسلام في مسألة الوجود الذهني منقسمون جماعتين ، فلسفية تثبته ، وتدلل عليه ، و كلاميه ترفضه وتنكره وتدلل – أيضاً – علي ما تقول به وتدافع عنه علي ما سيتضح فيما بعد من خلال البحث – إن أذن الله تعالي – .

١ – ينظر: النجاة ، ابن سينا بتحقيق د، ماجد فخري صـ ٢٦١ ، ط الأولي ، منشورات دار الآفاق بيروت ، عيون المسائل للفارابي ضمن كتاب المجموع صـ ١٣٢– ١٣٣ ، مطابع الهيئة المصرية للكتاب ، مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٧ م، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، د. محمد البهي صـ ٢٤٩ ، ط السادسة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م ، مكتبة وهبه.

٢ – ينظر : دستور العلماء ، الأحمد نكري ، جـ ٣ صـ ٣٠٩ – ٣١٠ ، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام صـ٤٩ .

المبحث الثاني : مشكلة الوجود رؤية تاريخية

تعد مشكلة الوجود واحدة من أهم المشكلات الفلسفية التي جذبت أنظار الفلاسفة عبر العصور المتعددة ، ولا عجب في ذلك ،لأن أول ما يتجه إليه فكر الإنسان هو النظر في الوجود ومحاولة تفسيره ، والوقوف علي كنهه " فهو بداية لكل منطلق فكري والركيزة الأولي لكل تفكير فلسفي علي مر العصور " .(١)

وكانت ولا تزال أولي الأسئلة الصادرة حوله ، هل ثمة وجود مطلق ؟ أم أن الوجود قاصر علي الواقع الخارجي .**هذا من ناحية** ، **ومن ناحية أخري** إذا كان هناك وجود مطلق فهل وجوده متحقق بالفعل أم أنه غير موجود أصلاً ؟ .

ومن ناحية ثالثة ، إذا كان موجوداً فعلاً فهل وجوده قاصر علي الوجود الذهني فقط ، أم أنه يوجد داخل الذهن وخارجه ؟ .كل هذه الأسئلة وغيرها ، كانت محور اهتمام الباحثين والمفكرين علي اختلاف اتجاهاتهم ، واستولت علي قدر كبير من دراساتهم ، و انقسمت الآراء حول الوجود إلي رأيين :-

الأول :

يقول بالوجود المطلق ، وإن دار خلاف بينهم في تفسيره أو البحث عن مصادره أو عناصره الأولي التي صدر عنها ، وهذا الاتجاه يمثله الكثير من فلاسفة اليونان عدا السوفسطائيين (٢)، وكذا بعض فلاسفة العصور الوسطي ، وبعض علماء الكلام ، وبعض الفلاسفة المحدثين و المعاصرين .

---

١ – الماهية والوجود بين المتكلمين و الفلاسفة ، د. منال سمير الرافعي صـ ٤٣٧ ،العدد ١٧ ، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م . ط دار الدفاع ، بحث منشور بمجلة الزهراء الصادرة عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة .

٢ – السوفسطائيون : جماعة من المعلمين الجوالين يرتادون البلاد ممتهنين مهنة التعليم طلبا للرزق نزحوا إلى اليونان من المستعمرات المجاورة وتصدوا لتعليم الشباب اليوناني فنونا = =مختلفة كالتاريخ والفن والأدب وغير ذلك من الموضوعات الشائعة وكانت هذه الموضوعات هي نقطة انطلاقهم ؛لأن الناس يسلمون بها دون نقد ويقرون بها دون أن تكون واضحة في أذهانهم ، وهنا يستطيع السوفسطائي بما أوتي من مهارة أن يؤثر علي مستمعيه وقد كان السوفسطائيون لا

الثاني :

وهو علي الضد من الأول ، فهو تنكر الوجود المطلق ، ويعترف بالموجودات الجزئية المحسوسة . وهذا الاتجاه يمثله من القدماء السفسطائيون، ومن المحدثين غلاة التجريبيين والواقعيين ، وبعض البراجماتيين [١] .[٢] وفيما يلي عرض لهذه المشكلة عبر العصور المختلفة .

١ – الوجود في الفكر اليوناني :

يصح القول : إن البحث عن مشكلة الوجود أمر لازم فلاسفة اليونان ، وبذلوا في ذلك محاولات عديدة ، وعلي الرغم من المحاولات المتعددة التي بذلت من قبل فلاسفة اليونان بدءا من طاليس [٣] . إلا أنها كانت محاولة قاصرة فقد كان الغرض منها رد العالم الطبيعي إلي مصدره الأول ، أو التماس علة له ، وقد تفرقت بهم السبل في تحديدها ، ويمكن القول بأن أول

يؤمنون بحقيقة ثابتة علي اعتبار أن الإحساس مصدر المعرفة ومقياسها الأمر الذي نتج عنه تأخر البحث العلمي وظهور الرذيلة. (ينظر : موسوعة الفلسفة . د/ عبد الرحمن بدوي . حـ ١ صـ ٥٨٦ – ٥٨٧ ، المنطق والفكر الإنساني.د/ عبد السلام محمد عبده صـ ١١ ط ١ ١٩٩٥ ، ١٩٩٦ ، دروس في المنطق القديم . د/ أمين أمين راشد صـ ٢٣ ط ١ ، مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا ، علم المنطق د .أحمد رمضان صـ٥٣ الدار الإسلامية للطباعة والنشر ط ١ ١٤١٨ هـ ، ١٩٩٨ م) ٠

١ –البراجماتية: هي تلك الفلسفة التي تقوم على اعتبار الفكرة لا وجود لها إلا بمقدار ما تحققه من منفعة عملية في الواقع لذا فلفظ براجماتي لا يعنى إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتائجها للمعنى النهائي والاختبار على ضوء التجربة لأن الطريقة البراجماتية في مجملها محاولة لتفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية.ولهذا أطلق علي كل المنتسبين إليها بالبراجماتيين .(ينظر: قاموس جون ديوى للتربية صـ ٤٥–٤٦ . جمع رالف .ن. وين ترجمة وتقديم د/محمد على العريان. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤م ، البراجماتية – وليم جيمس صـ ٩٣–٩٤. ترجمة د/ محمد العريان د/ زكى نجيب محمود – نشر دار النهضة العربية ١٩٦٥).

٢ – ينظر : مدخل إلي الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) د ، عزمي إسلام صـ ٢٨ – ٢٩ ، ط الأولي ١٩٧٧ ، ملتزم الطبع و النشر مكتبة سعيد رأفت .

٣ – طاليس . أحد الحكماء السبعة ولد بين عام ٦٣٩ – ٦٣٦ ق.م ، وتوفي في عام ٥٤٦ ق.م . ويقال عنه إنه فينيقي الأصل ، وقد زار مصر ، والتقي بكهانها كما ارتحل إلى بلدان أخرى كثيرة ، وكان يقول بأن الماء أصل العالم (ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة فؤاد كامل وآخرون صـ ٢٧٩ – ٢٨٠ ، دار القلم بيروت ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب . روني إيلي الفا حـ ٢ . صـ ٦٤ ، دار الكتب العلمية بيروت ط ١) ٠

محاولة بذلت لتفسير هذا الوجود علي أساس من العقل كانت علي يد فيثاغورث [١] .

ذلك الفيلسوف الذي جعل عناصر الأعداد هي عناصر الأشياء ، و أن العالم كله عدد ، حيث إنه منشأ وحدته ، ومأتي نظامه و انسجامه [٢] .

ونظراً لاهتمامه بالعدد ورده العالم كله إليه وصفت المدرسة الفيثاغورية بنوع من الرمزية العددية فقد رمزوا مثلاً للوقت المناسب بالعدد سبعة الذي يقابل أيام الأسبوع السبعة ، و للعدالة بالعدد أربعة ، وللزواج بالعدد ثلاثة ، ورمزوا للعقل بالواحد لأنه ثابت ، وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين [٣] .

ثم جاء من بعده " بارميندس الإيلي " [٤] . والذي يعد أهم فلاسفة اليونان قبل سقراط [٥] نظراً للتأثير الكبير الذي أحدثه في فكر من تلاه لاسيما

---

١ – فيثاغورث . فيلسوف رياضي يوناني ولد في ساموس ، وهاجر إلى سيسيل ؛ ليؤسس في مدنها جمعيات فلسفية سياسية ودينية ولد في عام ٥٧٢ ، وتوفي ٤٩٧ ق.م ، وطاف في أنحاء الشرق وقد رأي أن العدد أساس كل شئ ، وكل حقيقة في أعماق أعماقها رياضية، وقد نظر إلى العدد، نظرة صوفية ، كما أنه يعد رائد المدرسة الفيثاغورية ، وعن طريقه تحولت اليونان من الفكر الديني إلى الفكر العقلي (ينظر: أضواء علي الفلسفة اليونانية . د/ صلاح عبد العليم . صـ ٥٣ . دار الطباعة المحمدية) .

٢ – ينظر: الفلسفة الإغريقية د، محمد غلاب جـ ١ صـ ٦٠ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٢ ، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ، د. عزت قرني صـ٣٢ ، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت ، ط الثانية ، ٢٠٠٣ م ، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون ، د. محمد علي أبو ريان ، جـ ١ ، صـ ٧٦ ، دار المعرفة الجامعية) .

٣ – ينظر : الفلسفة عند اليونان د ، أميرة حلمي مطر صـ ٧٧ ،دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ م .

٤ – بارميندس الإيلي ، واحد من أبرز فلاسفة اليونان قبل سقراط ، ولد حوالي عام ٥١٥ ق . م بإيليا جنوبي إيطاليا علي الساحل الغربي ، وهو رائد المدرسة الإيلية ومؤسسها (ينظر :الموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الخفني، صـ ٨٥ –٨٦ ، دار المعارف للطباعة والنشر تونس) .

٥ – سقراط فيلسوف يوناني ولد حوالي ٤٧٠ ق.م في أثينا من أب نحات وأم قابلة وقد نسب = =إليه أنه نحت مجموعة من الحسان علي الأكربول ثم تركها وانصرف ولكن علي ما يبدو أن صانعيها كانوا أسبق من سقراط . وقد عرف عنه احترامه للناس ولنفسه وكان هادئاً متواضعا حكيماً لا يرد سائلاً وقد حصر مهنته في تثقيف الناس والبحث عن الحق والعودة بالمجتمع اليوناني إلى جادة الصواب ، وقد وضع لنفسه برنامجا لتحقيق هذه الغاية . وهو منهج التهكم والتوليد...وقد اتهم سقراط بإفساد الشباب والكفر بالآلهة فحكم عليه بتجرع السم فتجرعه ومات في

أفلاطون[١] ، ولهذا يصح القول بأنه يشكل مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني ، ونظريته في الوجود تؤكد ذلك فقد بحث الوجود منفصلاً عن الأشياء الموجودة ، ووضع نظريته في الوجود وهي " الوجود موجود ولا يمكن ألا أن يكون موجوداً ، أما اللاوجود يدرك إذ أنه مستحيل فلا يتحقق أبداً ، و لا يعبر عنه بالقول ؛ فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول إنه موجود ، والفكر قائم علي الوجود ، ... والوجود واحد فقط متجانس...ويلزم أنه ثابت ساكن في حدوده "[٢] .

ثم جاء سقراط وخطا بالفكر الفلسفي خطوات كبيرة وقرر " أن لكل شيء طبيعته أو ماهيته هي حقيقته يكتشفها العقل وراء الأغراض المحسوسة ، ويعبر عنها بالحد ؛ و أن غاية العلم إدراك الماهيات ، أي تكوين معان تامة الحد ... ، فهو أول من طلب الحد الكلي ... ، ولقد كان لاكتشافه الحد و الماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة ... ، فهو موجد فلسفة المعاني أو الماهيات ، المتجلية عند أفلاطون وأرسطو التي تري في الوجود مجموعة أشياء عقلية و معقولة " [٣] .

فإذا ما انتقلنا إلي " أفلاطون " وجدنا صدي تلك الاتجاهات السابقة في مذهبه الفلسفي " فقد أخذ عن " بارميندس " فكرة الوجود في ثباته وسكونه ، وعن "هيرقليط " [٤]. فكرة التغير و الحركة ، و عن " سقراط " فكرة المعاني أو

سنة ٣٩٩ ق.م .

(ينظر: موسوعة الفلسفة . د/ عبد الرحمن بدوي .جـ ١ صـ ٥٧٦ – ٥٧٨ المؤسسة العربية للدراسات ط ١ ١٩٨٤ ، مقدمة في الفلسفة العامة . د/ يحيي هو يدي . صـ ٢٨٩ . دار النهضة العربية . ط ٩ سنة ١٩٧٩ ، محاضرات في الفلسفة اليونانية . د/ عزت قرني . صـ ١٩٥ . بدون).

١ – أفلاطون : فيلسوف يوناني ولد في أثينا عام ٤٢٧ق . م . وتوفي عام ٣٤٧ ق . م ، ويعد من أعظم فلاسفة العصور القديمة وهو ينتمي إلى أسرة عريقة في حسبها وقد ترك عدة مؤلفات منها الجمهورية . المأدبة . والمحاورات وغيره (ينظر المدارس الفلسفية د / أحمد الأهواني صـ ٢٨ – ٢٩ ، قصة الفلسفة. ول ديورانت صـ ١٩.ترجمة فتح الله محمد المشعشع . منشورات مكتبة المعارف . بيروت . ط ٥ . ١٤١٥ هـ – ١٩٨٥ م).

٢ – تاريخ الفلسفة اليونانية ، أ . يوسف كرم ، صـ ٢٨ – ٢٩ ،ط الرابعة ، مكتبة النهضة المصرية .

٣ – تاريخ الفلسفة اليونانية ، أ . يوسف كرم صـ ٥٢ – ٥٣ .

٤ – هيرقليطس . فيلسوف يوناني ولد في آفوس عام ٥٤٠ ق.م ، من أسرة عريقة في الحسب والجاه ، و لكنه زهد فيه ، و أقبل علي التفكير إلا أنه ظل أرسطقراطيا بكل معني هذه الكلمة ،

الماهيات ، وحاول أن يجد علاقة بين كل تلك الأفكار المتضاربة علي أساس وضع كل واحدة منها في موضعها " [١].

فقام بوضع نظرية المثل الأفلاطونية و انتهي إلي أن " المحسوسات علي تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس و الأنواع وتتحقق علي حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك . فإذا فكرت النفس في الماهيات الثابتة ، أدركت أولا أن لها مبدأ ثابتاً ؛ لأن المحسوسات حادثة تكّون وتفسد .

وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهيتها ، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه ، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً كمالها .

وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة فيلزم أن الكامل ثابت أول ، وأن الناقص محاكاته ، و أنه لا يمكن أن يكون الكامل الثابت قد حصل في عقولنا بالحواس عن طريق الأجسام الجزئية المتحركة فلابد أن تكون قد حصلت عن طريق موجودات مجردة ضرورية مثلها تدرك بالعقل لما هو واضح من الشبه بينها، فثمة عالم معقول هو عالم المثل وهو مثال للعالم المحسوس ، و أصله تتحقق فيه الماهيات بالذات علي نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة ، ولا يعتريها فساد [٢].

وهذا يؤكد علي أن الوجود الواقعي للمثل في العالم الخارجي .

فلما جاء " أرسطو " اعترض علي نظرية المثل الأفلاطونية ،وردها في جانبيها: المعرفي والميتافيزيقي ، وجعل الوجود موضوع الفلسفة الأولي عنده ، ولكنه ليس الوجود المادي و إنما الوجود بما هو موجود أى الذي يعم كل شيء في الخارج أو في الذهن ، خصوصا و أن حديثه عن المعرفة يؤكد ذلك

وكان يعتز بنفسه ، ويباعد بينه وبين الناس ، وكان يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية ، وقد سار علي نهج سلفه وقال بأصل واحد للعالم وهو النار ، كما قال بالتغيير والصيرورة .(ينظر:التجربة اليونانية ٠ س ٠ م ٠ بورا٠ ترجمة أحمد سلامة . صـ ١٦ . الهيئة المصرية العامة للكتاب . سلسلة الألف كتاب . الألف الثاني العدد ٦٧ ، قوانين الفكر ، د. سعد الدين صالح صـ ١٥،ط المكتب العلمي الحديث بالزقازيق) .

١ – مع الفيلسوف ، صـ١٠٠ .

٢ – ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية ، صـ ٧٢ – ٧٣ ، وينظر : مدخل إلي الفلسفة و أصولها ، د. محمد أبو ريان صـ١٤٦ : ١٥٠ ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠ م .

، فالمعرفة عند " أرسطو " تبدأ من خلال الإحساس بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي ، وتكرار هذا الإحساس يولد التصورات الكلية، فالجزئي هو وحده ذو الوجود الحقيقي وليس شبحا للكلي – كما زعم أفلاطون– و الكلي لا وجود له إلا في الذهن و إن كان موضوع العلم [١] .

وأرسطو بهذا يفرق بين نوعين من الوجود وهما :

الأول : الوجود الخارجي ، ومحله العالم الخارجي وهو وجود جزئي .

الثاني : الوجود العقلي ، وهو وجود الكليات ولا يتحقق وجوده إلا في الذهن .

هذا ويمكن القول إن الذي يهمنا في فلسفة " أرسطو " بجانب ما سبق عرضه هو هذه النظرية التي قدمها لنا في الجواهر والأعراض ، وبيان المراد منهما ، وأيهما أسبق ، وأوجه التمايز بينهما ، علة تقسيمه للوجود علي هذا النحو .

إن أرسطو بهذا التقسيم يقدم لنا تمييزاً بين الوجود العيني الخارجي كوجود الجواهر بأعراضها ، وبين الوجود الذهني أو العقلي وهو المعاني التي هي صور عقلية منتزعة التجريد من الصور النوعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة ويسميها أرسطو الماهيات وهي كلية . [٢] .

هذه هي وجهة نظر " أرسطو " حول مشكلة الوجود ، وهي كما نري نظرية يلاحظ عليها عمق الفكرة وبعد النظر إذ أنه استطاع من خلالهما أن يقدم لنا نظرية في الوجود حاول فيها أن يميز بين نوعين من الوجود لكل منهما

١ – ينظر : مع الفيلسوف صـ ١٠٤ ، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام . د، عبد الرحمن بن زيد الزبيدي ، صـ ٣١٤ – ٣١٥ ، مكتبة المؤيد بالسعودية ط ١ ، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

٢ – ينظر المصدر نفسه ، صـ ١٠٣ :١١٠ .

خصائصه ومحل وجوده ، كما أنه خالف " أفلاطون " وعدل من آرائه و انتهي إلي أن المحسوسات التي رأي أفلاطون أنها مجرد خيالات و أوهام هي التي تمثل لنا الوجود الخارجي عنده .

أما المعاني الكلية التي كان يعتقد " أفلاطون أنها موجودة في الخارج لا وجود لها إلا في الذهن فقد قرر " أرسطو " أنها موجودة في الذهن ولا وجود لها في العالم الخارجي .

ومثل هذا الأمر يؤكد علي عمق نظرة " أرسطو " ومكانته الفلسفية ولهذا استحق مرحلته في الفكر الفلسفي اليوناني أن توصف بمرحلة النضج ، و استحق هو لقب المعلم الأول .

وبجانب هذا الاتجاه القائل بالوجود المطلق ظهر في الفكر اليوناني ، اتجاه آخر ينكره ، وينسب هذا الرأي للسوفسطائين الذين قالوا بالوجود الحسي فقط ، ونستطيع أن نقف علي ذلك من خلال العرض لوجهة نظر أحد زعمائهم وهو " جورجياس " [١]. إذ يقوم بوضع كتاب سماه " اللاوجود " ، و تتلخص أقواله في قضايا ثلاث :

الأولي : لا يوجد شيء .

الثانية : إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه .

الثالثة : إذا أمكن إدراكه فلا يمكن نقله إلي الآخرين .

١ – جورجياس. سوفسطائي ولد عام ٥٠٠ ق.م ، وقد ذهب إلى أثينا حوالي ٤٢٧ ق.م وكان ذا موهبة في الحديث والخطابة يمتلك حججا قوية لإقناع مستمعيه وقضي حياته متجولا بين البلدان إلى أن استقر به المطاف في أثينا ، وقد ترك عدة آراء تتلخص في أنه شك في كل شيء لأنه لا يوجد شيء ، وإذا وجد فلا يمكن إدراكه ، وإن تم إدراكه فلا يمكن إبلاغه . (ينظر: الفلسفة عند اليونان . د/ أميرة مطر . صـ ٢٦ ، قصة الفلسفة اليونانية . د/ زكي محمود ، وزميله صـ ٧١).

أما الاستدلال علي القضية الأولي : الوجود إما أن يكون اللاوجود أو الوجود أو كليهما و هو محال : (أ) فهو ليس اللاوجود لأن هذا محال.

(ب) ولا الوجود : فإما أنه خالد ، وهنا سيكون لا بداية له ، أي لا منتاهياً في الزمان وغير محدود في المكان ، ولكن اللامحدود لا مكان له ، وما لا مكان له ليس موجوداً ، إذن فهو غير موجود .

(ج) وهو ليس الوجود و اللاوجود معاً حيث إن هذا محال . وهكذا لا يكون هناك وجود .أما الاستدلال عن القضية الثانية :فيري أن أساسها أن يكون هناك تطابق بين الفكر والوجود ، ولكن الواقع أنه ليس هناك تطابق بين الفكر و الوجود بدليل وجود تصورات في الفكر حول كائنات خرافية (مثلاً " جبل من دهب "أو تنين بألف رأس"). إذن فالفكر يدرك اللاوجود ، إذن فهو لا يدرك الوجود .

أما الاستدلال علي القضية الثالثة : فترجح حجته فيها إلي أن وسيلة نقل الفكر هي الألفاظ ، ولهذا فإن المعرفة ستضطر إلي البقاء في إطار هذه الألفاظ ، هذا بينما أن الألفاظ ليست هي الأشياء ، فما سينقل ليس هو معرفة الوجود ؛ بل مجرد ألفاظ أي مجرد أصوات ، وهي ليست الوجود [١].

تلك هي آراء " جورجياس " غلب عليها الأسلوب الجدلي ، ولعله قصد بذلك أن يعبر عن بعض مواهبه والتي كان علي رأسها الجدل الذي تسلح به السفسطائيون، وقاموا بتعليمه للشباب و العمل علي نشره في المستعمرات اليونانية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخري فإنه كما نري اتخذ من الشك

١ – ينظر :الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، د. عزت قرني، صـ ٩٩– ١٠٠ ،تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر ستيس ، صـ ١٠٥ – ١٠٦، ترجمة مجاهد عبد المنعم ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م.

المذهبي وسيلة له فشكك في كل شيء حتى البديهي منها ، والتي منها الوجود لما هو معلوم من أن " تصور الوجود ضروري " [١] أي بديهي .

هذه آراء فلاسفة اليونان حول الوجود المطلق ، وكيفية تصوره بين الإثبات والنفي ، وفي ذلك دلالة علي أن الوجود كان من أول الموضوعات التي تناولها فلاسفة اليونان بالبحث والدراسة ، و حاولوا تفسيره ، والبحث عن عناصره التي يتركب منها ، و المصدر الذي يرد إليه ، ولا غرابة في ذلك فالوجود أول أمر يلفت نظر الإنسان ، ويشد انتباهه ، لذا احتل مكانة بارزة في أبحاث الدارسين ، ونظريات الحكماء والمتكلمين ، ودليل ذلك موضعه عند الطائفتين ، فالحكماء يجعلونه أحد المباحث الفلسفية الرئيسة ، والمتكلمون يجعلونه ضمن الأمور العامة التي تقدم علي بقية مباحث علم الكلام .

٢- الوجود في الفكر الإسلامي :

إذا ما انتقلنا إلي الفكر الإسلامي سوف نجد أن هذا المبحث قد احتل مكاناً واضحاً في دراسات المتكلمين ، وأبحاث الفلاسفة و أولوه موفور العناية علي حد سواء ، ودرسوه من جوانب متعددة ، وتعمقوا فيه أكثر ممن تقدم عليهم ، ولا غرابة في ذلك لأن نصوص دينهم قد ساعدتهم علي ذلك هذا من ناحية .

ومن ناحية أخري جري العرف ، العلمي علي أن يتأثر اللاحق بالسابق ، فيردد رأيه ، وقد يعدّل فيه ، وقد يضيف إليه ، وقد يستدرك عليه ، ولا حرج في ذلك ، وهذا ما قام به مفكرو الإسلام بالنسبة للفلاسفة اليونانيين . فقد قاموا بدراسة الوجود من نواحٍ متعددة ،فبحثوا إمكانية تعريفه، بمعني هل يمكن تعريفه ؟ وإذا عرف فبما ذا يعرف؟ وهل هو موجود وجوداً حقيقياً ؟ أم أنه مجرد وجود عقلي لا صلة له بالعالم الخارج ؟ و إذا كان الوجود مشترك فعلي أي نوع من الاشتراك يقال مفهومه " اللفظي أم المعنوي " ؟ وما

١ –تقريب المرام ، صـ ٤٥ .

أقسامه ؟ . كل هذه الموضوعات بحثت من قبل مفكري الإسلام ، وسبق للبحث و أن أشار إلي إجابة عن معظم هذه التساؤلات [١].

لكن يتبقى أن أفصل القول قليلاً فيما يتصل بأقسام الوجود من حيث تحققه في الخارج أو الأذهان ، فأقول و بالله تعالي التوفيق .

دار خلاف بين الفلاسفة و المتكلمين حول الوجود ، هل هو موجود في الخارج أم في الذهن ؟ بمعني هل الأشياء الموجودة يقتصر وجودها علي العالم الخارجي ؟ أم أن لها وجوداً آخر وراء الوجود الخارجي.

وقد اتفق مفكرو الإسلام فيها علي القول بوجود وجود حقيقي للأشياء عنه وبه تصدر الأفعال وتتحقق الآثار فهذا النوع من الوجود حقيقي ، كما أنه لا خلاف فيه بين الفلاسفة والمتكلمين .

أما الوجود الذهني . فهو وجود ظلي و هو محل الخلاف ، فقد انقسم مفكرو الإسلام حوله طائفتين ،

الأولى : فلسفية تثبته ، وتدلل عليه ،

والثانية : كلامية ترفضه وتري أن الوجود ينحصر في الوجود العيني.

ولما كان الخلاف بينهما حول الوجود الذهني لزم الحديث عنه .

فأقول ، تعد مشكلة الوجود الذهني واحدة من أدق المباحث الفلسفية في الفلسفة الإسلامية ، ومع دقتها إلا أنها كما يذكر بعض الباحثين " من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية ، حتى أن فلاسفة الإسلام الأوائل – من أمثال الفارابي [٢] وابن سينا وغيرهما – لم يتناولوا هذه المسألة بصورة مستقلة في

١ – ينظر : المبحث الأول من البحث .

٢ – هو أبو النصر محمد بن طرخان بن أوزلع من مدينة فاراب . وهي مدينة في إقليم خرسان التركي ولد عام ٢٠٤ هـ أي ما يساوي ٨٧٠م ، وتعلم ببغداد ، ولقب بالمعلم الثاني ، وهو من أكبر فلاسفة المسلمين ، من كتبه إحصاء العلوم ، عيون المسائل ، تحصيل السعادة ، المدينة الفاضلة

سياق مؤلفاتهم ، كما أننا لا نقف في هذه المؤلفات علي مصطلح الوجود الذهني " [١].

فالكندي [٢]. فيلسوف العرب الأول والذي يمثل بحق جسر العبور من علم الكلام إلي الفلسفة نراه يقول بثنائية الوجود المادي والمعنوي أو الحسي والعقلي أو الخارجي والذهني ، وهذا التقسيم عنده راجع لحصر الموجودات في نوعين ، إذ الأشياء عنده لا تخرج عن كونها كلية أو جزئية فهو يقول : " وبحق ما كان الوجود وجودين حسي وعقلي إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعني بالكلي الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ، وأعني بالجزئية الأشخاص والأنواع ، والأشخاص الهيولانية [٣].واقعة تحت الحس ولا موجودة وجوداً حسياً ؛ بل تحت قوي من قوي النفس التامة ، أعني الإنسانية هي المسماة بالعقل الإنساني " [٤]. فالحواس علي وفق قول " الكندي" تدرك الصور المادية ، علي حين أن العقل يدرك الصور العقلية ، أي أنه يدرك الكلي من الأجناس و الأنواع فالكندي يجعل للكلي وجوداً ذهنياً .

وغيرها (ينظر :أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي صـ١٨٢ مطبعة السعادة القاهرة ط١ ، الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٢٩٩ ٣٠٠) .

١ – دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. عباس حسن صـ ١٤٨ – ١٤٩ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، صدر الدين نموذجا ، د. عادل بدر صـ٦١ – ٦٢ ، دأر الحوار للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١ – ٢٠٠٦ م.

٢ – أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ولد في مدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي حوالي سنة ٨٠٣ م ، وهو من قبيلة كندة فهو عربي الأصل ، ولذا لقب بفيلسوف العرب ، حصّل علوماً عديدة ، وكان بارعاً ومن حذاق الترجمة (ينظر: الموسوعة الفلسفية فؤاد كامل و آخرون ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، ط دار القلم بيروت) .

٣ – الهيولي كلمة يونانية الأصل ، ويراد بها المادة الأولي وهو كل ما يقابل الصورة وترجع إلي أرسطو (ينظر : المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية صـ ٢٠٨ ، تصدير د. إبراهيم مد كور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٨٣ م) .

٤ – رسائل الكندي الفلسفية بتحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة صـ ١٠٧ ، دار الفكر ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م..

فإذا ما انتقلنا إلي الفارابي وجدناه يجعل الجزئي من مدركات الحواس، بينما الكلي يوجد وجوداً عرضياً في الأشخاص ، ووجوداً حقيقياً في الأذهان، والعقل الإنساني يستخرج ذلك عن طريق التجريد .

يقول الفارابي وقد سئل عن الأشياء العامة ، وكيف يكون وجودها ، علي أي جهة فأجاب في المسألة العاشرة : " ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر فوجوده علي القصد الثاني بالعرض وجود الأشياء العامية أعني الكليات إنما يكون بوجود الأشخاص فوجودها إذاً بالعرض "[١].

ثم يقول في موضع آخر في المسألة الأربعين وقد سئل عن الجواهر ، كيف يحمل الجواهر بالتقدم و التأخر فقال : " و أشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكلياتها و كلياتها إنما تصير موجودة في أشخاصها و أشخاص الجواهر التي يقال أنها جواهر أول و كلياتها جواهر ثان[٢] .؛ لأن أشخاصها أولي أن تكون جواهر إذ كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل أنها أحرى أن تكون مكيفة بأنفسها من أن تكون موجودة " [٣].

١ – المسائل الفلسفية والأجوبة عنها للفارابي " ضمن كتاب المجموع " صـ١٦٥ .

٢ – الجواهر جمع جوهر ، والمراد به القائم بالنفس وهو عكس العرض وهو الموجود في موضوع أ ي في محل يقوم به ، أما الجواهر الأولي فيراد بها المعقول الأول وهي = =الشخصيات ، والجواهر الأول هو الذي لا يقال علي موضوع ما ، و لا هو في موضوع ما ، مثل إنسان ما ، وفرس ما ، فهو الكائن الفرد من حيث هو موضوع مباشر لما يحمل عليه من الصفات إيجاباً و سلباً ، أما الجواهر الثانية فهي الأنواع التي توجد فيها الجواهر الأول ، ومثال ذلك أن إنساناً ما هو في نوع أي في الإنسان . (ينظر :رسائل الكندي ، صـ ١٦٦ ، المعجم الفلسفي د ، عبد المنعم الحفني صـ ٨٤ – ٨٥ ، ط الدار الشرقية الأولي ١٤١٠هـ ١٩٩٠ م ، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي د. سامي لطف نصر صـ ٢٧ – ٢٨ ، مكتبة الحرية الحديثة ط الأولي ١٩٧٨ م) .

٣ – المسائل الفلسفية والأجوبة عنها للفارابي " ضمن كتاب المجموع " صـ١٨٢ .

وعلي هذا فالفارابي يري أن الكليات موجودة وجوداً عرضياً في الأشخاص ، وموجودة في الذهن بعد أن نصبح معقولات مجردة ؛ لأن العلم عنده " عبارة عن تجريد صورة الشيء عند العقل" (١).

فالعلم يقوم عنده علي أساس انتزاع الماهيات المجردة من المادة ، نظراً للتفاوت بين المدرك والمُدرِك ، وهذا هو شأن العقل فهو يقول :

" وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له " (٢).

أما " الشيخ الرئيس " فقد ذهب إلي أن الشئ إما أن يكون موجودا فى الخارج وإما ان يكون صورة مرسومة فى الذهن ، ويتضح ذلك من خلال تقسيمه للمعانى الكلية فقد رأى أن لها ثلاثة أنواع من الوجود ، فهي موجودة أولاً في العقل الفعال قبل الكثرة والأعيان ، وموجودة ثانية في الكثرة و الأعيان وجوداً عرضياً ، وموجودة أخيراً في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية لأنها مستمدة منها(٣).

ولما كانت المعاني علي هذا النحو فقد وجدناه يدلل في إشاراته علي وجود الكلي العقلي بتجريده من جزئياته الحسية ، حيث ننظر في الصفات المشتركة فنستخلص منها معني عاماً يصدق عليها جميعاً ، ولكي يكون بهذا العموم والشمول فإنه لا بد و أن يكون كلياً ، لأن الجزئي محدود بوضع معين

١ – ينظر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. عباس حسن صـ ١٤٨ – ١٤٩ .
٢ – المسائل الفلسفية والأجوبة عنها للفارابي " ضمن كتاب المجموع " صـ١٧٨ .
٣ – ينظر : النجاة ، لابن سينا صـ ٣٥٨ : ٣٦١ ، مطبعة السعادة القاهرة ، ١٣٣١ هـ .

وأين معين ومقدار معين ، ومن ثم كان غير ملائم لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً علي كثيرين مختلفين في الحال [١].

ووجدناه يلفت النظر إلي مراتب التجريد والتي جاءت علي النحو التالي :

المرتبة الأولى : التجريد الحسي :

يتم فيه انتزاع الصورة من بعض لواحق المادة دون أن يحدث تجريداً تاماً لها نظراً لاحتياجها إلي المادة .

المرتبة الثانية : التجريد الخيالي :

هو تجريد أكثر من سابقه إلا أنه ليس تجريداً تاماً من كل علائق المادة نظراً إلي أن الصورة في الخيال لا تصدر إلا عن صور محسوسة .

المرتبة الثالثة : التجريد الوهمي :

هو تجريد أكثر من سابقيه إلا أنه ليس انتزاعاً كاملاً ، و فيه يتم انتزاع المعني المجرد عن المادة كانتزاع المحبة و العداوة والخير والشر ، وهذه أمور غير مادية لأنها تعقل بدون عروض للمادة .

المرتبة الرابعة : التجريد العقلي :

هو أكمل المراتب و أتمها نظراً لتنزهه الكامل عن المادة وجميع علائقها . وذلك مثل الإنسان ، فهو واحد من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة لكونها غير محسوسة بل هي معقولة . لأن التجريد من عمل العقل بعد تفكيره في المادة و لواحقها [٢].

١ – قضية الوجود و العدم في علم الكلام ، صـ ٣٢ .

٢ – ينظر : قضية الوجود و العدم ، صـ ٣٣ – ٣٤ ، الإشارات و التنبيهات مع شرح الطوسي ،

وفي موضع آخر من كتبه يعرف العلم تعريفاً يستفاد منه قوله بالوجود الذهني واعترافه به ، وضرورة القول به فيذكر أنه " تمثل الشيء عند العقل"[١].

ومعني هذا أن كل ما ندركه من حيث ندركه في الذهن فحقيقته متمثلة في الذهن ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها في الأعيان ويلحظها الذهن ، وإما أن يكون في الذهن ، وهو الباقي ضرورة [٢].

وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان ، فإن العكس غير صحيح ؛ لأن الموجود في الذهن مجرد معني متصور ، وليس من شأن المعني المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة ، و إن كان وجودها في حيز الإمكان ، ومثل كثير من مفهومات الألفاظ التي لا يمكن وجود معانيها .، وذلك مثل لفظة الخلاء ، فهذه اللفظة يتصور مفهومها فيحكم عليها بالإيجاب أو السلب ؛ لأن الحكم على الشئ فرع عن تصوره لما هو معلوم أن ما لا يتصور معناه لا يحكم عليه بالإيجاب أو السلب [٣] .

وقصارى القول هنا :إن ابن سينا يقول بثنائية الوجود ويتضح ذلك عندما يفرق بين ذات الشيء وحقيقته وبين وجوده في الأعيان إذا يقول : اعلم أنك قد حصل عندك معني المثلث ثم تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم

لابن سينا جـ ٣ صـ ٨–٩ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ط ٣ .

١ – الشفاء (العبارة) لابن سينا ، صـ ٢٠٦ – ٢٠٧ ، تصدير د. إبراهيم مد كور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢ – ينظر : المباحثات ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي صـ ١٢٣ ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط الثانية ، ١٩٧٨ م ، و ينظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية د. عباس حسن صـ ١٤٩ .

٣ – ينظر : منطق المشرقيين . ابن سينا ، تقديم د. شكري النجار ، دار الحداثة بيروت ، نقلاً عن : دراسات في الفلسفة الإسلامية د، عباس حسن ، صـ ١٤٩ – ١٥٠ .

ليس بموجود بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان [١].

فإذا انتقلنا إلي الإمام الغزالي ، وجدناه يقول بثنائية الوجود ويتضح ذلك من خلال تقسيمه للموجود ، فنراه يري أن الموجود يتنوع إلي كلي وجزئي ، ثم يعرض لأحكام كل منهما مبتدءا بالكلي فيذكر جملة من أحكامه ومنها :

أن المعني الكلي سمي كليا لوجوده في الأذهان لا في الأعيان ،... والنفس الكلي معني واحد بالعدد موجودة في أشخاص متعددة ... ، ولكن الكلي وجوده في الأذهان ومعناه أن الذهن يقبل صورة الإنسان لا محالة ... ويكون النقش الحاصل في الذهن ... نسبته إلي كل إنسان في عالم الله تعالي وحده فإن أشخاص الإنسان لا تختلف في حد الإنسانية البتة ... فإذن الكلي من حيث إنه موجود في الأذهان لا في الأعيان فليس في الوجود الخارج إنسان كلي، و أما حقيقة الإنسانية موجودة في الأذهان والأعيان جميعا [٢].

ثم نراه في موضع آخر من كتبه يعرض لهذا المسألة و إن كان بصورة أكثر إيضاحا وذلك عن حديثه عن المعاني الكلية ووجودها ، إلا أن اللافت للنظر أن رأيه فيها علي خلاف رأي الفلاسفة حيث إنه لم يسلم بالمعني الكلي علي غرار ما قالوا به بمعني أنه حال في العقل ، علي اعتبار أن القول هذا كان محل اعتراض منه فهو يقول : " إن المعني الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسّلم بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس مجموعا و لا يقدر الحس علي تفصيله ، والعقل يقدر علي تفصيله " [٣].

---

١ – الإشارات والتنبيهات ، ابن سينا ، تحقيق د، سليمان دينا ، القسم الثالث صـ ١٥ دار المعارف بالقاهرة .

٢ – مقاصد الفلاسفة للغزالي ، تحقيق د، سليمان دينا ، صـ ١٧٤ : ١٧٧ دار المعارف بالقاهرة.

٣ – تهافت الفلاسفة ، للغزالي تحقيق د، سليمان دنيا صـ ٢٧٢ ، دار المعارف ط٤ ، ١٣٨٥ هـ ١٩٦٦ م .

والشيء الذي في العقل وهو الذي يحصل من تحليل وتفصيل ما جاء به الحس يشبه الجزئي الخارجي و أمثاله نسبته واحدة فيقال عنه " إنه كلي علي هذا المعني وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ، ونسبة هذه الصورة إلي سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة ، فإنه لو رأي أنسانا آخر لم تحدث له هيئة أخري كما إذا رأي فرسا بعد إنسان فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان. والصورة التي انطبعت في خيالنا من الشيء تكون مثالا لكل فرد من أفراده ، ولهذا فقد يظن أنه كلي بهذا المعني ، فالعقل يفصّل الجزئي إلي عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للمفردات الأخرى وهذا كله لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له أصلا [١].

إن هذه النصوص توضح وجهة الإمام الغزالي في المعاني الكلية ، ويلاحظ أنه حاول فيها أن يربط بين المحسوس والمعقول ، أو بين الكلي والجزئي ، كما أنه حاول من خلالها أن يؤكد علي جوهرية الكليات بصرف النظر عن كونها موجودة في الذهن أو في الخارج ، وهو بهذا يعتقد أن للمعاني الكلية وجودا هذا من ناحية ، من ناحية أخرى فالغزالي من خلال هذه النصوص يوحد بين أنواع ثلاثة من الوجود وهي :١ – الوجود الحسي . ٢ – الوجود الخيالي .٣ – الوجود العقلي .

فإذا ما انتقلنا إلي الإمام الرازي فسوف نجد أنه عرض لهذا الموضوع في مواضع شتي من كتبه و أبحاثه ، وبصور متعددة فأحيانا ينفيه ويدلل علي فساد رأي القائلين به ، ويبين تهافت أدلتهم ويقوم بإبطالها والرد عليها وذلك علي غرار ما هو موجود في كتابه: شرح الإشارات ،فهو يقول : " كان من الواجب أن يكون فساد هذا المذهب – وهو القول بالوجود الذهني – و أمثاله معلوما بالضرورة ، و إنما دعت الحاجة إلي تطويل القول فيه لجهل المقلدة و إصرارهم علي تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه في كل مكان أن ينطق اللسان به ، و إن كان فساده معلوما بالضرورة " [٢]

١ – ينظر : المصدر السابق٢٧٢ – ٢٧٣ .
٢ – شرح الإشارات للرازي صـ ١٢٥ .

أما إذا رجعنا إلي كتابه المعروف بـ "المباحث المشرقية ". وجدناه يؤيد القول بالوجود الذهني ويدلل عليه بل يفرد له فصولا كاملة وبطريقة مثلي جعلت بعض الباحثين ينظر إليه علي أنه يعد أول من تناول هذه المسألة في البيئة الإسلامية كمسألة مستقلة علي اعتبار أنها – علي حد ذكره – إحدي المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية حتى إن مفكري الإسلام قبله لم يتناولوا هذه المسألة بصورة مستقلة في سياق مؤلفاتهم ، كما أنه لا يوجد مصطلح الوجود الذهني فيها [١] .

كما أن يذكر في كتابه" نهاية العقول في دراية الأصول" فيما ينقله عنه محمد الزر كان ما نصه " ويمتنع أن يكون الإنسان الكلي موجودا في الأعيان ؛ لأن الإنسان مشترك فيه بين أشخاص ، فلو كان موجودا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة "[٢].

ولا شك في أن مثل هذا الموقف من الرازي يكشف لنا بوضوح أن هذه المسألة قد مرت بمراحل متعددة عنده و أنه لم يكن مترددا أو متأرجحا فيها . " بل كان يعبر بآرائه المتعددة عن المراحل الفكرية التي مر بها فيلسوفا كان أو متكلما "[٣].

أما فيلسوف قرطبة " ابن رشد " [٤]. فقد أنكر أن يكون للكليات وجود مستقل عن الذهن تكون فيه قائمة بنفسها كما قال "الفارابي " و" ابن سينا " ، و

---

١ – دراسات في الفلسفة الإسلامية ، د. عباس حسن صـ ١٤٨ – ١٤٩ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، صدر الدين نموذجا ، د. عادل بدر صـ٦١ – ٦٢ ، دأر الحوار للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١ – ٢٠٠٦ م.

٢ – ينظر : فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية ، د، محمد صالح الزر كان صـ٥٠٥ . دار الفكر ط الأولي .

٣ – قضية الوجود والعدم في علم الكلام صـ ٢٠٣ .

٤ – هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد(١١٢٦ – ١١٩٨) ولد في قرطبة ، تولي القضاء بعد والده، ينظر إ ليه علي أنه واحداً من أعظم فلاسفة الدنيا ، وقد برع في مختلف الفنون والمعارف ، وعرف بالشارح الأكبر لقيامه بشرح كتب أرسطو ، وقد ترك مؤلفات كثيرة منها ، تهافت التهافت ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ينظر: موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب ، إعداد روني الفا وزميله جـ١ صـ ٢٢ ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط الأولي ، ١٩٩٢ م) .

إنما يري أن " الكليات موجودة في الأفراد بالقوة وفي الذهن بالفعل ، ونحن نستمدها من العالم الخارجي بالحس و التخيل ثم نجردها فتصبح حقائق ذهنية"[١].

فإذا ما ولينا الوجهة شطر " ابن تيمية "[٢]. وجدنا له حديثاً عن هذا النوع من الوجود لا يقل أهمية عن آراء من تقدمه من الفلاسفة ، ويمكن تلمس رأيه والوقوف عليه من خلال حديثه عن الكليات ، فقد ناقش الفلاسفة في مسألة الكليات بقوله : " فما تثبته الفلاسفة من الجواهر العقلية إنما يوجد في الذهن لا في الخارج ، وأما أكثر المتكلمين فقالوا : انتفاء هذا معلوم بضرورة العقل ... ، إن ما تدعي الفلاسفة إثباته من الجواهر العقلية التي هي العقل و النفس والمادة والصورة فلا حقيقة لها في الخارج ، و إنما هي أمور معقولة في الذهن يجردها العقل من الأمور المعينة كما يجرد العقل الكليات المشتركة بين الأصناف ، كالحيوانية الكلية ، والإنسانية الكلية، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان...، فالجواهر العقلية التي يثبتها هؤلاء الفلاسفة يعلم بصريح العقل انتفاؤها في الخارج " [٣].

والذي يفهم من كلام " ابن تيمية " هو أنه لم ينكر وجود الجواهر المجردة إنكاراً تاما ، ولكن ينكر وجودها في الخارج ، ويعترف بوجودها وجوداً ذهنيا .

ومما يؤكد ذلك أيضا موقفه من فساد التفرقة بين الماهية ووجودها مبينا بطلان هذا الأمر فيقول : " التحقيق أن الماهية شيء ثابت في الذهن

---

١ – تلخيص ما بعد الطليعة ، ابن رشد صـ٥٤ – ٥٥ ، مطبوع ضمن رسائله الفلسفية حيدر آباد ١٣٦٦هـ ،النفس لابن رشد ، صـ ٧٩ ، ضمن رسائله الفلسفية .

٢ – هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني ، متكلم وفقيه عربي ولد في حران عام ٦٦١ هـ ١٢٦٣ م، في حران بالقرب من دمشق ، وأتم دراسته ولم يبلغ العشرين من عمره ، برع في علوم القرآن والسنة والفقه والكلام ، وقد هاجم بقلمه ولسانه كل الفرق الضالة كالمرجئة ، والرافضة ، والجهمية ، وكان من المعارضين للفلسفة والمشتغلين بها (ينظر" دائرة المعارف الإسلامية جـ ١ صـ ٢٣١ – ٢٣٣ ، ط دار الشعب ، الثانية) .

٣ – تفسير سورة الإخلاص . ابن تيمية ، تحقيق د. عبد العلي عبد الحميد حامد صـ ١٨٣ – ١٨٤ ، دار الريان للتراث ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م .

لا في الخارج عن الذهن والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان ، وهو موجود وثابت في الذهن وليس هو نفس الأمر لا موجودا ولا ثابتا فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوي أن كليهما في الخارج غلط عظيم ، وكذا التفريق بين الوجود والماهية مع دعوي أن كليهما في الخارج " [1].

والذي يستفاد من هذا أن هناك نوعان من الوجود : أحدهما في الذهن، والأخر خارج الذهن، ومثل هذه الأمور تؤكد أن مشكلة الوجود الذهني كانت محل اعتبار واهتمام عند مفكري الإسلام – يستوي في ذلك المتكلمون والفلاسفة – و إ ن تباينت الآراء فيها . وليس أدل علي ذلك أن دراسة هذه المشكلة لم تقف عند حد الذين عرض لهم البحث فقد توالت بعد ذلك دراسات متعددة حول هذه القضية مما يؤكد أن هذه المسألة اكتسبت خصوبة كبري عند مفكري الإسلام .

١ – الرد علي المنطقيين ، ابن تيمية صـ٦٤ .

٣- الوجود في الفكر المسيحي : -

فإذا ما أردفنا إلي العصور الوسطي (المسيحية) رأينا أن هذه المسألة أخذت جانبا كبيرا في أبحاثهم ودرسوها من خلال قضية الكليات .

فهذه المشكلة أثارت علي حد قول بعض الباحثين : " الكثير من البحث منذ البداية في العصور الوسطي . واستمرت حتى آخر هذه العصور خصوصاً عند [١].

" أوكام "[٢]. [٣]. وكانت هذه المشكلة ، أولي مسائل البحث ، أو إن شئت فقل كان موضوع البحث الذي قام حوله الجدل العنيف ، ونشبت فيه الخصومة القوية بين رجال الفلسفة المدرسية ، إذ لم تكد تترجم للناس هذه

---

١ – يعد وليام أوكام من أشهر المعارضين للقول بوجود الكلي الخارجي ويتضح ذلك بجلاء عند التعرض لنظريته في المعرفة ، فقد قسم المعرفة إلي قسمين وذلك تبعا لنوع البنية عنده والتي تتنوع نوعين : بنية حسية ،و أخري عقلية ، وتختص الأخيرة بالربط بين المفهومات ، وبالتالي فهي لا تقول بموجودات خارجية بمعني أن الأحكام في هذه المعرفة أحكام علي مفهومات لا علي موضوعات ، بخلاف البنية الحسية فالحكم فيها يكون علي أشياء لا علي روابط بين مفهومات ، ومن هنا فالبنية الحسية تؤدي إلي معرفة عقلية فقط ولما كان الوجود الحقيقي هو الوجود العيني أو الوجود الجزئي بخلاف الكلي الذي لا وجود له في الخارج ولا في الذهن فكان من المنطقي أن تكون البنية الحسية هي مصدر المعارف الحقيقية ، و أي معرفة حقيقية لابد و أن تصدر عنها ، ولما كان الأمر علي هذا النحو أنبري أوكام لمطاردة شبح الكلي فاستعمل مبدأه المعروف والذي أطلق عليه نصل أوكام وملخصه : أننا لا يجب أن نكثر في الأشياء بلا ضرورة إن كل ما لا تدل عليه التجربة يجب رفضه. ذلك أن أوكام رأي أن الفلاسفة قد قالوا بوجود الكلي ودافعوا عنه لأنهم رأوا ضرورة فرض واسطة بين العقل الإنساني والأشياء الجزئية المادية التي لا يتصورن إمكان تأثر العقل بها لكونها مادية وهو روحي فهو يخالفها ولذا افترضوا وجودا آخر لها وهو وجود للكلي داخل الذهن يكون بتجريد الأشياء من خصائصها المادية وتتيح للإنسان أن يتعقلها وهو ما يعرف بالوجود الذهني
(ينظر : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، يوسف كرم صـ ٨١ – ٨٢ ، فلسفة العصور الوسطي ، د. عبد الرحمن بدوي صـ ١٨٣ : ١٨٦).

٢ – وليام الأوكامي " ١٢٨٥ – ١٣٤٩ " من أكبر فلاسفة القرن الرابع عشر الميلادي ، من الفرنسيسكيين ، ولد بقرية أوكام بالقرب من لندن ، وتعلم في أكسفورد ، كان من خصومً ألإسكوتية ، وقد هاجم العلم القديم وهاجم رجال الدين ، وطالب بفصل الدين عن الفلسفة مما ألب زملائه و أساتذته عليه (ينظر : الموسوعة الفلسفية ،د. الحفني صـ ٧٨ ،فلسفة العصور الوسطي ، د. بدوي ، صـ ،١٨٢– ١٨٣، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، يوسف كرم صـ٢٣٥ – ٢٣٦) .

٣ – فلسفة العصور الوسطي ، د. عبد الرحمن بدوي صـ ٦١ ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط الثالثة ١٩٧٩ م

العبارة التي ذكرها " فورفوريس " في مقدمة " إيساغوجي " وهي موضوع البحث هو : هل الأجناس والأنواع حقائق واقعة أم هي مجرد تصورات ذهنية ؟ فإذا كانت حقائق فهل وجود خارجي مستقل عن الأشياء الحسية أم هي كائنة في الأشياء الحسية نفسها ؟ [١]. فمسألة الكليات نالت قدراً من الأهمية ، و أخذت نصيباً كبيراً من أبحاث مفكري العصور الوسطي ، لهذا لا غرابة أن نجد أحد مؤرخي الفلسفة يصرح بأن كل تاريخ الفلسفة في العصور الوسطي هو تاريخ للنزاع حول مسألة الكليات .

أو بعبارة أدق " إن دراسة الفلسفة في العصور الوسطي هي دراسة الواقعية [٢].ولمقابلها وهي الاسمية[٣] " [٤] . فالدارس لهما يجد أن الاسميين قالوا : إن الكليات مجرد ألفاظ نستعملها ولا شيء أكثر من ذلك ، علي حين أن الواقعيين قالوا : إنها موجودات حقيقية وهي بذلك سابقة في وجودها علي الوجود الذهني البشري ؛ بل إنها هبطت إلي أذهان البشر من أعلي ، ولم تستمد من صور الأشياء الخارجية بعد تجريد الذهن لها من المادة والأعراض ، و إنما هذه الصورة المجردة تعد العقل فقط لقبول الماهيات من أعلي [٥] .

---

١ – ينظر: قصة الفلسفة الحديثة ، زكي نجيب ، أحمد أمين ، صـ ١٠ ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، فلسفة العصور الوسطي ، د. عبد الرحمن بدوي صـ ٦١ و ما بعدها .

٢ – الواقعية ، مصطلح يطلق علي مذهب " أفلاطون القائل بأن المثل موجودات مطلقة ، أي أن لها وجوداً بذاتها غير متمايز عن ماهياتها ، كما تطلق علي المذهب القائل بأن الوجود متمايز من العقل ، وكان يطلق هذا المصطلح في العصر الوسيط علي المذهب القائل بأن الكليات موجودة بمعزل عن المحسوسات ، ثم ظهر هذا المصطلح في بدايات عصور النهضة كمقولة فنية ، وهذه الواقعية تتنوع إلي عدة أنواع ، فمنها الواقعية الطبيعية ، والنقدية ، والفنية ، والساذجة . (ينظر : المعجم الفلسفي ، د. مراد وهبه ، صـ ٤٦٤ – ٤٦٦ ، ط الثالثة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩ م ، الموسوعة الفلسفية العربية ، رئيس التحرير ، د. معن زيادة ، صـ ١٤٦٣ : ١٥٠٣ ،طبعة معهد الإنماء العربي ط الأولي ١٩٨٨م).

٣ – أما الاسمية ، فهي مصطلح أفرنجي معناه أن المعني الكلي قائم في عقل العارف ، وليس له ما يقابله في الخارج من حيث هو كذلك ، وهو يقوم مقام كثرة الأفراد باعتباره إشارة إليها . (ينظر : المعجم الفلسفي ، د. مراد وهبه ، صـ ٢٩ – ٣٠) .

٤ – مدخل إلي الفلسفة ، جون لويس ، ترجمة أنور عبد الملك صـ ٦٥، ط دار الحقيقة ، الرابعة ١٤٠٢هـ ١٩٨٣ م .

٥ – مع الفيلسوف د. محمد ثابت الفندي صـ ١١٢ .و ينظر : الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة د، عيسى عبد الله جـ ١ المشكلات الفلسفية صـ ٣٠ ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية بليبيا ط ١ ، ١٤٢٨ هـ ١٩٩٨ م .

٤- الوجود في الفكر الأوربي الحديث : -

فإذا ما انتقلنا إلي الفكر الأوربي في العصر الحديث ، وجدنا أن هذه المسألة بحثت لديهم وتضاربت الأقوال فيها بسبب الخلاف حول مسألة الكليات ما بين مثبت لها ، أو معترض عليها ، من ثم تنوعت الآراء بين قائل بالوجود الذهني ، أو رافض له علي ضوء موقف أصحاب كل رأي من الكليات . فقد تجددت مشكلة الماهيات التي سميت منذ " ديكارت "[١]: الأفكار وصلتها بالوجود الخارجي ' فقد فرق ديكارت بين الوجود والماهية، حيث إن الوجود عنده هو الشيء من حيث هو موجود خارج الذهن .

أما الماهية فهي الشيء علي نحو ما يكون في الذهن ، وهذه التفرقة تشمل جميع الموجودات فيما عدا الموجود الكامل كمالا لا متناهيا أي الله . إذ أن وجود الله وماهيته متطابقان ، فتصورنا لله من حيث هو تصور كامل كمالا لا متناهيا متضمنا وجوده فالوجود والماهية شيء واحد في الكائن الكامل فماهيته هي عين ذاته ووجوده هو عين ما هيته [٢]. كما تجددت مشكلة الماهيات بقوة في فلسفتين كبيرتين : في فلسفة الظاهرات[٣]

١ – ديكارت ولد عام ١٩٠٦بفرنسا ولد عليلاً فقد ورث عن أمه سعالاً لازمة إلى ما بعد سن العشرين وقد عرف عنه حبه للعلم والمعرفة وتوفي ١٩٥٠م بعد أن ترك عده مؤلفات منها ، مقال عن المنهج . التأملات في الفلسفة الأولي . كتاب العالم . وغيرها (ينظر : أعلام الفلسفة . هنري توماس صـ ٢١٣ . دراسات في الفلسفة الحديثة . د . محمود زقزوق صـ ٨٨ ، ط الرابعة ،دار الفكر).

٢ – مع الفيلسوف د. محمد ثابت الفندي صـ ١١٢ .

٣ – هي المذهب الذي يزعم أصحابه أن الإدراك لا يكون إلا بظاهر الأشياء ، أي بما تبدو عليه لنا ، بمعني أن الإدراك بما ينطبع منها علي الحس ، وما يتخلف عن هذا الانطباع من صور ، وما يترتب عليها من أفكار ، وعلي هذا فحينما نتحدث عن الشيء فإنما نتحدث في الواقع عن انطباعاتنا عنه وليس الشيء نفسه ، فكأن وجود الأشياء هو وجودها في الوعي وليس وجودها في الواقع ، وتفكيرنا بها وحديثنا عنها هو إيجاد لها .(ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٢٨١).

عند " هوسيرل " [١].و في الوجودية ، [٢] ،

ف " هوسيرل " اعتقد بإمكان فلسفة علمية موضوعها حدس بماهيات خالصة وموضوعية هي الحقائق بالذات ونتوصل إليها بعملية حذف للوجود الخارجي وللعمليات السيكولوجية الأخرى التي تخفيها عنا .

أما " سار تر"[٣]، فإنه لا يعترف بالنسبة للإنسان وحده بأن ماهيته سابقة علي وجوده ، و إنما وجوده سابق وهو أي الإنسان إنما يصنع ماهيته باختياره الحر كما يريد أن يكون عليه ، فالجبان يصنع نفسه جباناً بسلوكه الذي يتخيره حراً ، وكذلك الأديب يصنع نفسه أديباً بإنتاجه ، فالماهية يصنعها الوجود الإنساني بحرية و اختيار والإنسان مشروع لنفسه [٤].

١ – هوسرل ١٨٥٩ – ١٩٣٨ ، يهودي ألماني مؤسس فلسفة الظواهر بدأ رياضياً ثم تحول إلي الفلسفة ، ومن أشهر كتبه فلسفة الحساب ، بحوث منطقية ، الفلسفة كعلم صارم (ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ ٥٠٧ – ٥٠٨) .

٢ – اتجاه فلسفي ينظر إلي الإنسان علي ما يوجد لا لتحليل ماهيته المجردة ، فهي فلسفة تقول بأسبقية الوجود علي الماهية ، فالإنسان يوجد أولاً ثم تتحد ماهيته باختياره ، وهذه الفلسفة ينظر إليها علي أنها من الفلسفات غير الواضحة بسبب الخلاف حولها حتى لدي المنتسبين إليها. فالوجودية اتجاه فلسفي يغلو في قيمة الإنسان ويبالغ في التأكيد على تفرده ،وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه. وهي فلسفة إلحادية في شقها الأعظم ومن أشهر رجالها سورين كيركجورد ١٨١٣ – ١٨٥٥م هو مؤسس المدرسة الوجودية. ومن أشهر زعمائها المعاصرين: جان بول سارتر (ينظر : المعجم الفلسفي ، د. مراد وهبه . صـ ٤٦٨ ، الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ٥٢٥ – ٥٢٦ ، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب الميسرة ، صـ ٨٥٨ : ٨٦٠ الندوة العالمية للشباب الإسلامي)

٣ – جان بول سارتر الفيلسوف الفرنسي المولود سنة ١٩٠٥م وهو ملحد ويناصر الصهيونية له عدة كتب وروايات تمثل مذهبه منها: الوجودية مذهب إنساني، الوجود والعدم، الغثيان، الذباب، الباب المغلق.(الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني ، صـ٢٢٨ – ٢٢٩، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب الميسرة ، صـ ٨٥٨) .

٤ – مع الفيلسوف د. محمد ثابت الفندي صـ ١١٢ – ١١٣ ، وسوف أفصل الحديث عن الوجود الذهني في العصر الحديث بصورة أوسع عند الحديث عن تجلياته في العصر الحديث إن– شاء الله تعالي – .

المبحث الثالث: الوجود الذهني بين الإثبات و الإنكار

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : رأي الفلاسفة في الوجود الذهني .

المطلب الثاني : موقف المتكلمين من الوجودالذهني

المطلب الأول : رأي الفلاسفة في الوجود الذهني

تمهيد:

عند التعرض لبيان موقف الفلاسفة والمتكلمين [١]. من مشكلة الوجود الذهني أري من الأهمية بمكان أن أشير إلي نقطتين في غاية الأهمية يرتبطان بموضوع البحث وهما:

الأولي : صلته بمبحث الكليات .

الثانية : تحرير محل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة .

أما بالنسبة للنقطة الأولي فأقول وبالله التوفيق :

إن الخلاف بين الحكماء والمتكلمين حول "الوجود الذهني " مرجعه إلي موقف كل منهما من الكليات ، ومثل هذا الأمر يلزم عنه بيان صلة هذه المسألة بالكليات ،

فهذا المبحث يرتبط بمبحث الكليات ارتباطا وثيقا ؛ بل يمكن القول بأن مبني الخلاف في مسألة الكليات كان سببا في الخلاف حول الوجود الذهني

(١)من الأهمية الإشارة إلي أن رأي الفلاسفة جاء متقدما علي رأي الفلاسفة وهذا الأمر وإن جاء مخالفا للترتيب التاريخي لكنه – علي ما أري – يأتي موافقا للترتيب المنطقي لما هو معلوم من أن النفي مقدم علي الإثبات و إن كانت هذه هي الأخرى مسألة خلافية بين العلماء إلا أن النفس تميل إلي تقديم الإثبات علي النفي ، هذا من ناحية ، ومن ناحية آخري تم التعبير عن اتجاه كل فريق بالتعبير الذي يناسبه من وجهة نظر البحث فلما كان الحكماء يثبتون الوجود الذهني كان الأنسب لموقفهم التعبير عنه برأي الفلاسفة برأي الفلسفة، بخلاف المتكلمين فلما كانوا يعارضون الوجود الذهني وينفونه كان الأنسب التعبير عن رأيهم بموقف المتكلمين– علي ما أري – لذا عبر البحث عن موقف كل منهما علي حسب ما يراه .

من حيث إثباته أو نفيه فلقد بحثت هذه المسألة بحثا دقيقا في الفكر الإسلامي ، ويتضح ذلك من خلال تقسيم الإمام الغزالي للكلي .

فقد قسمه قسمين :

القسم الأول : وهو ما يؤخذ على الإطلاق بأن يراد به مثلا الإنسانية المطلقة المنفكة عن كل اعتبار سوى الإنسانية .

والقسم الثاني :وهو الكلي بشرط كونه مقولاً بوجه من الوجوه المقولة على كثيرين.

وغير خفي أن الكلي بمعناه الأول هو الموجود في الأعيان فإن وجود الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من اللواحق إنما يكون مع وجود الإنسان الكلي وإن كانت غير داخلة في حقيقته . وانضمام هذه اللواحق إلى الكلي لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته .

أما القسم الثاني : فهو غير موجود في الأعيان علي اعتبار أن الإنسان الذي خصص في شخص زيد بأعراض مخصصة في هذه اللحظة لم يخصص بالعوارض المخصصة لعمرو حتى يكون هذا الكلي موجودا في عمرو بل على العكس .إذ ربما تكون هذه الأعراض المشخصة لزيد متعاندة مع الأعراض المشخصة لعمرو . وهذا النوع من الوجود هو المعروف بالوجود الذهني .

فإذا رأينا زيدًا فسرعان ما تنطبع صورة الإنسانية في الذهن ، وهي صورة مأخوذة من الإنسانية المجردة .

وقصارى القول في هذا : إن صورة الإنسانية في الذهن لها نسبتان :

أ / نسبة إلى كل واحد من أشخاصها .

ب / ونسبة إلى سائر الصور المرشحة في الذهن .

أما نسبتها إلى كل واحد من أشخاصها فهي واحدة، ومن ثم فإن انطباعها في الذهن يكون انطباعًا واحدًا وسمى كلياً لصدقه على كل أفراده بالسوية .

وأما نسبتها إلى سائر الصور المنقوشة في الذهن فهي نسبة شخصية ؛ لأن هذا الانطباع أو النقش واحد من آحاد العلوم المرتسمة في الذهن. ومعني هذا

أن الحاصل في الذهن مثلا من شخص زيد هو صورة شخصية في الذهن ، ومعني كونه كليا أن نسبته إلي كل شخص كائن من الناس وما سيكون وما كان واحدة، وأن أي واحد سيق إلي الذهن حصل منه هذا المعني و أن الآخر لا يزيد عليه ، فالحاصل أن الكلي من حيث إنه كلي موجود في الأذهان فليس موجوداً في الخارج إنسان كلي ، و أما حقيقة الإنسانية فموجودة في الأعيان والأذهان [١]. هذا عن النقطة الأولي .

أما عن النقطة الثانية : وهي التي تدور حول تحرير محل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة ، فيمكن القول: بأنه من المعلوم أن الفلاسفة يقولون بالوجود الذهني خلافا لما ذهب إليه جمهور المتكلمين فقد نفوا القول به .

والواقع أن مبني الخلاف بينهما يرجع لتصور كل منهما لمفهوم العلم من حيث حده أم لا ؟ .

فبعضهم يمنع حده بناءً علي عسره فلم يحد بحد إلا نوزع فيه ، وبعضهم يري أن لا يحد لوضوحه ، و إن كان يتوصل إليه بالقسمة أو المثال علي اعتبار أن المراد بالحد هنا هو الحد الحقيقي ، فالتعريف بالقسمة والمثال لا يعاند الرسوم ، كما أنه قد يكون من البديهي الخفي فينبه عليه.

و إذا حاولنا أن نجد تعريفا لمفهوم العلم عند الحكماء فسوف نجد أنه هو الصورة الحاصلة في الذهن ، بينما عند المتكلمين هو نسبة متحققة بين العالم والمعلوم ، أو هو صفة حقيقية توجب العالمية التي توجب تلك النسبة .

---

(١) ينظر: شرح الإشارات . ابن سينا ، جـ٣ صـ٧: ١١ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، شرح الإشارات بشرح الرازي للرازي صـ ١٩٠ ، مقاصد الفلاسفة صـ ١٧٦ – ١٧٧ . ، معيار العلم ،الإمام الغزالي تحقيق أ.د/ سليمان دنيا صـ ٣٣٧: صـ ٣٤٠ . – الطبعة الثانية – دار المعارف ،تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية د: محمد شمس الدين جـ١،صـ٨١: ٨٤ ، مطبعة دار التأليف ط٣ ، ١٣٨٦هـ ١٩٦٧ م ، قضية الوجود والعدم في علم الكلام ،صـ ١٨٥ – ١٨٦ مرجع سبق ذكره .

فالعلم لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني .

أما المتكلمون فقد ذهبوا إلي امتناع الوجود الذهني ؛لأن العلم عندهم عبارة عن نسبة تتحقق بين العالم والمعلوم أو هو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة [١].

فهذا الاختلاف حول مفهوم العلم قد أدى بالقائلين بالوجود الذهني إلي اعتبار العلم من مقولة الكيف والانفعال ، كما أدي بجمهور المتكلمين إلي اعتبار أنه من مقولة الإضافة أو صفة ذات إضافة ،ومن ثم ترتب علي وجهة النظر هذه القول بإثبات الوجود الذهني أو نفيه [٢] .

يقول الشيخ "حسن العطار" موضحا محل الخلاف بينهما وسببه : " ذهب جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني إلي أن العلم إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هي المسماة بالتعلق ، وبعضهم إلي أنه صفة حقيقية ذات تعلق ، و أما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء وغيرهم فاختلفوا اختلافا ناشئا من أن العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بداهة و اتفاقا ... والحاصل معه أمور ثلاثة : الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض ، و إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم .

(١) ينظر : المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار النظر والمعارف جـ ١٢صـ١٣، تحقيق د، إبراهيم مدكور ، د، طه حسين . المؤسسة المصرية العامة للنشر القاهرة ١٩٦٢ م ، وال؟أصول الخمسة للقاضي عبد الجبار صـ ٤٦ تحقيق د، عبد الكريم العتمان ، نشر مكتبة وهبه بالقاهرة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م ، الإرشاد للجو يني صـ ١٢ – ١٣ ، تحقيق د، محمد يوسف موسي ، وعلي عبد المنعم نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م ، البرهان للجو يني جـ ١ صـ ١١٥ ، المستصفي للغزالي جـ ١ صـ ٢٥ ، الإشارات والتنبيهات ، ابن سينا جـ ٢ صـ ٣٥٩ : ٣٦٦ ، تاريخ الفلسفة في الإسلام . دي بور ، ترجمة د، أبو ريدة صـ ١٠٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٣٨ م.

(٢) ينظر : نشر الطوالع ، للعلامة الشيخ المر عشي ساجقلي زادة صـ ٣٤ ، مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها القاهرة ، ط الأولي ١٣٤٢هـ ١٩٢٤ م

فذهب بعضهم إلي أن العلم هو الأول فيكون من مقولة الكيف ، وبعضهم إلي أنه الثاني فيكون من مقولة الانفعال ، وبعضهم إلى أنه الثالث فيكون من مقولة الإضافة وأما أنه نفس الصورة في الذهن فلم يقل به أحد منهم "[١] .

هذا هو محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ،وهو يتمثل في وضع مفهوم للعلم ، واختلاف وجهة نظر كل فريق ودليله . لما هو معلوم أن البحث في الوجود الذهني هو في حقيقته بحث عن كيفية إدراكنا للأشياء ومطابقة صورها العلمية بها أعني أنه البحث عن الكيفية التي نعلم بها الأشياء وتعلقنا بها ، نحو مطابقة صورها العلمية بها فالعلم والتعقل والتذكر واحد فلا نزاع مثلا حول وجود النار في الخارج وما لهذا الوجود من أحكام تظهر عنها ، وتصدر عنه آثارها من الإحراق أو الإضاءة ، وهو الوجود العيني الخارجي الأصيل وهذا مما لا نزاع فيه إنما النزاع حول الوجود الآخر للأشياء وهو ما يعبر عنه بالوجود الظلي ، وهو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية تقاس بحقيقة الأشياء جملة ، لهذا السبب كان الفرق بين العلم الحضوري الذي يعبر عن أن حقائق الأشياء حاضرة عند الأذهان ، والعلم الظلي الذهني الحصولي الذي يرتبط بعالم الأذهان بالأشياء الخارجية إن الوجود الذهني في حقيقته هو ماهيته الشيء وصورته الحقيقية المقيسة إلي الخارج [٢] .

(١) ينظر : حاشية العطار الكبرى علي مقولات السيد البلبلدى وحاشيتاه الصغرى والكبرى على شرح مقولات العلامة السجاعي . صـ ٢٥٨ :٢٦١ .الطبعة الأولي المطبعة الخيرية ١٣٢٨ هـ ١٩١٠ م. وينظر : نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة والمتكلمين . رسالة دكتوراه ، إعداد الباحث د، فؤاد خدرجي ، صـ ١٤ .

(٢) إشكالية الوجود الذهني د، عادل بدر هامش صـ ٧٢

وبهذا يتضح أن سبب الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة يرجع إلي تصور كل منهما لمفهوم العلم ، ومن ثم ترتب علي ذلك القول بإثبات الوجود الذهني أو نفيه بناءً علي تصور كل منهما للعلم .

رأي الفلاسفة في الوجود الذهني :

وقف الفلاسفة من قضية الوجود الذهني موقف القبول والتأييد فأثبتوه ودللوا عليه ، وقاموا بالرد علي منكريه ، ولا غرابة في ذلك إذ أن معتقد الفلاسفة أن لكل موجود وجوديين أحدهما حقيقي ، والآخر ظلي أو " ذهني ".

ويصور أحد الباحثين معتقد الفلاسفة في هذا الأمر فيقول : " أما الفلاسفة فيرون أن للأشياء وجوديين : وجوداً خارجياً وهو وجود أصيل وقوي ، ووجوداً ذهنياً هو صورة الموجود الأصلي ، بمعني أن الوجود الذهني وجود يشبه وجود الظل ؛ بل يقال له الوجود الظلي " (١).

" وعلي هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي ، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية . ولهذا قال بعض الأفاضل : الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور"(٢).

والذي يستفاد مما سبق ذكره أن حقائق الأشياء لها عند الفلاسفة وجود آخر غير الوجود العيني أو الخارجي وهو الوجود الذهني ، فكما أن هناك أشياء متحققة في العالم الخارجي ، فهناك أمور متحققة وموجودة في الذهن لا يمكن إغفالها أو إنكارها حيث إنها تساعد في تشكيل وتكوين تصوراتنا عن الأشياء ، لهذا كان لا مناص من الاعتراف بالوجود الذهني و الإقرار بوجوده و إلا لزم علي ذلك إنكار كثير من الحقائق و الأمور .

(١) مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة ، د. أحمد الطيب صـ ١٠٤ ، ط دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولي ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م .

(٢) شرح المواقف ، جـ ١ صـ٢٥٨ ، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل بيروت ط الأولي ١٤١٧هـ ١٩٩٧ م..

ويصور (صدر الدين الشيرازي)مذهب الفلاسفة في تقسيم الوجود الخارجي فيقول : اتفقت ألسنة الفلاسفة خلافا لشرذمة من الظاهريين علي أن للأشياء سوي هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره المدراك العقلية والمشاعر الحسية[١] .

ويظهر مما سبق أن الفلاسفة يثبتون الوجود الذهني ، ولهذا ساقوا عدة أدلة تؤيد وجهة نظرهم فيما يتمسكون به ، وهذه الأدلة علي النحو التالي :

الدليل الأول :-

أننا نتصور مالا وجود له في الخارج أصلا ، كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود المطلق ، من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص ... ونحكم علي ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالإمكان العام وملزومة أو لازمه لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلا أخص من المعدوم ،وأعم من شريك الباري ، وكونه متعقلا إلي غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء أكانت صاد قه علي مفهوم الممتنع أم على ما صدق عليه ، وإن الحكم علي تلك الأمور المتصورة في الخارج يستدعي ثبوتها في الذهن وهو المطلوب ؛ لأن ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوت هذا الغير في نفسه أولاً . فلابد إذن أن تكون هذه الأمور اللا موجودة في الخارج ، والمحكوم عليها ثابتة في أنفسها و إلا لما صح الحكم عليها ، فإذا سلمنا بأنها ثابتة وبأنها غير موجودة في الخارج ، فلم يبق إذن غير أن تكون هذه الأمور موجودة في الذهن [٢] .

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة صدر الدين الشيرازي، جـ ١ صـ : ٢٦٣ ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

(٢) ينظر : المواقف بشرح الشريف الجرجاني ، جـ ١ صـ ٢٥٨ .٢٥٩ ، وينظر : الحكمة الكمتعالية فى الأسفار الأربعة، جـ١ صـ٢٦٨-٢٦٩ ، وينظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية د. عباس سليمان صـ ١٥٥ . ١٥٦ .

وهذا الدليل يمكن نظمه علي هيئة قياس منطقي من الشكل الأول [١] . علي النحو التالي : الموجود محكوم عليه ، وكل محكوم عليه ثابت فالوجود ذهناً ثابت .

فقد نتصور الإنسان ولا نتصور معني وجوده لأن هذا الوجود قد يكون بالخارج وهذا أمر ظاهر ، وقد يكون ذهناً وهذا بدوره لا يستلزم وجوده بالخارج ، كما يمكننا تصور أمور لا وجود لها أصلاً بالخارج كالممتنع و اجتماع النقيضين ، ونحكم عليها بأحكام ثبوتية ، وهذا الحكم يستدعي ثبوت هذه الأشياء وحيث إنها ليست موجودة في الخارج فلم يبق إذن سوي أنها موجودة في الذهن [٢] .

فهذا الدليل يفيد أننا نحكم أحكاما ثابتة علي أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً ، كما نحكم علي ماله وجود ولا نقتصر علي ما وجد منه بل نطلق أحكاماً عامة تتعلق بالموجود فعلاً وغير الموجود كالممكن الوجود والممتنع الوجود ، وذلك مثل اجتماع الضدين ، والقول بأن كل عنقاء طائر ، فمع كونها أشياء ممتنعة الوجود إلا أن العقل يتصورها ويفترض وجودها مما يعني أنها موجودة ، وحيث إنها غير متحققة الوجود في الخارج فلم يبق سوي تحققها في الذهن .هذا والناظر في هذا الدليل يجد أنه يستند علي قاعدة الفرعية [٣] .

(١) الشكل الأول هو الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى وهو أكمل أنواع الأشكال (ينظر : مدخل إلي علم المنطق ، د . مهدي فضل الله صـ١٧٩، دار الطليعة بيروت ط الرابعة ١٩٩٠ م).

(٢) ينظر : فصوص الحكم للفارابي ضمن كتاب المجموع صـ١١٦ ، القاهرة ، ط الأولي ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧ م .

(٣) القاعدة الفرعية واحدة من القواعد الأساسية في علم المنطق ، ويستند إليها المناطقة لإثبات ضرورة الموضوع في القضية الحملية الموجبة . ولذلك تنقسم القضية الموجبة باعتبار شكل موضوعها إلي ذهنية وخارجية، و حقيقية (ينظر : دراسات في الفلسفة الإسلامية د ، عباس حسين هامش صـ ١٥٦).

حيث تفيد هذه القاعدة بأن إثبات أي حكم أو صفة لموضوع ما مرتبط بوجود ذلك الموضوع . ولذلك يستحيل ثبوت أي حكم أو صفة لما هو معدوم مطلق وغير متحقق في الخارج . وطبقاً لهذا فإن القضايا الموجبة لا تكون صادقة في الحكم بثبوت شيء لشيء آخر إلا إذا كان موضوعها موجوداً و متحققاً ؛ وذلك بخلاف القضية السالبة التي تكون صادقة علي الرغم من انتفاء موضوعها (١) .

وحول هذا المعني يقول أحد الباحثين ما نصه : " إن الحملية الموجبة هي ما أفادت ثبوت شيء لشيء ، و لا شك أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له ، أي أن الموضوع في الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً في الحملية الموجبة قبل فرض ثبوت المحمول له ، فلولا وجوده لما أمكن أن يثبت له شيء . وعلي العكس من ذلك السالبة فإنها لا تستدعي وجود موضوعها ، لأن المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شيء " (٢) .

وعلي هذا فإن القضايا الموجبة التي يمتنع وجودها في الخارج وذلك مثل اجتماع الضدين ، و وجود شريك للباري طبقاً لهذه القاعدة هي قضايا صادقة بحسب هذه القضية ، فهذه القضايا الممتنعة الوجود في العالم الخارجي لها وجود في عالم آخر وهو العالم الذهني . وعليه فالوجود الذهني ثابت علي اعتبار أن المراد بحصول الصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منه .

الدليل الثاني :-

وفيه يري الفلاسفة أن من الأمور التي يستدل بها علي وجود الوجود الذهني أن من المفهومات ما هو متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلابد أن

(١) ينظر : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، علي شيروتي صـ ١٩٤ نقلاً عن دراسات في الفلسفة الإسلامية د، عباس حسين صـ ١٥٦

(٢) المنطق ، الشيخ محمد رضا المظفر ، صـ ١٤٢ ، دار التعارف بيروت ط الثالثة ١٩٩٥ م . نقلاً عن دراسات في الفلسفة الإسلامية د، عباس حسين صـ ١٥٦ .

يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج إذ كل موجود في الخارج فهو مشخص معين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن [١] .

وهذا الدليل يمكن نظمه علي هيئة قياس منطقي علي النحو التالي : المفهوم الكلي إما أن يكون موجوداً ذهناً أو بالخارج ، لكن المعني الكلي ليس موجوداً بالخارج ، إذا المعني الكلي موجود ذهناً .

فالمفاهيم الكلية تتنوع إلي نوعين : كلي ، وجزئي ، ولا يصح الكل بدون الجزء ، ومعلوم بداهة أن المفهوم الكلي لابد من وجوده ذهناً في نفسه أولاً قبل أن توجد أفراده وهي المفاهيم الجزئية في الخارج ، وحيث إن المعني الجزئي موجود بالخارج فلابد من وجود المعني الكلي ذهناً فقط [٢] .

فهذا الدليل يستند إلي أن الموجودات الخارجية عبارة عن أفراد أو أشخاص جزئية ، حيث لا يوجد في الخارج مفاهيم كلية وذلك مثل إنسان وحيوان وغيرهما ، ومعني هذا أن هذه المفاهيم الكلية لها وجود آخر محله الذهن [٣] .

وهكذا يتضح لنا من خلال هذا الدليل أن الأمر الذي لا يمكن الشك فيه أن المعني الكلي لا وجود له في الخارج و إنما يكون وجوده من خلال الذهن ، فحقيقية الحيوان مثلاً من حيث هو حيوان موجودة في الخارج من حيث ماهيته وطبيعته لا من حيث نوعيته و اشتراك الكثرة فيه .

ومثل هذا الأمر يدفع إلي التمييز بين عدة أمور وهي :-

---

(١) ينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٦٠ – ٢٦١ . وينظر الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة للشيرازي جـ١ صـ ٢٦٩ – ٢٧٠ وما بعدها .

(٢) ينظر : فصوص الحكم ، للفارابي ضمن كتاب المجموع صـ ١١٦ ، القاهرة ط الأولي ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧ م ، وينظر : تهافت الفلاسفة ، علاء الدين الطوسي صـ ٢٢٩ – ٢٣٠ ، تحقيق د. رضا سعادة ط دار الفكر اللبناني .

(٣) ينظر : مباحث الوجود والماهية د. أحمد الطيب صـ ١٠٨ .

١ – أن للشيء وهو الوجود الذي يترتب عليه آثاره المطلوبة منه غير كونه في الأعيان كون آخر بنفسه وماهيته . وهذا هو مناط التحقق للأشياء علي مستوي الذهن فهي تحصل بأنفسها لذي الأذهان من حيث إنه وجود يترتب عليه آثاره الخاصة وفرق كبير أن يكون الحصول لدي الأذهان أو في الأذهان .

٢ – أن الشيء العام المنتزع من محيط الجزئيات المتعينة يشير إلي أننا نتصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم ، بحذف ما تتميز به وتتخصص عنها ، والتصور هو تمثل و إشارة عقلية ، وإذا كان المعدوم المطلق ليس موجوداً علي الإطلاق لأنه لا يمكننا أن نشير إليه مطلقاً فإن هذا التصور العقلي والمفهومات العقلية ، هي علي نحو كلي موجودة ، ولما كان وجودها العمومي ليس في الخارج لأن الموجودات الخارجية جزئية فلم يبق سوي أنها موجودة في الذهن .

٣ – أن الحقيقة الصرفة الخالصة دون الأخذ بما يلحق بها من عوارض ولواحق كالمادة ولواحقها لا توجد إلا في الذهن [١] .

وفي هذا كله ما يدعم وجود الوجود الذهني ؛لأن طبيعة الكلي من حيث عدم تحققه في العالم الخارجي تؤكد الوجود ا لذهني.

الدليل الثالث: -

ويمكن التعبير عنه في صورة قياس شرطي استثنائي متصل وهو : " لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحملية للموضوع ، ولكن التالي باطل فالمقدم مثله " [٢].

حيث إنه من المعروف في علم المنطق أن القضية الموجبة إذا صدقت كان لابد لتحقق هذا الصدق من افتراض وجود موضوعها ، ولولا هذا الافتراض

(١) ينظر : إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية . صدر الدين الشيرازي نموذجاً دراسة في نظرية المعرفة ، د. عادل محمود بدر صـ١٠٦ – ١٠٧ ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط الأولي ٢٠٠٦ م .

(٢) ينظر : المسائل الفلسفية والأجوبة للفارابي صـ ٩٧ ، ضمن كتاب المجموع مرجع سبق ذكره ، وينظر الحكمة المتعالية جـ١ صـ٢٧٤:٢٧٢ .

لكذبت القضية الموجبة ؛ لأن الموضوع قبل أن يحكم عليه بحكم ثبوتي في المحمول يجب أن أفترضه أولاً في نفسه و إلا لما ساغ الحكم عليه نفياً ولا إثباتاً . لكن وجود الموضوع قد يكون :-

١ - في الذهن فقط ،مثل مفهوم اجتماع النقيضين فالقضية بهذا تسمي " ذهنية " .

٢ - أو في الخارج فقط ، مثل كل إنسان حيوان ، فالحكم هنا واقع علي أفراد الإنسان الموجودة في الخارج ، ويلاحظ هنا أن الحكم علي هذه الأفراد الموجودة بالخارج متحقق فعلاً ، ولهذا عرفت هذه القضية بالقضية الخارجية .

٣ - أو وجود أفراد هذا الموضوع قد تكون في نفس الأمر فيكون الحكم منسحباً علي أفراد هذا الموضوع الموجودة في الخارج بالفعل ، كما يمكن أن ينسحب الحكم علي الأفراد المقدرة الوجود ، أي التي ليس لها وجود حقيقي ، و إنما يمكن أن تكون مقدرة الوجود فقط ، والقضية بهذا الاعتبار تسمي " حقيقية " .

فالقضية الحقيقية هذه قد يكون أفراد موضوعها غير موجود في الخارج أصلاً ، كقولنا كل عنقاء طائر ، أو مثل الممتنع المعدوم ، فلولا الوجود الذهني لما أمكن الحكم في القضية الحقيقية ، لأن الموضوع غير موجود خارجاً ، فلو كان غير موجود ذهناً أيضاً لما أمكن الحكم [١] .

الدليل الرابع :-

وهو دليل يعتمد علي الغاية من الوجود بصفة عامة ، ويصوغه الشيرازي علي النحو التالي " أن كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة ، ولو لم يكن يترتب علي فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله ، ولو كان له تحقق في الخارج عيني ، لزم تحصيل الحاصل ، فلابد و أن

(١) ينظر : مباحث الوجود والماهية ، د . أحمد الطيب ، صـ ١٠٨ : ١١٠ ، وينظر : شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٦٢ ، شرح المقاصد جـ ١ صـ ٣٨٩ ، كشف المراد . ابن المطهر الحلي صـ ١٠ ، مؤسسة الأعلمي ط الأولي بيروت ١٩٨٨م ، وينظر : الفلسفة العليا ، رضا الصدر صـ ١٠١ : ١٠٥ ، دار الكتاب اللبناني بيروت ط ١ ، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ م .

يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به ، المطلوبة منه ، وهو المعني بالوجود الذهني "[١] .

فهذا البرهان يرتبط بالغاية من الوجود بصفة عامة بمعني أنه " إذا كانت الغاية واضحة ومشاهدة في أفعال الطبائع ، حيث نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات تؤدي إلي أمور تترتب عليها ترتب الغاية علي من له غاية ، بحيث يحكم العقل ويجزم بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية إليها ، والمعني بالغاية هنا هو ما لأجله تحرك الشيء ، وذلك التأدي يظهر كلما تأملنا هذه الأمور حق التأمل ، ومن باب أولي فالغاية تعبير عما لأجله كان الشيء ، أي المعني والماهية باعتبارها نحو من أنحاء الوجود الذهني [٢] .

والذي يؤكد ذلك ما قرره الشيخ الرئيس في إشاراته حيث يري أن العلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلة ومعلولة لها في وجودها . فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ، وليست علة لعليتها ولا لمعناها [٣] .

فالغاية من الوجود تعبير واضح عن الوجود الذهني وذلك علي اعتبار أنها " تعبير عن الماهية والمعني ، فهي شيء ما غير وجودها أعني أنها نحو ما من أنحاء الوجود علي المستوي الذهني ، والاستدلال تابع هنا لقولنا أنه مادام لكل شيء في فعله غاية ما حتى الطبائع العديمة الشعور ، فكيف لا تكون للمبادئ العالية ، ومنها النفس التي شعورها ووعيها عين ذاتها ماهية أو وجوداً ؟ ومما يدعم هذا الأمر أن الغاية أو العلة الغائية تكون مقدمة علي

(١) الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية ، مجلد ١ ، صـ ٢٧٥ ،ط دار إحياء التراث العربي بيروت ، ط الثالثة ١٩٩٠ م .

(٢) ينظر : إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د ، عادل بدر صـ ١١٠ – ١١١ .

(٣) ينظر :الإشارات والتنبيهات ، ابن سينا ، القسم الثالث صـ ١٦ . ١٧ ،تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط الثالثة .

الفعل من الناحية الذهنية ، ومؤخرة عنه من الناحية العينية في الواقع الخارجي ، أعني أن الغاية تعبير عن العلم الحصولي الذي هو الوجود الذهني" [١] .

تلك هي أدلة الفلاسفة التي استندوا إليها في إثبات الوجود الذهني وهي في جملتها تعتمد علي **عدة أمور وهي :-**

الأمر الأول : أن هذه النظرية تعتمد علي أن حصول العلم بالخارج متوقف علي حصول ماهيته لدي العالم ، و إلا انسد باب العلم .

الأمر الثاني : تتوقف صحة هذه النظرية علي إمكانية الوصول إلي ماهيات الأشياء، أما علي قولنا بتعذر الوصول إليها فلا يمكن إثبات صحتها .

الأمر الثالث : لو سلمنا بحصول الماهيات في الذهن ، فهذا يعني أننا عندما نعرف أي شيء نكون قد علمنا بحقيقته .

وعلي الرغم من ذلك فإننا نجد من أنفسنا أشياء كثيرة لا نعلم حقيقتها .

الأمر الرابع :علي فرض التسليم بحضور الماهيات ، وتصحيح ذلك بأنها أمور مجردة يصح حضورها عند الذهن المجرد . لكن قبل حضورها لدي الذهن لابد من عبورها من خلال الحواس ، لأنها تعد معبراً للإدراكات إلي الذهن . وبالتالي كيف يمكن تصحيح حضورها لدي الحواس مع كونها غير مجردة .

الأمر الخامس : كيف يصح عبور الماهية الفضاء الموجود ما بين العالم والمعلوم مع كونه غير مجرد .

الأمر السادس : إن حضور الماهية إلي الذهن هو فرع وجودها في الخارج ، فكيف يمكن أن يجمع بين كونها أمراً غير خارجي ، وبين كونها أمراً خارجياً .

(١) ينظر : إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د ، عادل بدر صـ ١١١ .

الأمر السابع : إذا قلنا بأن الذهن لدي العلم يحضر عنده شيء هو الماهية ، فهذا يعني أن الذهن يأخذ شيئاً من المعلوم ، أي أن المعلوم يعطي هذا الشيء . وهذا يستلزم أن ينقض المعلوم لدي العلم به ، مع أننا نلاحظ ذلك واقعاً " [١] .

تلك هي أهم الأمور التي تعتمد عليها نظرية الوجود الذهني عند الحكماء ، وبانتهائها نكون قد انتهينا من عرض أدلتهم ، لننتقل إلي نقطة أ خري وهي موقف المتكلمين من هذه الأدلة فأقول وبالله التوفيق:

المناقشات الواردة علي الأدلة السابقة :-

تلك هي أدلة الفلاسفة التي ساقوها لإثبات الوجود الذهني إلا أنها لم تسلم من النقد فقد قوبلت بالرد والاعتراض من المتكلمين علي اعتبار أنهم يرفضون الوجود الذهني.

وسوف أعرض لهذه المناقشات بشيء من الإيجاز، ثم أذكر رأي المتكلمين وأدلتهم، ثم المناقشة الواردة عليها، ثم أبين الرأي الراجح من خلال ما ترجحه المناقشات الواردة عند كل منهما :

(١) نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي ، رسالة ماجستير إعداد ، محمد علي شقير، صـ ٦٠ – ٦١ ، الجامعة اللبنانية ١٩٩٦، نقلاً عن:دراسات في الفلسفة الإسلامية د . عباس سليمان ، صـ ١٥٨ – ١٥٩ .

لقد لاقت أدلة الحكماء اعتراض من قبل المتكلمين ،ويعد الإمام "الرازي " من أبرز المعترضين علي الفلاسفة لقولهم بالوجود الذهني [1].

وقد قام بالرد علي الأدلة السابقة علي النحو التالي :-

فبالنسبة للدليل الأول :-

(١) سبق و أن أشار البحث إلي موقف الرازي من الوجود الذهني وتردده فيه ، فينفيه في شرح الإشارات ، ويثبته بل ويفرد له في كتابه المباحث المشرقية فصلاً كاملاً يؤيده ويبرهن عليه ، ويبرر البحث هذا التردد بسبب مراحله الفكرية التي مر بها ، وهذا ما يجعل الباحث يري أن الرازي من القائلين بالوجود الذهني ليس بسبب ما سطره في المباحث المشرقية فقط ، و إنما بجانب ذلك لقوله بقول جمهور المتكلمين والمعتزلة بأن مفهوم الوجود يقال بالاشتراك المعنوي . وهذا الرأي قد أفضي بهم إلي القول بزيادة الوجود علي الماهية في حق كل من الواجب والممكن على السواء . فإذا خرج الرازي وقال بزيادة الوجود علي الماهية في كل من الواجب والممكن فإنه لن يملك من نفسه إلا القول بالوجود الذهني وذلك لأن من يدعي زيادة الوجود مع نفيه للوجود الذهني لم يكن علي بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي –كما يقول السيد الشريف – لمن له أدني تمييز .

فإذا كان من له أدني تمييز يري أن القول بزيادة الوجود علي الماهية يستتبع القول بالوجود الذهني فما بالنا للمتكلم الفيلسوف "فخر الدين الرازي "أنه لا يمكن بحال من الأحوال يغيب ذلك عنه ، وإنما كل ما يقال أنه عندما كان يري الرأي الأشعري أن وجود الشيء عين ماهيته قال كالأشعري بنفي الوجود الذهني ، فلما رجع عن قول الأشعري وقال بالزيادة قال بالوجود الذهني ، وعلي ذلك فإنني أقرر هنا أن الرازي كان منطقيا في كل من المرحلتين في تفكير وإذا فلا تناقض ولا اضطراب في الحقيقة ، وغني عن الإشارة بعد كل هذا إلي أن إثبات الرازي للوجود الذهني في أربعة فصول من المباحث المشرقية إنما يمثل رأيه الأخيرة في هذه المسألة .وفي رأيي أيضا أن هذا لا يعيب الرازي فالمسألة من الصعوبة بمكان بحيث تبيح له التردد لأن القول في الوجود الذهني يرتبط بمبحث الوجود الماهية الذي يقول فيه هو وغيره أنه من اجل المباحث الإلهية وقد اضطربت العقول والإفهام فيه هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فرجوع الرازي لا يعد تناقضا أو اضطراباً منه ذلك أن المعروف عنه – رحمه الله – كغيره من المتكلمين كان يهدف من كل ما كتبه الوصول إلى الحق وإتباعه، ومعرفة الصواب واعتناقه، يسير حيث يسير به الدليل دون عصبية أو إجحاف، أو غلو أو انحراف، شأنه في ذلك شأن كثير من العلماء . والإمام الرازي كما هو معروف لدى الجميع كان دائم البحث شديد التقصي والفحص حتى يصل في المسألة المطروحة للبحث إلى نتيجة علمية سليمة يطمئن إليها قلبه، وإذا ما تم له ذلك سجله وقام بتدوينه وإعلانه دون تقيد بمصنف كان قد صنفه من قبل، ولذا تجده: يختار ما يؤديه اختياره تبعاً للدليل وسيراً وراءه دون التفات إلى رأى المخالف ولو كان الجمهور الأكبر من العلماء ؛ لأن الحق أحق أن يتبع، ولا يجوز له أن يحيد عنه ، والواقع أن رجوع العالم عن بعض آرائه التي كان قد أثبتها من قبل في مصنف، أو أملاها على طلابه، أو قالها في درس من دروسه، أو في زمان من الأزمنة، أو في مكان من الأمكنة، يدل دلالة قوية على طول باعه في العلم، وشدة تحريره للمسائل وانتقائه للمذاهب، وتقريره للأدلة، ولا يكون أبداً من باب القدح، والتضارب أو التناقض المعيب كما يفهمه البعض . أن رجوع العالم عن رأيه، أو وجود أكثر من رأى له في المسألة الواحدة يعد هذا من باب المدح لا القدح . أن العالم الذي يسلك هذا المسلك يكون له القدم العليا في الفن الذي يبحث فيه كيف لا؟! وهذا إنما يكون نتيجة البحث المتواصل الذي يؤدى في النهاية إلى وجود ثروة علمية هائلة، وتراث علمي ضخم. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية عن الرازي حول منهجه في بعض المباحث العقلية: أنه متناقض فيقرر هنا ما ينقضه في موضع آخر، ويظهر منه في بعض المواضع نصرة أمور غريبة حتى على مذهبه في علم الكلام قال ابن تيمية: "وليس هذا متعمداً فيه لنصرة الباطل بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحثه... فإن من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له، فهو يقدح في كلام هؤلاء بما يظهر له أنه قادح فيه من كلام هؤلاء وكذلك يصنع بالآخرين، ومن الناس من يسيء به الظن وهو أنه يتعمد الكلام بالباطل وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له.." (ينظر : شرح المواقف ، جـ ١ صـ ٢٥٢ ، شرح الإشارات ، صـ ١٣٥ ، الطبعة الأولي المطبعة الخيرية القاهرة ١٣٢٥هـ، الفتاوى الكبرى ، ابن تيمية جـ ٥ ،صـ ٥٦١ ،ط عالم الكتب ، الآراء الأصولية للإمام الفخر الرازي ، صـ ٤٦١ : ٤٦٤ ، رسالة دكتوراه في أصول الفقه غير منشورة ،كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة إعداد الباحث ،محمد أحمد محمد على ، قضية الوجود والعدم في علم الكلام ،صـ ٢٠٦) .

رده الرازي ، معتمداً في رده له علي ما استند إليه الحكماء من إمكان تصور المعدوم ، وهذا غير صحيح – من وجهة نظره – علي اعتبار أن ممتنع الوجود في الخارج لا يمكن تصوره أبداً .

فهو يري منع تصور ما ليس له وجود بالخارج ،بل إن كل ما نتصوره فله وجود وإن غاب عنا أحيانا ،وهذا الوجود قائم بنفسه كما يقول أفلاطون عن المثل من أنها موجودة وجوداً مستقلاً . أو بغيره كما يقول الحكماء في نظريتهم المعروفة بـ (العقل الفعال) ،أي المشتمل علي جميع المعقولات والمفهومات فصور جميع المعقولات والمفهومات مرتسمة في هذا العقل الفعال لا يشذ ولا يتخلف عنه أي أمر مفهوم أو معقول [١].

هذا والمتأمل فيما أجاب به الرازي عن الدليل السابق للحكماء يلحظ أنها كما يذكر أحد الباحثين " ليست إجابة علي الوجود الذهني ، بل هي إجابة عما تمسك به الفلاسفة من استدلال للوصول إلي نظرية الوجود الذهني .وموطن الخلاف بينه وبينهم – فيما أعتقد أيضاً – هو العلاقة الو ثقي التي لا تنفصم عنده بين العلم والوجود أو بين المعلوم والموجود ، والتي لا تبلغ هذا الحد من الارتباط عند الحكماء الذي يصح أن يكون المعدوم عندهم موجوداً.ومن ثم تركزت إجابة "الرازي" حول محور واحد وهو منع تصور ما لا وجود له في العالم الخارجي [٢].

رد الفلاسفة علي إجابة الإمام " الرازي ":-

إننا قد نسلم أن كل المعقولات مرتسمة في العقل الفعال أو هي موجودة في أنفسها. لكننا نتساءل من جديد هل المرتسم هو هويات المعقولات أو المرتسم هو ماهياتها الكلية ؟.

فإن قيل : إن المرتسم في الأمور الغائبة عنا كالعقل الفعال هو هويات المعقولات لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج ،وأنه سفسطة ظاهرة البطلان ، وإن كان المرتسم فيها الصور و الماهيات الكلية ،فهو المراد بالوجود الذهني إذ

(١)المواقف بشرح الجرجاني ، المجلد الأول ، صـ : ٢٦٠ – ٢٦١ .
(٢) ينظر : مباحث الوجود والماهية صـ ١٠٦ ، مرجع سبق ذكره .

غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية ،وهو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا ،أو لاحظها من موضوع آخر كالعقل الفعال ، فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه،وإنما لقيام ما نتصوره بنفسه لأن بطلانه أظهر، والحاصل أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج ،لم يمكن لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ،ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجوب ظلي في قوة إدراكه سواء أكانت في النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب [١].

أما بالنسبة للدليل الثاني ورد الفلاسفة عليه :-

فقد اعترض عليه بأن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة، وإن سلم كونها ثبوتية كانت داخله في الاستدلال الأول فلا وجه لجعلها استدلالا علي حده . وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي، فيكون موجودا ليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني . وعلي هذا فالاعتراض علي هذا البرهان بالقول بأن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل المشاركة ، كذلك الموجود الذهني مشخص لا يقبل الاشتراك، لأن الذي لم يتشخص لم يوجد سواء أكان في الخارج أو في الذهن إذ المشخص لا يقبل الاشتراك ، وبالتالي لا ينطبق علي كثيرين ، إذ المنطبق علي كثيرين إنما هي الماهية من حيث هي هي ، وهي موجودة في الخارج ، فلا يتم الدليل[٢].

(١) ينظر : شرح المواقف ، جـ ١ صـ ٢٦٠- ٢٦١ ، مباحث الوجود والماهية صـ ١٠٦ ، مرجع سبق ذكره .

(٢) ينظر : شرح المواقف ، جـ ١ صـ ٢٦٠- ٢٦١ ، مباحث الوجود والماهية صـ ١٠٦ ، مرجع سبق ذكره ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر صـ ١٠٩ .

رد الفلاسفة علي هذا الاعتراض :-

يمكن دفع هذا الدليل بأنه لا منافاة بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين ؛ لأن المقصود ليس أن الإنسان الموجود في الذهن ليس شخصاً وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أن لنا أن نتصور معني الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ، ومعلوم يقيناً أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصاً بتشخص خارجي أصلاً ، وهكذا كما نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها علي الأشياء فلا محالة لها ثبوت ، وثبوتها إما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب [١].

أما بالنسبة للدليل الثالث :-

فهو كما يذكر أ.د "أحمد الطيب قد تأسس أو قام علي كل ما قام عليه الاستدلال الأول ، وبالتالي فكل ما وجه إليه من اعتراضات و إجابات يمكن أن تقال هنا كذلك ، وبالتالي فلا داعي لتكرارها مرة ثانية تجنباً للإطالة [٢].

أما بالنسبة للدليل الرابع :-

لقد وجه " الرازي " اعتراضاً حول هذا الدليل مؤداه أن لقائل أن يقول : العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلة ، فيه إشكال لأنكم تثبتون العلة الغائية للأفعال الطبيعية ، والقوي الطبيعية لا إرادة لها ولا شعور أصلاً ، فماهية العلة الغائية هاهنا لا يمكن أن يقال أنها موجودة في الذهن لأنه لا ذهن هناك ولاشعور كما أنها غير موجودة في الخارج علي اعتبار أن وجودها الخارجي معلول العلة الفاعلية ، وإذا كانت كذلك كانت معدومة صرفة ، والمعدوم الصرف لا يكون علة للموجود ، وإذا كان الأمر علي هذا النحو فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائبة ، وعلي هذا فلا مناص من القول بأن الأفعال الطبيعية ليس لها غايات[٣].

---

(١) ينظر :الأسفار الأربعة ، للشيرازي ، جـ ، صـ٢٧٤ شرح المواقف ، جـ ١ صـ ٢٦٠- ٢٦١ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر صـ ١٠٩ .

(٢) ينظر : مباحث الوجود والماهية صـ ١٠٨ ، وينظر : صـ من البحث .

(٣) ينظر : شرح الإشارات و التنبيهات ، للرازي ، جـ٢ صـ ٤٣٨، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥هـ ،

إجابة الحكماء علي اعتراض الرازي :-

يمكن القول بأن ما اعترض به الرازي علي الحكماء عارضه " الطوسي " في شرحه لنفس الكتاب الذي أورد به الرازي الاعتراض السابق ، فقد لخص اعتراضه وقام بالرد عليه علي النحو التالي ، حيث يذكر أ ن الرازي اعترض علي هذا الدليل بدعوي أن الفلاسفة يثبتون للأفعال الطبيعية غايات وهذا غير صحيح لافتقاد القوي الطبيعية الشعور ، وعلي هذا لا يقال بأنها موجودة في الأذهان ، كما لا يقال بوجودها في العالم الخارجي ،حيث إن وجودها متوقف علي وجود المعلولات ، فإذن تلك الغايات غير موجودة ، ومن البدهي أن غير الموجود لا يكون علة للموجود ، فالأفعال الطبيعية ليس لها غايات .

والجواب عن هذا بأن نقول :

إن الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلاً ، لا تحرك الجسم إلي حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها [1] .

هذا ما رد به " نصير الدين الطوسي " علي الإمام " الرازي " رداً نلمح منه إقراراً بوجود الوجود الذهني ، فرده يؤكد ماقرره " ابن سينا " من تحقق الغائية في الأفعال الطبيعية ، وبالتالي وجود معناها لدي الذهن ، وعلي يصح القول علي أن وجود الغاية من الفعل دليل واضح علي وجود الوجود الذهني .

هذه هي أهم الاعتراضات علي الأدلة التي استدل بها الفلاسفة لإثبات ما يتمسكون به بالنسبة للوجود الذهني ، وهي كما نري قد قام الفلاسفة والقائلون الوجود الذهني بدحضها ودفعها .

المطلب الثاني : موقف المتكلمون من الوجود الذهني وأدلتهم

المباحث المشرقية جـ ١ ، صـ ٥٤٠ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر صـ ١٠٩

(١) ينظر : الإشارات و التنبيهات لابن سينا ، شرح نصير الدين الطوسي القسم الثالث صـ ١٧ ، تحقيق د.سليمان دنيا.، الأسفار الأربعة جـ١ ، صـ ٢٧٦ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر صـ ١١٢-١١٣ .

بجانب وجهة النظر السابقة التي تثبت الوجود الذهني توجد في مقابلها وجهة نظر كلامية ترفض القول بالوجود الذهني وتنكره.

وفي الواقع أن ما تتمسك به هذه الطائفة من رفض للوجود الذهني يستقيم مع ما يفسرون به العلم إذ أن العلم عندهم عبارة عن نسبة تحقق من العالم والمعلوم أو عن صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية [١] .

فالمتكلمون ينكرون الوجود الذهني وينفونه علي اعتبار أنهم ينكرون وجوداً آخر للماهية غير الوجود العيني أو الخارجي يكون محله الذهن [٢] ولإثبات وجهة النظر هذه ساقوا هذه الأدلة علي النحو التالي :

---

(١) ينظر : نشر الطوالع الشيخ العلامة المر عشي ساجقلي زادة ، صـ ٤٣ ، مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها ، القاهرة ، الطبعة الأولي سنة ١٣٤٢هـ ، ١٩٢٤م .

(٢) من المعلوم أن علاقة الماهية بالوجود كانت محل خلاف بين مفكري الإسلام ، فذهب الشيخ الأشعري- ومن تبعه من مشايخ الماتريدية- و أبو الحسين البصري إلي أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن ، بينما ذهب الفلاسفة إلي أنه نفس الماهية في الواجب غير الماهية في الممكن ، بينما يوجد رأي ثالث يقول بزيادة الماهية علي الوجود في الواجب والممكن ، وقد اتفق الفلاسفة والأشعري في جانب وهو أن الفلاسفة يقولون: إن الوجود نفس الماهية في حق الواجب ، ولكن الفلاسفة اختلفوا معه في جانب آخر وهو أن الماهية غير الوجود أو زائدة علي الوجود في حق الممكن .بينما الوجود عين الماهية في الفكر الأشعري . ويبدو أن الخلاف بينهما خلاف حقيقي وهو ليس كذلك ، و أنه لفظي فقط . فمذهب الإمام الأشعري يريد أن يقول : لا توجد في الخارج هوية تسمي الذات و أخري تسمى الوجود ، بحيث تقوم بالماهية أو بالذات فمثلا قيام السواد بالجسم ،يلاحظ هنا أن السواد عرض موجود في الخارج – لا يصح أن يقوم هذا السواد بالجسم وهو الذات أو الماهية ، وحيث إن الوجود ممتنع في الخارج فليس هناك إذن إلا الذات وحدها.

أما في الذهن فلاشك أن الإمام الأشعري قائل بالتغاير والاختلاف بين الذات ووجودها في المفهوم أي أن هذا التغاير في المفهوم .

ولذا استدل الشيخ الأشعري في الدليل الثالث بأن الوجود لو كان زائدا علي الماهية لكان قائما بها وهي موجودة أو كان قائما بها وهي معدومة ، فلا شك أن القيام هنا هو القيام الخارجي = =بدليل ترتب التسلسل علي قيامه بالماهية الموجودة ، وترتب اجتماع النقيضين علي قيامه بالماهية المعدومة يقول الإيجي عارضا لما استدل به الأشعرى على رأيه : لو كان الوجود زائدا لكان له وجود ويتسلسل ، وخلاصة كلام الأشعري ، أنه يقول بالتغاير بين الذات ووجودها ذهنا فقط ، أما في الخارج أو في الواقع المشخص ، فإن الذات عين الوجود ؛إذ ليس في الخارج وجود ولكن ذات فقط ، وبناءً عليه – حسب ما أفهم – يكون الفرق بين الشيخ الأشعري والفلاسفة هو أن الأشعري لا يعترف بالوجود الذهني الذي يقول به الفلاسفة ، ومن ثم فإن الطرفين متفقان

تماما علي عدم التمايز بين الوجود والماهية في الخارج .

فقول الفلاسفة: وجود الله عين ذاته، واتفاق الطرفين علي أن وجود الممكن لا يتميز عن الماهية في الخارج هذا معناه أنه ليس هناك خلاف بين الطرفين في أن الوجود العيني هو نفس الماهية في الواجب والممكن علي السواء ،و إنما الخلاف في الذهني فقط . فهذا الوجود عين الوجود الذهني علي فرض تسليم الأشعري بصحته لا يمكن أن يكون عنده هو نفس ماهية الشيء في الواجب أو الممكن و لا جزء ماهية لهما ، وعلي فرض عدم صحته عند الفلاسفة فلا يمكن أن يكون الوجود العيني أو الخارجي شيئا غير ماهيته من الواجب أو الممكن عندهم فلم يبق ثمة نزاع بينهما ، ولذا استدل الإيجي علي موافقة الأشعري للفلاسفة في الاتحاد بين الماهية والوجود بحسب الهوية الخارجية و أن الوجود الذهني هو المعتبر في الخلاف فقط فيقول : فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثابتة ، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود جواد أو إنسان ، وذلك كالحقيقة ، والتشخص والذاتي والعرض فإن النزاع راجع إلي النزاع في الوجود الذهني

ينظر : الماهية والوجود بين الفلاسفة الإسلاميين و المتكلمين دراسة نقدية ، رسالة ماجستير إعداد الباحث ، بركات كمال ،صـ ٧٥:٧٧ ، كلية أصول الدين بطنطا ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م ، نصير الدين الطوسي و آراؤه الفلسفية صـ ١٠٠– ١٠١ ، شرح المواقف جـ ١ صـ ٢٥١ .

الأول :-

لو كان تصور الشيء ملزما لحصول في العقل ،لزم من تصور الحرارة أو البرودة أن يكون الذهن حارا أو باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين ، واتصاف العقل بما هو من خواص الأجسام "[١].

فلو كان الوجود الذهني حقيقياً للزم من ذلك اجتماع الضدين ولكن اللازم باطل فالملزوم مثله محال .

(١) شرح المقاصد ، الجزء الأول ، ص : ٣٩٢ ، وراجع ، المواقف بشرحها جـ١ ، صـ ٢٦٢– ٢٦٣ ، مباحث الوجود والماهية ، صـ ١١١ .

الثاني :-

أنه يلزم أن تحصل السماوات بعضها في العقل عند تعقلها في الكل ، وفي الخيال عند تخيلها ، وهو باطل بالضرورة "[١].

ومعني هذا أن الوجود الذهني لو كان حقيقياً للزم منه المحال وكل ما يلزم المحال فهو محال ، فالوجود الذهني محال .

الثالث :-

أنه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها مع القطع بأن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت "[٢].

موقف الفلاسفة من أدلة المتكلمين: لم تسلم الأدلة التي ساقها علماء الكلام تأييداً لما يتمسكون به من رفض للوجود الذهني وإنكاره وإنما كانت محل اعتراض من قبل الفلاسفة ، فقد أجابوا عليها علي النحو التالي:-

فبالنسبة للدليل الأول :-

قالوا بأنه ليس بلازم أن يكون الحاصل في الذهن هو الهوية المضاف إليها الوجود الخارجي ، وإنما الحاصل هو الماهية ، أو وجود الطبائع المعقولة من المحسوسات، وهو بهذا المعني وجود ذهني أو ظلي بمعني أنه لا تترتب عليه أحكام، ولا تنشأ به الآثار ، فالحاصل في الذهن صورة الحرارة أي ماهيتها لا هويتها المضاف إليها الوجود الخارجي ، وإذن فلا يلزم الاتصاف بتلك الصفات، كما لا يلزم اجتماع الضدين ؛ لأن مثل هذه الأحكام ومثل هذه الآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء لا بصورها ولا بماهياتها" [٣].

أما بالنسبة للدليل الثاني :-

(١) شرح المقاصد ، الجزء الأول ، ص : ٣٩٢ ، المواقف بشرحها جـ ١ صـ ٢٦٣ ، مباحث الوجود والماهية صـ ١١١ .

(٢)شرح المقاصد ، الجزء الأول ، ص : ٣٩٢.

(٣) ينظر : الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا جـ ٣ ، صـ ٨- ٩ ، شرح المواقف ، جـ ١ ، صـ ٢٦٢ – ٢٦٣ ، شرح المقاصد ، جـ ١، صـ : ٣٩٢ ، مباحث الوجود والماهية ، صـ ١١١ -١١٢ .

فقد أجاب عنه الفلاسفة بأن الحاصل في الذهن هو المفهومات الكلية فقط ، وعليه فلا يلزم من تصورنا هوية الجبل أو هوية السماء الموجودة في الخارج أن تكون موجودة في الذهن بنفس الصورة الخارجية ، فهذا ظاهر البطلان لم يقل به أحد من العقلاء، وعلي هذا فالمفهوم الكلي لا يمتنع حصوله في الذهن علي اعتبار أنه لا يتصف بصفات الأفراد(١).

أما بالنسبة للدليل الثالث :-

فقد أجاب عنه الفلاسفة بأنه مبني علي عدم التفرقة بين الوجود العيني والوجود الذهني .ويحكي شارح المقاصد عنهم إجابتهم لهذا الدليل فيذكر أن الذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السماوات لا صورها الكلية أو الجزئية والموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلان ويكون الوجدان هويتين كوجود الماء في الكوز ، والكوز في البيت بخلاف المعدوم في الذهن الوجود في الخارج ،فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل، ومن الذهن في الخارج هوية ، والوجود متأصل .

وبالجملة فماهية الشيء أعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فإن الأولي كلية مجردة بخلاف الثانية ،والثانية :مبدأ للإمكان بخلاف الأولي .ومعني المطابقة بينهما أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الماهية ، فلا يرد ما يقال أن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات ، وإلا لم تكن صورة لها "(٢) .

وقصارى القول إن الوجود الخارجي يختلف عن الوجود الذهني ، فالأول وجود حقيقي تنشأ عنه آثاره التي توجد بوجوده ، وتنعدم بانعدامه ، بخلاف الوجود الذهني فهو وجود ظلي ، لا تنشأ عنه أثار ، و إذا كان الأمر علي هذا النحو تكون الصور الذهنية علي خلاف الصور الخارجية التي هي ظل للصورة الحقيقية .

---

(١) ينظر : الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا ، جـ ٣ صـ ٨– ٩ ، شرح المواقف ، جـ ١ ، صـ ٢٦٢ – ٢٦٣ ، شرح المقاصد ، جـ ١، صـ : ٣٩٢ – ٣٩٣ ، مباحث الوجود والماهية ، صـ ١١٢ .

(٢) ينظر : شرح المقاصد جـ ١ ، صـ ٣٩٢ ، ٣٩٣ .

تعقيب :-

ما مر كان عرضا لأدلة المثبتين والنافين للوجود الذهني ومناقشة كل فريق للآخر .

وقد لا يجانبني الصواب إذا قلت بأن الترجيح لأحد الرأيين أمر في غاية الصعوبة خصوصا وأن تعيين محل النزاع بين الفريقين هو الآخر أمر عسير ، وهذا ما نص عليه شيخ الإسلام الشيخ " حسن العطار " عندما يقول: " وتعيين موضع النزاع عسر لأن نزاعهم إن كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن فهذا مما لم يذهبوا إليه ، وإن كان في حصول صورته مطلقا فذلك إنكار أمر ضروري ، وإن كان في حصول صورته بالحيثية التي ذكرنا فله وجه لأنه مما يمكن أن يتشكك فيه عاقل"(١) .

إن الخلاف إزاء مسألة الوجود الذهني بين إثباته وإنكاره إنما نجم عن الاختلاف في تفسير صفة العلم .

فإن العلم لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني ، ولما كان عند المتكلمين عبارة عن نسبة متحققة بين العلم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة فقد أنكروه ،وهذا هو محل النزاع (٢).

ومع هذا فإني أميل لرأي الفلاسفة الذين أثبتوا الوجود الذهني وذلك لما يلي :

١ – أن في إنكاره إنكاراً للموجود العقلي وهذا لا يجوز لأن الطبائع المعقولة من المحسوسات مجردة عن الكيف .

٢ – كما أن القول بهذا الرأي له أهميته القصوى في مجال الدراسات الإسلامية والمعاصرة والتي تتأتي في بيان النشاط الفكري والعقلي ، الذي يمكن ممارسته في علاقتنا بالواقع والفلسفة والعلم في آن واحد فمن لا يعترف بالوجود الذهني يعجز عن إقامة أي تفاهم إنساني وبالتالي فهو خارج عن

(١) الحاشية الكبرى للعلامة شيخ الإسلام الشيخ ، حسن العطار صـ ٢٠٠. مرجع سبق ذكره .

(٢) ينظر : نشر الطوالع الشيخ العلامة المر عشي ساجقلي زادة ، صـ ٤٣ .

نطاق الإنسانية ، ولذا لزم القول بالوجود الذهني لأنه يعد بمثابة الجسر الوحيد بين الإنسان وواقعيته ، فالوجود الذهني أبجد المعرفة و ألفباؤها [١].

٣- أثر هذه المسألة علي بعض المباحث الكلامية ،فقد كان لمسألة الوجود الذهني أثر كبير علي مسألة المعدومات وبالتالي علي قضية " الماهية والوجود " إذ أن مسألة المعدوم وهل هو شيء أولا ؟ كان من أحد أسبابه الخلاف في "الوجود الذهني " كما صرح بذلك صاحب المواقف قائلاً : " والحق فيه – أي الخلاف في تمايز المعدوم – أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني "[٢] .

٤ – أن القول بالوجود الذهني يستقيم ومكانة الإنسان بين المخلوقات ؛ ذلك أن العقل الإنساني هو مناط التمييز بين الإنسان وغيره من المخلوقات الأخرى ، وبدونه يتساوي الإنسان مع الحيوان ، ولما كان الأمر علي هذا النحو لزم أن يتميز الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى في إدراكه ،و لا يكون ذلك إلا بالإقرار بالوجود الذهني حيث يتيح له أن يتصور الموجود ، وممكن الوجود ، بل المستحيل الوجود ، بخلاف الحيوانات التي تدرك الأشياء الحسية مجرد إدراك دون تمييز وهذا ما تميز الإنسان عن غيره من سائر الحيوانات تميزا يليق به كانسان .

٥ – أن القول بالوجود الذهني وإن كان مستلزما للقول بالكليات والماهيات إلا أن هذا مقصور علي الأذهان ،ولاشك أن لهذا الرأي أنصاره من علماء أصول الدين .

وحسبما أري فإن القول بوجود الكليات في الذهن لا يمكن بحال من الأحوال أن يصطدم بأصل من أصول ديننا الحنيف.. وكل هذا يجعلني أرجح رأي القائلين بالوجود الذهني .

(١)دراسات في الفلسفة الإسلامية عباس سليمان محمود صـ ١٤٦ – ١٤٧ .
(٢) المواقف ، جـ ١ ، صـ ٢٦٥ .

المبحث الرابع : تجلياته في العصر الحديث[١] .

المطلب الاول : تجلياته على المذاهب الفلسفية فى العصر الحديث :

يمكن القول بأن مشكلة الوجود الذهني إحدى إبداعات الفكر الإسلامي الأمر الذي يؤكد أصالته وتبوءه مكانة عظيمة في الفكر الإنساني. فلقد نالت مسألة الوجود جانباً كبيراً من أبحاث مفكري الإسلام واستولت علي جزء كبير من اهتماماتهم ودرسوه من نواح متعددة – كما سبق ذكره – ، إلا أن مشكلة الوجود الذهني لم تدرس بهذا النحو إلا من خلال مفكري المسلمين لا سيما الإشراقيين منهم فقد انبثقت فكرة الوجود الذهني ربما لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي مع " فخر الدين الرازي" في كتابة "المباحث الشرقية" الذي ناقش فيه هذه المسألة .

وبعد ذلك استفاض القول فيها عند " نصير الدين الطوسي " في كتابه تجريد الاعتقاد وشرح مسألة العلم " ثم أصبحت المسألة إشكالية بين مؤيد لها ومعارض خلال مناظرات حادة بين علماء المسلمين فلاسفة ومتكلمين [٢] .

ولقد ترك علماء الإسلام في الفكر الفلسفي في العصر الحديث أثرا لا ينكر في مشكلة الوجود الذهني فتأثر بعض رواده بالفكر الإسلامي في هذه القضية.

فقد بحثوا في مشكلة المعرفة وصلتها بالواقع " فصاغوا هذه المسألة في باب " قيمة المعرفة " ، رغم أنهم لم ينفذوا إلي عمق المسألة من الوجهة

(١) نود أن نشير إلي أن دراسة تجليات الوجود الذهني في العصر الحديث سوف تكون من خلال بيان أثره ومظاهره علي المذاهب الفلسفية في العصر الحديث ، وسوف يعرض البحث لهذه المذاهب من خلال أشهر رجالها ، فيعرض للمذهب العقلي من خلال " ديكارت " ، أما المذهب التجريبي فيعرض له من خلال كل من " جون لوك " و " ديفيد هيوم " أما المذهب المثالي فيكون من خلال " كانط " و "شوبنهور " وهذا بالنسبة للمثالية النقدية ، أما "هيجل " فيكون ممثلاً للمثالية المطلقة ، أما المذهب اللامادي فيعرض له البحث من خلال"بار كلي " .

(٢) ينظر : إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د . عادل بدر صـ ٦٢ .

الفلسفية كما فصلها فلاسفة المسلمين ... ، فأبحاثهم انتهت في الأغلب إما إلي نوع من المثالية ،أو إلي نفي القيمة الواقعية للعلم " [١] .

وفيما يلي عرض لتجليات الوجود الذهني عند رواد المذاهب الفلسفية المختلفة في الفكر الأوربي الحديث مبتدءاً بالمذهب العقلي .

(١) المذهب العقلي : -

يمكن القول بأن مشكلة الوجود الذهني فرضت نفسها علي فلاسفة المذهب العقلي ، ويمكن تلمس أثرها عليهم من خلال " رينيه ديكارت " .

فـ " ديكارت " المعروف بأبي الفلسفة الحديثة ، والمعروف عنه أنه من أكبر فلاسفة المذهب العقلي [٢] . نراه قد اتخذ من خطأ الحواس دليلا لإثبات أن الحس ليس دليلا على الوجود الخارجي للمحسوسات وبالتالي فقد رأى أن للتصورات الذهنية وجودا حقيقا. ويدل علي ذلك ما انتهي إليه ديكارت فقد انتهي إلي التسليم بواقعية وجوده وموضوعيته ويتضح ذلك من قوله : إذن فما أنا علي التدقيق إلا شيء مفكر أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل . فأنا شيء واقعي وموجود حقا .

وحقيقة وضوح معارفنا إذن وتميزها لا يرجع إلي الحواس لأنها خداعة و لا تكون أبدا راجعة إلي الخيال و إنما ترجع هذه المعرفة إلي الذهن وحده أو إلي قوة الحكم أو الفكر الذي أملكه فطريا . فالأشياء تعرف لكونها تفهم أو تدرك بالفكر وإني أري بوضوح أنه ما من شيء أيسر و أوضح من نفسي [٣].

---

(١) المصدر نفسه صـ ٦٢ .

(٢) يقصد بالمذهب العقلي ، الرجوع إلي الاستدلال العقلي الخالص مصدراً للمعرفة ، يفهم من ذلك أن بإمكان الإنسان الوصول إلي معرفة جوهرية عن العالم بدون الرجوع إلي أية مقدمات تجريبية ، ومن أشهر رجاله ، ديكارت ، واسبينوزا (ينظر : ديكارت أو الفلسفة العقلية د. راوية عبد المنعم صـ١٥٨ ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩ م) .

(٣) ينظر : التأملات الأولي في الفلسفة ، لديكارت ترجمة د. عثمان أمين صـ ٩٥ : ٩٩ ، نظرية المعرفة بين الدين والفلسفة د. راجح الكردي صـ ١١٨ ، مكتبة المؤيد السعودية ط١ ، ١٤١٢هـ ١٩٩٢ م، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

إن مذهب ديكارت يشير بوضوح إلي العلاقة بين الفكر والوجود ، ويؤكد أن الوجود الذهني موجود ، بدليل أن ما ندركه بعقولنا موجود ، فالفكر يمثل الوجود ، وليس أدل علي ذلك من عبارته الشهيرة والتي يقول فيها: "أنا أفكر إذن أنا موجود". تلك حقيقية مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكر . لها ميزة نادرة هي أني أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحاداً لا ينفصم " [١].

ومعني هذا أن هذا المبدأ الذي وضعه " ديكارت " أساساً لفلسفته يفهم منه اعترافا بعدة نتائج في غاية الأهمية منها : أن الفكر هو الذي يصنع الوجود حيث إن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي هو الصور الذهنية أو الأفكار التي في أذهاننا ، فهذه حقيقة لا يمكن أن نغفلها .

إننا نقف عليها بلمحة من لمحات الفكر اليقظ ، وغير خفي أن هذه اللمحة صورة ذهنية بلغت من الوضوح مبلغاً يمكن أن ينتهي معه أي شك ، فهي صورة ذهنية مباشرة . يذكر ديكارت في تأملاته : كل ما عرفت حتى الساعة هو أنني شيء مفكر.أنا مستيقن أني شيء مفكر، وشرط هذا الاستيقان، وعلامة هذه المعرفة الوضوح ، و إلا صارت قضية أنا أفكر غير صحيحة [٢]. هذا ما انتهي إليه " ديكارت " من خلال قاعدته الشهيرة " الكوجيتو " .

" فالكوجيتو " علي هذا النحو تدل علي أنه لا يمكن فصل الفكر عن وجود النفس، لا من حيث إن وجودها متضمن في الفكر كما هو الحال في القياس المنطقي؛ بل من حيث إن وجود الفكر ووجود النفس يؤلفان حقيقة واحدة ندركها بالحدس[٣].

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم صـ ٦٧ ، دار المعارف ، ط الخامسة ، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ، د. نظمي لوقا ، صـ ٦٥ : ٨٥ ، المطبعة الفنية الحديثة .

(٢) ينظر : التأملات في الفلسفة الأولي ، ديكارت ، ترجمة د. عثمان أمين صـ١١٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية .

(٣) ينظر : الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، د. كريم متى ، صـ٧٠ – ٧١ ،منشورات بني غازي ط الثانية ، ١٩٨٨ م.

" إن الكوجيتو" علي هذا النحو يعد وثيق الصلة بالنفس والعقل والفكر، فالموجود يشك . و الشك تفكير يثبت الوجود في لحظة سريعة مباشرة أي في حدس أو حركة بسيطة للذهن ، فالفكر أو الشك كل منهما دلالة أو علامة تشير إلي الوجود ، وعلي هذا عد " الكوجيتو " أساس المعرفة وسندها الحقيقي ، الذي ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الذهني والخارجي [١].

و إذا كان الشك يثبت الوجود فإنه في ذات الوقت فعل من أفعال الإرادة و" ينصب علي الأحكام لا علي التصورات والأفكار ؛ لأن التصورات في ذاتها من غير حكم لا تسمي صادقة ولا كاذبة بل الصادق أو الكاذب هو الأحكام التي نطلقها علي الأفكار ، فالشك لا يمس التصورات والأفكار التي تتمثل بها الأشياء وفي الشك لا تتبدل التصورات و إنما تتبدل المعتقدات و الشك لا يروضنا علي أن لا نتصور ولا علي أن لا نحس ولا علي أن لا نربط أفكارا بأفكار بل علي أن لا نعتقد أن موضوعات هذه التصورات والأحاسيس والروابط موجودة في الخارج . كما أن أحكامنا العقلية تنقسم طائفتين :

الأولي : أحكام بها أقرر إيجابا أو سلبا أن الأفكار الموجودة في ذهني مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهني .

والطائفة الثانية : أحكام بها أربط بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط تنطبق علي حقيقية ما في الخارج . فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكاري متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الثاني أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها بصرف النظر عن الحقيقة الخارجية . فتري هل الشك المنهجي يتناول هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية ؟ الشك يتناول الطائفة الأولي يقينا ، فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكارت غلط الحواس

(١) ينظر : ديكارت أو الفلسفة العقلية د. راوية عبد المنعم صـ١٥٨ ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩ م .

وعدم التمييز بين اليقظة والنوم وهما يضطراننا إلي الشك في الوجود العيني للأشياء أعني وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا وكثير من عبارات ديكارت تؤيد هذه النتيجة ". (١)

وليس هذا فقط ؛ بل إن " ديكارت " يسوق عدة أدلة (٢). علي وجود – الله تعالي – ، وكان من بينها الدليل الأنطولوجي ، أو " الوجودي " ، وقد سمي بهذا الاسم لأن " ديكارت " فيه حاول أن ينتقل من الفكر إلي الوجود ، فيستخلص وجود الله من فكرة الله ذاتها .

فهذا الدليل يؤكد علي أن للوجود الذهني تجلياته، وظهوره عند "ديكارت " ، ذلك أن الناظر في هذا الدليل لا يسعه سوي القول بأن "ديكارت " ينظر إلي الله علي اعتبار أنه فكرة ذهنية لا صلة لها بالواقع ، وهذا ما سبب نقداً لأدلته .

يقول أحد الباحثين معبراً عن ذلك : " وقد كان هذا البرهان موضع نقد يمكن تلخيصه علي النحو الآتي : إن فكرتنا عن الله باعتباره كائناً مطلقاً تستلزم وجوده في الذهن أي من حيث هو فكرة وحسب ، ولكنها لا تقتضي بوجوب وجوده في الواقع ، ذلك أن الضرورة المنطقية لا تستتبع الضرورة الواقعية ... ، علي أن هذا النقد قد غفل عن معني الفكر الديكارتي ، إذ أن فكرتنا عن الله ليست شيئاً مما يستطيع العقل أن يكونه ... ، فليس الله تصوراً من تصورات العقل ، و إنما هو فكرة تدلنا علي أن موضوعها كامل وموجود بالفعل "(٣).

٢- المذهب التجريبي : -

(١) ينظر : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، صـ ١٢٢- ١٢٣ .

(٢) للوقوف علي هذه الأدلة ينظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، صـ ٧٠ : ٧٧ ، ديكارت أو الفلسفة العقلية د، راوية عبد المنعم صـ ٢٥٧ : ٢٦٥ ، الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، د. كريم متي ، صـ٧٥ :٨١ .

(٣) الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، د. كريم متي ، صـ ٧٩ –٨٠ .

في مقابل الاتجاه العقلي ظهر الاتجاه المادي التجريبي [١] .

ولما كان قوام هذا المذهب أن الحقيقية لابد من أن تكون مطابقة للواقع ، لذا كان الأصل عنده هو عالم المادة أو الواقع الخارجي ، فكان من المنطقي أن نجد لقوام هذا المذهب تأثيره علي رواده ، ومن أشهرهم " جون لوك " [٢]. و"ديفيد هيوم " [٣]. والذي يعرض البحث للمذهب التجريبي من خلالهما .

أما الأول :-

فإنه يمثل المنهج التجريبي ، وذلك أنه بإقراره بإمكان المعرفة و أن هناك حقائق ضرورية أولية مصدرها التجربة لأن كل ما يمكن أن يعرفه العقل هو ما يتكون من أفكار نتيجة الخبرة والتجربة ، ونتيجة لرأيه هذا ينظر إليه علي أنه أول من تمرد علي العقل في الفلسفة الإنجليزية في العصر الحديث ، فقد كان منطقياً أن يكون أول من هاجم القول بوجود أفكار فطرية أو مبادئ فطرية داخل عقل الإنسان .

إذ يذكر " لوك "أن هناك بعضاً من الناس يجزم بأن في الذهن مبادئ فطرية معينة وعدداً من المفاهيم والحروف قد طبعت علي عقل الإنسان منذ أن وجد وجاء بها معه إن هذا غير صحيح بدليل أن الناس يستطيعون الحصول

---

(١) المذهب التجريبي هو المذهب الذي يري أن مصدر المعرفة التجربة ، وليس العقل . علي اعتبار أنه يرفض القول بوجود مبادئ أوليه خاصة بالعقل . (ينظر : المعجم الفلسفي د. مراد وهبه صـ ٨٩ – ٩٠ ، الموسوعة الفلسفية د.الحفني ، صـ ١٣٤ – ١٣٥) .

(٢) جون لوك (١٦٣٢ – ١٧١٥ م) فيلسوف ومنظّر سياسي إنجليزي ، ولد من عائلة بروتستانتينية ، اهتم بالواقع والفيزياء ، والكيمياء والفلسفة ، ودرس الطب وعمل طبيباً لدي الكونت " دي شا " كما عمل في عدة وظائف أخري ، وله عدة مؤلفات منها رسائل حول التسامح ، مقالة في فهم العقل البشري ، العقلانية في المسيحية (ينظر : موسوعة أعلام الفلسفة ، جـ ٢ صـ ٣٧٩) .

(٣) ديفيد هيوم: ولد عام ١٧١١ باسكتلندا وكان ثالث أخوته ومات أبوه وهو رضيع والتحق بجامعة إدنبرج في الثانية عشر من عمره و له مؤلفات منها رسالة في الطبيعة البشرية – تاريخ إنجلترا وغيرها (ينظر: ديفيد هيوم د/ زكي محمودصـ١٤ – ١٥ دار المعارف ، الفلسفة الحديثة د / محمد أبو ريان صـ١٤١ – ١٤٢ . ط١ . دار الكتب الجامعية) .

علي كثير من معارفهم باستخدام ملكاتهم الطبيعية دون حاجة ما إلي معارف فطرية(١).

ولما كان الأمر علي هذا النحو نراه ينتهي إلي أن كل المفاهيم والمعاني الموجودة في الذهن إنما ترد إليه من الخارج وذلك علي اعتبار أن ذهن الإنسان صفحة بيضاء خالية من كل الأفكار والخصائص فالذهن لا يحتوي علي أي شيء ، ودوره كدور آلة التصوير التي تنعكس عليها الصورة الخارجية ،التي ترد إليه بطريق الحواس حيث تضع نقوشها علي صفحة الذهن الخالي وإذا كانت آلة التصوير تلتقط صورها من خلال العدسة وحدها.

إن الذهن البشري له طرق متعددة لالتقاط الصور ،ومنها الحواس التي تصلنا بالعالم الخارجي، وليس للذهن دور بعد ذلك إلا التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم.

ومن هنا كانت الصور الواردة للذهن إما صور مباشرة من الخارج حيث لا يجري عليها الذهن أي تغيير لأنه يحتفظ بها كما هي ،.وإما صور ترد إليه بشكل مباشر ليجري عليها الذهن التجزئة والتركيب ،أو يتعدى إلى التجريد والتعميم ولا يوجد في الذهن إلا هذان النوعان من الصور ، وهذا ما قصده لوك بقوله: لا وجود لشيء في العقل إن لم يكن لذلك الشيء وجود في الحس(٢).

ومعني هذا أن لوك يرفض أن تكون علاقة تطابق وتماثل بين ما هو في العالم الخارجي وبين الفكرة الموجودة لدينا ، إن أية خبرة في نظره لا بد و أن ترجع إلي الإحساس وتعتمد اعتمادا أصيلا علي التجربة الحسية ، وهي ليست أكثر من تلقي هذه الانطباعات الحسية ونقلها إلي العقل الذي أشبه ما يكون بالصحيفة البيضاء يقول لوك : " دعنا نفترض إذن أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل الحروف والرموز ، بدون أي أفكار ، فمن أين تأتث ؟ ومن أين

(١) ينظر : الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، د. كريم متي ، صـ ١٥٣ .

(٢) ينظر : جون لوك، د. عزمي إسلام ، صـ ٤٥ – ٤٦ ، الهيئة المصرية للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، صـ ٦٤ .

حصل علي كل مواد التفكير والمعرفة ؟ ولهذا أجيب بكلمة واحدة من التجربة ... ففيها تقوم كل معرفتنا وملاحظتنا ، سواء انصبت علي الموضوعات الخارجية الحسية ... ، أو انصبت علي عمليات العقل الداخلية ... التي ندركها ونتأملها ، وهي التي تزود أذهاننا بكل مواد التفكير : هذان هما المصدران الوحيدان للمعرفة ، ومنهما نحصل علي كل أفكارنا " (١).

ومن خلال هذا النص يمكن الوقوف علي مصادر المعرفة عنده ، وهي تتنوع نوعين :

الأول : الإحساس، وهو المصدر الأول لكثير من الأفكار التي يحصّلها الإنسان، فعندما تتأثر حواس الإنسان بأي من الموضوعات الخارجية ، فهذا التأثير ينتقل إلي الذهن فيتكون لدينا أفكار الإحساس كالأفكار المتعلقة باللون والطعم والرائحة .

الثاني : التأمل ، وهو الذي يزود العقل بمجموعة من الأفكار عندما يتأمل الإنسان منا ذاته ، وهكذا فجميع معارفنا ترد إلي التجربة ، لكن نوع التجربة يختلف باختلاف الإحساس ، فمنها التجربة الخارجية ، أو التجربة الداخلية .

وقصارى القول : إن لوك يري أن العقل يقوم بوظيفتين :

الأولي : سلبية وتتمثل في تلقي الانطباعات الحسية ، والأخرى إيجابية يقوم فيها بربط هذه الانطباعات الحسية وتركيبها بالمضاهاة والجمع والتجريد لتكوين صورة ذهنية منها أو أفكار عن المدركات الحسية(٢) . هذا عن " جون لوك ".

أما عن الثاني وهو "ديفيد هيوم" : -

فيمكن القول عنه بأنه صار علي درب سلفه – جون لوك – في رد المعرفة البشرية إلي التجربة ، ولهذا نراه ينكر كل معرفة سابقة علي التجربة، و

(١) مشكلة الجوهر لدي فلاسفة الإنجليز ،صـ٣٦ ،وينظر : محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها صـ ٤٦٧ : ٤٧٠ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، صـ ٦٤ .

(٢) ينظر : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، د. راجح الكردي صـ ٣١١ .

أقام العلم البشري علي التجربة وحدها والرياضة لدرجة أننا نراه ينادي بضرورة حرق أي علم أو كتاب لا يستند إلي التجربة أو الرياضة ، يؤيد هذا ما ذكره أحد كبار الباحثين في عالمنا العربي إذ ذكر : أن ديفيد هيوم هو جد الوضعية المنطقية من غير منازع إذ صرح برفض التفكير القبلي أداة لكشف أسرار الكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يطمأن إلي صحته ، ويقول كلمته التي تردد صداها عند المعاصرين من الوضعيين : إذا عرض لنا أي كتاب في اللاهوت أو المتيافزيقا وجب أن نسأل أنفسنا هل يقوم هذا الكتاب علي التفكير المجرد ؟ فإذا كان الجواب سلباً فلنسأل أنفسنا هل يقوم علي التفكير التجريبي الذي يتناول حقائق الأشياء في هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقي بالكتاب إلي النار ونحن آمنين إذ لا يمكن أن يحوي مثل هذا الكتاب سوي السفسطة والخداع والوهم والبعد عن الواقع(١).

ولما كان هذا موقفه من التفكير القبلي و الأفكار الفطرية نراه يسعي إلي بناء معرفة بشرية تنتظم علي أساس علمي قوامه الملاحظة والتجربة ، ولذا " استهل هيوم فلسفته بالدعوة إلي المنهج العلمي ، وهو المنهج الذي يلزم باتخاذ الملاحظة والتجربة أساساً له . ولكننا نراه يقر – بوضوح – بأن الخيال قوة مبدعة يدعوها " هيوم " بـ " تلقائية الذهن " ، وإليها يعود الفضل في ربط أمور الواقع بروابط وثيقة تحقق للمعرفة أصولاً راسخة يستند إليها علمنا بالواقع وتمكن للعاطفة من أن تؤدي دورها الإنساني في الربط بين المشاعر وبين الأهداف الاجتماعية (٢).

ولهذا نراه ينتهي إلي أن العناصر التي تتركب منها معارفنا هي الإدراكات التي تتلقاها عقولنا وننفعل بها دون أن يكون لهذه العقول أي تأثير

(١) ينظر:أسس الفلسفة ، د. توفيق الطويل ، صـ٢٥٧ ، دار النهضة العربية القاهرة ، ط ١١ ، ١٩٩٠ م .

(٢) ينظر : الفلسفة الحديثة ، د. أمل مبروك صـ ١٦٩ .

فيها ، ويقسم " هيوم " المدركات قسمين هما: الآثار الحسية ، والأفكار ، وكلاهما في نظره نوع واحد ولا يوجد فرق بينهما إلا من حيث القوة التي تؤثر بها كل منهما في العقل ، فالآثار الحسية أقوي في العقل بخلاف الأفكار فهي آثار حسية بهتت وضعفت لتقادم عهدها [١].

وعلي هذا فالآثار الحسية هي المرجع الذي يمكن أن نتحقق من خلاله علي صحة الأفكار ووجودها وتحققها ، فإذا استطعنا أن نرد الفكرة إلي أصل حسي كانت صادقة ، و إلا فهي بعيدة عن الصواب بل هي وهم . ولهذا نراه يقرر أن الموجود في الذهن ليس سوي إدراكات ، و يمكن التحقق من ارتباط هذه الإدراكات بالأشياء الخارجية ، ويرد علي حجج القائلين بالوجود الخارجي فيقول :" بأي حجة ندلل علي أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية ، و أنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه . إن الذهن لا يجد في نفسه سوي إدراكات فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها ، وهل هناك شيء أكبر استعصاء علي التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة " [٢] .

وكما هو واضح "فهيوم " في إنكاره للوجود الخارجي يري أنه لا يستطيع أن يقيم أدلة علي أن إدراكات الذهن هي ناشئة عن موجودات خارجية ، وأن القول بوجود مادي يمكن أن يترتب عليه أن تؤثر المادة في الروح ، وهو غير معقول نظراً لاختلاف طبيعة كل منهما عن الآخر، فإذا ما اعترض عليه بأن الوجود الذهني معلول بوجوده في الخارج ، كان رد " هيوم " علي ذلك " بأن مبدأ العلية نسبياً فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل علي وجود علل لانفعالاتنا ، و إذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا ، و أننا في كل صباح

(١) ينظر : قصة الفلسفة الحديثة ، أ . أحمد أمين ، د. زكي محمود ،صـ ١١٥ -١١٦ ، مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ، ط السادسة ، ١٩٨٣ م .

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، صـ ١٧٧ – ١٧٨ .دار المعارف ، ط الخامسة .

نري الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المشابهة هي بعينها " [١].

ومن ثم فقد رفض " هيوم " تجاوز الظواهر وأكد أنه لا وجود لغير الإحساسات ، و أن كل ما يجاوزها هو استدلال ظني ، ولهذا فإن الصور المعتبرة في الذهن ،هي ما يرد إلي الذهن من خلال الحواس.

هذا وعلي الرغم من أننا " يمكن أن نجد في نظريته إشارة إلي قبول الصور الأخرى التي ترد من خلال الحواس إلا أنه لا يعدها ذات قيمة .إن نظريه " ديفيد هيوم" لا تحصر ما في الذهن بالحواس فقط ؛ لأن الذهن يضم خليطا من الصور الواردة عن طريق الحواس ،لأن اهتمامها منصب علي الصور الواردة عن طريق الحواس[٢].

والواقع أن ما يذكره أنصار المذهب التجريبي كان محل طعن وموضع رفض ذلك أنهم – كما يذكر أحد الباحثين – لم يفكروا بشكل صحيح في المعرفة ، لأنهم قدموا تفسيرا تبسيطيا لهذه المسألة العميقة حين زعموا أن دور العقل أو الذهن يشبه دور آلة التصوير ،ولهذا لم يتمكنوا من التقدم خطوة واحدة نحو حل المسألة وعجزوا عن تحديد الصور والمعاني الأخرى في الذهن التي لم ترد بالحواس كما واجهوا نفس المشكلة في تفسير الاستدلالات والتصديقات التي في الذهن ،ولم يستوردها من الخارج مباشرة والمأزق الذي لم يكتشفه الحسيون يتعلق بأن عمل الذهن ليس متعلقا بالواقع الخارجي علي الدوام .فربما كانت فعالية الذهن بعكس ما يجري في الواقع أحيانا ومع ذلك تتحقق للذهن معرفة صحيحة وواقعية ،كما نري مثلا فاعلية العين التي ترتسم علي شبكتيها الصور الخارجية مقلوبة ، مع أن الإنسان يري الأشياء كما هي أمامه

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ، صـ ١٧٨ .

(٢) إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر ، صـ ٦٥ .

في الواقع إذا كانت الصور صحيحة ، وكانت العين في الأصل سليمة .

والدليل علي ذلك تهافت الرؤية الحسية قي المعرفة يضيق به هذا المقام ، والخلاصة تتمحور حول سؤال الحسيين كيف يمكن للذهن مثلا أن يقوم بنوعين من الاستدلال ؟.

الأول : مطابق للواقع حيث نستدل بوجود العلة علي وجود المعلول وهو ما يسمى البرهان اللّمي .

أما الثاني: فهو استدلال عكس الواقع عندما نتعرف علي وجود العلة بواسطة معرفتنا بوجود المعلول ففي مقام الذهن " فيما يرتبط بالمعرفة " يكون علمنا بالمعلول علة لعلمنا ،وهو ما يسمي في الفلسفة بالبرهان الآني الذي يعني الاستدلال بالمعلول علي وجود العلة غير أن الذهن لا يكتفي بذلك وإنما يتمكن من الانتقال من معلول لآخر ، إن كانا معلولين لعلة واحدة لأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلولان ، وعلم الذهن بأحدهما ،يجعله يعلم بالآخر ،في الوقت الذي لا تكون بين المعلولين علاقة مباشرة مثل وجود شيء علة للحركة والحرارة معاً فملاحظتنا للحرارة تجعلنا نجزم بالحركة دون شك والعكس بالعكس ، مع أنه قد لا تكون بينهما علاقة مباشرة لأن كليهما يرتبط مع بعض بشكل ثالث هو العلة ، وكل واحدة منهما يرتبط بالعلة مباشرة .فالذهن هو الذي يجعل بينهما رابطة مباشرة بحيث إنه إذا علم بهذا المعلول "الحرارة"سيعلم حتما بالمعلول الآخر "الحركة"[١].

٣ – المذهب اللامادي : –

فإذا ما انتقلنا إلي المذهب اللامادي [٢] . والذي يمثله" باراكلي " [١] .

(١) إشكالية الوجود الذهني ، صـ ٦٨ .

(٢) اللامادية ، يطلق علي مذهب " بارا كلي " الذي ينكر وجود المادة ويقصر الوجود علي الأذهان ، فهو يقرر أن وجود الموجود هو أن يدرك أو لا يدرك ، ولما كان من المحال إدراك المادة ، أصبح

نجد أنه لم يؤمن بوجود واقعي للمحسوسات . ولم ير أن العالم الخارجي منشئ للحس ،علي اعتبار أن الوجود عنده نوعان :

نوع مدرك : وهو الوجود المحسوس أي الأشياء أو الأفكار المحسوسة التي نراها ونشعر بها وهي لا وجود لها إلا من حيث كونها مدركة أو قائمة في الإدراك .

والنحو الآخر : هو العقل ، وهو المدركِ ، ولا وجود لشيء بمعزل عنه ذلك أن وجود الأشياء يتوقف علي كونها مدركة بالعقل . وهذا المعني الذي تلخصه عباراته الشهيرة " الوجود هو إما مدَرك أو مدرِك " (٢) .

ومعني هذا أن وجود الأشياء يتوقف علي إدراكها ، وهذا هو المبدأ الأساس الذي تقوم عليه نظريته في الوجود .

ولهذا نراه يبرهن علي أن الموضوعات الحسية لا تملك وجوداً مطلقاً خارج كونها مدركة أو ممكنة الإدراك ، ولهذا كان الوجود عنده ما هو إلا فكرة بسيطة لا تدل علي شيء آخر سوي أنه موجود مدرك ، فالطاولة التي اكتب عليها أقول: إنها توجد ، هذا يعني أني أراها و أحسها حتى ولو كنت خارج غرفة الدراسة، فإني أقول :إنها وجدت ، معني ذلك لو كنت في غرفة الدراسة لأدركتها أو أن هناك روحاً أخري تدركها بالفعل ، لو لم أكن موجوداً فأقول إنها موجودة ، فمن الضروري أن أتخيل نفسي أو شخصاً آخراً مدركاً لها ، وحتى لو لم يكن هناك شخص فإن هناك ذاتاً ما مدركة وهي الذات الإلهية .

من العبث الاعتقاد بها. (ينظر : المعجم الفلسفي د ، مراد وهبه ، صـ ٣٦١ ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم صـ ١٦٧) .

(١) جورج باراكلي " ١٦٨٥ – ١٧٥٣ " أيرلندي من أصل إنجليزي تدرج في مناصب الكنيسة حتى عين أسقفاً ومن أشهر كتبه " محاولة نحو نظرية جديدة في الرؤية ، بحث في أصول المعرفة الإنسانية ، وقد عرف عنه بأنه فيلسوف المثالية في القرن الثامن عشر الميلادي إلا أنه يطرحها تحت اسم اللامادية . (ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني صـ ٨٤ – ٨٥ ، محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها د، راوية عبد المنعم ، د. حربي عباس ، صـ٤٦٢: ٤٦٦) .

(٢) ينظر :فكرة الإلوهية في فلسفة بارا كلي ، د. فريال حسن خليفة ، صـ ٤٢ ، مكتبة الجندي ط الأولي ١٤١٨هـ ١٩٩٧ م.

وبهذا أثبت " باراكلي " أن الوجود المطلق والمستقل للأشياء اللا مفكرة ، وبدون أي علاقة في كونها مدركة تبدو غير واضحة وغامضة، ولا يحتمل أن توجد خارج العقول أو الموجودات المفكرة التي تدركها .

وطبقا لوجهة نظر " باراكلي " أنه وكما لا توجد أفكارنا أو انفعالاتنا ، أو أفكارنا المكونة بواسطة الخيال بدون أن يكون هناك ذهن تتعلق به ونفهم به ، فإنه كذلك لا يقل وضوحاً عن هذه الإحساسات المختلفة أو الأفكار الحسية التي لا توجد إلا في ذهن مدرك له .ومعرفة ذلك معرفة حدسية مباشرة ، فجميع الأجسام المكونة للعالم المادي لا وجود لها دون عقل ، فوجودها قائم في إدراكها أو في معرفتها ، فهناك نوع واحد من الوجود وهو الذات أما الموضوع فهو مجرد أحوال لوجود الذات [١] .

إن مبدأ باراكلي في المعني الوجودي يتلخص في وجود جبهتين من الوجود : " جبهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار وجبهة إدراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول والأفكار أشياء ساكنة تماما ولا جوهرية ولا وجود لها إلا بوصفها موضوعات في العقل المدرك ومن أجله . وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقي والفاعل الذي يتمتع بالقدرة علي الإدراك والإدراك " [٢] . ومن ثم كان العقل هو الذي يتمتع بالوجود الخالد عنده ؛ لأن الظواهر الحسية لا وجود لها .

وغير خفي أن مثل هذا الأمر يؤدي إلي التسأول عن مصدر الظواهر الحسية علي اعتبار أن المادة لا وجود لها ، يجيب باراكلي بأن مصدر

---

(١) ينظر : مشكلة الجوهر عند فلاسفة الإنجليز " لوك " " باركلي " "هيوم " بحث لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، إعداد ، مبروك طحطاح صـ٦٢ : ٦٤ ،كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، جامعة الجزائر ، ٢٠٠٥ – ٢٠٠٦ م ، وينظر : محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها ، د. رواية عبدالمنعم ، د . حربي عباس ، صـ ٤٦٧– ٤٧٥ ، ط ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٧ م.

(٢) الله في الفلسفة الحديثة ، جيمس كولنز . ترجمة فؤاد كامل صـ ١٥٧ . مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ م .

الظواهر أو الأفكار الحسية هو الله الذي يبعث فينا تلك الإحساسات وذلك لأن " العقل الإنساني يكون سلبيا ، كما تكون إرادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها ، ذلك لأنها تأتي إلينا من مصدر خارجي ... هذا المصدر الخارجي لا يمكن أن تكون المادة لأنها غير موجودة ، أو عقلا متناهيا آخر إذ لا يتطلب إلا من قوة لا متناهية لتمدني بالعالم المحسوس كله ، ومن ثم فإن الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس هو عقل لا متناه موجود علي الحقيقة " (١).

إن ما يقرره " بارا كلي " يؤكد بأن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي إنما هو التصورات الذهنية أو الأفكار التي في أذهاننا ، وإذا كان هذا الأمر قد قاله " ديكارت " فإن هذا الأمر أظهره " بارا كلي "بوضوح في تقريره أن الوجود هو كون الشيء مدركاً.

(١) الله في الفلسفة الحديثة ، جيمس كولنز . ترجمة فؤاد كامل صـ ١٥٩ .

٤ – المذهب المثالي : –

فإذا ما انتقلنا إلي مذهب آخر وهو المذهب المثالي[١] . فسوف نجد أنفسنا أمام نوعين من المثالية إحداهما : المثالية الأفلاطونية وتسمي المثالية المفارقة أو المثالية القديمة ، والثانية المثالية الحديثة : بما فيها من مذاهب تصورية لا مادية عند " بار كلي " – وسبق الحديث عنه – ومثالية نقدية عند " كانط"، و "شوبنهور "، والمثالية المطلقة عند " هيجل " ،وسيعرض البحث – إن شاء الله تعالي – للمثالية الحديثة من خلال صورتيها النقدية و المطلقة.

أ – المثالية النقدية : –

١ – "كانط"

عند التعرض لمعرفة تجليات الوجود الذهني ومظاهره عند رواد المثالية النقدية ينبغي الإشارة إلي إن ما قرره " ديكارت " و أظهره " بارا كلي " من أن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي إنما يكون عن طريق الذهن ، فإن هذا الأمر قد شيده " كانط " [٢]. وأقامه علي أساس موقفه من العقل ، فقد وجه نقداً شديداً للعقل وعلي أساسه كان موقفه من إشكالية الوجود الذهني .

ولهذا يمكن القول بأن فلسفة " إمانويل كانط "والذي ينظر إليه علي أنه أبرز فلاسفة المثالية النقدية جاءت كرد فعل للمذاهب الفلسفية التي تقدمته

---

(١) المثال عند أفلاطون هو مبدأ الوجود والمعرفة ، وعند " كانط " المثال هو تصور للكمال ليس في الإمكان تحقيقه في التجربة ولكنه يتخذ كقاعدة عامة للسلوك أو التفكير ، فالمثالي نسبة إلي المثال ، ويطلق علي ما هو متصور ذهناً ، وبوجه خاص علي مثل أفلاطون القائمة بذاتها . (ينظر : المعجم الفلسفي ، د. مراد وهبه . صـ ٣٨٩ – ٣٩٩) .

(٢)إمانويل كانط " ١٧٢٤ – ١٨٠٤ " ولد في مدينة كونجسبرج في بروسيا الشرقية " ألمانيا الشرقية ، و كان أبوه سروجياً من أصل اسكتلندي ، تلقي تعليمه بالمدرسة الثانوية بالمدينة ثم عمل محاضراً بجامعتها ثم أستاذاً ثم مديراً لها ، وكانت حياته العقلية هي كل حياته ، فلقد استمر يدرس الفلسفة ٤٢ سنة ، وعاش ٨٠ سنة ، قضاها كلها في مدينة واحدة لم يبرحها ، وتنقسم حياته الفلسفية إلي قسمين : ما قبل ١٧٧٠ وتسمي قبل النقدية ، وما بعد ١٧٧٠ ، وتسمي المثالية النقدية ، وله عدة مؤلفات منها : نقد العقل الخالص ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقلة ، المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق ، السلام الدائم وغيرها (ينظر : الموسوعة الفلسفية ، د. الحفني صـ ٣٧ ٢ : ٣٧٧ ، إمانويل كنت ، د. عبد الرحمن بدوي صـ ٧–٨ ، وكالة المطبوعات الكويت ، ١٩٧٧ م) .

لدرجة يصح القول معها " لئن كان الفلاسفة العقليون ... من ناحية قد ردوا المعرفة إلي أصول عقلية فتوصلوا إلي معرفة يقينية ولكنها جوفاء لأنهم أغفلوا ما للتجربة من أثر في بناء المعرفة ، ولئن كان الفلاسفة الحسيون ... من ناحية أخرى قد ردوا المعرفة إلي التجربة وحدها فانتهوا إلي القضاء علي الضرورة السببية ومن ثم إلي اعتبار القضايا العلمية أحكاماً ممكنة ليست جديرة بالثقة ، فأدت إلي هدم العلم الطبيعي من حيث هو معرفة يقينية وضرورية فإن " كانط " رأي أن المعرفة ترتد إلي التجربة من حيث مادتها ، و إلي العقل من حيث إطارها " [١].

ومعني هذا أنه لا غني عن العقل والتجربة للمعرفة ، وبالتالي لا بد من التسليم بالوجودين الذهني والخارجي . وعلي هذا الأساس تكون معرفة الشيء ووجوده جانبين لحقيقة واحدة .

ولهذا يمكن وصف ما قام به "كانط " في نظرية المعرفة عنده بأنها محاولة جاءت " لرأب الصدع بين الاتجاهين : المثالي والتجريبي ، فقد حاول كانط وضع نظريته في المعرفة الترنسندنتالية [٢] .حيث قسمت نظريته في المعاني والمفاهيم والصور الذهنية إلي ما يلي :

الأول : صور الإحساس وهي المكان والزمان وهما ليسا بكائنين موجودين موضوعين خارج الذهن . والتجربة الحسية الحدسية التي نكتسبها لا

(١) الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، د. كريم متي ، صـ ٢٣٩ – ٢٤٠ ، وينظر : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، هنترميد ، ترجمة د، فؤاد زكريا صـ ١٩١ – ١٩٢ ، دار نهضة مصر ، ط ١ ، ١٩٦٩ هـ ١٩٧٥ م.

(٢) هذا اللفظ من وضع المدرسيين يدلون به علي بعض معان تسمو أو تعلو علي مقولات أرسطو ، وتلائم جميع الموجودات ، وهي الوجود ولواحقه الواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها ، وقد استعمل هذا اللفظ عند كانط للتعبير عن معان عديدة منها ، أنها وصف للمعرفة التي يتألف منها علم الأمور الأولية ، فهي بهذا المعني معرفة لا للموضوعات بل لطبيعة وشروط معرفتنا الأولية لتلك الموضوعات ، كما أنها تطلق للدلالة علي العوامل الأولية في المعرفة ، أي شروطها ومقوماتها العقلية الخالصة ، ويورد كانط معني ثالثاً لها وهو أنها عنوان علي الشروط الداخلية التي تجعل التجربة ممكنة ، فهي بحسب هذا المعني تكون مرادفة للكامن والجواني ، ومقابل للمتعالي والبرانى (ينظر : المعجم الفلسفي د. مراد وهبه صـ ١٠٣ :١٠٦) .

تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان و الزمان متعلقين بالعقل ، أي بالقوة الناطقة للإنسان من حيث هما صورتان أولايتان من صور الحساسية ، صورتان بمثابة القوالب التي نصب فيها كل تجربة حسية

الثاني : هو صور الفهم : وهي التي سماها " كانط " " بالمقولات " التي تستخدم في ربط الظواهر وتوحيدها . ومعني هذا أن ما نسيمه تجربة ليست مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس و إنما هي وحدة انتظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقا لمبادئ أولية أو وجهات نظر يزودنا بها العقل، وهذه المبادئ تسمي بمقولات الفهم .

وهذه المقولات غير كافية لإنتاج المعرفة ؛ لأنها تحتاج لنوع آخر من المفاهيم والمعاني وهي "العيانات الحسية " التي يستمدها الذهن من الخارج بشكل تدريبي ، ومن خلال التركيب والتأليف بين الصور الحسية والمقولات القبلية ينتج الذهن المعرفة (١).

الثالث : المعاني والصور الموجودة في العقل و الذهن بصورة قبلية لأنها ليست مكتسبة من الخارج وليس لها أي ارتباط به .

هذا وعلي الرغم مما قام به " كانط " إلا أنه وجه إلي نظريته في المعرفة، إشكال حول الكيفية التي يمكن أن تتحقق بها المعرفة عند ضم الصور المكتسبة من الخارج مع المقولات أو القوالب القبلية في الذهن . إذا لو كانت المعرفة هي انعكاس مباشر للخارج في الذهن فالمسالة هنا واضحة ؛لأن المعرفة الذهنية قد تكون صورة مباشرة لما هو في الخارج .أما وفقا لما يقول كانط في تفسيره للمعرفة فكيف تتحقق المعرفة من هذين النوعين ما يرد للذهن عن الحواس من الخارج ،وبين المقولات الذهنية القبلية الأولانية ؟ _ فإذا كانت المعرفة عبارة عن مجموع المادة والصورة الأولي ترد من الخارج، والثاني عبارة

(١) ينظر : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، د. راجح الكردي صـ ١٤٤ ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر ، صـ ٦٥ – ٦٦ ، نقد العقل الخالص ، كانط ترجمة د. موسي وهبه ،صـ ٩٦ وما بعدها مركز الإنماء القومي ، لبنان ، بدون تاريخ .

عما يضيفه الذهن من القوالب الجاهزة بصورة قبلية لديه لهذه المادة ،فكيف يمكن للأمور الذهنية التي لا علاقة لها بالخارج ، أن تكون ملاكا لمعرفة الخارج ؟كيف ترتبط آلية الذهن الأولانية اللا مكتسبة أصلا ،بما يأتي إليها من نوافذ الحس ،عن الواقع من عيانات حسية ؟ ذلك أن ما يرتبط بالخارج كما يقول" كانط " : هو مادة المعرفة وليس المعرفة ذاتها التي موجودة هي لديه والتي يعدها نتاجا لتركيب مادة المعرفة وصورتها القبلية ،في حين أن مفهوم المعرفة يعني وجود نوع من الوحدة بين المعرفة والخارج ،لأننا لو فرضنا انفصال المعرفة عن الواقع الخارجي ،فلن تتحقق المعرفة علي الإطلاق(١) .

هذه هي مثالية كانط وبيان مدي ما للوجود الذهني من أثر بين علي مذهبه الفلسفي ومثاليته النقدية التي يمكن القول عنها إنها مثالية يقف فيها " كانط" بين الشكية واليقينية وبذلك يتخذ نمطا نقديا قائما علي دراسة قدرات العقل و إمكانية تحديد الأسئلة التي يسمح للإنسان بإثارتها والإجابة عليها " (٢) ٢٠ –" شوبنهور "(٣) . أما " شوبنهور". فإنه يمثل علامة بارزة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ذلك أنه " كان أول فيلسوف غربي يركز علي الإرادة لا العقل ، كما أنه كان أول من اتجه من الفلاسفة الغربيين إلي الشرق وبخاصة الهند ومذهبها البوذي " (٤) .

(١) إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر ، صـ ٦٨ .

(٢) مشكلات الفلسفة د، صالح الشماع صـ ٧٨ ، شركة الطبع الأهلية بغداد ط١ ، ١٩٧٢ م .

(٣) آرثر شوبنهور " ١٧٧٨ – ١١٨٦٠ " فيلسوف التشاؤم ، الذي جعل للإرادة مكاناً علياً في الميتافيزيقا ولد في بدا نزج من أعمال ألمانيا، وكان أبوه رجل أعمال ناجح ، كان صاحب مصرف في هذه المدينة ، أما أمه فهي ابنة أحد الأثرياء ، وعرفت كاتبة مشهورة ألفت قصصاً عديدة ، وكانت ذكية حسنة التصرف ، ويقال إن أسرة أبيه و أمه كانتا بهما حالات أمراض عقلية ، كما يقال إن أباه مات منتحراً ، هذا وينظر إلي شوبنهور علي أنه الوريث الحقيقي "لكانط "، و أنه أول فيلسوف حقيقي بعده ، وله كتب عديدة منها ، الإرادة الطبيعية ، المشكلتان الأساسيتان في فلسفة الأخلاق . (ينظر : الموسوعة الفلسفية د، الحفني صـ ٢٥٥ :٢٥٩ ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم . صـ ٢٨٨ – ٢٨٩ ،قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، ترجمة فتح الله محمد ، صـ ٣٨٨ ، مكتبة دار المعارف بيروت ، ١٩٨٥ م) .

(٤) الفلسفة الحديثة ، د. أمل مبروك ، صـ ٣٠٣ ، ط دار قباء ، ٢٠٠٧ م .

وإذا بحثنا في فلسفته نستطيع أن نقف علي أن نقطة البداية في مذهبه تنبع من داخل الفرد، فلكي نصل إلي الحقيقة علينا البدء من داخل أنفسنا .ولكن كيف كان الفرد نقطة البداية في مذهبه الفلسفي .استطاع "شوبنهور " أن يري في الفرد وجهين تمثل و إرادة ، تمثل إذا نظرنا إليه من الخارج ، و إرادة إذا نظرنا إليه من الداخل ، وهذه النظرة من الممكن أن ينظر بها كل فرد إلي نفسه علي حده حيث إنه لا يستطيع أن يشعر بها إلا من خلال ذاته فقط [١] .

ولما كان الأمر علي هذا النحو نراه في كتابه (العالم كإرادة وتمثل) يذهب إلي إنكار المعلومات والتصورات العقلية التي قال بها" ديكارت" ؛ بل ذهب إلي الحس مذهب كل التصورات ،ومبدأ كل العلوم ،وعندما رأى أن العالم ليس سوي تمثلي ، أي تمثل الذات ، فلم يكن يعني إلا أن العقل يتصرف في معطيات الحس .

لكنه عاد فأنكر حقيقة جميع المعلومات ، ورأى أن العالم المادي الذي ندركه بالحس والعقل ، إنما هو عالم ذهني خاص ، وهو بذلك يذهب إلي أبعد من "باراكلي"، الذي جعل لوجود الذات المدركة والإدراك وجودا حقيقيا ، أما هو ، فلم يجعل لظاهرتي الحس والعقل معاً أي حقيقة ؛ لأنه وجد أن الشيء الحقيقي الوحيد في هذا العالم هو الإرادة ،فهي عنده حقيقة الكون .والإنسان يدرك حقيقته التي هي الإرادة دون وساطة من الحس أو العقل ؛ لأنه اعتبر الإرادة في ذاتها حقيقة مطلقة ومستقلة بالذات ، وبالتالي جعلها خارجة عن حدود الزمان والمكان . وعلي ذلك رد حقائق الكون جميعا للإرادة ،وجعل هذه الحقائق درجات لها .

وهكذا فبرغم أن " شوبنهور " لا يري لعالم المعارف حقيقة . فلهذا يعد مثاليا ،يؤمن بعالم حقيقي ، وراء المعارف أو المعلومات ، لا يدرك بالحس أو بالعقل ، وهو عالم الإرادة ، ولم كانت الإرادة لا تظهر أفعالها إلا في عالم

(١) ينظر : الفرد في فلسفة شوبنهور ، فؤاد كامل صـ ١٠ ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩١ م ، الفلسفة الحديثة د. أمل مبروك صـ٣٠٣ .

الواقع فانه يصير واقعيا من هذه الجهة ،وهو نوع من التناقص الذي تظهره فلسفة "شوبنهور" [١].

ب – المثالية المطلقة : -

أما بالنسبة للمثالية المطلقة فيمكن تلمس موقفها من خلال فيلسوفها الأكبر "هيجل " [٢]. فقد رفض ما ذهب إليه فلاسفة المذهب المثالي من فصل تام بين الطبيعة والذات العارفة ، كما رفض بعض ما ذهب إليه البعض الآخر من تقيد للطبيعة وحاول أن يجد لنفسه منهجاً وسطاً يجمع بينهما وانتهي إلي منهج يقوم علي تعقيل "الواقع" أي بأن يجعل كل ما هو واقعي معقولاً ، وكل ما هو معقولاً، فهو واقعي أو كما يذكر " هيجل " " المعقول واقعي ، والواقعي معقول " [٣].

ومعني هذا أن وجود أي شيء ما متوقف علي عقل يعيه ويدركه أي أن العقل هو المسيطر علي كل شيء ، ومن ثم قال بالتطابق الذاتي بين أن يكون الشيء موجوداً أو أن يكون معروفاً ، أي أن العالم الخارجي موجود فقط بحكم معرفتنا له ، فالحقيقة عنده تتمثل في الكل المطلق وهذه تعد سمة من أهم

(١) ينظر: إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر ، صـ ٦٢ – ٦٣ .

(٢) هيجل " ١٧٧٠ – ١٨٣١ " من أعظم الفلاسفة تأثيراً في تاريخ الفلسفة ، ويعد تاريخ الفلسفة من وفاته سلسلة من الخروج عليه ، لكن أفكاره استوعبها خصومه ، ولا يمكن فهم الفلسفات الأخرى كالوجودية ، والماركسية ، والبراجماتية وغير ذلك دون فهم فلسفته ، كان ذا ثقافة واسعة في الفلسفة وعلوم الطبيعة والرياضيات ، والتاريخ ، كما كان علي معرفة جيدة باللغة اليونانية واللاتينية ، بالإضافة إلي هذا كان علي دراية واسعة بالتاريخ والفنون والاجتماع، ولقد تميز بأسلوبه الدقيق ، وعباراته القوية ، ينظر إليه علي أنه رائد الفلسفة المثالية ، وله كتب عديدة منها " علم المنطق ، موسوعة العلوم الفلسفية ، فلسفة الحق ، حياة يسوع ، وضعية الدين المسيحي ، روح المسيحية ومصيرها ، والكتب الثلاثة الأخيرة طبعت بعد وفاته بعد أن جمعها أصدقاؤه .(ينظر:الموسوعة الفلسفية د، الحفني .صـ ٥١١ :٥١٦ ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم . صـ ٢٤٧ ، الفلسفة الألمانية "نظرية العلم" د، نازلي إسماعيل حسين . صـ ٢٥٩ – ٢٦٠ ، مكتبة الحرية الحديثة ، ١٩٩٩ م) .

(٣) ينظر : موسوعة العلوم الفلسفية ، هيجل ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ، صـ ٢١ ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ، ط الأولي ١٩٨٣ م ، وينظر : فلسفة هيجل ، ولتر ستيس ، ترجمة د، إمام عبد الفتاح ، صـ ١٩٧ : ٢٠٣ ، ط دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ م .

سمات الفلسفة الهيجيلية.فلا يوجد شيء حقيقي إلا المطلق وهذه سمة الفلسفة الهيجلية فليس ثمة شيء حقيقي سوي المطلق .

ولما كان الأمر علي هذا النحو فإن نظرة هيجل إلي الظواهر المتعددة جاءت واحدة فهو لا يري أن أي ظاهرة من ظواهر الحياة أو الفكر أو التاريخ مستقلة تماما أو منعزلة كلياً ، أو قائمة بذاتها ، و إنما لابد أن يتصورها متوقفة علي ما عداها من ظواهر أخري ومرتبطة بالكل [١]. ومثل هذا الموقف " من هيجل " هو الذي دفع بعض الباحثين إلي القول : إن مذهب " هيجل " من أقوي المذاهب الفلسفية التي تكلمت في المعرفة ، ووحدت بين المعرفة والوجود أو بين الوجود الذهني والوجود الواقعي في صورة عقلية شاملة متكاملة. فلم يرد " هيجل " من وراء مذهبه كشف النقاب عن خفايا المعرفة ، أو بيان ما ينطوي عليه الوجود بنوعية من تناقضات أو مفارقات ، كما أنه لم يعمل علي القضاء علي مثل هذه المفارقات ، إنما قصد " هيجل " أن يقدم العالم علي هيئة جميلة متماسكة، وهو في هذا يحذوا حذو فلاسفة اليونان القائلين بوحدة الوجود [٢].

ولذا يمكن القول : إن أفضل ما يمكن أن توصف به فلسفة " هيجل " أنها هدمت الجدار بين الذهن والواقع الخارجي فقد نفت الثنائية بينهما .

ولهذا نراه ينتهي إلي أن إشكالات المعرفة إنما نشأت من القول بثنائية الوجود – أي الذهني والخارجي – فاعتبار الذهن شيئا ،والواقع الخارجي شيئا آخر ،أثار الأسئلة والإشكالات ،ومنها القول : هل تعني المعرفة أن ما في الذهن انعكاس مباشر للواقع الخارجي ، أم أن في الذهن أمورا فطرية أو قبلية ،وحين يكتسب الصور من الخارج تتحقق الصور من مجموعهما لهذا وحد "هيجل" بين الذهن والواقع فاعتبرهما وجهين لحقيقة واحدة فكل ما هو عقلي

(١) ينظر : المعرفة بين المثالية والواقعية في الفكر الفلسفي ، د. ناهد يوسف رزق ، صـ ١١٢– ١١٣ ، دار الفرسان للطباعة بدون .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ، صـ ١١٣ .

واقعي ،وكل ما هو واقعي عقلي بمعني أن الذهن نفس الواقع والواقع نفس الذهن .

ولهذا فالقول بأن ما في الذهن انعكاس لما في الواقع بشكل مباشر باطل .كما إن القول أن ما في الذهن هو مجموع ما يرد إليه من الواقع مباشرة مع وجود القوالب أو المقولات القبلية في الذهن باطل أيضا ، إذا الحقيقة عند "هيجل " أن ما في عالم الوجود يتحد مع ما يسمي بالذهن أو حسب التغيير "الهيجلي " الفكر مع ما يسمي بالواقع الخارجي ،في شيء واحد، فالفكر والمادة ليسا شيئين . إذ الفكر مكون للمادة ،والمادة تكون فكرا والفكر عند انفصاله عن ذاته يصير مادة ، كما أن المادة عندما تعود إلي نفسها تتحول إلي فكر في مرحلة الكمال ، فهما مرحلتان لحقيقة واحدة ،فها هنا واقعيه واحدة تتجلي في صورتين . المعقول واقعي ، والواقعي معقول(١).

وهكذا نفي هيجل ثنائية العارف والمعروف فالعارف عين المعروف ، والمعروف عين العارف ولهذا أصبحت المقولات "الكانطية" التي هي مقولات ذهنية قبلية أولانية في مقابل العين الخارجية أو الواقع الخارجي أما مقولات "هيجل" فهي في ذات الوقت ذهنية وعينية واقعية؛لأنه لا فرق لديه بين الذهن والواقع المتعين(٢) .

والواقع أن " هيجل " بتوحيده بين الوجود الذهني والخارجي ، أو بين الذهن والواقع يواجه هذا الإشكال بشكل أساسي في فلسفته،ألا وهو مشكلة الخطأ

الذهني ، فالذهن كثيراً ما يخطئ ،ولا خطأ في عالم الواقع العيني، بل لا معني للخطأ في عالم الواقع العيني ،وعندئذ يلزم اتحاد الذهن والواقع العيني وهو الأمر الذي قال به هيجل ، استحالة الخطأ الذهني مع أن الخطأ الذهني

(١) ينظر : موسوعة العلوم الفلسفية ، هيجل ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ، ص٢١ .

(٢) ينظر : فلسفة هيجل ، ولتر ستيس ، ترجمة د، إمام عبد الفتاح ، صـ ٤٨ – ٤٩ . وينظر : ظاهريات الروح ، هيجل ، صـ ١٢٧ – ١٣١ . ترجمة . د. إمام عبد الفتاح إمام ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٢ م ، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د. عادل بدر ، صـ ٦٦ – ٦٧ .

من الأمور الواردة المسلم بها ولا يمكن إنكارها علي أي حال .ورغم أن هيجل حاول حل هذا الإشكال بقوله بتكامل الحقيقة ، وهي التي تقوم علي أن كل فلسفة في العالم هي حقيقة لأنها تفسر مرحلة من مراحل الواقع ،فالفلسفة والواقع متكاملان ، ففلسفة أفلاطون حقيقية ، وكذلك فلسفة أرسطو ،لأن الواقع يصير نحو التكامل ،وكل فلسفة تمثل مرحلة من مراحل تكامل الواقع .وبتكامل الواقع تتكامل الفلسفة أيضا وهكذا تصل بنا فلسفة هيجل إلي محو الخلاف بين المعرفة والوجود لأن جدل المعرفة هو جدل الوجود ،وأن كل مقولة من مقولات اللغة قد أصبحت نفسها من مقولات الوجود فليس هناك تمايز بين الفكر والوجود أو بين المعرفة والوجود الفعلي [١] .

غير أن " هيجل " بحديثه عن تكاملية الحقيقة ،كما مر ،لم يحل الإشكال ،ولم يقدم لنا تفسيرا صحيحا في ضوء نظريته للخطأ الذهني ، لأننا نلاحظ مثلا في زمان واحد أن مذهبين فلسفيين، يخلف كل واحد منهما الآخر بصورة جذرية ومطلقة ، والبديهي أن يكون أحدهما مخطئا والآخر مصيبا ،علي الرغم من أن هيجل يعتبر أي منه لحظه من لحظات الوعي التي يجب أن يتخطاها الجدل العقلي لكي يصل في النهاية إلي الفلسفة المطلقة أو المطلق حيث لا تناقض[٢] .

تلك صورة موجزة لتجليات الوجود الذهني في العصر الحديث ، فقد ظهر أثره لدي المذاهب الفلسفية التي سادت أوربا في العصر الحديث ، وتناوله فلاسفة كل مذهب بالبحث والدراسة ، وإن اختلفت طريقة التناول لكل منهم عن الآخر ، وكذا محل بحثه ، هل يدرس ضمن الوجود أم المعرفة ، وهذا التجلي لهذا الموضوع وظهور كل هذا الاهتمام به ومحاولة التدليل عليه تؤكد وجوده من ناحية ، كما تؤكد ضرورته من ناحية ثانية ؛لأنه يعد أبجد المعرفة

(١) ينظر : هيجل أو المثالية المطلقة ، د. زكريا إبراهيم ، جـ ١ ، صـ ٤٦٢ . مكتبة مصر بالفجالة ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

(٢) ينظر : إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية ، د . عادل بدر صـ ٦٩ .

وألفباءوها، وبدونه تصبح المعرفة لا أساس لها فهو حجر الزاوية للمعرفة الإنسانية ، بل هو الأساس لكل معرفة يتبناها الإنسان سواء أكانت في مجال العلم أم الفلسفة ، ولما كان الأمر علي هذا النحو تردد صداه وظهر أثره عند أصحاب العلوم التجريبية والنظرية علي حد سواء ولا عجب في ذلك ، فليس ثمة فكرة أو اختراع إلا وكان لها وجود في الذهن قبل أن توجد في العالم الخارجي ، ولو لم يكن لها هذا الوجود ما صار لها وجود في العالم الخارجي .

إن العالم و الفيلسوف كلاهما يتصور أمراً من الأمور فيبدأ محاولاً أن ينقل ما تصوره في ذهنه إلي العالم الخارجي ، وقد يكون هذا هو الذي دفع بفيلسوف كـ "هيجل " أن يؤكد علي أن الواقع العيني يتشكل من خلال العقل ، علي اعتبار أن كل ما هو عقلي واقعي ، وكل ما هو واقعي عقلي .

ومع هذا فإن ما ينبغي التنبيه إليه أن المراد بالوجود الذهني أنه وجود ظلي لا يترتب عليه أثار ، ذلك أن القول بالوجود الذهني لا يعني وجوداً للأشياء في الذهن من حيث الحقيقية ، و إنما المراد وجودها من حيث المعني والتصور ، بعبارة أخرى وجود بمعانيها وماهيتها ، وليس وجوداً بشخصياتها وهوياتها و إلا صار الوجود الذهني وجوداً عينياً وهو غير صحيح ، فلكل منهما وجوده ، ولكل منهما علاماته ، كما أنه لكل منهما مجال تصوره وإدراكه .

المطلب الثاني : تجلياته علي بعض العلوم والفنون[1].

سبق القول أن مشكلة الوجود الذهني واحدة من أهم المشكلات التي استولت علي عقول الباحثين ، ونالت جزءا كبيرا من دراساتهم ودار خلاف كبير بينهم بشأنه ما بين مثبت له أو منكر له ، وما ذلك إلا بسبب الدور الذي يلعبه

(١) أود الإشارة إلي أن دراسة تجليات الوجود الذهني علي بعض العلوم والفنون من خلال هذا المبحث ستكون بعرض لنماذج من العلوم يظهر فيها أثر الوجود الذهني ، مكتفيا بعلم النفس كمثال للعلوم الإنسانية ، وعلم الفيزياء كمثال للعلوم الطبيعية ، وعلم الفقه و أصوله كمثال للعلوم الشرعية مع الإشارة إلي دوره في بناء النظريات العلمية ووضع القوانين لها .

في حياتنا اليومية أو يسهم به تجاه ما نقوم به من أعمال و أفكار وآية " إن الإنسان ليجد في حياته اليومية تطبيقات عملية للوجود الذهني ، فهذا النجار مثلا عندما يقدم علي صناعة منضدة معينة فإنه يستحضر صورة في ذهنه صورة خاصة من بين عشرات الصور التي في ذهنه مما يدل علي تزاحم الصور التي في ذهنه .

وإذا كانت الحياة اليومية تمدنا بتلك التطبيقات العملية التي يعد بعضها ترشيحا للقول بالوجود الذهني فإن علم النفس الحديث في قوله بالدوافع اللاشعورية وفي مقدمتها العقد النفسية ، ثم جلسات التحليل النفسي ... إلخ يساند القول بالوجود الذهني فالعقد النفسية تصاحبها صور مطبوعة في الذهن لا تفارقها و إن كانت هذه الصور غير مشعور بها . (١)

ومعني هذا أن علم النفس يعوّل علي الوجود الذهني تعويلا كبيرا ، فعن طريقه يمكن الوقوف علي كثير من المشكلات وفي ذات الوقت معرفة كيفية علاجها .وكل ذلك لأن الوعي يعني مجموع ما يتحصل من الشعور والإدراك .

" إن الوعي محصلة عمليات ذهنية وشعورية معقدة فالتفكير وحده لا ينفرد بتشكيل الوعي فهناك الحدس والخيال و الأحاسيس و المشاعر والإرادة والضمير وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة و النظم الاجتماعية و الظروف التي تكتنف حياة المرء . وهذا الخليط الهائل من مكونات الوعي يعمل علي نحو معقد جدا ، ويسهم كل مكون بنسبة تختلف من شخص إلي آخر مما يجعل لكل شخص نوعا من الوعي يختلف عن وعي الآخرين . هذه المكونات في مجموعها تشكل لدي الفرد كما تشكل لدي المجتمع ما يمكن أن نسميه بالخبرة . (٢)

(١) ينظر : قضية الوجود والعدم صـ ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٢) ينظر : تجديد الوعي د، عبد الكريم بكار صـ ١٠ ، دار القلم دمشق ط ٢، ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م ، سلسلة الرحلة إلي الذات .

أن مثل هذا الأمر يؤكد أهمية الوجود الذهني لدي علماء النفس فهم ينظرون إلي الصور الذهنية علي أنها وسيلة من أهم الوسائل التي يستخدمها الوعي في تنظيم الخبرة و التعامل مع الوجود الخارجي ؛ وذلك لأن الوعي لا يستطيع الإحاطة بالعالم الذي نعيش فيه عن طريق الحواس وحدها ؛ لذلك يحتاج إلي القياس إلي جانب الحدس والخيال ، وهو كثيرا ما يرضي بالاستقراء الناقص ويلجأ إلي التعميم الذي قد لا يستند إلي معطيات كافية ، وكل ذلك في سبيل إيجاد قواعد ومنطلقات و أساليب يتعامل من خلالها مع أحداث الوجود المختلفة . وخلال ذلك يتولد لدي الوعي عدد هائل من الصور الذهنية عن الشعوب و الأجناس و الأشخاص والوقائع والنظم والظواهر المختلفة .

فالصور الذهنية عبارة عن مجموع المعارف والمعتقدات التي يحتفظ بها الفرد وفقا لنظام معين عن ذاته ، وعن العالم الذي يعيش فيه إنها نتاج عمليات خض عقلي و ثقافي هائل يقوم به الوعي من أجل تكوين أرض معرفية صلبة يتخذ منها رأس جسور للعبور نحو استيعاب مفردات الوجود .

إن حاجة الوعي الماسة إلي الصور الذهنية أو بمعني آخر إلي الوجود الذهني تجعله يشكل صورا مبسطة ومختصرة لما يرغب في التعامل معه . وتلك الصور قد تكون كاملة وقد تكون قاصرة أو زائفة أو مشوهة إلا أنها تؤكد علي الوجود الذهني والدور الذي تؤديه الحياة اليومية تجاهه فهي تمدنا بتطبيقات عملية ويعد بعضها تأكيدا للقول بالوجود الذهني. (١) .

إذ ليس من النادر مثلا أن نري من يتحدث في أمر من الأمور السياسية أو الاقتصادية أو البيئية دون أن يكون لديه صور ذهنية أو مجموعة من الصور الذهنية لما يتحدث عنه ومعرفة الصلة بينها وبين بعضها ؛ لأن ذلك كله من عمل العقل .

(١) ينظر : المصدر نفسه صـ ١١ : ١٣ .

فـ " عمل العقل الأصلي إنما هو الكشف عن صلات المعاني الكلية بعضها ببعض ، و إصدار الأحكام باتصالها بالأشخاص وذلك في حركة عقلية مستمرة تركب وتحلل ، وتفصل وتحكم وتجزم بالنسبة التي أوجدتها بين المعاني أو تنفيها إذا لم تجدها ... لأن المعني الكلي ليس إلا نتيجة للأحكام العقلية ، إذ أن كلا من التجريد والتعميم والتفكيك والتشابه والتمييز يتضمن حكما ، وهذا الحكم هو معني التفكير وليس المعني الكلي . لأن المعني الكلي مثل كتاب إنما هو إثبات مجموعة من الصفات لعدد من الأفراد ونفي مجموعة من الصفات عنها .

و قد وضح ذلك علم النفس الحديث الذي يري أنه مع أن المعني الكلي بداية التفكير ونهايته إلا أنه ليس بالأمر المغلق بل هو مفتاح الأبواب قابل للتعديلات في كل حين ، وليس الأمر الكلي شيئا يذكر بل هو حكم عقلي غير تام و لا يعقل الذهن معني كليا كالشجرة أوالفضيلة مثلا إلا إذا فكر في شيء يتعلق بالشجرة أو الفضيلة " (١).

إن مفهوم أي لفظ من الألفاظ عبارة عن قائمة أحكام عقلية لا يختمها خاتم ولا يحصرها عدد ، أي أن الذهن يتردد في ضروب من الجزم لم يتحقق شيء منها بعد وقد يثبت ويستقر مدة من الزمن تطول أو تقصر ، ويفرد أحيانا قسما من ذلك الكلي . و إن ما يعطي المعني الكلي مظهراً إمكان الانفراد هو إمكان إدخاله في نسب متعددة فيمكنني أن أفكر في شأن الفضيلة أنواعا من التفكير . و إن توقف حكمي المؤقت وذلك العدد العديد من الأحكام التي لم تتم بعد ، تعطي المعني الكلي مظهر الاكتفاء بنفسه ، ولو انعدمت تلك الأحكام الناقصة لما بقي في ذهني معني كلي أصلا ولعوّض ذلك المعني الكلي بتصور مادي .

(١) الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ، عبد الكريم العتمان ،صـ ٣٤٩ – ٣٥٠ ، مكتبة وهبه ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م .

والفرق بين المعني الكلي وصورة إنسان ،هو تلك الأحكام المتعلقة بالإنسان التي احتوي عليها المعني الكلي بالقوة لا بالفعل ، والتي وقع التعبير عنها بصيغة تتراوح بين الغموض و الإيضاح ، فلا يوجد فرق أصلي بين المعني الكلي والحكم العقلي إذ يتضمن المعني الكلي بمجرد وجوده اتصالات وارتباطات تسع معاني كلية أخري ، فهو مادة الحكم لأنه في حقيقة أمره نتيجة الحكم" (١) .

إن الحديث عن الوجود الذهني وتجلياته عند علماء النفس لا يعني أن هذه القضية يتوقف دورها عند علماء النفس ،

ولو تركنا علم النفس و انتقلنا إلي علم آخر وهو علم الفيزياء لوجدنا أن لهذه المشكلة تجلياتها الواضحة علي علماء هذا الفن ، ودليل ذلك أن المفاهيم الفيزيائية إبداعات حرة للذهن البشري وليست كما كان يعتقد أنها قاصرة علي العالم الخارجي وحده ، فعالم الفيزياء يدرك أن العلم ليس " مجموعة من القوانين ولا مجموعة من القوانين ولا قائمة لأحداث غير مرتبطة بعضها مع بعض . إنه ابتكار للذهن البشري شيده بواسطة أفكار ومفاهيم ابتدعها بكل حرية . والنظريات الفيزيائية تحاول صياغة صورة عن الواقع وربط هذه الصورة بعالم الانطباعات الحسية الواسع فبناءاتنا لذهنية إنما تجد تبريرها عندما تنجح في إقامة مثل هذه الرابطة وفي الكيفية التي تقيمها بها . (٢) .

إن مما يؤكد أهمية الدور الذي يقوم به الوجود الذهني تجاه العلوم بصفة عامة والعلوم الفيزيائية علي وجه الخصوص هو ما يلاحظ من خلال النظرية النسبية .

فمن المعلوم أن للنسبية اتجاهين أحدهما : – وهو الأساس– الاتجاه النسبي الفلسفي ، والثاني : هو الاتجاه النسبي العلمي .

---

(١) ينظر : المصدر نفسه ، صـ ٣٥٠ .

(٢) ينظر: مدخل إلي فلسفة العلوم العقلانية وتطور الفكر العلمي د، محمد عابد الجابري صـ ٤٦٠ – ٤٦١، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٣ ، ١٩٩٤ م .

أما الأول وهو النسبية الفلسفية : فأصحاب هذه الطائفة لا يعترفون بإراءة العلم للواقع مائة بالمائة و إنما يقولون بأن ما يدركه الإنسان من الخارج ليس حقيقة خالصة من الشوائب بل هي مزيد من الناحية الموضوعية للشيء الخارج و الناحية الذاتية للفكر المدرك فلا يمكن فصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية للفكر وتبدو عارية عن كل إضافة.

إن أصحاب النسبية الفلسفية يزعمون أن هناك عاملين يشتركان في إخراج الصور الذهنية عن الإطلاق وتشويشها بالشوائب .

١– الظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالمدرك .

إن للزمان و المكان تأثيراً في تكون الأشياء بصور مختلفة حيث نري أن شيئا واحدا يتجلي في ظرف خاص جميل وفي ظرف آخر غير جميل وغير ذلك وما هذا إلا لأن للظروف تأثيرها في إظهار كيفيات الأشياء .

٢ الجهاز العصبي .

إن للجهاز العصبي دورا عظيما في تبلور الصور العلمية بصورة خاصة فالأشياء الخارجية تظهر لدي مدارك الإنسان بألوان مختلفة حمراء وخضراء وزرقاء وغيرها بينما بعض الحيوانات لا تراها إلا باللونين الأسود و الأبيض وما هذا إلا لأن للجهاز تأثيرا في تبلور الخارج في الذهن.

بل الإنسان الواحد يدرك الشيء الواحد في صورتين مختلفتين فنري الإنسان في حالة سلامته يتلذذ بالطعام دون حالة سقمه .

وهكذا فالصور الذهنية ليست سوي إشارات إلي الخارج ورموز عنه وليست كاشفة عنه كشفا تاما لأن كيفيتها متوقفة علي مدي تأثير العاملين الماضيين فيها اللذين يخرجانها عن الإطلاق ويضيفان عليها الشوائب [١] .

(١) ينظر: المدخل إلي العلم والفلسفة والإلهيات " نظرية المعرفة " محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي صـ ١١١ ،منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية – قم إيران ، مطبعة القدس . ط الأولي .

فالقائلون بالنسبية الفلسفية يؤكدون الطابع النسبي لجميع الحقائق التي تبدو للإنسان سواء أكانت في مجال التصور و الإدراك المفرد أوفي مجال التصديق والإدراك المركب وذلك باعتبار الدور الذي يلعبه حس كل فرد وعقله في اكتسابه للحقائق المفردة أو المركبة .

إن الصور الواردة من الخارج إلي الذهن من طريق الحواس تخضع في الكيفية و الخصوصية لكيفية تركيب الحواس وخواصها وكيفية عملها و الظروف المحيطة بها حين عملية الإدراك و بسبب دخالة هذه الأمور في كيفية تبلور الحواس وخواصها وكيفية تبلور الحقيقة عند كل إنسان لا يمكن الحكم بأن ما نتصوره عن الخارج هو نفس الموجود في الخارج ، فالمشابهة بين الصور الذهنية و الخارجية ليست بأزيد من المناسبة بين اللفظ ومعناه فالقدر المشترك بينهما هو أن اللفظ مصدر انتقال الذهن إلي المعني كما أن الشيء الخارجي منشأ انتقالنا إلي الصور الذهنية ... فكما أن المعني ليس إلا نفس اللفظ و إن كان لا يفقد الرابطة فهكذا الصور الذهنية ليست عين الخارج و إن كانت غير منقطعة الصلة به وعلي هذا فما ندركه من الألوان و الأصوات وغيرها من المحسوسات إنما هو رموز قيمة عن الخارج ووسائل لتأميل الحياة و أما كونه معرفا للواقع علي ما هو عليه و كاشفا عنه فلا لما هو معروف من وجود دور للجهاز الحسي في كل فرد في عملية اكتساب الصور من الخارج .

وكما أن للحس دورا خاصا في نقل الصور من الخارج فهكذا للجهاز العقلي دور خاص في اكتساب المعقولات من مقدماتها. [١] .

هذا عن النسبية الفلسفية ، أما عن النسبية العلمية والتي هي أقوال يراد بها تفسير حقائق ملموسة تعبر عن الفضاء والزمان والجاذبية ، واعتماد البينية الهندسية للفضاء علي توزيع المادة في الكون كنظرية الجاذبية [٢] . فقد قضت

(١) ينظر: المصدر نفسه صـ ١١١ – ١١٢ .

(٢) ينظر: نظرية النسبية والفلسفة د. أحمد رمضان ، صـ ١٥ ، مكتبة الإيمان بالمنصورة ط ١ ،١٤٢٠هـ ١٩٩٩ م .

تلك النظرية علي كثير من المفاهيم كما قضت علي كثير من الاعتقادات الخاطئة ، وكان من أولاها و أولها أنها قضت علي فرضية حصر الموجود في الوجود المادي و أفسحت مجالا لنوع آخر من الوجود بعضا منه هو الوجود الذهني بل أسهمت بنصيب وافر في كثير من الاكتشافات العلمية(١)

وقصارى القول في هذا أن الوجود الذهني لبنة مهمة من لبنات بناء الصرح العلمي خصوصا إذا ما وضع في الحسبان أن كثيرا من العلوم لا سيما العلوم الفيزيائية تؤيده .

فالعالم الفيزيائي يصل لنتائجه من خلال عدة عوالم العالم الذهني إحداها وهذا ما يؤكده بعض الباحثين بقوله : هناك ثلاثة عوالم : هناك أولا العالم الخارجي الواقعي الموضوعي الذي لا بد من التسليم بوجوده والذي لولاه ما كان هناك علم ، وهناك ثانيا عالم إحساساتنا أي الظواهر الحسية والمعطيات التجريبية ، وهناك ثالثا عالم الفيزياء وهو الصورة التي تقدمها الفيزياء عن العالم وهذا العالم علي خلاف العالمين السابقين فهو من إنشاء الفكر البشري ولا وجود له سوي في الذهن كما أنه يحاول دوما الاستجابة لمتطلبات معينة ، ولذلك كان عالما يتغير باستمرار ويتحسن باستمرار (٢)

وكل هذا يعكس أهمية الوجود الذهني والدور الذي يقوم به تجاه العلوم النظرية والعلمية ووضع قوانينها .

فالدارس للعلوم الطبيعية و الرياضية يستطيع أن يقف دون عناء علي ما يحدثه الوجود الذهني لدي المشتغلين بها ويكفي تأكيدا علي ذلك أن نعلم أن القوانين العلمية تنطلق منه ودليل ذلك ما يؤكده " بوبر " حيث يذكر أن القوانين العلمية ليست مستقرأة من الواقع بل هي مفروضة عليه (٣) .

(١) ينظر: نظرية النسبية والفلسفة د، أحمد رمضان ، صـ ١٣٣ : ١٤٤ .

(٢) ينظر: نظرية النسبية والفلسفة د. أحمد رمضان ، صـ ١٥ .

(٣) ينظر : فلسفة كارل بوبر د. يمني طريف الخولي ، صـ ١٧٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩ م .

بمعني أن العقول لا تسن قوانين الطبيعية من الطبيعية ، و إنما تفرض قوانينها علي الطبيعية ، فقوانين نيوتن لا تقرأ من الطبيعية و إنما هي من فعل نيوتن إنها من منتجات ذهنه ومن ابتكارات عقله(١) .

ولذا فإن القوانين العلمية هي آثار الإنسان نفسه ، بصمات أصابعه الذهنية علي الطبيعية نفسها ، إنها ليست انعكاسا للواقع الموضوعي في ذهن الإنسان ، و إنما هي إسقاط لذهن الإنسان علي الواقع الخارجي ، وقد يمثل الفرض الخلاق ، وقد يمثل العادة ، وقد يمثل التكرار في اقتران حدوث الأشياء قد تمثل جميعا دورا حاسما في صياغة القانون العلمي أكثر مما يمثله الواقع الخارجي نفسه ، إن القوانين العلمية و الضرورة العلمية والحتمية إلي غير ذلك من المفاهيم العلمية هي مخلوقات ذهنية ، لوجودها ذهنيا ، وهذا دور العقل في استكشاف قوانين الطبيعية (٢) .

إن هذا كله يؤكد علي أن اكتشاف القوانين العلمية لم يحدث بغتة، كما أنه لم يحدث آليا ولكنه حدث نتيجة تداعيات ذهنية وتخمين ماهر " موجه بحدس ، وحينما يتم التخمين بمهارة أي قانون فيمكن القيام باختيار ما تم تضمنه بواسطة استنباط معطيات من هذا القانون ، فإذا تم التمكن من الاستنباط دون عائق أو تناقضات حينئذ يكون القانون قد تمت البرهنة علي صحته (٣) .

ومعني هذا أن عملية اكتشاف القوانين العلمية يلعب الوجود الذهني دورا مهما فيها ؛ بل يصح القول إن العقول لا تشق القوانين من الطبيعية بل تفرضها عليها ، فالعقل هو المشرع للأشياء ، ولا ينبغي التماس تفسير لقوانين

(١) ينظر : بحثا عن عالم أفضل ، كارل بوبر ، ترجمة د. أحمد مستجير صـ ٥٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦ م .

(٢) ينظر : معارك فكرية ، محمود أمين العالم ، صـ ٩٧ ، دار الهلال القاهرة ط٢ ، ١٩٧٠ م .

(٣) ينظر: رؤية معاصرة في علم المناهج ،د. علي عبد المعطي صـ ٢٤٦ ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ م.

الذهن في العالم الخارجي بل علي العكس من ذلك يجب التماس تفسير لقوانين العالم في الذهن نظرا لوجودها ذهنا . (١) .

إن قانونا كقانون السببية معلوم أنه يهتم بإيجاد ترتيب متسلسل من الأسباب إلي النتائج ، أو بمعني آخر فإن حوداث معينة من نفس الأسباب دائما فإنه لا بد من حدوث نوع من التوافق ما بين الحوادث في الخارج وما في أذهاننا أي بين المظهر وهي الأشياء الخارجية وبين الحقيقية وهي العقل.

هذا التوافق يحدث من خلال السببية في هذا المجال فهي الوسيلة الناجحة لتوازن الجهود بين العالم النظري والعالم التجريبي ذلك لأن العالم النظري يختص بالبحث عن القوانين السببية بينما يزودنا العالم التجريبي بالمعلومات المتعلقة بالحاضر فهو إذن توازن بين الوجود الذهني والوجود الخارجي (٢) .

وليس هذا فقط ، بل إن مشكلة الوجود الذهني ظهر آثرها أيضا لدي الفقهاء والأصوليين قديما وحديثا فيما يعرف بالفقه الافتراضي ، فقد كان محل اعتبار لديهم في كثير من المسائل ومن ذلك ما وقع من خلاف بين العلماء فيمن قال : بعت وطلقت و اشتريت وغيرها من الصيغ التي يقصد منها الوقوع واستحداث أي حكم هل هي إنشاء أو إخبار فمن قال بأنها إخبارات قال إخبار عما في الذهن .

قال " ابن السبكي " : " و اعلم أن الذي قال بأنه إخبار قال إخبار عما في الذهن ومعني قولك بعت الإخبار عن اشتمال ضميرك علي التراخي الذي وضعت بعت للدلالة عليه فيقدر للضرورة وجودها قبل اللفظ " (٣) .

---

(١) ينظر: فلسفة بوبر صـ ٥١٨ .

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة جـ٢ تطور مناهج العلوم ، د. عيسى عبد الله صـ ٢٩ ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا ط١ ، ١٤٢٨م ١٩٩٨ افرنجي، نقلاً عن الفيلسوف والعلم جون كيمني صـ٨٥ .ترجمة أمين الشريف المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٥ م .

(٣) رفع الحاجب عن مختصر ابن السبكي ، لابن السبكي جـ ٢ ، صـ ٢٩٠ – ٢٩١ .تحقيق الشيخ علي معوض وعادل عبد الموجود ط، عالم الكتب ط١ . ١٤١٩ هـ ١٩٩٩م.

وهو يقصد بالوجود المقدر هنا الوجود الذهني لا الخارجي وهذا المثال يعكس أثر موضوع الوجود الذهني و أنه كان له قدر من التفكير لدي الأصوليين والفقهاء [١].

و قصارى القول في هذا :إن النظريات والقوانين العلمية مجرد إشارة إلي عالم حقيقي هو عالم الوجود الذهني الذي يمثل علة ومصدرا مهما لانطباعات العلماء وأفكارهم وآرائهم حول تصورهم للعالم الخارجي ،بقصد بناء النظريات ووضع القوانين وفرض الفروض للسيطرة علي العالم الخارجي والاستفادة من موارده لتحقيق الرفاهية للإنسان .

وعلي هذا يتضح أهمية القول بالوجود الذهني وبيان دوره تجاه العلوم والفنون المتنوعة .

(١) المصدر السابق نفس الصفحات .

خاتمة البحث

بعد هذا العرض لإشكالية الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ، يمكن القول : إن هذا الدراسة انتهت إلي عدة نتائج وهي :

١- أن مسألة الوجود تعد واحدة من أدق المسائل الفلسفية وأعمقها ، وفي نفس الوقت تعد من أكثرها صعوبة و أشدها تعقيداً ؛ نظراً لما يحيط بها من صعوبات ، وما يتصل بها من اعتراضات.

٢- أن مشكلة الوجود الذهني بما تمثله من إشكاليات ، وبما تتضمنه من أفكار هي احدي إبداعات العقل المسلم والتي لا نجد له مثيلاً عند أي فلسفة تقدمته ، حيث جاء عرض الفلسفات التي تقدمت الفلسفة الإسلامية عرضاً بسيطا خلا من عمق النظر ، وبراعة الاستدلال ، وإذ كان الأمر علي هذا النحو فحق لنا القول : إن هذه المشكلة تعد واحدة من بين أكثر الموضوعات التي تؤكد وجود فكر إسلامي ، وتبرهن علي أصالته و لا يقلل أبدا من مكانته تأثره بغيره من الفلسفات الأخرى لا سيما الفلسفة اليونانية ، علي اعتبار أن العرف جري علي تأثر اللاحق بالسابق ، فقد عرف الفكر الإسلامي هذه المشكلة ، وعالجها بأسلوب حكيم وطريقة دقيقة و أدلة محكمة تؤكد قوته .

٣- تعد مشكلة الوجود واحدة من أهم المشكلات الفلسفية التي جذبت أنظار المفكرين عبر العصور المتعدد ة ، ولا عجب في ذلك ؛ ذلك أن أول ما يتجه إليه فكر الإنسان هو النظر في الوجود ومحاولة تفسيره ، والوقوف علي كنهه. فهو البداية لكل منطلق فكري والركيزة الأولي لكل تفكير فلسفي علي مر العصور .

٤- أن الخلاف الذي حدث بين الحكماء والمتكلمين من حيث إثبات الوجود الذهني أو إنكاره مرجعه لموقفهم من الكليات ، فالقائل بوجود الكليات أثبت الوجود الذهني ، والمنكر للكليات أنكر الوجود الذهني ، ولذا صح القول بأن الخلاف بينهما مرجعه إلي موقف كلا منهما من الكليات .

٥- أن مسألة الوجود الذهني تدرس عادة ضمن الأمور العامة في كتب علم الكلام ، وتدرس ضمن مبحث الوجود والماهية ، إلا أن الباحث يرى أن صلتها بمبحث المعرفة أكثر من صلتها بمبحث الوجود ، فالخلاف حولها من حيث الإثبات أو النفي يدور حول المعرفة وعدمها .

٦- كشف البحث أن الخلاف بين الحكماء والمتكلمين مرجعه إلي خلافهم حول مفهوم العلم، فالفلاسفة يجعلونه من مقولة الكيف ،أما المتكلمون فقد جعلوه إضافة.

٧- تعد مسألة الوجود الذهني اللبنة الأولي في نظرية المعرفة ؛ لأنها أساساً تنصب على منابع المعرفة وقيمتها ، ومعيار صدقها أو كذبها ، ولهذا لا يستطيع أي باحث أن يدعي صحة معارفه ما لم يتأكد من قدرة ذهنه علي إنتاج معارف سليمة .

٨- أن مسألة الوجود الذهني فوق أنها تمثل اللبنة الأولي في نظرية المعرفة فهي أيضاً ترتبط بعلاقة المعرفة بما يدركه الإنسان ، أي يتعلق جوهرياً بمدي واقعية المعرفة من جهة حقيقة المدركات الذهنية ، وبيان قيمتها بالنسبة للإنسان .

٩- أن القول بالوجود الذهني يكشف عن عمق العلاقة بين الإنسان والعالم الخارجي ، ومثل هذا الأمر يساعد علي فهمنا لطبيعة الوجود .

١٠-بين البحث أن موضوع الوجود الذهني واحد من بين أكثر الموضوعات تأثيراً علي الواقع في العصر الحديث ، حيث لم يقتصر تأثيره علي الفلاسفة والمفكرين ، و إنما امتد ليشمل أصحاب نظريات واتجاهات متعددة ، فأثبته ودافع عنه القائلون بالتنويم المغنطيسي ، والمنادون بما يعرف بتحضير الأرواح ، ودافع عنه أصحاب الطب النفسي علي اعتبار أنهم وجدوا أن كثيرا من الأمراض التي تحدث لمرضاهم ترجع لأمور ذهنية بحتة ، بمعني أنه لا وجود لها إلا في ذهن الإنسان ، ولما كان لهذا الموضوع كل هذا التأثير اقتصر البحث في بيان تأثيره علي الفلاسفة في العصر الحديث دون ما عداهم حتى لا يطول البحث ، أو يخرج الباحث عن المراد .

١١- أن انقسام الوجود إلي "ذهني" ، "خارجي " إنما يدرس عادة كواحد من التقسيمات التمهيدية للوجود ،كما يناقش تحت عنوان الوجود والعدم ،ذلك أن فلاسفة المسلمين بعامة تبنوا فكرة أن الإدراك والعلم يكمن في حضور ماهية الموضوع قبل الذات.

١٢-كشف البحث أن الذات تحدث ماهية ما في الذهن عن طريق فهم أو تصور أو إدراك موضوع .بمعني أن هناك وجوداً وحضوراً للموضوعات ، أي أن الأشياء لها غير هذا الوجود الخارجي أو الوجود العيني وجودا آخر أو ظهورا آخر هو الوجود الذهني .

١٣- وأخيرا كشف البحث أن الوجود الذهني يلعب دورا مهما في وضع النظريات العلمية ووضع القوانين الخاصة بها ، وليس أدل علي ذلك من أن العلوم علي اختلاف اتجاهاتها تعترف بدوره وتقر بأهميته .

وقبل أن أضع قلمي إيذانا بالفراغ من هذا البحث المتواضع أدعو الله –عز وجل– أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه، وأن يقع من نفس القارئ الكريم موقع القبول والرضا.فإن تحقق ذلك فالفضل يرجع إلى الله– تعالى– ثم إلى توجيهات أساتذتي الأجلاء أدعو الله أن يبارك في أعمارهم وأعمالهم، وإن كانت الأخرى فذلك من نفسي والشيطان ، والله ورسوله منه براء .

لكن حسبي أنى اجتهدت، وأدعو الله ألا أحرم أجر المجتهد أصاب أو أخطأ، والله – سبحانه وتعالى – من وراء المقصد ، وهو وحده ولى التوفيق والرشاد.

فهرس المصادر والمراجع

- الآراء الأصولية للإمام الفخر الرازي ، رسالة دكتوراه في أصول الفقه غير منشورة ،كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة إعداد الباحث د/ ،محمد أحمد محمد على ، ٢٠٠٥م .
- الآمدي و آراؤه الكلامية ،د . حسن الشافعي دار السلام للطباعة ، ١٤١٨هـ ١٩٩٨ م.
- الأربعين في أصول الدين للرازي ،تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا ، دار الجيل ، ط الأولي ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٤ م .
- أسس الفلسفة، د.توفيق الطويل ، دار النهضة العربية القاهرة ، ط ١١ ، ١٩٩٠ م.
- الإشارات و التنبيهات مع شرح الطوسي ، لابن سينا ، تحقيق د. سليمان دينا ، دار المعارف ط ٣ .
- إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية . صدر الدين الشيرازي نموذجاً دراسة في نظرية المعرفة ، د. عادل محمود بدر دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط الأولي ٢٠٠٦ م .
- الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، د. نظمي لوقا ، المطبعة الفنية الحديثة .
- الله في الفلسفة الحديثة ، جيمس كولنز . ترجمة فؤاد كامل صـ ١٥٧ . مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ م .
- بحثا عن عالم أفضل ، كارل بوبر ، ترجمة د. أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦ م .

- تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلي أفلاطون ، د. محمد علي أبو ريان، جـ ١ ، دار المعرفة الجامعية
- تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، دار المعارف ، ط الخامسة ،
- تاريخ الفلسفة اليونانية ، أ . يوسف كرم ، ط الرابعة ، مكتبة النهضة المصرية .
- تاريخ الفلسفة اليونانية ، وولتر ستيس ترجمة مجاهد عبد المنعم ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م.
- التأملات في الفلسفة الأولي ، ديكارت ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية .
- تجديد الوعي د، عبد الكريم بكار دار القلم دمشق ط ٢، ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م ، سلسلة الرحلة إلي الذات .
- تفسير سورة الإخلاص. ابن تيمية ، تحقيق د عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث ط الأولي ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م .
- تقريب المرام للشيخ عبد القادر بن محمد السنندجي في شرح تهذيب الكلام للإمام سعد الدين التفتا زاني، القسم الأول دار السعادة للطباعة ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م
- تلخيص ما بعد الطبيعة ، ابن رشد ، مطبوع ضمن رسائله الفلسفية حيدر آباد ١٣٦٦هـ .
- تهافت الفلاسفة ، علاء الدين الطوسي بتحقيق وتحليل د. رضا سعادة ، د ار الفكر بيروت ، ط الأولي ١٩٩٠ م .
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، د. محمد البهي ، ط السادسة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م ، مكتبة وهبه.

- جلاء الفهوم للإمام إبراهيم الكوراني ، دراسة وتحقيق ، رسالة ماجستير للباحث ، مديح عبد الله عبد الجواد كلية أصول الدين بالقاهرة (١٤٢٢هـ ٢٠٠٢ م) .
- جون لوك ، د. عزمي إسلام ، الهيئة المصرية للكتاب ، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦ م.
- حاشية الدسوقي علي أم البراهين ، الشيخ محمد الدسوقي ، طبع ونشر مكتبة المشهد الحسيني والمكتبة الإفريقية ، بدون تاريخ .
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة صدر الدين الشيرازي الطبعة الثالثة ، ١٩٨١م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- دراسات في الفلسفة الإسلامية د / عباس محمد حسن سليمان ، دار المعرفة الجامعية ٢٠٠٣ م .
- الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ، عبد الكريم العتمان، صـ ٣٤٩ – ٣٥٠ ، مكتبة وهبه ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م .
- دروس في المنطق القديم . د/ أمين أمين راشد طـ ١ ، مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا .
- دستور العلماء ، الأحمد نكري ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – بدون تاريخ .
- ديكارت أو الفلسفة العقلية د، راوية عبد المنعم دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩ م .
- رؤية معاصرة في علم المناهج ،د. علي عبد المعطي دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ م.

- رسائل الكندي الفلسفية بتحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن السبكي ، لابن السبكي تحقيق الشيخ علي معوض وعادل عبد الموجود ط، عالم الكتب ط١ . ١٤١٩ هـ ١٩٩٩م.
- شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار ، تحقيق وتقديم د ، عبد الكريم العتمان ، ط مكتبة وهبة القاهرة .
- شرح الإشارات والتنبيهات، للرازي، المطبعة الخيرية، ١٣٢٥هـ الثالثة ١٩٩٦ م،
- شرح المقاصد للتفتازاني تحقيق د، عبد الرحمن عميرة ، منشورات الشريف الرضي ، ط الأولي ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م .
- شرح المواقف ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار النشر: دار الجيل – لبنان – بيروت – ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الرحمن عميرة
- الشفاء ابن سينا (العبارة) ، تصدير د. إبراهيم مد كور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٠ .
- الشفاء، ابن سينا ، قسم الإلهيات جـ ١ تحقيق : الأب جورج قنواتي ، وسعيد زايد ، إشراف د، إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٦٠ م ،
- علم المنطق . د/ أحمد رمضان الدار الإسلامية للطباعة والنشر ط ١ ٤١٨ هـ ، ١٩٩٨ م .

- عيون المسائل للفارابي ضمن كتاب المجموع مطابع الهيئة المصرية للكتاب ، مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٧ م، ونسخة أخري ط القاهرة ، ط الأولي ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧ م .
- غاية المرام في علم الكلام ، للآمدي ، تحقيق ، حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩٣ هـ ١٩٧١ م ،
- الفرد في فلسفة شوبنهور، فؤاد كامل ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩١ م ، فكرة الألوهية في فلسفة بار كلي ، د. فريال حسن خليفة ، مكتبة الجنديط الأولي ١٤١٨هـ ١٩٩٧ م.
- الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة تطور مناهج العلوم ، د. عيسى عبد الله ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا ط١ ، ١٤٢٨م ١٩٩٨.
- فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي د. سامي لطف نصر ، مكتبة الحرية الحديثة ط الأولي ١٩٧٨ م.
- الفلسفة الإغريقية د، محمد غلاب مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢ ، ا
- الفلسفة الحديثة ، د. أمل مبروك ، ط دار القباء ، ٢٠٠٧ م .
- الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، د. كريم متى ، ،منشورات بني غازي ط الثانية ، ١٩٨٨ م.
- فلسفة العصور الوسطي ، د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت ،ط الثالثة ١٩٧٩ م.
- الفلسفة عند اليونان د ، أميرة حلمي مطر ،دار النهضة العربية ، ١٩٧٧م .
- فلسفة كارل بوبر د. يمني طريف الخولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩ م .

- الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ، د. عزت قرني ، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت ، ط الثانية ، ٢٠٠٣ م ،
- قصة الفلسفة الحديثة أ . أحمد أمين، د. زكي محمود، النهضة المصرية، القاهرة ، ط السادسة ، ١٩٨٣ م .
- قضية الوجود والعدم في علم الكلام ، رسالة دكتوراه إعداد الباحث د/ محمد عبد المهيمن عبد الرحمن مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨٦ م .
- كشف المراد في تجريد الاعتقاد ، لنصير الدين الطوسي ،منشورات الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان، ط الأولي ١٢٩٩هـ ١٩٧٩ م.
- لسان العرب . ابن منظور ، ط دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان الطبعة الثالثة مختار الصحاح . للإمام محمد بن عبد القادر الرازي دار المنار .
- الماهية و الوجود بين الفلاسفة الإسلاميين و المتكلمين دراسة مقارنة نقدية ، رسالة ماجستير إعداد الباحث بركات كمال عبد الكريم مكتبة كلية أصول الدين بطنطا ، ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م .
- الماهية والوجود بين المتكلمين و الفلاسفة ، د. منال سمير الرافعي العدد ١٧ ، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م . ط دار الدفاع ، بحث منشور بمجلة الزهراء الصادرة عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة .
- مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة د. أحمد الطيب ، دار الطباعة المحمدية ، ط الأولي ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م .
- محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها ، د. رواية عبد المنعم ، د . حربي عباس ، ط ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٧ م.

- المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس .ترجمة وتقديم يحيي هويدي . المحاورة الأولي ط دار الثقافة بالقاهرة .
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء و المتكلمين ، للرازي ، تحقيق د . حسين أتاي ، مكتبة دار التراث ، ط الأولي ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
- المدخل إلي العلم والفلسفة والإلهيات " نظرية المعرفة " محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني بقلم الشيخ حسن محمد مكي ،منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية – قم إيران ، مطبعة القدس . ط الأولي .
- مدخل إلى المنطق الصوري . د/ محمد مهران ط١ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥
- مدخل إلي الفلسفة ، جون لويس ، ترجمة أنور عبد الملك ، ط دار الحقيقة ، الرابعة ١٤٠٢هـ ١٩٨٣ م .
- مدخل إلي فلسفة العلوم العقلانية وتطور الفكر العلمي د، محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٣ ، ١٩٩٤ م .
- مدخل إلي الفلسفة و أصولها، د. محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠م .
- مدخل إلي الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) د ، عزمي إسلام ط الأولي ١٩٧٧، ملتزم الطبع و النشر مكتبة سعيد رأفت .
- مدخل إلي علم المنطق،د . مهدي فضل الله دار الطليعة بيروت ط الرابعة ١٩٩٠م.
- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩ م

- مشكلة الألوهية د. محمد غلاب ، دار إحياء التراث العربي ، ط الثانية ١٣٧١ هـ ١٩٥١ م .
- مشكلة الجوهر عند فلاسفة الإنجليز " لوك " " باركلي " "هيوم " بحث لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، إعداد ، مبروك طحطحاح ،كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، جامعة الجزائر ، ٢٠٠٥ – ٢٠٠٦ م ،
- مشكلات الفلسفة د، صالح الشماع شركة الطبع الأهلية بغداد ط١ ، ١٩٧٢ م معارك فكرية ، محمود أمين العالم ، دار الهلال القاهرة ط٢ ، ١٩٧٠ م .
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية . د. عبد ارحمن الزبيدي ، مكتبة المؤيد بالسعودية ، ط١ ، ١٤١٢هـ ١٩٩٢ م.
- مع الفيلسوف ، د . محمد ثابت الفندي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ . المعجم الفلسفي د ، عبد المنعم الحفني ط الدار الشرقية الأولي ١٤١٠هـ ١٩٩٠ م .
- المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مد كور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٨٣ م.
- المعرفة بين المثالية والواقعية في الفكر الفلسفي ، د. ناهد يوسف رزق ، دار الفرسان للطباعة بدون .
- مقدمة في الفلسفة العامة . د/ يحيي هو يدي..دار النهضة العربية . ط ٩ سنة ١٩٧٩ .
- المنطق والفكر الإنساني . د/ عبد السلام محمد عبده ط ١ ١٩٩٥ ، ١٩٩٦.

- المواقف في علم الكلام ، للإيجي ط عالم الكتب بيروت .
- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب . روني إيلي الفا دار الكتب العلمية بيروت ط ١ .
- موسوعة العلوم الفلسفية ، هيجل ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ،دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ، ط الأولي ١٩٨٣ م .
- موسوعة الفلسفة . د/ عبد الرحمن بدوي . المؤسسة العربية للدراسات ط ١ ١٩٨٤ ،
- الموسوعة الفلسفية فؤاد كامل و آخرون ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، ط دار القلم بيروت
- النجاة ، ابن سينا بتحقيق د، ماجد فخري ، ط الأولي ، منشورات دار الآفاق بيروت ، ونسخة أخرى النجاة مطبعة السعادة القاهرة ، ١٣٣١ هـ.
- نشر الطوالع ، للعلامة الشيخ المرعشي ساجقلي زادة ، مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها القاهرة، ط الأولي ١٣٤٢هـ ١٩٢٤ م.
- نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة و المتكلمين ، رسالة دكتوراه ، إعداد الباحث د، فؤاد خدرجي خليل ، مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٩ م.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، د. راجح الكردي ، مكتبة المؤيد ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي
- نظرية النسبية والفلسفة د. أحمد رمضان ، مكتبة الإيمان بالمنصورة ط ١ ،١٤٢٠هـ ١٩٩٩ م .
- نقد العقل الخالص ، ترجمة د. موسي وهبه ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، بدون تاريخ .

- هيجل أو المثالية المطلقة ، د. زكريا إبراهيم ،جـ ١.مكتبة مصر بالفجالة ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- الوسيط في المنطق الصوري د/ محمد عبد الستار نصار ، دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٥ ، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤ م .