مقولة الجوهر والأعراض بين الفلاسفة والمتكلمين

د.مسعود عبد الله خليفة الوازني
كلية الدعوة الإسلامية

لقد سبق الفلاسفة إلى البحث في مسائل تتعلق بالجوهر والأعراض والهيولي والصورة وأحوال الواجب والممكن والمستحيل أو الممتنع.

وعندما ظهر علماء الكلام وجدوا أنفسهم بعد ترجمة هذه المقولات وانتشارها في بيئات الفكر أمام مفاهيم فلسفي جديدة اضطروا إلى الخوض فيها، فاختلطت بذلك المفاهيم الفلسفية مع مباحث الألوهية، وكان في مقدمة ما قام به علماء الكلام من عمل يتمثل في تطويع مقولة الجوهر بالذات وما يقابله أو يحمل عليه من الأعراض في تفسير مشكلة خلق العالم لمفاهيم عقدية تتفق مع روح الإسلام في خلق العالم من العدم وفناء المخلوقات، ووضعوا تعريفات تحدد طبيعة تلك المفاهيم.

كما أضفوا صفة الشرعية على المعلوم في صوره الثلاث: الواجب والممكن والمستحيل، فخصوا الواجب بعلم التوحيد ـــ كما سيتضح فيما بعد ـــ ونصوا في مقدمة بحوثهم على تعريف الواجب بما يلزم المكلف اعتقاده من معرفة الله سبحانه، وتنزيهه عن كل ما لا يليق به، بحيث لو اعتقد غير ذلك يكون مرتداً، وهو غير الواجب عند علماء الأصول، والفقهاء الذين يرون أن الواجب ما تعلق بعمل المكلف، وإن جاز لديهم إطلاق هذا المدلول على العبادات من حيث اعتقاد فرضيتها وكفر من ينكر وجوبها (1).

واستقل الواجب في علم الكلام بما يعرف بواجب الوجود المتعلق ببحث صفات ذات الله تعالى الذي عرّفوه مرّة بما يمتنع عند العقل عدمه، أو بما لا يمكن عدمه، وأخرى بما كان وجوده من مقتضى ذاته، وما كان من مقتضى الذات لا يتخلف.

كما تطرّقوا إلى الممكن، وكشفوا عما يعتريه من أعراض وحدوث وعرفوه بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، أو بما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو بما لا تقتضي ذاته وجوداً ولا عدماً، وعرّفوا المستحيل، أو الممتنع بما يجب عند العقل عدمه، أو بما لا يمكن وجوده، أو بما اقتضت ذاته العدم.

وهذه التعريفات على إيجازها على ما يبدو بخواص كل واحد منها، لأن كل واحد من الثلاثة له خواص يمتاز بها عن غيره، وجعلوا هذه القضية بديهية التصور لاعتقادهم أن كل عاقل سليم الفكرة يدرك بالبداهة كونه إنساناً، ويمتنع، أو يستحيل كونه حجراً، ويمكن أن يكون كاتباً(2).

وقد استطاع علماء الكلام أن يسقطوا على هذه المفاهيم صوراً ذهنية منتزعة عن عقيدة الإسلام خدمت بحق طبيعة تصوراتهم العقدية، ونأوا بها عن التفكير الفلسفي، وبخاصة فيما يتصل بالممكن الذي أثبتوا بما لديه من خواص تهافت فكر الفلاسفة وما اعتراهم من غفلة في تصوراتهم لهذه القضية، ونقضوا بالأدلة العقلية نظرة الفلاسفة إلى عالم الممكن الذي كانوا يعدونه قديماً غير مسبوق بزمن، لزعمهم مرة بأن العلة مقترنة بالمعلول في الوجود، وأخرى بفكرة الفيض، وثالثة باقتران مشيئة الفعل بذاته- سبحانه-، وعلمه، وقدرته، وسائر صفات كماله المطلق، لأن نفي أزلية الفعل يؤدي حسب زعمهم إلى تعطيل الصفات متناسين في ذلك أن وجود الفعل من عدمه يخضع للمشيئة، والقصد، والاختيار، والإرادة، ومن ثم فإن نفي الاختيار يعدّ انتقاصاً من مقام الألوهية، وأن ما يحتجون به من تعطيل لا توجد صورته إلا في أذهانهم، وأما قدرته - سبحانه- فهي قائمة قبل وجود الفعل وبعده، وأن وجود العالم لا يفيده كمالاً، كما أن عدمه لا يترتب عليه نقصاً، فهو متصف في كل الأحوال بصفات الكمال، ومنزه عن صفات النقص.

وأما إطلاق الفلاسفة للعلة الأولى على واجب الوجود، واقترانها في الحكم بالمعلول فهذه التصورات تتعلق بعالم الممكن، وهي من صفات النقص، وأن من قال بها من الفلاسفة أو غيرهم لم يقدّر الله حقّ قدره، وكذلك الأمر بالنسبة لمن ذهب من الفلاسفة إلى القول بأن المادة قديمة لذاتها موجودة من تلقاء نفسها غير معللة بعلة. وقد وجدها الله حاضرة فاتجهت إرادته -سبحانه- لتشكيلها(3)، فهو تصور ظاهر البطلان. وكان عليهم أن يدركوا أن المادة تنتمي إلى عالم الممكن، وعلة الإمكان في حد ذاتها علة في الاحتياج إلى مرجح خارجي عن الذات يرجح وجوده واستمراره لاستواء طرفي الوجود والعدم. وقد

نجح علماء الكلام في استغلال هذه القضية في الرد على الطبيعيين، والقائلين بأزلية المادة كما سيتضح فيما بعد.

مقولة الجوهر:

لقد عرف الجوهر مبكراً في فكر فلاسفة الإغريق تحت ما يسمى بالأوسيا، ويمكن القول بأنه بات من المؤكد أن أوسيا أرسطو هي بالفعل جوهر فلاسفة الإسلام ولكنها ليست الجوهر عند المتكلمين، ذلك أن الجوهر عند المتكلمين إنما يقصد به في معظم الأحوال الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما مقابل فكرة الجوهر القائم بنفسه في الأوسيا الأرسطية، وعند فلاسفة الإسلام فتتمثل في فكرة الجسم عند المتكلمين(4). وهذا ما يؤكد أن مقولة الجوهر فكرة يونانية المنبت، وعندما نقلت إلى البيئة الإسلامية حدث لها نوع من التطعيم بالأفكار والمفاهيم والعبرات الإسلامية، فبدت هجيناً تحمل خصائص إسلامية ويونانية، وفي هذا المعنى قيل: إذا بدت في بعض الأحيان يونانية خالصة فلا يجب نسيان العناصر والأفكار الفرعية الإسلامية، وإذا بدت في أحيان أخرى إسلامية محضة فينبغي تذكر النشأة الأولى، والأصل الأول الذي عنه تفرعت، وهو الأصل اليوناني، وحتى تقترب صورة الجوهر من الأذهان قبل الخوض في اراء الفلاسفة وعلماء الكلام يمكن سوق هذا المثال: "لو أخذ ثوب ما، وقيل عنه إنه ثوب جيد الجوهر، فأن المقصود من الثوب هنا، ومن جوهره هو مادته، أي السدى واللحمة من قطن أو حرير أو صوف، فالجوهر هنا هو الجوهر المادي الملموس(5)، وأما ألوانه الزاهية فهي لا تزيد عن كونها أعراضاً.

وبغض النظر عن التقارب أو التناقض في فهم التفكير بين الفلاسفة وعلماء الكلام، فهنالك من يرى بأن علماء الكلام سلكوا المنهج نفسه في الحديث عن الجوهر الذي سلكه علماء اليونان من قبل، وكانوا عالة عليهم، مع اختلاف يسير أحياناً، وتفصيل في أحيان أخرى(6)، وهذا لا يعيب علماء الكلام ماداموا قد ناقضوا فكرة الجوهر الذي أدعى فلاسفة اليونان أزليته واستغناءه عن كل شيء في قوامه إلا عن ذاته التي بها يقوم، ويتقوم بالجسم المتحيز الذي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية "إذا كان مادياً بوصفه الشيء الذي يقبل الإشارة الحسية من غير أن يكون تابعاً لغيره في التحيز، وأما الجوهر الروحي أو العقلي أو الكلي، وإن أقر به معظم الباحثين فهو لا يقبل الإشارة الحسية (7).

وأثبت علماء الكلام في المقابل فكرة خلق الجوهر من العدم، وهي فكرة ذات أصول وجذور دينية تؤكد –بما لا يدع مجالاً للشك– حقيقة مطلقة تنفي بكل

شدة وجود الجوهر من تلقاء نفسه، أو أن يُوجِدَ نفسه، وهي صفة شاملة لكل الجواهر بجميع أنواعها، وكذلك الحال لما يترتب على هذه الصفة من فناء، وإمكان إعادتها أو استمرارها، وهو ما يتفق مع العقيدة الإسلامية، ولا وجود لهذا التصور عند مفكري اليونان.

وإذا كان الجوهر عند الفلاسفة يمكن إدراكه بذاته أو يقوم به أو بالعقل، فإن علماء الكلام قد أغفلوا كل هذه الجوانب في قولهم بإدراك الجوهر لكونه مرئياً أو رؤيته لكونه متحيزاً، كما أغفلوا طريقة إدراك الجواهر المجردة، ولم يبحثوا عن وسيلة لمعرفتها (8)، غير أنهم وإن قيل إنهم أهملوا البحث في الوسائل الموصلة لمعرفة هذا النوع الأخر، فهم لم يهملو التصريح بوجوده، فالشهر ستاني أطلق على هذا النوع الأخير الجوهر المجرد المستغنى عن المحل، وعند السهروردي أن الجوهر في حد ذاته صفة عقلية يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج، وتارة إلى ما في الذهن، ووفق هذا التصور.فإن الجوهر لا يختلف في ذاته ولكن ه يتشكل ويتميز تبعاً لاختلاف الأشياء وتميزها من حيث شكلها الخارجي، وعليه فإن ما يكون جسماً فوجوده يعدُ حسياً، وما يكون مجرداً يعد وجوده عقلياً، فالنفس والجسم كلاهما جوهر؛ أحدهما مادي، والآخر مجرد معقول، وإن لم تكن مفارقة للمادة كي تؤدي وظيفتها وهذا يؤكد أن علماء الكلام لم يرفضوا فكرة الجواهر المجردة ولكنهم لم يوافقوا فلاسفة اليونان في وجود جواهر مجردة عن المادة، أو بجواهر مفارقة لها، لأن الفكرة المجردة لا توجد حسب وجهة نظرهم إلا بعد وجودها في موضوع، وكذلك الأمر بالنسبة للجواهر الكلية فهي أيضاً لا تختلف عند الفلاسفة عن الجواهر الجزئية، فإنسانية زيد لا تزيد ولا تنقص بسبب اعتلال صحته أو غناه أو فقره، وحين حزنه أو فرحه، وإذا كان هنالك من خلاف بين الفلاسفة وعلماء الكلام، فهو يكمن في رفض الوجود الواقعي أو الوجود المتعين الخارجي دون أن يكون له اتصال بموضوع.

صفات الجوهر الحسي:

اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أن من صفات الجوهر القيام بالذات، وقبول المتضادات، وحمل الأعراض، والتحيز في مكان، والحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق؛ بحيث لا يخرج أي موجود من الموجودات الحسية عن أن يكون واحداً منها، ويجعلون التحيز لازماً من لوازم الجوهر بحيث لا يقدّر خارجاً عنه، كما لا يقدّر خارجاً عن كونه ذاتاً وشيئاً، وأن تكون هنالك جهة من الجهات يتحقق فيها، ويمتنع وجوده في مكانين في وقت واحد أو حصول جوهرين في مكان واحد وقت واحد (9) مع ملازمته لجهات ثلاث: الطول والعرض والعمق.

وإذا كان هنالك من يقول: إن أرسطو يرى أن الجوهر لا مضاد له، فهو لا يعني بذلك سوى الاختلاف التام، فكون زيد إنساناً ليس له ضد معين يمكن أن يحل محله إذ لو حدث هذا فرضاً لزال تماماً جوهر زيد، ولأصبح الجوهر الجديد شيئاً اخر لا يمكن القول إنه ضد الجوهر الأول وهو جوهر زيد، ولم يرتض أبو حامد الغزالي فكرة الضد هذه على إطلاقها، وإنما قال بعدم شمولها، وارتضاها في الجواهر المجردة، وأما المحسوسة التي توجد في محل فإن المحل تتعاقب عليه الأضداد ومن ثم تكون هذه الجواهر لها أضداد (10)، وأما اشتراط أرسكو أن يكون الجوهر متحيزاً لا في موضوع إنما يعني بذلك أن يأخذ حيزاً يحل فيه من غير أن يكون تابعاً لغيره، وهذا بالنسبة للجوهر المادي، أما الجوهر المجرد فلا يصدق عليه هذا التعريف، وعند ديكارت هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه من دون أن يتغير، كاللون والرائحة واللين والطعم والبرودة والحرارة التي تتوارد على قطعة الشمع، فهي أعراض متغيرة أما جوهر الشمعة فدائم لا يتغير، وعند إسبينوزا الجوهر هو القائم بذاته والمدرك لذاته (11)، ولا شك أن كليهما قد أخطأ في وصف الجوهر، أحدهما بوصفه بالدوام والآخر بإدراكه لنفسه وهو مادة صماء.

كما يرون أن من مرادفات الجوهر الذات، والعين، والجسم، الماهية، والمشار إليه، والشخص، والجوهر المفرد، وعند الفارابي إن الذات والجوهر شيء واحد، فذات زيد تعبر عن جوهره، وبخاصة إذا كان الأمر متعلقاً بإنسانيته، وإن كانت الذات عنده لا تتحقق إلا بوجود الجوهر، واستبعد ابن رشد معنى العرض من معنى الذات (12).

وأما عن أقسام الجوهر فقد اختلفت الفلاسفة وعلماء الكلام بين من يرى –وهم علماء الكلام– أنه مركب من أجزاء كالأجسام، وغير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ومعناه عندهم: لا يقبل القسمة لا فعلاً، ولا وهماً، والقسمة الفعلية هي فصل الأجزاء وفكها، والقسمة الوهمية هي فرض شيء غير شيء.

وفلاسفة ينكرون الجزء الذي لا يتجزأ ويقولون: إن كل موجود لا بد أن يقبل القسمة وإن لم يمكن انقسامه فعلا إما لصغره، أو لصلابته، ويستدلون على ذلك بأدلة أقواها أن كل جوهر مادي موجود لا بد أن يتحيز في مكان، وكل متحيز يكون له جهات فوق وتحت... فينقسم باعتبار تلك الجهات (13).

ومادام الأمر يتعلق بصفات الجوهر وأقسامه، فهنالك نظرة أخرى تقوم على تقسيم مدلولاته إلى بسيط ومركب، وتبعاً لذلك أجازت المسيحية بكل جرأة أن تجعل من الله جوهراً بسيطاً، وتجعل باقي الموجودات مركبة حتى لا تشبهه في شيء من صفات حقيقته، ورفض علماء الكلام رفضاً قاطعاً كل فكرة تؤذن

بجوهرية الله، أو وصفه بأي صفة أو فعل يفيد أي معنىً من معاني الجوهرية، بل كادوا أن يرفضوا فكرة الجوهر المجردة خوفاً من أن يؤدي القول بها إلى القول بجوهرية الله (14)، وذلك استجابة لدعوة الإسلام والتزاماً بعقيدته التي لا تجيز من قريب أو بعيد مشاركة المخلوقات للخالق في أي وصف من أوصافه.

الجواهر المجردة:

لا يكاد يوجد خلاف يذكر في وجود الجواهر المجردة بين الفلاسفة وعلماء الكلام وإن اختلفت نظرة كل فريق عن الآخر وبخاصة في رفض علماء الكلام وجود جواهر مجردة قائمة بنفسها، ونصوا على تعريف الجوهر المجرد بالوجود الذهني غير المتعين تعيناً خارجياً، ومثلوا لذلك بالنفس والجسم بأن كلاهما جوهر، غير أن أحدهما مادي والآخر مجرد معقول، وهي ليست مفارقة للمادة كي تؤدي وظيفتها، وأن عدم إدراك الجواهر المجردة أو معرفتها معرفة كاملة، ليس علة أو سبباً وجيهاً في كونها غير موجودة، لأن العلة هنا تعود إلى نقص في الإدراك وقصور في الأذهان في فهم التجريد، فالنفس على سبيل المثال من الجواهر الروحية المجردة وليس من المعقول أن ينكر أحد النفس لأنه لا يعرف فكرة واضحة متميزة عنها (15)، كما لا يجوز نفي المعاني الكلية لما يؤدي إليه إنكارها من نفي العلوم والمعارف، وقد أكد الفخر الرازي على جوهرية الكليات على الرغم من وجودها وجوداً ذهنياً؛ لأنها منتزعة من سمات وخصائص تشترك فيه جميع الجزئيات مثل سعيد وعلي وحسن في اشتراكهم في مفهوم الإنسانية (16)، ووافقه على ذلك الطوسي في اعتباره الصورة التي تحل في الذهن جوهراً لأنها تقبل الإشارة؛ ويعني بالإشارة هنا الإشارة العقلية وليست الإشارة الحسية، ومثل لذلك بصورة زيد في الخيال، وإن كانت من حيث هي هيئة فيه عرض، ولكنها من حيث مطابقتها زيداً جوهر. بل هنالك من ذهب إلى أبعد من ذلك فأجاز قبول المعقولات للقسمة، ومثل لذلك بقسمة الحيوان إلى أعجمي وناطق (17)، وذهب الغزالي إلى القول بأن الوجود العقلي لا يتحقق ما لم يكن للشيء روح وحقيقة ومعنى، وأن العقل يقتصر في تلقيه على المعنى دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، ومثل لذلك باليد فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش، وهي اليد العقلية حسب وجهة نظره، وبذلك يكون الغزالي قد وحّد بين ثلاثة أنواع من الموجودات: الوجود الحسي والخيالي والعقلي، وخالف ابن سينا ومن سبقه فاعتبر أن ما يحل في الذهن من معقولات لا يزيد عن كونه أعراضاً وليست جواهر، لأن الجواهر –حسب وجهة نظره– لا يتحقق إلا وفق الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق.

ووفق السهروردي بين الاتجاهين فنصّ على أن الموجودات في الذهن لا فرق فيها بين جوهر وعرض، وأن الشيء الواحد يمكن أن يكون جوهرا وعرضا، وأما في الخارج فلا يكون كذلك (18).

الهيولي والصورة

يعد البحث في موضوع الجوهر أو المادة بصورة عامة ناقصا ما لم تبحث قضية الهيولي والصورة لأنهما من مكونات الجوهر نفسه، بل هنالك من يجعل الهيولي مرادفا له.

والهيولي لفظ يوناني قديم معرب بمعنى الأصل أو المادة، أطلق على الشيء الذي ليس له في ذاته صورة تخصه، أو على الشيء الذي من شأنه أن يقبل كمالاً من نوع ما. وهو عند الفلاسفة مرادف للمادة في أحط مراتب وجودها كما هو الحال في النطفة. وإذا ثمة من فارق بينهما فإن المادة تطلق على كل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، في حين أن الهيولي تعني المادة الأولى أو العلة التي تتكون منها الأشياء (19).

والهيولي عند إخوان الصفا جوهر بسيط قابل للضورة، وأطلقوا ذلك على كل جسم يعمل منه أو فيه الصانع صنعته كالخشب للنجارين، أو الحديد للحدادين. وأن الصورة في عالم الوجود أهم في نظرهم من الهيولي ذاته، لأنها هي التي تدل على ماهية الأشياء وضربوا مثلاً لذلك باستخدام هيولي الحديد، أو الخشب في صناعة السيف أو الفأس أو السكين أو السرء، فإن هذه الأشياء جميعاً لا ينظر إلى مادتها التي صنعت منها هذه الأشياء المختلفة بالقدر الذي ينظر إلى ينظر إلى صورها سواء أصنعت من الحديد أم النحاس أم الخشب كالسرير مثلاً (20)، وورد عن نصير الدين الطوسي: أن الجسم جوهر مركب من هيولي وصورة، وكأنهما جزءان؛ وأجزاء الشيء مثل الشيء، ويجعل الهيولي محلاً والصورة موضوعاً، وبمعنى آخر: الصورة مقومة لمحله الذي هو الهيولي، والمحل متقوم بها، واسم القوة يجمهما جميعاً وهي مصدر تنوع الكائنات (21). وتعد الإشارة إلى الهيولي في الوقت نفسه إشارة إلى الصورة التي تحدد شكل الهيولي وتميزه بحيث تعطيه تشكلاً معيّناً ومحدّداً. والهيولي عند الشهر ستاني جوهر قابل للتحيّز والتشكل، والتحيّز والتشكل صورة في الهيولي، والجسم مركب منهما، وكل واحد منهما على انفراد لا يقبل الوصف التجزيئي. وهو أقرب إلى المعنى الكلي منه إلى المعنى الجزئي بوصفه قابلاً لأي تشكل.

أما الرازي فخر الدين وابن سينا فقد جعل الهيولي محلاً والصورة حالاً مع اختلاف بسيط وهو أن الرازي جعل العلاقة بين المحل والحال علاقة سببية. وعلى أي حال فإن الهيولي هي علة مادية منها تتكون الأشياء.

وأما الصورة لغة فهي الشكل أو الصفة أو النوع، ولها في عرف العلماء عدة معان، منها الشكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم... كالاستدارة والاستقامة والاعوجاج (22)، وعند فخر الدين الرازي هي التي بها الشيء هو ما هو أي أنها هي التي تحقق ماهية الشيء (23)، وتؤكد حقيقته كإنسانية الإنسان، وفرسية الفرس (24)، أو هي الهيئة الحاصلة للمادة، وعند الكندي اسم مشترك بين أشياء كثيرة، وتقسم إلى قسمين:

- أحدهما: الصورة الحسية.
- والأخرى: الصورة الجنسية.

بمعنى أن يصير الشيء جنساً بها، أي أن ثمة تلازما واطراداً بين وجود الصورة والهيولي، فلا توجد إحداهما دون الأخرى (25).

وعند الفلاسفة هي ما يتميز بها الشيء مطلقا، فإذا كان في الخارج كانت صورته خارجية، وإذا كان في الذهن كانت صورته ذهنية، غير أن المادة في نظرهم لا تنفك عن الصورة الجسمية لأن بها يتميز وجود الشيء، ولا ينتقل من حالة عدم التميّز إلى حالة التعين إلا بالصورة الملابسة لها، والمحددة لماهيتها، والمقومة لوجودها الفعلي (26) فالأدوات المستعملة على سبيل المثال من الحديد على اختلاف صورها كالآلات والأواني والسيف والسكين والفأس، وكل ما يعمل من الحديد، فإن اختلاف أسمائها من أجل اختلاف صورها لا من أجل اختلاف جواهرها أي موادها، إذ هي من مادة الحديد جميعا. وكذلك هيئة السرير أو الكرسي لا تتحقق تحققاً خارجياً إلى في مادة الخشب، كما أن مادة الخشب لا تكون خشباً متعيناً في الخارج إلا بصورة الخشبية التي تنسب إليه، وكذلك الحال في سائر المواد والصور، يكون كل منها قابلاً بالنسبة إلى ذاته من جهة، وفاعلاً بالقياس إلى غيره من جهة أخرى(27).

وتنقسم الصورة في حد ذاتها إلى صورة كلية، وتكون للمعاني الكلية الموجودة في الذهن، وصورة جزئية وتكون للشخص المفرد المتحقق في الوجود، والفرق بين الصورة التالية والصورة الذهنية الحقيقية أن الأولى تعقب الإحساس مباشرة على حين أن الثانية هي التي تعود إلى مسرح الشعور دون تأثير حسي مباشر (28).

ولا يخفى هنا أن الصورة الجوهرية تختلف عن الصورة العرضية من حين أن هذه الأخيرة لا تمنح الوجود وإنما تمنح ضرباً من ضروبه.

الأعراض

ذهب الفلاسفة إلى حصر مقولة الجوهر في جنس واحد، سواء أكان بسيطا أم مركبا، والأعراض في تسع منها بوصفها أجناساً عليا حسب نظرتهم للموضوع (29). غير أنهم وإن فعلوا ذلك فلم يأتوا بدليل قاطع يصلح أن يكون ضابطاً لحصر الأجناس في تلك الأعداد بصورة محددة، كما لم يأتوا بما يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً لما تحته؛ لجواز أن يكون ماتحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها، ولا كونها أجناساً عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعاً حقيقية فيكون جنساً متوسطاً أو سافلاً (30). وعمدوا إلى تجلية ذلك بما أضفوه على الأعراض من تفسيرات وشروح كانت عاملاً مهماً في الكشف عن حقيقتها وأبعادها.

وكان في مقدمة ما استعانوا به في معرفة الأعراض لغة ما ورد في معاجم اللغة من دلالات ذات علاقة قوية بما تواضعوا علية من اصطلاح، ولبيان ذلك فإن المعاجم قد ساقت معانٍ متعددة يدل بعضها على مايعرض للمرء من أمور لم تكن في الحسبان، أو على ما يتصل بغيره ويقوم به، أو على ما يكثر من متاع الدنيا وغيرها (31). وقد استطاع الفلاسفة أن ينتزعوا من بين تلك المعاني مصطلحاً مستنبطاً أطلقوه على كل صفة مضادة طارئة على الجوهر غير مقومة له، وحصروا ذلك في العرض اللازم؛ وهو ما يمتنع انفصاله عن الجوهر، والعرض المفارق؛ وهو ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء؛ والعرض العام؛ وهو المقول على أفراد كثيرين، ويشترك في معناه أنواع كثيرة (32)، وانتهوا من وراء ذلك إلى القول: بأن كل ذات قوامها في موضوع فهي عرض، أو بما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته، أو بما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، ويعني هذا أن العرض لا يعدو في حقيقته عن صفة متممة أو كمال ثان يتعذر وجوده ما لم يكن متعلقاً بالجوهر تعلقاً ليس ناتجاً عن سبب أو علة تسلب الجوهر صفة من صفاته الأساسية (33)، كما يحدث عند مفارقة الحركة للجسم فإن ذلك لا يفقد الجسم وجوده.

وقبل تناول أجناس الأعراض بشيء من التوضيح فإنه لم يرد عن علماء الكلام ما يفيد بوضوح مخالفتهم الفلاسفة في تقسيم الأعراض إلى تسعة أجناس، وإن صرحوا بحصرها في الكيف والأين (أي الأكوان الأربعة) من حركة وسكون واجتماع وافتراق، وإن إدخالهم الكم والأعراض الوجودية: الألوان

والطعوم والروائح (34) تحت مبحث الكيف لا يعدّ دليلا كافياً على اتخاذهم منحى فكرياً خاصاً بهم وإلا ما الفرق بين إفراد الكم بمبحث خاص أو إدخاله تحت مبحث الكيف؟

وتجنباً لأي حكم فأن المسألة في النهاية لا تعدو عن كونها خلافاً لفظياً في مجمله. وإن القول بأن علماء الكلام قد سلكوا منهج الفلاسفة في هذا الموضوع بالذات لا يقلل من جهودهم أو يطعن في قدراتهم ماداموا قد أبدعوا في توضيح الأعراض وتوجيهها والخروج منها في النهاية بنتائج تؤكد حدوث العالم بأعيانه وأعراضه. وسيراً على نسق الفلاسفة فقد ورد في تعريف الكم بأنه عرض وجودي يقبل القسمة لذاته، وهو تعريف بخاصة من خواصه... أما غير الكم من الأجسام والأعراض التي تقبل القسمة فإنما تقبلها بواسطة (35)... غير أنه ينبغي الإشارة هنا إلى أن الكم المتصل الذي يقبل القسمة هو المقدار، وليست الأعراض على إطلاقها، ثم إن المقدار إذا خضع للتقسيم يصير كل جزء مقداراً على حدة، ويدخل حينئذ تحت إطال الكم المنفصل. أما الأعراض فهي لا تقبل القسمة لذاتها وإن انقسامها يكون بانقسام المحل.

وقد عرضوا له مرة أخرى تحت مبحث الكيف، وساقوا أمثلة للكم المنفصل ومثلو له بالزوجية واعتبروها من الأعراض الوجودية التي تقبل القسمة، ومثلوا للكيفية التي تعرض للكم المتصل بالاستقامة والانحناء، إذ هما كيفيتان قائمتان بالخط المستقيم، وهو ما جعل الفلاسفة يجيزون قيام الكيف بالكم أي العرض بالعرض، واعترض علماء الكلام على ذلك.

وأما عن الكيف فقد ورد في تعريفه: بأنه عرض لا يتوقف تعقله على تعقل غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة لذاته (36). وبذلك أدخلوا مفهومون الكم كعرض وجودي داخل هذا التعريف. وقسموا الكيفيات إلى أنواع:

- راسخة، ومثلوا لها بصفرة الذهب، وحلاوة العسل، وحمرة الورد، ورائحة المسك، وحرارة النار، وأطلقوا عليها الكيفيات الانفعالية وعبروا عنها بالملكات.
- وغير راسخة، ومثلوا لها بحمرة الخجل وصفرة الوجل، وعبروا عنها بالأحوال.
- وكيفيات استعداديه، وعبروا عنها بالقوة أو الصلابة كالخشب والمعادن، واللاقوة، ومثلو له بالعجين الذي يقبل الانغمار.
- وكيفيات الكميات كالانحناء والاستقامة والتثليث والتربيع.
- والكيفيات المركبة كمزازة الرمان.

وهي في مجموعها يتوقف تصورها على تصور ماقامت به سوى ما كان من العلم الذي قيل عنه إنه يمكن تصوره ابتداء غير هذه النسبة (37).

وإلى جانب مقولة الكيف هنالك مقولة الوضع وقد عرفت بحدين أحدهما: أنها تقوم على نسبة بعض أعضاء الجسم إلى بعض، ويمكن تصور ذلك في اوضاع الأجسام مما هي عليه من استقامة وميول وانحناء وقرب وبعد -وكلها اعراض وجودية-، وإلى أمور خارجة عن الجسم كحالة القيام والقعود والنوم والانتكاس والاعتدال.

كما تطرقوا إلى المتى وعبروا عنه بحصول الشيء في زمن معين كحدوث الكسوف في ساعة معينة، أو هي نسبة الشيء إلى الزمان، ومنه ما هو حقيقي كحدوث الشيء في زمن محدد كوقت الزوال مثلاً، ومنه ما هو غير حقيقي كالتعبير عن حدوث شيء في سنة كذا، وهو مالا شك قد حدث في جزء من السنة (38) ربما لم يستغرق حدوثه سوى بضع ثوان أو دقائق من السنة كلها كالزلازل مثلاً. وأما الأين فقد عبروا عنه بحصول الشيء في مكان ما، أو بنسبة الشيء إلى المكان، وهي الحالة التي تعرض للجسم: ومنه ما يدخل تحت الحقيقة ككون الشيء في مكان خاص لا يتسع لغيره كالماء في الكوز، ومنه ماهو غير حقيقي كما يقال فلان في البيت مع أنه لا يشغل سوى حيز محدود من البيت كله؛ فما بالك بالنسبة إلى البلد أو الإقليم أو المعمورة(39). وإلى مقولة الإضافة وهي من الإعراض الوجودية التي لا تعقل ماهيتها إلا بالقياس إلى الغير. والأمور المشتركة في هذا الحد قسمان: قسم ماهيته ليست مضافة من حيث ذاتها، ولكن تلحقها الإضافة كنسبة الرأس إلى البدن، وكذلك العلم الذي له حقيقة هو بها كيفية، وتلحقه إضافة إلى العالم من وجه، وإلى المعلوم من وجه، وهذا القسم ليست إضافته حقيقية.

والقسم الثاني: هو الذي ليس له ماهية سوى أنه مضاف إلى معقول الماهية بالقياس إلى الغير كالأبوة، والبنوة، والصغر، والكبر، والقلة، والكثرة، والأعلى، والأسفل، والأقدم، والأحدث. ويفهم من هذا بأن الإضافة هي نسبة شيء إلى شيء بالقياس إلى نسبة أخرى، وأن ما يحصل من هذه النسبة يعد مضافا حقيقياً، لأنه لا قوام لها بذاته. ومن خواصه التكافؤ في لزوم الوجود وارتفاعه وانعكاس كل واحد منهما على الأخر. فإن أخوة هذا ملازمة لمن يقال له أخوة. وكذا الأبوة بالقياس إلى البنوة، وكذا الصداقة، والجوار، والمالكية، والمملوكية. فإذا وجد أحد الأمرين وجد الأخر، وإذا عدم أحدهما عدم الأخر. ومعنى الانعكاس أن تحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه (40). كما عرضوا كذلك لمقولة الملك: وهي هيئة تعرض للشيء بواسطة ما يحيط به

وينتقل بانتقاله كالتعمم والتغمص والتختم والتسلح. وكذلك لمقولة أن يفعل وهي كذلك هيئة تعرض للشيء في حال تأثيره في الغير، أو هو نسبة بين الشيء وبين ما يتأثر به أثراً غير قار الذات، وذلك مثل التسخين مادام يسخن، والقطع مادام يقطع. وأما مقولة أن ينفعل فهي كذلك هيئة تعرض للشيء في حال تأثره بالغير، أو هو نسبة بين الشيء وبين ما يؤثر فيها مادام مؤثراً، كالتسخين في حالة الفعل مثلا.

وأخيراً فان الذي ينبغي استخلاصه بغض النظر عن أي خلاف بين علماء المسلمين من فلاسفة ومتكلمين فإن فكرة الجوهر والعرض، وإن كانت يونانية الأصل فقد حظيت عند علمائنا بعناية خاصة، وجعلوا منها فكرة ذات دلالات مختلفة وأهداف مختلفة كذلك، وتطرقوا إلى معان كانت أكثر تفصيلاً ودقة وعمقاً، وعقدوا صلة وثيقة بينها وبين مباحث التوحيد وبخاصة مقولة الجوهر التي فسروا من خلالها مشكلة خلق العالم من العدم، وفناء المخلوقات، وبرهنوا بما لا يدع مجالاً للشك أن الجواهر غير مبدعة لذاتها لأنها تنطوي على تركيب من المادة والصورة، ومن ثم فهي في حاجة إلى سبب خارجي يحدد وجودها الاتصالي والانفصالي، وهذا من عوامل النقص، والناقص لا يمكن أن يكون سبباً في الكمال، كما أثبتوا أن سبب حركة المادة وتطورها ليس هو المادة ذاتها، وإنما هنالك مبدأ يمدها بالتطور الدائم ويمنحها الحركة الصاعدة والتكامل المتدرج (41)، وهو ما أطلق عليه ابن رشد دليلي العناية والاختراع الذين فسر من خلالهما وجود المبدع وذلك بما بدا له في الدليل الأول من "العناية بالإنسان، وخلق الموجودات المتمثل في اختلاف الليل والنهار، وتوالد الحيوان، ودوران الكواكب والأفلاك، وتنوّع خيرات الحياة الحيوانية والنباتية تنوعاً رائع التطابق مع حاجات الإنسان ومن أجله" وموافقة أعضاء الإنسان والحيوان لحياته ووجوده إذ لا يمكن أن يتأتى ذلك إلا من قبل فاعل قاصد لذلك مريد (42)، قال تعالى: {الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السّماء ماءً فأخرجَ به من الثّمراتِ رزقا لكم فلا تجعلوا للهِ أنداداً وأنتم تعلمونَ} (43)، وفسر دليل الاختراع بما يبدو عليه الكون من خلق الحياة في الجماد، وخلق الإدراكات الحسية والعقل (44). وأن كل من يتأمل صفحة الكون من ذوي الفطر السليمة يدرك أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير العضوية، وما يحكم العالم من سنن كونية مطردة، وتسخيره لغايات معينة يعد كافياً في أن له فاعلاً مخترعاً (45)، وكما أنه ليس من المعقول أن يتحول القطن إلى ثوب منسوج من تلقاء نفسه؛ فليس من المعقول أن ينتقل الإنسان في أدوار حياته بنفسه بدليل أن الإنسان –وهو في غاية كماله الجسمي والعقلي– لا يستطيع أن يخلق

لنفسه حاسة ولا أن يضيف إلى نفسه عضواً جديداً، فكيف يستطيع وهو في حال النطفة أن يتحول بذاته إلى مضغة ثم إلى علقة ثم إلى بشر سوي (46) ما لم يكن الله هو الذي نقله من حالة إلى أخرى، ولا يمكن أن تنسب تلك المراحل ولا غيرها إلى الاتفاق أو الصدفة، بل إن كل ما في الكون من جواهر وأعراض لا يمكن له أن يهب لنفسه الوجود وهو عدم محض فضلاً عن استمراره وبقائه ما لم يكن هنالك مرجح من خارج ذاته قد رجح وجوده. ثم إن فكرة التجدد المستمر والتغير القائمة في الجواهر الطبيعية فهي مؤكدة فلسفياً ودينياً، ومدعومة بالبرهان العقلي، ومؤسسة على سند ديني بدءاً من أصغر ذرة في الأرض وانتهاء بأكبر نجم في السماء، وهي جميعها متغيرة ومتحولة وغير مستقرة ومتقلبة بين حالة النضج والتكامل والقوة والضعف. قال تعالى: {وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء} (47). وقد أكدت الاكتشافات العلمية الحديثة أن المادة هي عبارة عن طاقة شكلت وفق قوانين حكيمة تتطلّ بوجود الله {الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى} (48).

ثم إن جميع ما في هذا الكون من موجودات بمختلف عناصرها وأجزائها وأحجامها سواء أكانت كبيرة أم صغيرة تملأ مكاناً محدوداً وتشغل زماناً أطول أو أقصر فهي في النهاية محكومة بالمحدودية زماناً ومكاناً ومشروط كل جزء من أجزائها بوجود الجزء الأخر، ومرتبطة فيما بينها بنسق عجيب وحكمة بالغة ارتباطاً يدل على شدة الحاجة فيما بينها جميعاً. إلى جانب النسبية التي تبدو واضحة فيما بين تلك الموجودات، إذ ما من وجود وكمال ومعرفة وجمال وقوة وعظمة وجلال فهي كذلك إذا ما قيست بما هو أدنى منها، وأما إذا قيست بما فوقها فإن تلك الصفات ستتضاءل وستتحول حتماً إلى نقض.

ولا شك أن عالماً كهذا محكوم بالارتباط والمحدودية والتغير والحاجة والنسبة يقود عند أدنى درجة من درجات التأمل إلى الاعتراف بوجود الخالق الذي لا تحكمه أي صفة من صفات هذا العالم، بل إن تلك الصفات لا تزيد عن كونها ايات بليغة على العلم، والحياة، والقدرة، والمشيئة الإلهية (49)، وصدق الله إذ يقول: {إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون} (50).

وتعقيباً على ما سبق فإن علماء المسلمين قد أبدعوا بحق في دراسة الجواهر والأعراض، وأثبتوا حدوثها بعد أن كانت عدماً محضاً كما أثبتوا احتياجها في بقائها وتأثيرها بنفس مقدار حاجتها إلى الإيجاد، كل ذلك ببراهين ساطعة بلغت حد البداهة والضرورة بينما أخفق علماء اليونان لاعتقادهم فكرة قدم الجواهر في

الوجود بما يعني مشاركتها للذات الإلهية في أخص صفات الكمال المتمثلة في القيام بالذات والاستقلال في الوجود والقدم والإرادة المطلقة والقصد في الخلق. وقد عارض القديس أو غسطين (354-430م) الذي عاصر أهم مراحل التحول من الوثنية الرومانية إلى المسيحية فلاسفة اليونان في زعمهم بأزلية المادة بقوله: "إن الوجود لم يخلق من مادة، بل خلق من لا شيء، وإنه تعالى لم يكن أمره قاصراً على التنظيم والإرادة وحدها" (51) وهذا قررته الآية الكريمة: {إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنّا تؤفكون فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم} (52).

الهوامش:

1. ينظر توضيح العقائد في علم التوحيد، عبد الرحمن الجزيري، طبع وزارة الأوقاف. القاهرة، د.ت، ص16.
2. المصدر السابق، ص17 بتصرف.
3. ينظر المصدر السابق، ص23 وما بعدها.
4. فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، د.سامي نصر لطف، ط1/1974، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس. القاهرة، ص26 بتصرف.
5. المصدر السابق، ص27.
6. المصدر السابق، ص53.
7. المصدر السابق، ص62.
8. ينظر المصدر السابق، ص115.
9. ينظر الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، تح: علي سامي النشار وآخرين، ط1/1969، الإسكندرية، ص16.
10. ينظر فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مصدر سابق، ص69-72.
11. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ط1/1998، دار الجنوب. تونس، ص138 بتصرف.
12. المصدر السابق، ص56 بتصرف، ومن مرادفات الجوهر عند علماء الغرب الأقنوم، وقيل إن أفلوطين أول من أدخل هذا اللفظ في اللغة الفلسفية، ثم أستعمله كتاب عصره من المسحيين وأطلقوه على الأب والابن والروح القدس من جهة كونهم جواهر أو أقانيم متميزة بعضها عن بعض، وجملة القول أن الأقنوم عند قدماء الفلاسفة هو الحقيقة الوجودية. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 112/1.
13. توضيح العقائد في علم التوحيد، مصدر سابق، ص43.
14. فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مصدر سابق، ص119.

15. المصدر السابق، ص234 بتصرف.
16. ينظر في ذلك المصدر السابق، ص254.
17. ينظر المصدر السابق، ص279.
18. ينظر في ذلك المصدر السابق، ص294.
19. ينظر المعجم الفلسفي، مصدر سابق، 536/2.
20. إخوان الصفا، د.عمر فروخ، ط1372/2-1953 مكتبة منيمنة بيروت، ص43-44 بتصرف.
21. فكرة الجوهر، ص158-159 بتصرف.
22. ينظر المعجم الفلسفي، ص741/ وما بعدها.
23. الماهية نسبة إلى (ما هو) جعلت الكلمتان كلمة واحدة، وهي تعني ما به الشيء، هو هو، أي (ما هي) حقيقته من حيث هو مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهراً. والماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف.
24. فكرة الجوهر، ص152.
25. المصدر السابق، ص147.
26. المعجم الفلسفي، 742/1 بتصرف.
27. فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مصدر سابق ص148-149.
28. المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص44.
29. ينظر في ذلك توضيح العقائد مصدر سابق، ص44.
30. المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، د.ت، بيروت، ص98.
31. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ط1371/2هـ 1952، البابي الحلبي، القاهرة ط2، مادة (عرض).
32. ينظر معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص139.
33. فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص163 بتصرف.
34. هنالك من نقل عنه بأن أصول الألوان خمسة: السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة. وأما غيرها من الألوان فإنما يحدث بتركيب أحد هذه الخمسة مع غيرها، فإذا ركب اللون الأزرق مع البني ينشأ منهما لون أسود، وإذا أضيف الأزرق إلى الأصفر يتولد منهما اللون الأخضر، وإذا أضيف الأزرق إلى الأخضر ينشأ منهما لون بنفسجي وهكذا.
وأما الطعوم فأنواعها تسعة، هي المرارة، والحرافة، والملوحة، والعفوصة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والثفاهة، ويحصل بالتركيب أنواع كثيرة، ثم إن الفرق بين العفوصة والقبض أن العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه، والقبض يقبض ظاهره فقط، وتطلق الثفاهة على طعم الخبز واللحم أو على الشيء الذي لا طعم له.
وأما الروائح فأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة إلا بالإضافة إلى ما تستخرج منه كرائحة الورد والياسمين: توضيح العقائد، ص65.
35. توضيح العقائد في علم التوحيد، ص45.
36. المصدر السابق، ص46.

37. لمزيد الإطلاع ينظر المواقف في علم الكلام الفصل الأول الكيفيات، ص122 ومابعدها.
38. البصائر النصيرية في علم المنطق، زين الدين الساوي، ط1/1993، دار الفكر اللبناني، ص71.
39. المصدر السابق، ص70.
40. ينظر المصدر السابق، ص66، وكذلك توضيح العقائد، ص54.
41. ينظر فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ط3/1402هـ 1982م، دار التعارف بيروت، لبنان، ص306.
42. مناهج الدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تقديم وتحقيق د.محمود قاسم، ط3/1969، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص151.
43. سورة البقرة، الآية 22.
44. المصدر السابق، ص152.
45. المصدر السابق، ص26.
46. الغزو الفكري في المناهج الدراسية، علي لبن، ط1/1987، دار الوفاء المنصورة، ص53.
47. سورة النحل، الآية 88.
48. سورة طه، الآية 50.
49. لمزيد الاطلاع ينظر الرؤية الكونية التوحيدية، مرتضى المطهري، ط2/1989 منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، مبدأ الوجود، ص27 وما بعدها.
50. سورة البقرة، الآية 164.
51. لمزيد الاطلاع ينظر الإسلام والمذاهب الفلسفية، د.مصطفى حلمي، ط1/1985، دار الدعوة الإسكندرية، ص38، نقلا عن تاريخ الفلسفة، برت راند راسل، ط2/80.
52. سورة الأنعام، الآية 95-96.