في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي

In The concept of being and its roles in philosophy of Ṣadr al-dīn Shîrâzî

رزيق رابح ، بن عومر رزقي
جامعة محمد بن أحمد, وهران2 (الجزائر)
ALGÉRIE, rabahrezig6@gmail.com

ملخص :

يهدف بحثنا هذا إلى محاولة تبيان مفهوم الوجود في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وتمييز منهجية بحثه وخصوصية النتائج التي ابرزتها مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، في مقابل فلسفة أرسطو والشيخ الرئيس ابن سينا، إذ حاولنا الكشف عن مدى أصالة هذا الموضوع في الحقل الفلسفي داخل الثقافة الإسلامية، على خلاف ما طرحه بعض الباحثين من مستشرقين واسلاميين من أن الفكر الفلسفي العربي والاسلامي لم يكن الا اعادة صياغة للفلسفة اليونانية بلغة عربية، غير أن مسألة الوجود وهي بلا شك تعد من أهم القضايا الفلسفية التي كان لها حضور مستمر على مر تاريخ الفكر الانساني ولا زالت الى اليوم تحتفظ براهنيتها تشكل نموذجا بارزا للعبقرية الفلسفية الاسلامية، والتي تجلت بشكل أكبر مع الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي

الكلمات المفتاحية : الوجود؛ ماهية ؛ أصالة؛ صدر الدين الشيرازي..

Abstract :

This research aims at illustrating the concept of existence in Sadra's philosophy, systematic discrimination and distinctive results highlighted transcendental wisdom school (Hikmat al-Muti'aliyyah) founded by the philosopher Ṣadr al-dīn Shîrâzî, versus the philosophy of Aristote and Sheikh Ibn Sina. We tried also to detect the originality of the topic in the philosophical field within Islamic culture, unlike what some Orientalists and Islamists claimed that Arab and Islamic philosophical intellect was a mere paraphrase of Greek philosophy to Arabic language. In fact, the issue of existence is, undoubtedly, one of the most significant philosophical issues that has been a constant presence throughout the history of human intellect and still till today keeps it’s evince as a model for Islamic philosophical genius, which manifested itself more with the Muslim philosopher Ṣadr al-dīn Shîrâzî

Keywords : being; essence; authenticity; Ṣadr al-dīn Shîrâzî.

I- تمهيد :

تحتل مسألة الوجود في الفلسفة مكانة أساسية، على اعتبار أنها طُرحت من قديم وما تزال حاضرة الى اليوم بشكل متجدد، فالإنسان دائما ما كانت تشغله اسئلة وجودية من قبيل: ما أصل الكون وما حقيقته وما مصيره؟، وضمن محاولات الاجابة على مثل هذه التساؤلات تشكلت اراء وتيارات عديدة على مر تاريخ الفكر الانساني وراحت تفصل في مفهوم الوجود ومراتبه وحقيقته، ولعل الفضل يرجع لفلاسفة اليونان القدماء في توجيه الفكر الانساني الى البحث في الوجود الخارجي والاهتمام بالظواهر الطبيعية ومحاولة البحث عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء، بدءاً من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ومروراً بالثلاثة الأشهر سقراط وأفلاطون وأرسطو، وصولاً الى المدارس اليونانية المتأخرة، كلها جعلت من مسألة الوجود قضية محورية في البحث الفلسفي.

وقد اعتنى الفلاسفة المسلمون كغيرهم بهذه المسألة وألفوا فيها كثيرا، وتعددت مشاربهم في ذلك بدءا من الكندي والفارابي وابن سينا وصولا الى صدر الدين الشيرازي، الذي شكل مفهومه للوجود اضافة متميزة في التراث الفلسفي الاسلامي، نعتقد أنها جديرة بالاهتمام والوقوف عليها، ولعلنا لا نبالغ حين نقول إن أحد أهم المسائل الفلسفية التي تجلت فيها العبقرية الاسلامية كانت بلا شك مباحث الوجود.

II.1- مدرسة الحكمة المتعالية:

مدرسة "الحكمة المتعالية" هي احدى المدارس الفلسفية الكبرى في الحضارة الاسلامية، اضافة الى مدارس: المشائية والاشراق، والكلام، والعرفان، وتنسب الحكمة المتعالية الى "صدر الدين الشيرازي"، صاحب كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة" الشهير، مع العلم أن لفظة "الحكمة المتعالية" كان قد أوردها ابن سينا في كتابه "الاشارات والتنبيهات" بقوله: "ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا، إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية، أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ، نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا"(ابن سينا (1968)، ص122.) ، في حين يعود الفضل الى الشيرازي في التأسيس الفلسفي الفعلي لهذه المدرسة تحت مسمى مدرسة الحكمة المتعالية، التي تعني من بين ما تعنيه تلك الفلسفة التي تجعل غايتها الاهتمام بأشرف العلوم والمعارف وهي المتعلقة بمباحث الإلهيات سواء بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص، وهذا ما يعني أن غاية الفلسفة في الحكمة المتعالية لم تكن تبتعد كثير عن الغاية التي دأبت عليها الفلسفات السابقة، لكنها برغم ذلك كانت لها ميزاتها الفريدة ومسائلها الفلسفية المستجدة، ومناهجها البحثية الخاصة.

وفي الحقيقة فإن هذه المدرسة تكون قد جمعت مزيجا من الفلسفات التي كانت رائجة في عصرها، من قبيل الفلسفة المشائية الاسلامية التي كان من أعلامها ابن سينا والفارابي وغيرهما، والفلسفة الاشراقية التي تنسب الى السهروردي المقتول، اضافة الى ما تمت ترجمته عن الفلسفة اليونانية التي كان من أبرز أعلامها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وكذا الفلسفة الرواقية التي لاقت رواجا في البيئة الاسلامية، وعلى ذلك فإن مدرسة الحكمة المتعالية "امتزجت فيها هذه العناصر وخلصت وصفت في امتزاجها، وتوحدت في هيكل عقلي جبار في كتاب صدر الدين الشيرازي الأسفار الذي نقل فيه قوله: وأصنف فيه كتابا (يقصد كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) جامعا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملا على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الاشراق، من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار" (جميلة محي الدين البشتي(2008)، ص55.).

لكن ميزة مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي لم تكن قائمة على التركيب والتأليف بين الآراء والأفكار الفلسفية والكلامية والصوفية فقط، إنما تميز الشيرازي كذلك بمقدرته على توظيف المنهج النقدي لمجمل ما وصل اليه من آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، وهذا ما نلاحظه في مجمل رسائله التي ألفها وبالأخص في

كتابه الأسفار العقلية الأربعة، الذي يقع في تسعة أجزاء، حيث طرح فيه الشيرازي مجمل المسائل التي تطرق اليها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية، وأضاف عليها مسائل غاية في الجدّة والطرافة، وعليه "لم تكن فلسفة صدر الدين الشيرازي فلسفة تجميعية، بل كان لها بناؤها الفلسفي المشخّص، وينبغي عدها نظاما فكرياً مستقلاً برغم تأثرها ـــــ في بلورتها ووجودها ـــــ بالمدارس الفلسفية الاسلامية الأخرى"(مرتضى مطهري(2011)، ص52.).

II.2- منهجها:

واذا عدنا الى المنهج الذي اعتمدته مدرسة الحكمة المتعالية فإننا سنلاحظ أنه منهج متعدد الأوجه، بحيث لا يعطي أولوية لمنهج على آخر، فهو يأخذ منهج البرهان الذي اشتهرت به فلسفة ابن سينا والمشائين عموماً، ويأخذ في الوقت نفسه منهج المكاشفة الذي اشتهر به السهروردي والاشراقيين عموماً، ولذلك نجد أن صدر الدين الشيرازي قد "عاب على المشائين اعتمادهم طريق البرهان والبحث سبيلا وحيدا، كما عاب على أهل الذوق اعتمادهم المكاشفة طريقا وحيدا للمعرفة، وكان موقفه الجديد جامعا للطريقين معاً باعتبارهما متكاملين غير متنافرين"(ادريس هاني(2000)، ص54.)

II.3- نظرية المعرفة في مدرسة الحكمة المتعالية:

يبدو للوهلة الأولى أن الحديث عن نظرية المعرفة ـــــ بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح ـــــ عند الفلاسفة المسلمين، ـــــ أو حتى عند الفلاسفة الغربيين من سقراط الى ديكارت ـــــ أمر فيه غموض ويطرح تساؤلات عديدة من قبيل: هل يمكن الحديث عن نظرية في المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين؟، على اعتبار أن مصطلح نظرية المعرفة ظهر على يد "جون لوك" (1632 ـــــ 1704م)، ولم يكن قبل ذلك معروفا لدى الفلاسفة سواء الاسلاميين أو حتى الغربيين، ولذلك تجدر الاشارة الى أنه عندما نقول "نظرية المعرفة في مدرسة الحكمة المتعالية" فنحن لا نقصد أن صدر الدين الشيرازي رائد مدرسة الحكمة المتعالية قد استخدم هذا المصطلح على وجه الدقة، إنما نقصد من وراء ذلك أنه وتلاميذه قد تناولوا مسائل فلسفية يمكن ادراجها فيما يعرف اليوم بمباحث نظرية المعرفة، فما هي أبرز المسائل المعرفية التي تناولتها مدرسة الحكمة المتعالية؟

لا شك وأن نظرية المعرفة تعتبر اللبنة الأساسية في أي منظومة معرفية أو فلسفية، على اعتبار أن المعرفة تشكل موضوعا للفلسفة في كل العصور وأن مجمل الأبحاث والموضوعات متصل بها أو منبثق عنها أو على صلة مباشرة أو غير مباشرة بها، وللمعرفة ومسائلها حضور في تاريخ الفلسفة الاسلامية كما في تاريخ الفلسفات السابقة لها، أو اللاحقة عليها، وبالنسبة لصدر الدين الشيرازي مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية "فلم تخرج نظريته في المعرفة عن الطابع العام الحاكم على جميع منظومته الفلسفية، فكانت عصارة لجميع الجهود الفلسفية والفكرية الممتدة على مدى قرون من الزمن، ولم تكن وليدة لمذهب فلسفي خالص، أو تيار معرفي معين، ولذا كان لكل من البيان والبرهان والعرفان دور في انتاجها، فكانت على حد وسط بين الافراط والتفريط، فلم ترفع الحس وتنزل ما سواه، ولا العقل وتغفل عما عداه، ولم تكتف بالقلب أو الوحي، بل كان لكل دوره في عملية المعرفة"(محمد شقير(2001)، ص6.)

وعلى ذلك نجد أن المسائل المعرفية التي طرحها صدر الدين الشيرازي في نظامه الفلسفي تتوزع على الوجود والماهية، ومعرفة الله والعالم والحركة والنفس وغيرها من المباحث، وقد أخذ مبحث الوجود قسما كبيرا من اهتماماته، حيث أصبحت نظرية أصالة الوجود أشهر معالم مدرسة الحكمة، وعلى أساس هذه النظرية تتبني كثير من القضايا والمسائل المعرفية التي تناولها الشيرازي حيث "إن كافة خصائص الحكمة المتعالية ترجع في نشأتها الى مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية التي كانت لها نتائجها في مختلف أبواب الفلسفة" فمن خلال هذه النظرية تمكن الشيرازي من طرح مسائل فلسفية جديدة لم يكن يتعرض لها النظام الفلسفي المشائي ولا النظام الفلسفي الاشراقي.

II.4- العلاقة بين العرفان والفلسفة في مدرسة الحكمة المتعالية:

يختلف العرفان عن الفلسفة في كونه يعتمد الكشف والشهود والعلم الحضوري، بينما الفلسفة تعتمد الاستدلال والمفاهيم والتصورات والألفاظ، وبالتالي يمكن أن نقول إن المعرفة العرفانية تقع في مقابل المعرفة الفلسفية "ومن هنا ندرك أنه لا يوجد اختلاف تقريباً في أن هذين اللونين من المعرفة هما متغايران ويقع كل منهما في مقابل الآخر"(محمد تقي مصباح اليزيدي(2005)، ص52.)، واذا كانت غاية كل العرفان والفلسفة هي الوصول الى الحقيقة فإننا سنجد أن طريق كل منهما مختلف عن الآخر، فإذا كان العرفان يعتمد وسيلة القلب فإن الفلسفة تعتمد وسيلة العقل، غير أن العقل حسب أهل الذوق له حدود لا قدرة له على تجاوزها، فالفلسفة على ذلك إذا كان في مقدورها أن تمنحنا معرفة بالله فهي لا تستطيع أن توصلنا الى الله، وبين هذين المعنيين فرق كبير، وبالتالي فإن العرفان من خلال منهجه الذوقي وحده القادر على مجاوزة حدود العقل والبرهان.

مع ذلك فإن ثمة الكثير من أوجه الاتفاق التي يمكن أن نعثر عليها بين العرفان والفلسفة، خصوصاً عندما نتحدث عن مدرسة الحكمة المتعالية، التي تجعل أولى أولوياتها الفلسفية هي البحث في أشرف العلوم، أو البحث في الالهيات بالمعنى الأعم وبالمعنى الأخص، ومن هنا نجد أن الفلسفة الالهية تتناسب مع العرفان وتتقاطع معه في كثير من القضايا والمسائل، "فموضوع العرفان هو الوجود أو الوجود المطلق والمقصود به (الله تعالى)، وهنا يمكن أن نلاحظ شبها قريبا بين العرفان والحكمة الالهية، لأن موضوع الحكمة الالهية هو الموجود بما هو موجود، والفرق بين الحكيم والعارف في ذلك هو أن الحكيم يعتبر الموجود بما هو موجود مفهوما كلياً له مصاديق متعددة، بينما لم تطرح مسألة المفهوم في نظر العارف فهو يعتقد بحقيقة واحدة هي ذات الحق تعالى"(مرتضى مطهري(1994)، ص144.).

III- المحطات الحاسمة لمبحث الوجود قبل صدر الدين الشيرازي:

تشكل الفلسفة اليونانية التي سبقت سقراط منعطفا مهما في تاريخ الفكر الانساني الذي تجلت فيه دهشة الانسان أمام الوجود، بالرغم من أن هذه الفلسفة "لم تكن النشاط الاول الذي اتخذه العقل البشري في محاولات فهمه للوجود"(محمد الخطيب (1999)، ص78.). لذلك يمكن التمييز بين مرحلتين من مراحل التفكير الانساني: مرحلة المعرفة المبهمة بالوجود وهي التي اتخذت صفة الاسطورة ومرحلة المعرفة العقلانية والمنظمة وهي التي اطلق عليها صفة الفلسفة، وما يهمنا في هذا البحث ليس معنى ذلك الوجود الذي أخذ طابعا أسطوريا كما تجلى في آثار الفكر الشرقي القديم، أو في أشعار هيزيود وهوميروس مثلا، مع عدم إنكار ما كان لهذه البنية الفكرية من تأثير ايجابي في تحديد مسار الفكر الانساني، لكن الذي يعنينا أكثر هو الوجود بالمعنى الفلسفي كما تجلى مع فلاسفة اليونان والمسلمين من بعدهم، بخاصة مع ما قدمه واضع علم الوجود أرسطو وصولا الى مفهوم الوجود عند صدر الدين الشيرازي.

وقبل أن يتوجه الاهتمام الى مسائل الاخلاق والمعرفة والمنطق، شكلت فلسفة الطبيعيين الأوائل في اليونان لبنة أساسية في مبحث الوجود، حيث انصرف جهدهم الى البحث في اشكالية أصل الكون ومادته الأولى ، فرأى طاليس (624 ــ 546) ق. م، أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء، وعلى خلاف استاذه رأى انكسمندريس (610 ــ 546) ق. م ، أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ أولا، وأن أصل الأشياء هي مادة أولى سماها اللامتناهي، في حين رأى انكسيمانس (588 ــ524) ق. م، أن الأصل هو الهواء الذي يشكل محسوسا متجانسا.

هذه الرؤى وغيرها من التي قدمها الفلاسفة الطبيعيين على ما يذكر يوسف كرم: "شكلت ثلاث اتجاهات متعاصرة تمثل الوجهات الثلاث التي يمكن تبنيها في الوجود ويؤلف مجموعها الفلسفة الموضوعية وهي: الوجهة الطبيعية والوجهة الرياضية والوجهة الميتافيزيقية"(يوسف كرم (1936)، ص9) ، بمعنى أن الوجود ــ وهو موضوع الفلسفة ــ أخذ ثلاثة معان وهي: الوجود بالمعنى الطبيعي، والوجود بالمعنى الرياضي، والوجود بالمعنى الميتافيزيقي،

وفي الحقيقة فإن هذه المعاني الثلاث هي التي حددها أرسطو في تقسيمه للوجود، وهذا ما يعني أنه يكون قد استفاد من الرؤى الوجودية التي قدمها الفلاسفة الطبيعيين.

واذا كان افلاطون قد ربط الوجود بمسألة العلة حين اعتبر أن كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، فإن تلميذه أرسطو جعل لمبحث الوجود قسما خاصا ضمن الإلهيات ويكون بذلك من الأوائل الذين قدموا تصنيفا وترتيبا منهجيا للمعارف والعلوم بحسب الغاية التي تنتهي اليها، حيث قسم الحكمة الى نظرية وعملية، وضمن مباحث العلم النظري يدخل مبحث الوجود، الذي عده أرسطو أشرف العلوم.

والوجود من حيث مفهومه ودلالته اللغوية والاصطلاحية قد يؤخذ على عدة معان، فالوجود هو "كون الشيء حاصلا في التجربة حصولا فعليا فيكون موضوع ادراك حسي أو وجداني، وإما حصولا تصوريا فيكون موضوع استدلال عقلي"(جميل صليبا (1982)، ص558.) ، بمعنى أن الوجود نوعين، الأول وجود عيني محسوس كوجود الأجسام المادية، والثاني وجود ذهني متخيل كوجود النفس والروح والعقل.

1.III- الوجود في فلسفة أرسطو:

قسم أرسطو الفلسفة الى قسمين، فلسفة عملية وتتضمن مباحث الأخلاق والسياسة والاقتصاد، وفلسفة نظرية وتتضمن مبحث الطبيعيات كالنفس والفلك ومبحث الرياضيات كالهندسة والحساب والموسيقى، ومبحث الالهيات أو ما وراء الطبيعة وفيه يندرج قسم ما نطلق عليه اليوم بالمقولات الأرسطية، وضمن الفلسفة النظرية يؤخذ البحث في مسائل الوجود بالمعنى الطبيعي والمعنى الرياضي والمعنى الميتافيزيقي.

والعلوم النظرية ــ بحسب ما اتفق عليه الفلاسفة قديما ــ تعد اشرف من العلوم العملية، فالعلم بالعلة والكلي أعلى من العلم بالواقع لوحده، ذلك أن صاحبه متى ما كان على علم بالكلي، كان على علم بالجزئيات التي تندرج تحته، اضافة الى أن الانصراف الى العلوم الجزئية غالبا ما يكون لمنفعة في حين يكون الانصراف الى العلوم الكلية انصرافا شريفا يبحث في الغايات والنهايات المطلقة، وقد اعتبر اسطو أن الميتافيزيقا "الفلسفة الأولى" كما سماها، هي علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، وموضوعها هو الوجود بما هو موجود، وهي بذلك أشمل العلوم وأكثرها يقينا وتجريدا فضلا على أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي العلة الأولى، أو المبدأ الأول (الخالق) وهو أشرف الموضوعات، وقرر أن هذه المهمة ليست من شأن العلوم الجزئية، فهي لا قدرة لها على النفوذ الى ماهيات الأشياء والبحث في عللها الأولى وفي ذلك يقول أرسطو: "إن لعلم واحد من العلوم النظر في الهوية على كنهها والنظر في الأشياء التي هي للهوية بذاتها وليس هذا لعلم من العلوم التي يُقال أنها جزئية، لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في كليه الهوية على كنهها، بل إنما للعلوم الجزئية النظر في العرض الذي يعرض الجزء من أجزاء الهوية منفصلا منها"

بمعنى أن الوجود بما هو موجود يأخذ معنيين هنا: فإما أن يُراد به الوجود بالمعنى الأخص وهو الوجود الأتم والأشرف، بمعنى وجود الله، العلة الأولى والمحرك الذي لا يتحرك، وإما أن يُراد به الوجود بالمعنى الأعم، وهو وجود عموم الوجود الذي هو سائر في الأشياء كلها، يشمل العلة الاولى وغيرها من المعلولات. لأنه حاضر فيهما معا بنحو من الحضور، فهو في العلة الاولى متحقق بالذات وفي غيرها متحقق بالعرض.

وفي الحقيقة فإن أرسطو لم يطلق على مباحث ما بعد الطبيعة اسم علم الميتافيزيقا، إنما أسماه الفلسفة الأولى، وأما من اسموه علم الميتافيزيقا فهم شراحه المتأخرين ومن بينهم "أندرونيكوس الرودسي" الذي جمع اربعة عشر مقالة فلسفية لأرسطو في هذا الخصوص، ووضعها في كتاب أسماه: "كتاب ما بعد الطبيعة" في مقابل مؤلفات أرسطو في العلم الطبيعي.

وقد لاحظ أرسطو من قبل أن الوجود يُقصد بعدة معان على نحو ما كان يفعل السفسطائيين، وهذا ما من شأنه أن يغبش الرؤية ويعمي على الحقيقة، لذلك انصرف جهده الى محاولة تبان معنى الوجود وضبط حدوده ومراميه، فرأى ضرورة التفريق بين الوجود والماهية للوصول الى ما هو جوهر ثابت في الشيء وما هو عرض، واضافة الى هذا فقد فرق ارسطو بين معنيين، معنى الوجود بالفعل، ومعنى الوجود بالقوة، وحدد العلل التي من خلالها ينتقل ما هو وجود بالقوة الى ما هو وجود بالفعل.

فأما الوجود فهو موضوع الفلسفة الأولى، ويقصد به أرسطو الوجود الثابت من حيث هو، ولا يقصد به الوجود العرضي الخاضع للتبدل والزوال، "فالوجود الثابت من حيث هو حق لا يتعلق بالأشياء بل بالعقل فهو يرجع للمنطق" ، واذا كان زيد أو عمر أو غيرهما من أفراد البشر تعد جواهر، فإن لهم جميعا علة مفسرة لحقيقتهما وهذه العلة تسمى: "الماهية"، ولكي نعرف زيدا مثلا لا نقول عنه إنه طويل أو أشقر، أو فيلسوف أو ما شابه فهذه كلها أعراض ولا تفسر حقيقة أنه موجود، أما اذا قلنا إن زيدا انسان فهذه حقيقة بدونها لا يكون زيد موجودا، فماهية الشيء هي التي تظهر عند الاجابة عن سؤال ما هذا الشيء أو ما هو؟

وأما في علم ما بعد الطبيعة فلا بد أن نفرق بين ثلاث معان للوجود، "الأول وهو العلم الذي يبحث في الموجودات اللامادية كوجود الله والنفس والملائكة وهي موجودات كاملة لا تفتقر الى المادة في وجودها، والثاني وهو العلم الذي يبحث في حقائق الأشياء وماهياتها لا في ظواهرها، بمعنى أنه يجاوز في بحثه حدود التجربة ويحاول الكشف عن الحقائق المطلقة، والثالث وهو العلم الذي يبحث في ما يجب أن يكون، أي في الوجود المثالي أو الوجود الواجب" .

ودائما في سبيل البحث عن الحقيقة الجوهرية التي تكمن وراء الأشياء، قسم أرسطو الوجود الى قسمين: وجود بالقوة ووجود بالفعل، فأما الوجود القوة فهو المرادف للمادة أو الهيولى التي لا تكون لها أهمية قبل انتظامها في هوية أو هيئة، وهي مقابلة للصورة أو ما يسمى الوجود بالفعل، وارسطو "لا يجيز أن ينشأ أي وجود من العدم، بل من إمكان أي وجود بالقوة فلا يمكن مثلا أن تكون الأرض صندوقا بالقوة في حين يمكن أن نقول إن الخشب صندوق بالقوة لأننا نصنع منه مباشرة الصندوق" ، وقد وضع أرسطو أربع حركات أو علل للوجود يتحول من خلالها ما هو بالقوة الى ما هو بالفعل وهي:

العلة المادية: وهي وجود المادة التي تتشكل منها الأشياء، كمادة الخشب مثلا.

العلة الصورية: وهي وجود الصورة أو الهيئة النهائية التي تحمل خصائص شيء موجود بالفعل، كوجود تمثال من خشب مثلا.

العلة الفاعلة: وهي وجود فاعل يقرر شكل الموجود، كالفنان الذي شكل التمثال الخشبي مثلا.

العلة الغائية: وهي وجود غاية من تشكيل موجود ما، كغاية الفنان من تشكيل وصناعة التمثال الخشبي مثلا.

وهكذا فإن كل ما هو موجود يقع تحت معنيي الوجود بالقوة والوجود بالفعل، لكن أرسطو يعتبر ان الصورة التي لا يمكن أن تكون هيولى أو مادة لغيرها، باعتبار أن الهيولى نقصن، هي الصورة التي ينتهي عندها تسلسل الصور وهي الله أو المحرك الذي لا يتحرك كما أسماه، وقد حدد أرسطو ماهية الموجودات وجواهرها في ثلاث وضعيات وهي:

إما أن تكون موجودات ذات جواهر حسية (مادية) قابلة للكون والفساد مثل الموجودات الطبيعية.

وإما أن تكون موجودات ذات جواهر أزلية متحركة غير قابلة للكون والفساد مثل الأجرام السماوية.

وإما أن تكون موجودات ذات جواهر أزلية مفارقة للمادة وليس لها حركة وهي المحرك الأول (الله) والعقول المفارقة، والعقل (وهو الجزء الناطق من النفس).

2.III- غياب التمييز بين الوجود والماهية في فلسفة أرسطو :

اهتم ارسطو بتحديد موضوع الفلسفة الأولى، وعبر عن ذلك بالقول إن موضوعها هو البحث في الوجود بما هو موجود، ولكنه في الحقيقة لم يذهب بعيدا في هذه المسألة فلم تبرز لديه اشكالية الوجود والماهية كما برزت من بعده، فهو لم يقرر مثلا أيهما أصيل: الوجود أم الماهية، "وفي ذلك نجد نصاً لتوما الاكويني يقول فيه وجدنا ما ينطوي عليه النظر في الواجب الوجود والممكن الوجود وفي الماهية والوجود غريب تماما عن روح أرسطو ومن المحال أن نجد لدى ارسطو أصل مشكلة تميز بين الماهية والوجود. (تاريخ الزيارة 201808/15/)).

-https://www.youtube.com/watch?v=WMyngSdjApE&feature=share

ولذلك فإن أكثر من اشتغل بهذه المسألة وقدم فيها وجهات نظر فلسفية جديرة بالاهتمام هم الفلاسفة المسلمون، كابن سينا والشيرازي وغيرهما، "فنظرية الوجود احتلت مكانة خاصة في الفلسفة العربية الاسلامية، فهي المحور الذي دارت حوله كافة الابحاث الفلسفية... وحتى وان كان التقسيم التقليدي لمباحث الفلسفة هو حصيلة ذلك الارث اليوناني وتحديدا الارسطي منه، الا ان الحق يقال هو ان نظرية الوجود لقيت من الفلاسفة العرب والمسلمين ما لم تلقاه عند الفلاسفة اليونان فقد كان لهؤلاء الفضل في الانتقال بهذا المبحث من نطاقه الضيق الى فضاءه الاوسع، بعد ان نجحوا في ادماجه ادماجا محكم الاتقان والصنعة بمبحث الالهيات بخصائصها الاسلامية المستقلة"(ادريس هاني (2000)، ص127.).

3.III- الوجود في فلسفة ابن سينا:

تعتبر فلسفة الوجود في فكر الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا (370 ــ 427ه) امتدادا لفلسفة الفارابي وأرسطو، فالتقسيم الذي أورده ابن سينا للعلوم دليل على ما استفاده الشيخ الرئيس من تقسيم أرسطو، فأصناف العلوم ثلاثة كما ذكر: دنيا ووسطى وعليا، فأما "القسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي، والقسم الثاني هو العلم الرياضي، وعلم العدد المشهور منه، وأما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد، فليس لذلك العلم، والقسم الثالث هو العلم الالهي واذا الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة، فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه"(ابن سينا، (1952)، ص14.).

واذا كانت غاية العلوم العملية معرفة الخير، فإن غاية العلوم النظرية كما يقرر ذلك ابن سينا هي معرفة الحق، وأشرفها العلم الالهي "الذي يبحث في الوجود المطلق• وينتهي في التفصيل الى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون هذا العلم، بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية ويقترب هذا التعريف من التعريف الذي أورده أرسطو بقوله: إنه العلم الذي يبحث في الوجود من حيث هو موجود، فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول لينتهي الى واجب الوجود"(محمد علي أبو ريان (2007)، ص403.) ، ومن هنا تعلق بحث ابن سينا في الوجود بإشكاليات عديدة، كالوجود والماهية، والقدم والحدوث، واثبات وجود الله تعالى وصفاته وعلمه، والنفس وطبيعتها وخلودها، وغير ذلك.

4.III- الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا

• يخطئ الكثير من الباحثين العرب والمسلمين في تحديد موضوع الميتافيزيقا معتقدين أنه الوجود المطلق عوض مطلق الوجود، بينما قراءة دقيقة للتراث الفلسفي والسينوي منه يلمس تمييزا في الميتافيزيقا أو الإلهيات بين الإلهيات بالمعنى الأخص وهو علم الربوبية، والإلهيات بالمعنى الأعم وهو الميتافيزيقا، فموضوع الإلهيات بالمعنى الأخص هو الوجود المطلق وهو قسم من أقسام الوجود، أو لنقل مرتبة من مراتبه، وموضوع الإلهيات بالمعنى الأعم أو الميتافيزيقا هو مطلق الوجود لا الوجود المطلق، ومطلق الوجود أعم من الوجود المطلق، أو كما يطلق عليه بمقسم الوجود.

لما نقل العرب فلسفة اليونان ومنطقهم الى اللغة العربية وجدوا عبارتين اثنتين عندهم، وإن اختلفتا في لفظهما فإنهما بدتا ذواتي معنى واحد، وهما عبارتي: "أوزيا" و"تو استي"، فاستخدمهما العرب والمسلمون تارة بعبارة الجوهر وطورا بعبارة الماهية، وهذان العبارتان بدتا ذواتي معنى واحد عند اليونانيين وبخاصة عند أرسطو الذي استخدمهما ليدل بهما على معنى القائم بالذات والمقوم للذات.

لكن لما تلقى الفلاسفة المسلمون هاتين العبارتين، أخذوا كل واحدة منهما على حدة، وتجلى ذلك بداية عند أبي نصر الفارابي الذي فصل معنى الجوهر عن معنى الماهية، فجعل الماهية أعم وأشمل من المعنى اليوناني، حيث اعتبر أن لكل جوهر ماهية ولكن ليس كل ماهية هي جوهر، ولذلك كان مفهوم الجوهر أنه ماهية اذا وجدت في الخارج لا توجد في الموضوع، بمعنى أنه ماهية مستقلة في التعين في الخارج على خلاف العرض الذي إن وجد فيكون وجوده في موضوع، في حين كان مفهوم الماهية بأنها ما به الشيء هو هو، ولم يقولوا إن الماهية هي ما به يكون الشيء غنيا بنفسه وجودا، لأن ذلك كان يرد معنى الماهية الى المعنى الأرسطي القديم المرادف للجوهر، وهذه التفرقة المهمة بين معنى الجوهر ومعنى الماهية هي التي مهدت الطريق للفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعد الفارابي ليفرقوا بين الوجود والماهية، بدءا من ابن سينا وصولا الى صدر الدين الشيرازي.

ومن هنا شاع مفهوم الماهية عن ابن سينا أنها "كمال حقيقة الشيء الذي بها هو ما هو وبها يتم حصول ذاته"(جيرار جهامي (2003)، ص1049.) ، والوجود عرض للماهية، ولكن هذا لا يلزم منه أن كل ماهية فالوجود عرض لها، فقد يتفق أن نجد ماهية يكون الوجود جزء مقوم لها ولكن هذا التقويم لا يكون لها من حيث هي ماهية بإطلاق بل من حيث هي ماهية متعينة، وبذلك يكون الوجود عند ابن سينا "معنى مضاف الى حقيقته (الشيء) لازم، أو غير لازم وأسباب وجوده أيضا غير أسباب ماهيته، مثل الانسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما، وماهيّة، ليس أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان، مقوما لها، بل مضافا لها"(جيرار جهامي (2003)، ص1297.) ، وهذا ما يعني أن ابن سينا يفصل الوجود عن الماهية وهو يعتبر أن "الوجود الحقيقي الأصيل إنما هو واجب الوجود بذاته"(عادل محمود بدر (2006)، ص44.) ، أي العلة الأولى.

III.5- الله في فلسفة ابن سينا:

لإثبات وجود الله، عمد الشيخ الرئيس ــ كما فعل من قبله الفارابي ــ الى تقسيم الموجودات الى قسمين: الواجب الوجود والممكن الوجود، وهي في اعتقاده قسمة عقلية ومنطقية باعتبار أن التأمل العقلي في الوجود من حيث هو يفضي بالإنسان الى تقرير ذلك، وبناء عليه تكون "الموجودات إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود وفي الحالتين يثبت العقل واجب الوجود لأن هذه الموجودات إن كانت واجبة الوجود حصل ما هو مطلوب، وإن كانت ممكنة فهي محتاجة الى مرجح وجودها على عدمها أي الى واجب الوجود أو الله"(أحمد خواجة (1983)، ص245.) ، وبهذا يكون ابن سينا قد أثبت وجود العلة الأولى من خلال تأمل الوجود تأملا عقليا، وهي نتيجة منطقية ومعقولة، وفي ذلك يقول ابن سينا: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي حتى اذا فرض غير موجود أو موجودا، لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه"(ابن سينا (د.ت)، ص261.).

ويقسم ابن سينا واجب الوجود نفسه الى قسمين: واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، فأما الأول فهو وجود مستمد من ذاته وليس من شيء آخر فتكون ماهيته هي عين وجوده، وهذا الوجود لا يكون الا لله تعالى، وأما الثاني فهو الذي يكون للموجود الممكن عندما يخرجه الله تعالى من حيز الوجود بالقوة الى حيز الوجود بالفعل، وقد عبر ابن سينا عن ذلك بقوله: "إن واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته،

فهو الذي لأنه لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلا أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين"(ابن سينا (د.ت)، ص261).

وأما ممكن الوجود فهو ــ على عكس واجب الوجود ــ كل موجود ما سوى واجب الوجود الذي يكون وجوده له من ذاته، فالممكنات هي الموجودات تصدر عن الباري تعالى، وهي تحتاج في وجودها ــ بالضرورة ــ الى علة تتقوم بها ويتم من خلالها وجودها، بمعنى أن كل ممكن الوجود انما يوجد بفعل واجب الوجود الذي يخرجه من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بتعبير أرسطو، وهذه الممكنات لا بد وان تنتهى الى علة أولى لأنه "لا يجوز أن يكون للعل عدد متناه وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر الى أن ينتهي اليه دورا، ولنقدم مقدمة اخرى، فنقول: إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور فهو أيضا محال"(ابن سينا (د.ت)، ص272.).

ويمكن أن نقسم ممكن الوجود الى قسمين: أولا، ممكن الوجود بذاته وهي جملة الموجودات الضرورية المجردة التي تتلقى صفة الضرورة من العلة الأولى وهي العقول والجواهر والملائكة، وثانيا، الموجودات الممكنة التي هي أجسام مركبة من عالم ما دون القمر، والتي تأتي الى الوجود ثم تفنى.

هذا التقسيم الذي قدمه ابن سينا للموجودات، اعترض عليه بعضهم كالغزالي، وحتى ابن رشد الذي رأى أن فكرة الواجب والممكن حتى وإن لم ترد في فلسفة ارسطو الا انها من حيث المعنى شبيهة بفكرته التي قال فيها بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، وحسب ابن رشد فإن قول ابن سينا بفكرة الواجب والممكن ليس راجحا ولا يمكن اقامة الدليل عليه، وفي ذلك يقول ابن رشد: "إذا قسمت (يقصد ابن سينا) الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود، وعنيت بـــ "الممكن الوجود ما له علة" وبـــ"الواجب" ما ليس له علة، لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها، لأنه يلزم، عن وجودها غير متناهية، أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود، لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزلي من أسباب لا نهاية لها، كل واحد منها حادث"(ابن رشد (1998)، ص320.).

لكن ابن سينا لم يكتف بإيراد هذا البرهان العقلي فقط، فقد أضاف عليه برهانا حدسيا ثانيا، وهو المعروف ببرهان الصديقين، وقد استلهمه من قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"(سورة فصلت، الآية 53.) ، وبناء على هذا كان الله ــ حسب ابن سينا ــ هو الضامن والشاهد على وجوده ووجود مخلوقاته.

6.III- العالم في فلسفة ابن سينا:

يرتبط مفهوم العالم واشكالياته في فلسفة ابن سينا ارتباطا وثيقا بالله أو العلة الأولى، فالشيخ الرئيس يركز في نظرته الى الوجود على سمو الوجود المحض (الله) على جميع الموجودات أو المخلوقات، فواجب الوجود بذاته هو خير محض، وكمال مطلق وهو ما يتشوق اليه كل شيء في هذا الوجود، ويتقوم به ويتم وجوده.

ولذلك فإن "وجود العالم لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الوجود المحض، ويتبع ابن سينا النظرية الأفلوطينية الى حد كبير فيما يتعلق بنشأة الكون والتي تستمد ترتيب المخلوقات من الوجود المحض ذاته من غير أن تحاول هدم السمو المطلق للوجود المحض فوق العالم الذي هو مظهره"(سيد حسين نصر (1991)، ص149.)

والملاحظ في هذا الشأن أن ابن سينا يقترب الى حد كبير من معنى "وحدة الوجود" التي قال بها بعضهم من بعد، كابن عربي وغيره من أهل التصوف والعرفان، لكن مع خلاف في إثباتها وصياغتها، وهذا ما يؤكد الطابع الصوفي لدى الشيخ الرئيس.

ولهذا فإن ابن سينا بعد أن أثبت واجب الوجود وحدد صفاته بأنه خير محض واحد لا شريك له، بسيط غير مركب، واجه اشكالية تتعلق بكيفية صدور الكثرة عن الواحد، واشكالية صدور المركب عن البسيط، وحلا لهذه الاشكالية ربط ابن سينا مسألة الخلق بنظرية الصدور، حيث اعتبر أن واجب الوجود (الله) علم ذاته بأنها مبدأ الخير في الوجود وأن كماله وعلوه في أن يفيض عنه هذا الخير (الموجودات)، وأول ما فاض عن علم الله ذاته، عقل الذي هو ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب، هذا العقل المفارق يعلم الأول فيفيض عنه عقل ثان ويعلم نفسه كممكن بذاته، فتصدر عنه مادة الفلك الأقصى، ويعلم نفسه كواجب بالأول فتفيض عنه نفس الفلك الأقصى، ثم يتوالى الفيض فيصدر عن كل عقل، عقل وفلك، عشرة عقول آخرها العقل الفعّال وتسعة أفلاك آخرها فلك القمر.

وفي الحقيقة فإن نظرية الفيض أو الصدور هي الأخرى واجهت انتقادات شديد، واعتبرها البعض مجرد تخمينات فلسفية لا ترقى لمسمى النظرية، "فغير صحيح أنه عن الواحد لا يصدر الا واحد، فالذي يوجد الواحد يوجد الكثير، والذي يوجد البسيط يوجد المركب، لأن قدرة الله لا متناهية... وغير صحيح أن العالم صدر عن الله ضرورة، فالله حر في أن يخلق، وفي أن يخلق هذا العالم أو غيره، كما أن استعمال لفظ الفيض ــ بدل لفظ الخلق ــ يوهم أن العالم شيء من الله فالإقلاع عنه (يقصد عن لفظ الفيض) أفضل"(يوحنا قمير (د.ت)، ص31.).

بينما البناء النظري للميتافيزيقا يوجب حل إشكالية ثنائية الوحدة المرتبطة بالوجود الالهي والكثرة المرتبطة بالوجود الامكاني، ذلك أن الاشكال يكمن في الرابط بين الوحدة والكثرة وهل يمكن أن يصدر الشيء من ضده وهل يمكن الربط بينهما وهو الذي بحثت فيه الفلسفة الاسلامية من خلال الفارابي وابن سينا اللذان قدما حلولا سبقا بها جهود أفلوطين، والمنطق يجعل الصدور لا تغاير فيه بين الصادر والمصدر إلا اعتبارا، وما قيل في الفيض بأنه إحلال الجبر على الذات الالهية هو من سوء الفهم الذي طال إلهيات ابن سينا وغيره من حكماء المشاء والاشراق، لأن الضرورة في الفيض تعني روح الجود والخير التي لا تنفك عن الواجب الوجود وبأنها عين ذاته ولا علاقة لها بامتناع القدرة عنه أو الاختيار.

IV- فلسفة الوجود عند صدر الدين الشيرازي:

يولي صدر الدين الشيرازي أهمية قصوى للفلسفة، حيث يعتبرها وسيلة شريفة لينتقل الانسان بها في مراتب الوجود من الجهل الى العلم ومن الباطل الى الحق ومن الظلمة الى النور، وذلك بإعمال ملكات العقل والذهاب بها الى اقصى مدركاتها وفق منهج برهاني، سعيا من الانسان الى التشبه بالباري تعالى، وهذا هو غاية الوجود عند الشيرازي الذي يقول: "اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا للبراهين لا أخذا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص20.).

وقد قسم الشيرازي الحكمة الى قسمين: حكمة نظرية، وحكمة عملية، وأرجع ذلك الى طبيعة الانسان الذي يشكل في حقيقته صورتين، احداهما صورة معنوية، وأخرى صورة حسية، وعليه تنقسم الحكمة الى فنين، حكمة نظرية تجردية، وحكمة عملية تعقلية، "أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته، ورقشه وهيأته ونقشه"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص21.) ، وفي الحقيقة فإن معرفة الأشياء وغاياتها وعللها الأولى هو ديدن العارفين والعالمين، "وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه الى ربه حيث قال: [رب أرنا الأشياء كما هي] وللخليل ابراهيم عليه السلام أيضا حين سأل ربه: [رب هب لي حكما]، والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا، وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيأة الاستعلائية للنفس على البدن والهيأة الانقيادية الانقهارية للبدن

من النفس، والى هذا الفن اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: [تخلقوا بأخلاق الله]"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص21.).

بهذا المعنى الذي أورده الشيرازي يتبيّن أن الحكمة علم شريف وهو مقصد العارفين والعالمين، فقول النبي صلى الله عليه وسلم: "تخلقوا بأخلاق الله" ليس يعني الا سعي الانسان الى الاحاطة بالكليات والعلل الأولى والبحث في الوجود على الوجه الأكمل والتجرد عن الجسمانيات، ولهذا يعتبر الشيرازي أن الوجود "خير محض، ولا شرف الا في الخير الوجودي، وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى: [ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا]"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص21.).

1.IV- مفهوم الوجود:

وفي الحقيقة فإن صدر الدين الشيرزاي لم يقف عند الحدود التي انتهت اليها فلسفة أرسطو وابن سينا من قبله، خصوصا فيما يتعلق بفلسفة الوجود، وإن أمكننا أن نصف فلسفة الشيرازي بوصف ما، فإننا سنقول ــ بلا امتراء ــ إنها فلسفة الوجود، أو أصالة الوجود كما سيتضح معنا ذلك بعد قليل، وفلسفة الحكمة المتعالية التي عرف بها الشيرازي "تشكل نظاما فلسفيا متكاملا كالنظام المشائي لابن سينا، والنظام الاشراقي للسهروردي، وهي تشمل مباحث الالهيات بالمعنى الأعم والالهيات بالمعنى الأخص... فيما تشكل أصالة الوجود واعتبارية الماهية الفصل الذي تمتاز به الحكمة المتعالية عن النظامين الفلسفيين المشائي والاشراقي، وهي التي يعتمد عليها في حل الكثير من المشاكل الفلسفية"(عبد الرسول عبوديت (2010)، ص79.).

موضوع الفلسفة هو مطلق الوجود، أو الوجود بما هو موجود وفي الحقيقة فإن الواقع العيني "ينعكس في الذهن بصورة قضية تسمى بـــ (الهليّة البسيطة) وهي تتكون في الأقل من مفهومين اسميين مستقلين: أحدهما الي يقع في طرف الموضوع (مفهوم ماهوي)... والآخر الذي يقع في طرف المحمول هو مفهوم (موجود)، وهذا الأخير من المعقولات الفلسفية، ويدل على تحقق مصداق تلك الماهية، وبهذه الصورة يؤخذ مفهومان مختلفان (مفهوم ماهوي، مفهوم وجود) من حقيقة واحدة بسيطة، لكل منهما أحكام وميزات خاصة"(علي حسين مطر (2003)، ص178.).

والوجود عند الشيرازي أعرف المفاهيم وأكثرها بداهة على الاطلاق، اذ أنه من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من الموجودات بداهة، ولذلك فهو ليس بحاجة الى تعريف، الا من حيث أنه لا دليل عليه الا نفسه، وفي ذلك يقول هادي السبزواري في شرح المنظومة:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

وقد استطاع الفلاسفة بعد تقريرهم لعمومية وبداهة مفهوم الوجود "حل المعضلة التي كانت تواجههم في تعيين موضوع الفلسفة الأولى، فقد كان الفلاسفة يواجهون مشكلة تعيين الموضوع في الفلسفة الأولى بموجب قاعدة: "موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية""(غلام حسين الديناني (2007)، ص50.).

والشيرازي ينطلق من بيانه لبداهة الوجود من منطلق منطقي حين يعتبر أن علم الوجود "لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيِّنا بنفسه، مستقيما عن التعريف والاثبات، وإن لم يكون موضوعا للعلم العام، وأيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود، أما الأول فلأنه اما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصل له فلا حد له، وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص 29.) ، بمعنى أنه اذا كانت كل الموجودات تندرج تحت الوجود، فهي إذن كلها إنما هي أقل بيانا منه ولذلك كان الوجود أظهر منها جميعا.

ومن "الشواهد التي تدل على بداهة مفهوم الوجود هي أن المعلومات الحضورية تنعكس في الذهن بصورة قضايا من الهليّات البسيطة، ويقوم الذهن بهذه المهمة بالنسبة لأبسط المعلومات الحضورية، فلو لم يكن لدى الذهن مفهوم واضح عن الوجود والموجود لما أمكنه القيام بمثل هذا النشاط"(علي حسين مطر (2003)، ص172.).

باختصار يمكن أن نقول إن الوجود مفهوم بديهي لاعتبارين على الأقل:

الأول: أن مفهوم الوجود يدخل ضمن المفاهيم التصورية البديهية، بمعنى هذا انه من المفاهيم التي ترتكز في النفس ارتكازا اوليا ولا يحتاج العقل من تصوره وفهمه الى توسط مفهوم ثان.

الثاني: أن أي معَرَفٍ لا بد أن يُعرف بإحدى الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض العام) والوجود ليس يُعرَّف بأي واحدة من هذه الكليات، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع ولا عرض ولا خاصة، وبالتالي لا يمكن تعريف الوجود فهو اعرف المفاهيم.

لكن الشيرازي لا يتوقف عند القول ببداهة الوجود، ليؤكد أن هذا المفهوم اضافة الى أنه بديهي فهو مشترك معنوي مطلقا ــ هذا في مقابل القائلين بأن مفهوم الوجود مشترك لفظي ــ وهو مشترك معنوي بمعنى هو ذلك المفهوم الذي وضع لمعنى مشترك بين موارد كثيرة مثل مفهوم الانسان، فعندما نقول خالد انسان، عمر انسان، زيد انسان، نحن نفهم من لفظ انسان معنى واحد مع اختلاف الموارد التي هي خالد وعمر وزيد، وهذا معنى بديهي وأولي وفي ذلك يقول: "أما كونه مشتركا بين الماهيات (يعني الوجود) فهو قريب من الأوليات، فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص35.).

2.IV- مفهوم الماهية:

سبق وأشرنا اشارة بسيطة الى مفهوم الماهية عندما تحدثنا عن الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا، وقلنا إن الماهية هي ما به يكون الشيء هو هو، أو هي التي تقع في جواب ما هو؟ وبينا اختلاف هذا المفهوم عن المفهوم اليوناني الذي أخذ معنى الماهية بمعنى الجوهر، أو الذاتي المقوِّم للشيء، وفي الحقيقة فإن الشيرازي لا يخرج عن هذا المعنى حين يقول: "إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنيّة، والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون الا مفهوما كليا، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة، وقد يفسر بما به الشيء هو هو... والماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها، لا هي واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية"(صدر الدين الشيرازي (1990)، ص4.) ، ولا موجودة ولا معدومة، فنحن عندما نقول ماهية الانسان هي انه حيوان ناطق فلا نقول حيوان ناطق موجود ولا نقول حيوان ناطق معدوم. انما حيوان ناطق وفقط، وبالتالي الوجود والعدم خارجان عن ذات الماهية.

من هنا يمكن أن نقول إن الوجود ليس هو عين الماهية كما ذهب الى ذلك بعضهم، باعتبار أنه لو كان الوجود عينا للماهية، بمعنى لو كان الوجود (الذي هو المحمول في قولنا مثلا: زيد موجود) عينا للموضوع لما احتاج حمل الوجود على الماهية الى دليل، فمثلا في قولنا الانسان حيوان ناطق نحن لا نحتاج الى دليل او وسط ليؤكد ماهية الناطقية للإنسان.

V- أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

في الحقيقة فإننا لا نجد اختلافا بين الحكماء من المشائين، والعرفاء من أهل الاشراق وغيرهم من المحققين في وجود الموجودات، فلا ريب في أن كل الموجودات في الكون لها صفتين: صفة الوجود التي هي ضد العدم، وصفة الماهية التي هي حدود هذا الوجود أو الموجود، لكن الاختلاف الحاصل خصوصا بين الفلاسفة المشائين وما نسب الى أهل الاشراق ــ على حد تعبير محمد حسين الطباطبائي في كتابه بداية الحكمة ــ متعلق بأيهما أصيل: الوجود أم

الماهية؟ وبتعبير آخر أيهما حقيقة وأصل لمنشأ الآثار؟، فعندما نقول مثلا: إن للنار اثارا خارجية وواقعية من قبيل الاحراق، والاضاءة، والحرارة وغير ذلك، هل هذه الآثار هي مصداق للوجود ام مصداق للماهية؟ فان قلنا ان هذه الاثار الخارجية هي اثار لمصداق الوجود هذا يعني أن الوجود أصيل، بمعنى هو المنشأ لترتب الاثار الخارجية، وان قلنا ان هذه الاثار الخارجية هي اثار لمصداق الماهية هذا يعني أن الماهية أصيلة.

وبعبارة اخرى نقول: إن العقل عندما يأخذ مفهوما من الخارج (صورة شيء ما) يحلله الى مفهومين: مفهوم مختص وهو الماهية، ومفهوم مشترك وهو الوجود، هذه المفاهيم ان قلنا ان مصداقها هو المفهوم المختص ينشأ عن ذلك اصالة الماهية، وان قلنا ان مصداق هذه المفاهيم منشأها المفهوم المشترك يلزم عن ذلك القول بأصالة الوجود.

وعلى خلاف ما نسب الى الاشراقيين، ذهب الفلاسفة المشائين كابن سينا الى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وكان هذا الموقف أكثر ما يكون وضوحا مع صدر الدين الشيرازي، الذي أسس فلسفته المتعالية في كل مباحثها استنادا الى هذه المقولة، التي تقابلها حتما القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، بالرغم من أن الشيرازي دافع عن القول بأصالة الماهية ردحا من الزمن لما كان واقعا تحت تأثير أستاذه الميرداماد وهو يقول عن ذلك: "وإني كنت شديد الذّبِ عنهم (يقصد عن مقولة الاشراقيين) في اعتبارية الوجود وتأصيل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بيِّنا أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبَر عنها في عُرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا"(عادل محمود بدر (2006)، ص86.).

وقبل أن نورد أدلة أصالة الوجود واعتبارية الماهية كما ادعى ذلك صدر الدين الشيرازي، لا بأس في أن نطرح الاحتمالات الاربعة في هذه المسألة وهي:

الاحتمال الأول: أن يكون كل من الماهية والوجود له مصداق في الخارج، بمعنى أن كلاهما اصيل، وفي الحقيقة هذا خلاف للضرورة فالعقل يرفض هذا الادعاء، فعندما نقول زيد موجود، وكلاهما اصيل (زيد اصيل، موجود أصيل!) هنا يصبح عندنا في الخارج ــ من منظور العقل ــ شيآن وليس شيئا واحدا.

الاحتمال الثاني: ان يكون كلاهما ليس له مصداق في الواقع، بمعنى لا يوجد لدينا في الخارج شيء، وهذه سفسطائية مردودة ومرفوضة، وهي أيضا خِلافٌ للضرورة والوجدان، باعتبار أن مهمة الفلسفة وغايتها الاساسية هي تبيان الحقائق الواقعية من غير الواقعية.

الاحتمال الثالث: وهو ان تكون الماهية اصيلة والوجود اعتباري، وهذا ما ذهب اليه الاشراقيين.

الاحتمال الرابع: وهو ان يكون الوجود اصيلا والماهية اعتبارية وهذه مقولة الفلاسفة المشائين عامة وصدر الدين الشيرازي خاصة.

ولما ثبت عندنا بطلان الاحتمالين الأولين، بقي أن نثبت أحد الاحتمالين الثالث أو الرابع ليبطل الآخر ضرورة.

ولإثبات القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية أورد الشيرازي ومن بعده بعض المحققين من أمثال هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي وغيرهما، أدلة عديدة نورد أهمهما فيما يلي:

أولا: الماهية من حيث هي هي، متساوية النسبة الى الوجود والعدم، فاذا كانت الماهية مأخوذٌ فيها الوجود، يستحيل عليها العدم، فماهية الانسان مثلا مأخوذٌ فيها الناطقية بحيث يستحيل على ماهية الانسان عدم النطق، وحين توفرت علة أخرجت الماهية من طور العدم الى طور الوجود، بمعنى أن الوجود هو الذي يعطي الماهية وجودا، وبالتالي يكون الوجود أصيلا، بعبارة أخرى: "إن الخروج عن حد الاستواء بين الوجود والعدم لا يكون الا بواسطة الوجود، لأن الماهية من حيث هي ليست الا هي وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم، ولو كان الوجود

اعتباريا فما المخرج لها (للماهية) عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود، فإن ضُم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية"(محمد كاظم المصطفوي (د.ت)، ص14.).

ثانيا: اذا كان الوجود اعتباريا والماهية هي الأصل في عالم الواقع يلزم عن ذلك انعدام الفرق بين الوجود العيني والوجود الذهني، في حين تقتضي الضرورة بوجود الفرق بين هاذين الوجودين، وأن لكل منهما آثاره الخاصة، وإنه من الثابت أن الانسان حينما يدرك شيئا فسوف ترتسم صورة ذلك الشيء في ذهنه "فإذا كان الأصيل ومنشأ الآثار هو الماهية يلزم عندئذ أن تكون آثار الماهية الخارجية عين آثارها الذهنية!"(مرتضى مطهري (2009)، ص40.) ، بمعنى أنه لو كانت الاصالة للماهية لترتب عن ذلك أن آثار هذه الماهية تكون تابعة لها إن على مستوى الذهن أو على مستوى الواقع الخارجي، ولأن النار مثلا تكون محرقة في الخارج فقط لا في ذهن الانسان المُدرِك لها، ترتب عن ذلك استحالة أن تكون الأصالة للماهية، وعلى ذلك بقي أن تكون الاصالة للوجود.

ملاحظة:

إن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية يلزم عنه ــ كما يدعي ذلك الاشراقيين ــ وجود مشابهة وسنخية بين العلة والمعلول، كما يلزم عنه التسلسل الذي هو محال، بمعنى ان دليل اصالة الماهية لدى الاشراقيين ينبني اساسا على نقض الاحتمال الثاني وهو اصالة الوجود، باعتبار اننا لو قلنا إن الوجود موجود يلزم عن ذلك وجود ثان وهذا الوجود الثاني يلزم عنه وجود ثالث وهكذا الى ما لانهاية، وهذا تسلسل، والتسلسل باطل.

هذا هو البرهان الذي ذكره شيخ الاشراق السهروردي في ابطال اصالة الوجود.

ولكن برهان التسلسل هذا نقضه القائلين بأصالة الوجود فقال الشيرازي في ذلك دفعا لهذه الشُبهة ــ كما أسموها ــ: "وأما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود، من أن الوجود لو كان حاصلا في الأعيان فهو موجود، لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، فلوجوده وجود الى غير النهاية، فلقائل أن يقول في دفعه: إن الوجود ليس بموجود، فإنه لا يُوصف الشيء بنفسه، كما لا يُقال في العرف إن البياض أبيض، فغاية الأمر أن الوجود ليس بذي وجود كما أن البياض ليس بذي بياض، وكونه معدوما بهذا المعنى، لا يُوجب اتصاف بنقيضه عند صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود"(صدر الدين الشيرازي(1990)، ص 40.).

بمعنى لو قلنا إن الجسم ابيض، فهذا الجسم تحقق له البياض بشيء زائد عليه وهو البياض، ولكن اذا جئنا الى ذات البياض يكون بياض البياض بذاته لا بشيء زائد على ذاته وهنا يقف التسلسل.

VI- الله والعالم والنفس في فلسفة الشيرازي:

ترتبط حقيقة اصالة الوجود واعتبارية الماهية في فلسفة صدر الدين الشيرازي ارتباطا وثيق الصلة بمباحث الوجود الأخرى، كوجود الله والعالم والنفس، ولذلك فهو ينطلق في اثبات وجود الله ــ بعد تأكيده لأصالة الوجود واعتبارية الماهية ــ من تقسيم الوجود الى واجب وممكن وممتنع وفي ذلك يعتبر أن القول بهذه القسمة الثلاثية قول صحيح، وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى أي محمول كان، فكل مفهوم إما أن يكون واجبا أو ممكنا أو ممتنعا.

وأما واجب الوجود فقد اعتبره الشيرازي هو حقيقة الوجود كله، وان كل شيء موجود ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه شيء، وأن "انيَّته تعالى هي عين ماهيته، بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهية هي الحيوان الناطق ووجود وهو كونه في الأعيان، فإن الواجب تعالى صِرف الوجود ومحض الذات فلا يكون في الواجب وجود وماهية"(محمد كاظم المصطفوي (د.ت)، ص26.).

وواجب الوجود ينتهي اليه تسلسل الموجودات، لكنه بذاته غير متناهي في الشدة والقوة بخلاف باقي الموجودات وفي ذلك يقول الشيرازي في رسالة المشاعر: "لما علمتَ أن الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية، اذ لو كان له حد ونهاية كان له تحدُدٌ وتخصُصٌ بغير طبيعة الوجود، فيحتاج الى سبب يُحدده ويُخصصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود، فإذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه ولا قوة ولا امكانية فيه، ولا ماهية له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص، فلا فصل له، ولا تشخص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء، لأنه كمال ذاته وكمال كل شيء، لأن ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرف له ولا كاشف له الا هو، ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته، كما قال: [شهد الله أنه لا اله الا هو]"(صدر الدين الشيرازي (2002)، ص127.).

وأما اشكالية قدم العالم أو حدوثه في فلسفة الشيرازي، فينطلق في عرض موقفه ازاءها من طرح أراء الفلاسفة السابقين عليه كأرسطو والفارابي وابن سينا وغيرهم، اضافة الى عرض اراء المتكلمين الاسلاميين، فنجده أقرب ما يكون الى الدفاع عن اراء الفلاسفة دون غيرهم، "اولئك الذين أسيء فهمهم وظن بعظهم أنهم ذهبوا الى القول بقدم العالم قدما ذاتيا ينفي عن الله تبارك وتعالى صفة الخلق والابداع"(جعفر آل ياسين (1955)، ص83.).

ونقضا لهذه الظنون التي أوردها بعضهم ضد الفلاسفة يورد الشيرازي بحوثا مستفيضة في مسائل الامكان والوجوب، والقوة والفعل، والحركة والسكون، والحركة الجوهرية في الطبيعة والزمان، وما الى ذلك لينتهي به المطاف الى القول بحدوث العالم لا قدمه.

اضافة الى هذا فإن الشيرازي، في هذه المسألة لم يذهب بعيدا عما أورده بعض الفلاسفة المسلمين من قبله كالفارابي وابن سينا، عندما تحدثوا عن الفيض الالهي، حيث تبني القول بهذه النظرية المأخوذة أصولها عن بعض فلاسفة اليونان، وفي ذلك يقول الشيرازي: "ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء، فيضانا دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة... بل أفاض أولا على العقل وصوره على مثاله قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الأخس قبل الأشرف... ولما كان العقل أيضا تاما كاملا بعد الأول لم يجز وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه... فأفاض من نوره وقوته على النفس، وكذلك لما امتلأت نورا وقوة وغيرها من الفضائل والخيرات لم تقدر على الوقوف على ذاتها، لعلّة أن تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل تُشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها، لكن ليس على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود، والا لكانت عقلا لا نفسا، فملأت العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبائع الجسمانيات، كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن، فتلك الصورة أيضا في غرائزها وجُبُلاتها الجود على ما تحتها، فالطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار"(بسام مرتضى، (1998ص21.).

وفي الحقيقة وان كان الشيرازي مقتدرا كأي فيلسوف أو منطقي في عرض المسائل الفلسفية عرضا استدلاليا برهانيا، فإنه لا يخفي على المتتبع لكتاباته، ذلك الحضور الصوفي الذي يصاحبه في أحيانا كثيرة، ذلك ما يتجلى في حديثه عن بعض معاني الحركة الجوهرية في الطبيعة حيث يقول الشيرازي في الصفحات الأخيرة من رسالة حدوث العالم: "فإن تقرر هذا المقام تحقق وانكشف لذوي ثواقب الأفهام أن للفلك في كل شوق وحركة كمالا وجوهرا آخر، وله بحسب كل كمال جوهريٍّ حدوث شوق آخر وحركة أخرى، فيكون له في كل آنٍ من الآنات وصول الى المفارق المحض ورجوع الى العالم الأعلى، وكذلك يفيض من ذلك العالم المفارق في كل آنٍ على مادته صورة جوهرية أخرى، فهكذا يتتالى الاشراقات ويتوالى الاتصالات ويتنازل الافاضات ويتصاعد الكلمات الطيبات... ففي كل آنٍ له بعث وخلق

جديد، وله في جميع الدهر حدوث واحد من الله وحشر واحد اليه وحدة جمعيّة... وعلى هذا ثبُت وتبين حدوث العالم وجميع ما في السماوات والارض، وأنها تدريجية الوجود متبدلة الأكوان، وأنها كل لحظة في خلق جديد".

ولا بأس أن نشير هنا الى نقد أورده بسام مرتضى بخصوص هذه المسألة حين كتب يقول: "وخلاصة البحث أن ما ورد عن ابن سينا وصدر المتألهين لا يمكن الالتزام به لوجوه: الأول، عدم وجود طريق لمعرفة تلك المعاني وكشف حقيقتها لا في مقام الاثبات ولا في مقام الثبوت، والثاني منافاة لظاهر الآيات القرآنية، وبقي شيء وهو أن الاعتقاد بالأمور المذكورة مخرِج عن الاعتقاد الاسلامي الصحيح اذا لزم منه: أولا الايمان بأن للنفوس الفلكية والكوكبية تأثير في حياة البشر واحوالهم... وثانيا أن يُراد من النفوس الفلكية، الملائكة، وهو خلاف ما ورد عن الملائكة في القرآن الكريم من وصفهم، قال تعالى: "الحمد لله فاطر السماوات والارض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع""(بسام مرتضى، (1998)، ص22. 23.).

وأما النفس فقد قسمها الشيرازي الى ثلاثة اقسام تماما مثل التقسيم الذي أورده ارسطو وابن سينا من قبله وهي:

النفس النباتية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو.

النفس الحيوانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

النفس الانسانية: وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي.

لكن الشيرازي لا يقف عند هذا التقسيم فهو يعتقد ان النفس "جوهر قائم بذاته، ولكنها ذات وجهين: فهي من جهة ذاتها جوهر عقلي ثابت بالقوة، ومن جهة تعلقها وقيامها وتدبيرها، جوهر متجدد غير ثابت، والجهة الثانية تسقط عنها حين ترتفع الى العقل الفعال"(جعفر آل ياسين، (1955)، ص123.).

ثم نجده يذهب مذهبا غير مسبوق في حدوث النفس الانسانية، فهو يعتقد أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وفي الحقيقة فإن هذا الادعاء يظهر من خلاله أن الشيرازي أراد معنى الاشراق عند المتصوف فالرياضات الروحية والارهاصات البدنية تُلطف النفس شيئا فشئيا حتى تخلو عما يمازجها فتنتهي الى حياتها الدائمة الخالدة"(جعفر آل ياسين (1955)، ص124.)، "تمتلك ثلاث نشأت، الأولى نشأة الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس، ويقال لها ايضا الدنيا، والثانية نشأة الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها الحواس الباطنة، ويقال لها عالم الغيب والآخرة، والثالثة النشأة العقلية التي هي دار المقربين ودار العقل والمعقول، ومظهرها القوة العاقلة للإنسان، وأما النشأة الاولى فدار القوة والاستعداد، والثانية والثالثة دار التمام والفعلية"(جعفر سجادي (2006)، ص458.).

VII - خاتمة:

في الأخير بقي أن نورد إجمالا أهم النتائج والملاحظات التي توصلنا اليها من خلال هذا البحث، فنقول:

أولا: لم تبرز اشكالية الوجود في الفلسفة اليونانية أو حتى في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة بالشكل الذي برزت به عند الفلاسفة المسلمين، كما عند ابن سينا وصدر الدين الشيرازي تحديدا، هذا الأخير الذي شكلت جهوده تجاه بسط مفهوم الوجود، اضافة متميزة في تاريخ الفكر الانساني كله، حيث كان مفهوم الوجود عنده هو قطب الرحى الذي تدور حوله كثير من المسائل الفلسفية الأخرى، كوجود الله والعالم والنفس وما الى ذلك، وبالتالي تكون هذه المسألة الفلسفية الهامة ــ على الأقل ــ أحد أهم الأدلة التي تدحض مزاعم البعض ممن نفوا عن الفلسفة الاسلامية ميزة الجدة والابداع.

ثانيا: على غير ما دأب على تكراره بعض الباحثين من أن الفلسفة في البيئة الاسلامية أخذت لها ضربة قاسمة بعد عهد الغزالي، فإن الحال مع صدر الدين الشيرازي يؤكد أن هذا الأخير شاهد على الحضور الفلسفي في البيئة الاسلامية والذي يتميز في كثير من انتاجاته بالجدّة والابتكار، مثلما هو الحال مع اشكالية الوجود.

ثالثا: انتهى البحث في الوجود مع أفول الفلسفة الاسلامية والعربية بعد صدر الدين الشيرازي ونهضة الفلسفة في أوربا الى البحث في حقيقة الوجود من منظور آخر غير الذي دأبت عليه الفلسفة القديمة، منظور يتجاوز الحدود التقليدية للنظر في الوجود وعلاقته بالماهية في نطاق التصور النظري الكلي، أقصد أنهم انتهوا "الى البحث في الوجود الواقعي، كتجربة معاشة ومخاطرة مشهودة في العالم، وعلى الرغم من ان الفلسفة الوجودية قد خطت خطوة كبرى تجاوزت بها ازمة الفلسفة التقليدية بوصفها فلسفة للماهية او للكليات حيث لا تبارح حدود التعقل فإننا نستطيع القول بأن الأسس التي قامت عليها هذه الفلسفة الوجودية المعاصرة بمشاربها المختلفة هو ما كان قد تقرر في الفلسفة النظرية بما انهم انطلقوا من بداهة الوجود كمعطى واقعي للإنسان... وهذا الأساس ما كان لينهض لولا الجهود التي بذلها رائد الفلسفة المتعالية والإنقلاب الذي أحدثه على فلسفات الماهية"

VIII -قائمة المراجع:

1 ابن رشد (1998)، تهافت التهافت، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
2 ابن سينا (1968)، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر: أسرار الآيات، القسم الرابع، تحقيقك سليمان دنيا، الطبعة الثانية، مصر، دار المعارف.
3 ابن سينا (د.ت)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، نقحه وقدم له: ماجد فخري، (د.ط)، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.
4 ابن سينا(1952)، الشفاء، تحقيق: الأب جورج قنواتي. محمود الخضري. فؤاد الأهواني، مراجعة: ابراهيم مدكور، (د.ط)،القاهرة، المطبعة الأميرية.
5 أحمد خواجة (1983)، الله والانسان في الفكر العربي الاسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات عويدات.
6 ادريس هاني (2000)، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الغدير للدراسات الاسلامية.
7 بسام مرتضى (1998)، نظرة في الالهيات، الطبعة الأولى، بيروت، دار الرسول الأكرم
8 بسام مرتضى (1998)، نظرة في الالهيات، الطبعة الأولى، بيروت، دار الرسول الأكرم.
9 جعفر آل ياسين (1955)، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية، الطبعة الأولى، العراق، مطبعة المعارف.
10 جعفر سجادي (2006)، قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، ترجمة: علي الحاج حسن، مالطبعة الولى، بيروت، عهد المعارف الحكمية.
11 جميل صليبا (1982)، المعجم الفلسفي، ج2، (د.ط)، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
12 جميلة محي الدين البشتي(2008)، الشيرازي وموقفه النقدي من المتكلمين، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلوم العربية.
13 جيرار جهامي (2003)، موسوعة مصطلحات ابن سينا، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
14 سيد حسين نصر (1991)، مقدمة الى العقائد الكونية الاسلامية، ترجمة: سيف الدين القصير، (د.ط)، دمشق، دار الحوار للنشر.
15 صدر الدين الشيرازي (1990)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، الطبعة الرابعة، بيروت، دار احياء التراث العربي.
16 صدر الدين الشيرازي (2002)، المشاعر، ضبط وتصحيح: خالد عبد الكريم الطرزي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

17 صدر الدين الشيرازي (د. ت)، رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، تصحيح وتحقيق: سيد حسين موسويان، طبعة ايرانية.
18 عادل محمود بدر (2006)، برهان الامكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، الطبعة الأولى، دمشق، دار الحوار للنشر.
19 عبد الرسول عبوديت (2010)، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ج1، ترجمة: علي موسوي، الطبعة الولى، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي
20 علي حسين مطر (2003)، الخلاصة الفلسفية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة ذو الجناح.
21 غلام حسين الديناني (2007)، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية ج1، ترجمة: عبد الرحمان العلوي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي
22 محمد الخطيب (1999)، الفكر الإغريقي، الطبعة الأولى، دمشق، منشورات دار علاء الدين
23 محمد تقي مصباح اليزيدي(2005)، محاولة للبحث في العرفان الاسلامي، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، (د،ط)بيروت، دار التعارف.
24 محمد شقير(2001)، نظرية المعرفة عند صدر المتألهين، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي، ص6.
25 محمد علي أبو ريان (2007)، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، (د.ط)، القاهرة، دار المعرفة الجامعية.
26 محمد كاظم المصطفوي (د.ت)، الحكمة المتعالية شرح تحفة الحكيم محمد حسين النجفي، الطبعة الولى، طهران، مكتبة الاعلام الاسلامي.
27 محمد كاظم المصطفوي (د.ت)، الحكمة المتعالية شرح تحفة الحكيم محمد حسين النجفي، الطبعة الولى، طهران، مكتبة الاعلام الاسلامي.
28 مرتضى مطهري (2009)، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.
29 مرتضى مطهري(1994)، محاضرات في الفلسفة الاسلامية، تر: عبد الجبار الرفاعي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب الاسلامي.
30 مرتضى مطهري(2011)، الفلسفة، تر: حسن علي الهاشمي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الولاء.
31 يوحنا قمير (د.ت)، ابن سينا، ج1، (د.ط)، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
32 يوسف كرم (1936)، تاريخ الفلسفة اليونانية، (د.ت)، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الويبوغرافيا
https://www.youtube.com/watch?v=WMyngSdjApE&feature=share (/201808/15 تاريخ الزيارة)