

# الوجود والماهية في علم الكلام

الدكتورة

أحلام إبراهيم محمد الصياد

أستاذة العقيدة والفلسفة

في كلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنات بالمنصورة



## الوجود والماهية في علم الكلام

أحلام إبراهيم محمد الصياد

قسم العقيدة والفلسفة ، كلية الدراسات الاسلامية والعربية

للبنات، جامعة الأزهر، المنصورة، جمهورية مصر العربية.

[البريد الإلكتروني: AhlamElsayad916.el@azhar.edu.eg](mailto:AhlamElsayad916.el@azhar.edu.eg)

### الملخص:

مسألة الوجود والماهية من المسائل المهمة في علم الكلام؛ لأن الوجود مشكلة فكرية، فمن حيث هو شديد الوضوح هو أيضاً شديد الخفاء، لذلك شغلت هذه القضية المفكرين على مر العصور، حيث إنها المنطلق لكل فكر فلسفي أو مذهب في العقيدة ، وقد تناولت في هذا البحث الوجود من حيث اختلاف المذاهب في الوجود المطلق، لأن منهم من أثبته ومنهم من أنكره، والذين أثبتوا الوجود المطلق منهم قال إنه بديهي لا يحتاج إلى تعريف وأقام الأدلة على ذلك ، ومنهم من قال أنه كسبي يحتاج إلى تعريف وأيضاً أقام الأدلة على ذلك، ومنهم من قال باستحالة تصور الوجود المطلق مع اعترافه به وأقام الأدلة على رأيه.

أيضاً تناولت الوجود من حيث إنه مشترك معنوي عند بعض علماء الكلام، ومن حيث إنه مشترك لفظي عند البعض الآخر. كذلك تناولته من حيث تقسيمه إلى خارجي وذهني، لم يتفق الجميع على الوجود الذهني، لكن غالباً من يقول بالوجود المطلق يقول بالوجود الذهني ولكل أدلته على رأيه.

واختلفت الفلاسفة وعلماء الكلام في العلاقة بين الوجود والماهية، فمنهم من قال إن الوجود عين الماهية كالأشعري، ومنهم من قال بأن الوجود زائد على الماهية في الممكن فقط كالفلاسفة، ومنهم من قال بأن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن كالرازي، ولكل رأي أدلته والسبب الذي يستند إليه في قوله بهذا الرأي.

تناول البحث كل هذه المسائل بالعرض والتحليل.

**الكلمات المفتاحية:** الوجود، الماهية، علم الكلام، علاقة الوجود بالماهية.

## **Existence and Essence in Theology**

**Ahlam Ibrahim Mohamed Essayed.**

**Al Azhar University Department of Theology and  
Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for  
Girls, Al-Azhar University in Mansoura, Arab Republic  
of Egypt.**

**Email:** [AhlamElsayad916.el@azhar.edu.eg](mailto:AhlamElsayad916.el@azhar.edu.eg)

### **Abstract:**

The issue of existence and essence is one of the important issues in theology; because existence is an intellectual problem. Though this issue is obvious, it is also vague, so it has occupied thinkers throughout the ages, as it is the starting point for every philosophical thought or doctrine in belief. Some have approved it, while some others denied it, and there are those who approve absolute existence. Some thinkers said that it is self-evident that does not need to be defined or has evidence established. Others said it needs definition and evidence. Some assured that it is impossible to perceive the Existence although they admit it and set the evidence for that.

It also dealt with the essence as it is moral common with some theologians, and as it is a verbal common to others. I further discussed it in terms of dividing it into external and mental. Not everyone agrees on mental existence, but often those who believe in absolute existence, further believe in mental existence, while each party has evidence to defense of their opinion. Philosophers and scholars of theology differed in the relationship between existence and the possible. Some of them argue that existence is the appointed Essence like Alash'ari, and some of them argue that Existence is more than the essence in the possible only, such as the philosophers, and some of them argue that existence is more than the essence in the duty and the possible, such as Alrazi. Each opinion has its evidences and reason for their opinion. The research examined all these issues through presentation and analysis.

**Keywords:** Existence, Essence, Theology, The relationship between Essence and Existence.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### المقدمة

الحمد لله على آلائه، وسبحانه وتعالى في عليائه، خلق الخلق ومنحهم العقل، وهداهم إلى الحق، ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين، منقذ العباد من ضلال الشرك والإلحاد، محمد ﷺ وعلى آله الطاهرين وصحبه الأخيار. الوجود مشكلة فكرية فمن حيث هو شديد الوضوح فهو أيضاً شديد الخفاء، إن الفكر النظري الإنساني لم يلتق بقضية من القضايا أكثر غرابة وأحفل بالتناقض والأضداد من قضية الوجود<sup>(١)</sup>.

وقد شغلت هذه القضية الفلاسفة على مر العصور، فمشكلة الوجود أو تحليل الوجود أو تحليل الوجود هي البداية لكل منطلق فكري، وهي الانطلاق الفلسفي في فكر كل فيلسوف، فإنه ما من مفكر يريد أن يدلي بمذهب في الفلسفة إلا وقد اتخذ الوجود منطلقاً لتأصيل مذهبه أو التأسيس عليه<sup>(٢)</sup>، ولأن كل موجود له ماهية بحث العلماء في العلاقة بين الوجود والماهية، ولذلك كان هذا البحث "الوجود والماهية في علم الكلام"

عرضت فيه لأراء العلماء في علاقة الوجود بالماهية، وعقبت على هذه الأراء مبينة الدوافع الدينية لها. وقد تكون البحث من:

- المقدمة.
- الفصل الأول: الوجود عند المتكلمين.
- ويشتمل على ثلاثة مباحث:
- المبحث الأول: الوجود المطلق بين الإثبات والنفي.

---

(١) راجع الفلسفة الإشراقية عند الشيرازي د. محمد عبد الفضيل، رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة سنة ١٩٧٥ ص ١١٩.

(٢) راجع الوجود في الميزان د. مصطفى غلوش ص ١٢ العدد الرابع من رسالة الإمام ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ذو الحجة ١٤٠٥ - أغسطس ١٩٨٥ م.

- المبحث الثاني: الاشتراك في الوجود.
- المبحث الثالث: انقسام الوجود إلى خارجي وذهني.
- الفصل الثاني: الماهية وعلاقتها بالوجود عند المتكلمين.  
ويشتمل على مبحثين:
- المبحث الأول: الماهية وأقسامها.
- المبحث الثاني: علاقة الماهية بالوجود.
- الخاتمة.
- ثبت المصادر .

والله أسأل التوفيق والسداد

أ.د/ أحلام الصياد

## الفصل الأول

### الوجود عند المتكلمين

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الوجود المطلق بين الإثبات  
والنفي.

المبحث الثاني: الاشتراك في الوجود.

المبحث الثالث: انقسام الوجود إلى خارجي  
وذهني.

## المبحث الأول

### الوجود المطلق بين الإثبات والنفي

أولاً: القائلون بإثبات الوجود المطلق:

إثبات الوجود<sup>(١)</sup> المطلق نجده لدى كثير من فلاسفة اليونان، مثل بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو، كذلك قال به بعض علماء الكلام في الإسلام، وقال به بعض فلاسفة العصر الحديث مثل هيجل وبراولي ورويس<sup>(٢)</sup>.

والذين يقولون بإثبات الوجود المطلق انقسموا في تصورهم لهذا الوجود إلى ثلاثة آراء: الرأي الأول يقول: إن تصور الوجود بديهي بالضرورة، الرأي الثاني يقول: إنه تصور كسبي، الرأي الثالث يقول: إن الوجود استحال تصوره.

ونفصل القول في هذه الآراء الثلاثة فيما يلي:

#### الرأي الأول:

يقول أصحاب هذا الرأي أن تصور الوجود بديهي بالضرورة، فهو من الواضح والظهور بحيث لا يمكن لعاقل أن يجد ما هو أوضح منه، بل لا يوجد كما يرى السعد ما هو في مرتبته<sup>(٣)</sup>.

---

(١) الوجود للشيء وجود في الأعيان، وجود في الأذهان، وجود في الألفاظ، وجود في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان (معيان العلم في المنطق - الإمام الغزالي - ص ٤٧ - شرحه أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ط١).

(٢) الوجود عند بارمنيدس هو كل شيء والعدم غير موجود حتى في العقل إذ أن مجرد تصورنا له يعطيه نوعاً من الوجود، وهو الوجود العقلي، والوجود عند بارمنيدس كلي أزلي لا نهاية له، أما هيجل فقد ذهب إلى أن المطلق يشمل الوجود والعدم؛ لأن الوجود الكلي ناتج عن التجريد، إذن الوجود المطلق هو سلب مطلق، والسلب المطلق ليس إلا عدماً ومن ثم فالعدم موجود، كذلك يرى براولي ورويس أن الوجد بمعناه المطلق موجود وتعتبر جميع الموجودات المفردة أجزاء له. (راجع مدخل إلى الميتافيزيقا - د. عزمي إسلام ص ٢٥ - طبع ونشر مكتبة سعيد رافت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧ م القاهرة).

(٣) راجع شرح المقاصد - الإمام سعد الدين التفتازاني - قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه/ إبراهيم شمس الدين - الجزء الأول، المقصد الأول - ص ١٤١ - نشر دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ط١.



إذا كان الوجود بهذا الوضوح، فإن ثمة مشكلة تبدو لنا وهي تعريف الوجود؛ لأن من شروط التعريف أن يكون أوضح من المعرف، وكيف نعثر على هذا التعريف الواضح، والمعرف يصل إلى هذه الدرجة من الوضوح والبداهة؟ كذلك الوجود أعم من أن يندرج تحت جنس وفصل، فالشمول الذي كان سببا في البداهة والوضوح هو نفسه سبب صعوبة تحديد وتعريف الوجود، وذلك لأن التحديد هو تمييز الشيء عما عداه.

فالوجود الذي قلنا أنه أظهر الأشياء وأكثرها بداهة، هو في نفس الوقت أخفي من كل الأشياء ماهية وحقيقة<sup>(١)</sup>.

ولكن إذا عرفنا الوجود فماذا يكون هذا التعريف؟ فمن الممكن أن يكون الوجود هو الثبوت، ويكون الموجود هو الثابت أو يكون الموجود هو الكائن، أو يكون الموجود هو الفاعل ويكون الموجود هو المنفعل، أي نقسمه إلى فاعل ومنفعل، أو نقسمه إلى قديم وحادث .

**يقول ابن سينا:** " إن الموجود ، والشيء، والضروري، معانيها تترسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها"<sup>(٢)</sup>.

**يقول الفرزاذي<sup>(٣)</sup>:** "فأما قولنا موجود فذكر شيخنا أبو عبد الله البصري أنه الكائن الثابت. إلا أن هذا لا يصح؛ لأن قولنا موجود أظهر منه، وبعد: فإن كونه كائناً صفة زائدة على الوجود فلا يجوز تحديده به"<sup>(٤)</sup>.

---

(١) الفلسفة الإشراقية عند الشيرازي - د. محمد عبد الفضيل- رسالة دكتوراه بمكتبه أصول الدين سنة ١٩٧٥ ص ١٤٠-١٢١.

(٢) الشفاء القسم الأول من الإلهيات ج ١ المقالة الأولى - ابن سينا - تحقيق الأب قنواتي، والأستاذ سعيد زايد، ومراجعته د. إبراهيم مذكور ص ٢٩-٣٠، طبعه الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

(٣) هو أحد علماء المعتزلة وله شرح أسماء بالتعليقات على شرح القاضي عبد الجبار للأصول الخمسة . (راجع تقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريده لكتاب ديوان الأصول لأبي رشيد بن محمد النيسابوري ص ٣).

(٤) ديوان الأصول (من تراث المعتزلة في التوحيد) تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٥٧٢- مطبعة دار الكتب- نشر وزارة الثقافة ١٩٦٩م.

وقد حاول القاضي عبد الجبار أن يعرف الموجود تعريفا جامعاً، فقال إنه المختص بصفه لكونه عليها تظهر الأحكام الراجعة إلى الذات<sup>(١)</sup>.

تعريف القاضي عبد الجبار لم يصل إلى ما عليه الموجود من الوضوح، وبذلك يكون فقد أهم شروط التعريف، وهو أن يكون التعريف أوضح من المعروف، ولذلك لم يسلم تعريف القاضي عبد الجبار من نقد المعتزلة أنفسهم، يقول الفرداذي ناقداً لهذا التعريف: "وهذا الحد وإن كان جامعاً إلا أنه أشكل من قولنا موجود، فقولنا موجود أظهر منه، والحد يجب أن يكون أظهر من المحدد، فإذا كان أشكل لا يجوز تحديده به"<sup>(٢)</sup>.

إذن تعريف الوجود تعريفا بالحد هو أمر غير يسير، وكذلك تعريف الموجود المشتق من الوجود، لأنه ما من لفظة يحد بها الموجود إلا وقولنا موجود أظهر منه"<sup>(٣)</sup>.

**والخلاصة** أن الوجود شيء واضح في النفس كل الوضوح ولا يمكن التعبير عنه بما هو أوضح منه.

ومن المعتزلة من يرى أن حقيقة الموجود كائنة في الوجدان الداخلي لدى كل واحد منا، لذلك يقول الفرداذي: "إذا سألنا السائل عن حقيقة الموجود أحلناه على نفسه، فنقول هو ما يجده من نفسه عند المشاهدة"<sup>(٤)</sup>.

إذا كان تصور الوجود المطلق عند أصحاب الرأي الأول بدهياً، فإن منهم من يرى أن الحكم بذلك بدهياً أيضاً، من هؤلاء السعد، ومنهم من يرى أن الحكم ببداهة تصور الوجود ليس بدهياً، من هؤلاء الجرجاني حيث يقول: "بداهة تصور الوجود صفة خارجة فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان"<sup>(٥)</sup>.

"يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه؛ لأن بداهته ليست نفس ماهيته ولا جزء منها، حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهياً، على ما تقرر من أن العلم

---

(١) ديوان الأصول ٥٧٢.

(٢) راجع ديوان الأصول ص ٥٧٢.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) شرح المواقف ج ٢ ص ٧٧.

بثبوت الذاتي للشيء بعد تصوره بالكنه<sup>(١)</sup>.

**يقول السعد:** " الوجود المطلق جزء من وجودي؛ لأن معناه الوجود مع الإضافة، والعلم بوجودي بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف على كسب أصلاً فيكون الوجود المطلق بديهيًا؛ لأن ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيًا"<sup>(٢)</sup>.

وبالرغم من أن تصور الوجود عند هذا الفريق بديهي إلا أنهم أقاموا أدلة على تلك البداهة، لأنها ليست بداهة جلية، بل هي بداهة خفية تحتاج إلى تنبيه، ولذلك ساقوا عدة أدلة على بداهة تصور الوجود، نذكر بعضها فيما يلي:

### **أدلة الرأي الأول القائل بداهة الوجود:**

#### **الدليل الأول:**

يقوم هذا الدليل على أن الوجود العام هو جزء الوجود الخاص، ومما لا ريب فيه أن وجودي الشخصي إما أن يكون بديهيًا أو لا، وعلى الاحتمالين فإنه ينتج أن الوجود المطلق بديهي.

أما على الاحتمال الأول فالأمر لا يحتاج إلا إلى بيان أن الوجود العام هو جزء الوجود الخاص.

وأما على الاحتمال الثاني فإنه سوف يؤول إلى البديهي دفعا للدور أو التسلسل المحالان<sup>(٣)</sup>.

#### **هذا الدليل يشمل على قضيتين هما:**

**القضية الأولى:** وهي بيان أن وجودي بديهي أي الوجود الخاص.

---

(١) حاشية السالكوتي على شرح المواقف - ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي - المجلد الأول - ج ٢ ص ٧٧ - منشورات دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ط ١.

(٢) شرح المقاصد - الإمام سعد الدين التفتازاني - قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين - المجلد الأول - ص ١٤٨.

(٣) راجع المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات - للإمام الرازي ج ١ ص ١٠ - طبعة حيدر آباد - عام ١٣٤٣ هـ، كذلك المحصل - ومراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد ص ٥٤ - نشر الكليات الأزهرية.

**القضية الثانية:** هو بيان أن العام هو جزء الخاص.

### بيان القضية الأولى:

الوجود الخاص بديهي، لأنه لو كان العلم بوجود النفس نظرياً لكان السبيل إليه إما الحس (كمدخل للفكر) وأما الاستدلال وكلاهما باطل، وبطلان الأول بإجماع العقلاء على أن الإنسان يمكنه أن يعلم نفسه دون توقف على الحس. والثاني أيضاً باطل لأن هذا الدليل الذي يداني على معرفة وجودي إما أن يكون علة للنفس أو معلولاً لها .

وكونه علة للنفس يبطله أن الكثير منا يعرف نفسه قبل أن يبحث لها عن علة، وكون الدليل معلولاً للنفس أيضاً باطل، لأنه كما يرى الرازي ماذا عساه أن يكون معلولاً للنفس؟ إنه لا بد أن يكون فعلاً من أفعالها، ويستحيل أن يكون فعلاً مطلقاً، لأن الفعل المطلق لا يكون إلا من فاعل مطلق، والفاعل هنا نفساً معينة، وإن اعتبر الفعل المضاف إلى النفس فهو هنا متوقف على العلم بالنفس الخاصة، فلو قلنا يتوقف العلم بوجود النفس الخاصة لزم الدور فثبت أن علم الإنسان بنفسه غير مستفاد من دليل<sup>(١)</sup>.

فعلم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب؛ لأنني أدرك وجودي إدراكاً بديهيّاً لا أحتاج فيه إلى واسطة من برهان أو دليل، بل هو وجود أشعر به دائماً مهما اختلفت الأحوال والظروف.

### بيان القضية الثانية:

الوجود العام جزء من الوجود الخاص، فمما لاشك فيه أن المقيد الأخص يحتوى على المطلق ويزيد عليه بالتخصيص، فالحيوانية متحققة في الإنسان مضافاً إليها الناطقية، وفي الفرس مضافاً إليها الصاهلية، وعلى هذا الأساس فإنه إذا كان وجودي بديهيّاً كان الوجود المطلق بديهيّاً من باب أولى<sup>(٢)</sup>.

ثم إننا لو سلمنا جدلاً بأن وجودي نظري، فالنظري لا بد من الانتهاء فيه إلى الضروري دفعا للتسلسل والانتهاء إلى الضروري يؤدي حتماً إلى بدهية الوجود المطلق، لأن الوجود الضروري الذي انتهينا إليه هو بالقطع أخص من

---

(١) راجع المباحث المشرقية ج٢ ص ٢٢٥.

(٢) مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف - عرض ودراسة د. أحمد الطيب ص ٢٣-

٢٤ - ط دار الطباعة، وشرح المواقف ج٢ ص ٧٨.

الوجود المطلق، ثم يجرى عليه باقي الدليل.

### الدليل الثاني:

هذا الدليل صورته الرازي يقول: " إن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أولى بديهياً، والتصديق مسبق بالتصور"<sup>(١)</sup>.

فهذا العلم مسبق بتصور الوجود والعدم، والسابق على الأول أولى بأن يكون أولياً، فتصور الوجود أولى<sup>(٢)</sup>.

يبنى هذا الدليل على إبراز التناقض بين كل من مفهومي الوجود واللاوجود، فحيث إن مفهوم الوجود مساوي لنقيض مفهوم العدم. فإن قولنا إن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات تصديقاً بديهياً يمكن أن يستنتج منه أن تصور الوجود بديهياً، وذلك لأن هذه القضية لا بد أن تتوقف على تصور طرفيها، فإذا كان هذا التصديق بديهياً وقد قلنا أنه متوقف في تصوره على تصور الوجود والعدم فمما لا شك فيه أن الحاضر في الذهن بالبداهة لا يتوقف على أمر نظري، ثم أن التصور سابق من الناحية المعرفية على التصديق، والسابق على الأولى أولى بأن يكون أولياً وتصور الوجود أولى<sup>(٣)</sup>.

### إن هذا الدليل يعتمد على أمرين:

- ١- بداهة التصديق القائل بأن الشيء إما موجود وإما معدوم.
- ٢- بداهة تصور الوجود بناءً على بداهة هذا التصديق السابق<sup>(٤)</sup>.

### الدليل الثالث:

إن تصور الوجود إن لم يكن ضرورياً فلا شك أنه نظري، والتصورات النظرية لا طريق إلى تصورها إلا بالحد أو الرسم، فهل يمكن ذلك في الوجود؟

---

(١) العلم إما تصور وإما تصديق، فالتصور: هو إدراك الماهية من غير أن نحكم بنفي أو إثبات، التصديق: هو أن نحكم عليه بالنفي أو بالإثبات.

(٢) المباحث المشرقية ج ١ ص ٩٨، ويراجع المحصل ص ٥٤، ومعالم أصول الدين ص ٢٥.

(٣) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ١١، والمحصل ص ٥٤.

(٤) يراجع مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف - عرض ودراسة د/ أحمد الطيب ص ٣٠، ٣١.

الواقع إن ذلك مستحيل، أما استحالة التعريف بالحد<sup>(١)</sup>، فقد سبق أن قولنا أن الوجود أعم من أن يندرج تحت جنس يعمه مع غيره ولا فصلا يميزه عما عداه، هذا بالإضافة إلى أن الوجود بسيط فمحال أن يكون تعريفه مركب من جنس و فصل.

الوجود المطلق إذا لم يكن بسيطا فإن أجزاءه تنطوي على فروض ثلاثة كلها باطلة.

**الفرض الأول:** أن تتصف هذه الأجزاء بصفة الوجود بالتساوق مع الوجود المركب وبعده، ولا شك أنه يلزمه عدم تقدم الجزء على الكل وهو محال ضرورة، أنه لا بد من التقدم الذاتي للجزء على كله على أقل تقدير.

**الفرض الثاني:** هو أن تتصف هذه الأجزاء بالوجود قبل الوجود المركب ويلزمه تقدم الشيء على نفسه؛ لأن هذا الكل المركب ما هو إلا مجموع هذه الأجزاء<sup>(٢)</sup>.

هذا القول منقوص لأن الشيء المركب في الخارج لا بد أن تتقدم أجزاءه عليه، فإذا ما تمت العلة التامة وجد المعلول معها مساوقة، ولا يلزم باتفاق أن يتأخر المعلول عن علته ولا يتقدم الشيء على نفسه .

**الفرض الثالث:** أن لا تتصف هذه الأجزاء بالوجود بل تتصف بالعدم فيلزم أن يكون الوجود لا وجود وهذا خلف.

وعلى ذلك فإن افتراض أجزاء للوجود يؤدي بنا إلى محالات كثيرة مما يثبت لنا بساطته وبالتالي فإنه لا يُحد<sup>(٣)</sup>.

وكما لا يتصور التعريف بالحد كذلك لا يتصور بالرسم<sup>(٤)</sup>.

---

(١) الحد: ينقسم إلى حد تام وحد ناقص، الحد التام يكون بالجنس والفصل القريبين، والحد الناقص يكون بالفصل القريب وحده، أو بالجنس البعيد والفصل القريب، والتعريف بالحد يكون بذكر الذاتيات للمعرف.

(٢) راجع المواقف ج٢ ص ٨٩ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ج٢ ص ٨٩ وما بعدها.

(٤) التعريف بالرسم ينقسم إلى رسم تام ورسم ناقص، الرسم التام يكون بالجنس القريب والخاصية، والرسم الناقص يكون بالخاصة فقط، أو بالجنس البعيد والخاصة، والتعريف بالرسم يكون بالصفات العرضية اللازمة للمعرف.

## بطلان تصور تعريف الوجود بالرسم:

### الوجود لا يعرف بالرسم للأسباب الآتية:

- ١- أن الرسم يكون بالأعرف و الأوضح ولا شيء أوضح من الوجود.
  - ٢- إنه من التسليم الجدلي بوجود ما هو أعرف من الوجود فإن الرسم لا يعرف بالكنة والحقيقة وهو المتنازع فيه.
  - ٣- لأن تعريف الوجود بالرسم يؤدي إلى الدور، ذلك أن الرسم يفيد بعد العلم باختصاص الشيء بالمرسوم مما يتعين معه المعرفة القبلية بهذا المرسوم، مما يؤدي إلى الدور المحال ولا خروج منه إلا بتقرير أن الرسم لا يفيد التصور الذاتي بل لا يتم إلا بعده.
  - ٤- أن الوجود هو أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقا لأن كل مفهوم موجود ولو في الذهن فقط بدون العكس.
- فإذا ما رجعنا إلى قاعدة العموم والخصوص، وأن الأعم جزء الأخص، والجزء أعرف من الكل، فإنه يلزم من ذلك أن العلم بالكل "الأخص" موقوف على العلم بالجزء "الأعم" من غير عكس<sup>(١)</sup>.

### مناقشه أدلة بداهة تصور الوجود:

**الدليل الأول:** مبنى على أن وجودي الشخصي بديهي وبالتالي الوجود المطلق بديهي. فإن أريد بذلك أن التصور هو البديهي فهو مسلم له إن تصورناه بوجه ما. ولكن كلامنا إنما هو في تصور هذا الوجود بالكنة والحقيقة، وتصور الوجود الخاص بوجه يستلزم تصور الوجود المطلق بالكنة والنزاع فيه.

ثم إننا لو سلمنا جدلا بذلك فأننا لا نسلم أن الوجود المطلق جزء من الوجود الخاص ؛ لأنه ليس كل أعم جزء للأخص، ألا يجوز أن يكون الوجود المطلق عرضا عاما ؟ فالماشى مثلا أعم من الإنسان ولكنه ليس جزء من حقيقته، وكذلك الحال في الوجود المطلق لأن المتعارف عليه عند علماء الكلام أن الوجود المطلق يطلق على الوجودات الخاصة صدق العارض الأعم

---

(١) راجع المباحث المشرقية - ج ١ ص ١٠٠، كذلك شرح المواقف- ج ٢ ص ٩١، ٩٢.

على المعروض (١).

وقد ذكر الأصفهاني أنه لا يلزم من تصور وجودي بالبداهة تصور الوجود المطلق بالبداهة إلا إذا كان للوجود طبيعة نوعية تشترك فيها كل الوجودات بأن يكون المطلق داخلا في حقيقة كل فرد منها (٢).

ولا شك أن الأشعري ومن على شاكلته من القائلين بأن لكل شيء وجوده الخاص، وأن الاشتراك إنما هو في اللفظ فقط. وهم يرفضون ذلك، بل إن القائلين بالاشتراك المعنوي منهم من يرى أنه مقول بالتشكيك، والقول بالتشكيك يكون خارجا عن حقيقة الأفراد.

**والخلاصة:** أن الوجود المطلق خارج عن وجودي لأنه يلزم من تصور الشيء "كالوجود الخاص" تصور ما هو أعم منه عارض له (٣).

أما إذا أريد به التصديق بوجودي هو البديهي فهو أيضا لا يؤدي إلى المطلوب، وذلك لأن الحكم البديهي لا يلزم منه تصور الطرفين بالكنة والحقيقة فيجوز أن يكون الحكم البديهي بناء على تصور الطرفين بوجه ما.

**وذلك ما قرره صاحب المواقف فقال:** إن التصديق بـ "أنا موجود" تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب، وأنه لا يستدعى تصور

---

(١) أشرف المقاصد على شرح المقاصد - المكناس - ط ص ١٠٤، كذلك شرح الطوالع للأصفهاني ص ٢٧ المطبعة الأميرية.

(٢) وذلك بأن الوجود المطلق جنسا لسائر الوجودات الخاصة، وقد ذكر علماء المنطق أن الحقيقة "الماهية" تنقسم إلى حقيقة نوعية وحقيقة شخصية، وأن الحقيقة النوعية قسما بسيطة ومركبة.

فالبسيطة: ما ليس لها أجزاء وهذه إنما ترسم فقط كالنقطة الواحدة. أما المركبة: فهي ما كانت ذات أجزاء كحقيقة الإنسان المركبة من الحيوانية والناطقة. الحقيقة الشخصية: وهي ما اقترنت بعوارض جُعلت قواما لها وتميزها هذه العوارض عما يشاركها في حقيقتها النوعية كحقيقة كل فرد منا، فإن له مميزات شخصية بها يمتاز عن سائر أقرانه من أفراد الإنسان. (راجع علم المنطق الحديث والقديم، للشيخ عبد الوصيف محمد عبد الرحمن ص ٢٦ وما بعدها - مطبعة دار النشر والتأليف البخارية بالقاهرة سنة ١٩٣٧ م).

(٣) راجع شرح الطوالع للبيضاوي ص ٣٧ - المطبعة الخيرية ط ١



وجودي بالكفة بل باعتبار ما، كما أن أحد طرفيه "أنا" والمشار إليه بأنا حقيقته بكنهها غير بديهية<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الوجود الخاص بديهيا بوجه ما وضرربنا صفحا عن كون الوجود المطلق ليس جزء الوجود الخاص فإن استلزم بدهية وجودي لبدهية الوجود المطلق يكون بوجه ما أيضا. وقد ذكرنا أن النزاع في تصور الموجود المطلق هو نزاع في تصوره بالكفة والحقيقة.

### مناقشه الدليل الثاني:

الحكم بأن الوجود المطلق بدهي على أساس أن الوجود الشخصي بدهي يتفق مع الرأي الذي قال به الرازي في التصديق وهو: أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم، لكنه غير ملزم للمذهب القائل بأن التصديق هو الحكم فقط<sup>(٢)</sup>.

بل يوجد من يرى أن هذا الدليل غير ملزم سواء اعتبرنا أن التصديق بدهي إذا كانت التصورات الثلاثة بديهية والحكم بدهي كما يقول الرازي، أو كان الحكم بدهي فقط كما يقول الحكماء.

أما أن هذا الدليل غير ملزم على مذهب الرازي بل لا يصلح دليلا فذلك لأنه يترتب عليه المصادرة على المطلوب .

وذلك إننا إذا حكمنا بالبدهية على جميع الأجزاء فمما لا شك فيه أن الوجود جزء منها، فكأننا قلنا: جميع أجزاء التصديق والتي منها الوجود بديهية فتكون الدعوى قد أخذت مسبقا في الدليل ثم صارت نتيجة وهذا بعينه هو المصادرة<sup>(٣)</sup>.  
وأما بيان أن هذا الدليل غير ملزم على مذهب الحكماء، فذلك لأن الدليل

---

(١) راجع شرح المواقف ج٢ ص ٨٢.

(٢) راجع تلخيص المحصل- نصير الدين الطوسي - مراجعه وتقديم عبد الرؤوف سعيد ص ٥٤ مكتبة الكليات الأزهرية. (المذهب القائل بأن التصديق هو الحكم فقط هو مذهب الحكماء والتصورات الثلاثة مجرد شروط فقط، فالتصديق عندهم هو الحكم، فإذا كان الحكم بديهيا كان التصديق بديهيا، أما عند الرازي فإن الحكم هو جزء من التصديق ) راجع تيسير القواعد المنطقية (شرح الرسالة الشمسية د. محمد شمس الدين ص ٨، ٩ - ط٤ ١٩٨٢م).

(٣) شرح المواقف ج٢ ص ٨٦.

إذا تطرق إليه الاحتمال سقط الاستدلال به، وتطرق الاحتمال هنا ممكن، لأنه ليس هناك مانعا أن يكون تصور طرفيه معا أو تصور أحدهما - الذي هو الوجود مثلا- كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا<sup>(١)</sup>.

ومن المتكلمين من يرى أن البداهة المنصبة على الحكم فقط لا تؤدي إلى إثبات الداعي (وهو بداهة تصور الوجود) إذ لا معنى لكون الحكم بديهيا إلا أنه غير متوقف على الدليل بعد تصور الطرفين سواء أكان تصورهما بديهيا أم كسبيا<sup>(٢)</sup>.

ويتضح من ذلك أن قول الرازي في هذا الدليل "والسابق على الأولى أولى بأن يكون أوليا" غير مسلم له بشكل نهائي.

وقد حاول الإيجي التماس مخرج لدليل الرازي فقرر منع المصادرة رغم بداهة جميع الأجزاء، وذلك " لأن العلم ببداهة التصديق لا يتوقف على العلم ببداهة الأجزاء<sup>(٣)</sup>. وإنما يأتي هذا تبعا لذلك.

**يوضح السيد الشريف الجرجاني كلام الإيجي فيقول:** "إننا إذا علمنا أن هذا التصديق يوجد عند غير القادرين على الاستدلال كالبله والصبيان علمنا على وجه إجمالي أن كل جزء من أجزاء هذا التصديق بديهيا<sup>(٤)</sup>.

وذلك لأن العلم بالتصديق غير مترتب ترتيبيا ضروريا على العلم التفصيلي بالأجزاء وكان الفرق بين العلمين هنا كاف في شجب علاقة التوقف والترتب بين أحدهما والآخر فلا تلزم المصادرة على المطلوب<sup>(٥)</sup>.

ويمكن إرجاع انفكاك التلازم بين بداهة التصديق ككل وبين بداهة كل جزء على حدة وذلك لما تعارف عليه المفكرون من أن وجود الشيء لا يستلزم الإدراك للشيء أنه موجود بدون عكس. وعلى ذلك فإنه لا يتوقف العلم ببداهة التصديق على العلم ببداهة كل جزء ولكن السعد لا يوافق الإيجي ويرى أن المصادرة واقعه فعلا، وذلك لأنه إذا توقف العلم ببداهة الكل المستدل به على

(١) راجع أشرف المقاصد ج ١ ص ٩٩، كذلك شرح الطوالع ص ٣٧.

(٢) راجع أشرف المقاصد ج ١ ص ٩٩، كذلك شرح الطوالع ص ٣٧.

(٣) مباحث الوجود والماهية ص ٣٤-٣٥.

(٤) شرح المواقف ج ٢ ص ٨٦-٨٧، كذلك شرح الطوالع ص ٣٧.

(٥) مباحث الوجود والماهية ص ٣٥.

العلم ببداهة الجزء توقف ضروري، وبداهة الجزء جزء بداهة الكل، "فإن العلم المتعلق بالبداهة الجزئية جزء العلم المتعلق بالبداهة الكلية، فإن افتراق العلوم إنما هو باعتبار المتعلق فيتبع العلم متعلق في الجزئية والكلية"<sup>(١)</sup>.

الخلاف بين الإيجي والسعد في هذه المسألة وجد له المكناسي حلا مناسباً يجعل رأى كل منهما صحيحاً على وجه ما، يقول: "والحق أن الاستدلال صحيح إن سلم الخصم ببداهة علم الكل ولو كان متوقفاً على علم الجزء، إذ كأنه قال: قد سلمت أن علم هذا الكل بديهي فليزِم أن علم جزئه بديهي إذ لا يصلح على الكل إلا بعد علم الجزء، وأما إذا لم يسلم فالاستدلال فاسد وتلزم فيه المصادرة، إذ يقال: الكل لا يثبت حتى يثبت علم الجزء، وعلم الجزء هو المتنازع فيه"<sup>(٢)</sup>.

يريد المكناسي أن يقول إن كلام الإيجي يفهم منه هذا وذاك، فإن كان مراده أن الاستدلال يصح بعلم الكل بناء على ثبوت علم الجزء العلم ضمناً، إذ أن الإنتاج صحيح لعد توقفه بعد تسليم العلم بالكل على تسليم العلم بالجزء لأن الكل مستلزم للجزء، إذ الجزء موجود في ضمن الكل، فإن كان مراد الإيجي هذا فالصواب ما قاله.

وإن كان مراده أن العلم بالكل يحصل دون أي علم بالجزء ثم يستدل به بعد ذلك على العلم بالجزء فالصواب ما قاله السعد<sup>(٣)</sup>.

وسواء على رأى السعد أو رأى الإيجي فإن دليل الرازي لا يوصل للمطلوب، أما عند السعد فللزوم المصادرة المذكورة، وأما عند الإيجي فإن تصور أجزاء التصديق البديهي يكون تصوراً بوجه ما، وهو وإن أدى إلى تصور الوجود المطلق فلن يكون تصوراً بالكنة بل بوجه ما أيضاً، وهذا لا خلاف فيه بل الخلاف في تصوره تصوراً ذاتياً بالكنة والحقيقة وهذا ما لم نصل إليه بعد هذا الدليل<sup>(٤)</sup>.

### مناقشة الدليل الثالث:

هذا الدليل مبنى على استحالة تصور الوجود بالحد أو الرسم، وقد وجه

(١) راجع هامش أشرف المقاصد ج ١ ص ١٠٠.

(٢) راجع المصدر السابق ج ١ ص ١٠١.

(٣) راجع أشرف المقاصد ج ١ ص ١٠١.

(٤) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ٨٧.

بعض العلماء النقد إلى هذا الدليل:

**أما استحالة تعريف الوجود بالحد: فالنقد فيه مبنى على أمرين:**

**الأمر الأول:** الذين اعترضوا على استحالة تعريف الوجود بالحد، يرون أن تعريف الوجود بالحد ليس امرأ مستحيلا في بعض المذاهب كمذهب الأشعري الذي يرى أن وجود كل شيء عين حقيقته، وحيث أن حقائق الأشياء ثابتة من جهة ومختلفة من جهة أخرى فلم لا تكون أجزاء الوجود كذلك أي أن لكل جزء حقيقته، وكل جزء يخالف في حقيقته الجزء الآخر، ويخالف أيضا مجموع هذه الأجزاء " الوجود المركب" ومن ثم يجوز أن يكون صدق الوجود على هذه الأجزاء صدقا عرضيا.

وحتى إذا اخترنا أن هذه الأجزاء ليست وجودات فإنه لم يحدث عند اجتماعها إلا المجموع الذي هو عين الوجود، و إن كان كل منهما في حد ذاته ليس بوجود، وإن التركيب هنا في الوجود نفسه وليس في الفاعل أو المقابل<sup>(١)</sup>.

**وأما عن الأمر الثاني:** فإنه لكي يكون الدليل صحيحا ومؤدبا إلي المطلوب فلا بد من أن يسلم من المنع والنقض والمعارضة، ودليل القائلين بامتناع تصور الوجود بالحد لم يسلم من ذلك، فإنه يوجد من يمنع هذا الدليل ومن ينقضه أيضا.

**أولا منع الدليل:** هذا النقد مبني على فرض أن يكون أجزاء الوجود ليست وجودات، فإنه عند اجتماعها يحصل الوجود، وذلك كصفحات الكتاب فكل صفحة لا تسمى كتابا بل مجموع الصفحات يُسمى كتابا، كذلك العشرة فهي محض الأحاد التي ليس شيء منها بعشره<sup>(٢)</sup>. ويلاحظ أن هذا المنع قائم على أجزاء خارجية ذات وجودات خاصة ومجموع هذه الوجودات موجود هو الآخر في الخارج وهذا ما لا خلاف لأحد عليه.

أما الوجود المتنازع فيه فهو اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج،

---

(١) شرح المواقف ج٢ ص ٩٣. ملحوظة: الاستشهاد هنا: بمذهب الأشعري قد جانبه الصواب؛ لأن الأشعري لا يقول بالوجود المطلق، لأن كل وجود عنده هو وجود خاص، ومحل النزاع هنا هو في الوجود المطلق .

(٢) شرح المقاصد ج١ ص ٤٣ .

والحكماء يقولون مالا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة عندهم<sup>(١)</sup>.  
لكن السعد لا يتفق مع رأي الحكماء في ذلك ويقرر أن أجزاء الوجود وجودات  
يصدق عليها الوجود صدق المعارض على المعروض ولا يلزم المحالان  
المذكوران (تقدم الشيء على نفسه، ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته) لأن التقسيم  
إلى أجزاء هنا والتمايز بينهما أمر عقلي . وإذن فلا مانع من التسليم بلزوم كون  
الوجود محض ما ليس شيء من أجزائه بوجوده، على معنى أن كل جزء ليس نفس  
الوجود، وإن كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة إلى الأجزاء العقلية  
فإنها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض<sup>(٢)</sup>.

**ثانياً نقض الدليل:** الدليل القائم على استحالة التعريف بالحد يمكن نقضه  
بأنه لو صح للزم منه انتفاء كل المركبات سواء في ذلك العقلية أو الحسية أما في  
المركبات الحسية: فيمكن القول مثلاً بأن البيت بسيط لأن الأجزاء التي يتوهم أنه  
مركب منها إن كانت نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل، وإن  
كانت غيره فعند اجتماع هذه الأجزاء إما أن يحصل أمر زائد أو لا... الخ  
أما في المركبات العقلية: فإننا لو نظرنا في مفهوم الإنسان فهو لا شك  
مفهوم بسيط لأن ما يتوهم أنه مركب منه كالحوانية والناطقية إن كان كل واحد  
منها إنسان لزم تقدم الشيء على نفسه... الخ  
وإن كان كل واحد منها غيره فإما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد  
أولاً.. الخ

**أما عن الدليل على استحالة تصور الوجود بالرسم، فقد ذكر عليه  
العلماء عدة اعتراضات، نجلها فيما يلي:**

١- أن القول بأنه لا شيء أعرف من الوجود يعد مصادرة على  
المطلوب، وهذا أمر واضح، إذا أن كونه كذلك موقوف على كونه بديهياً فيكون  
المستدل - مع قليل من التجاوز - قد دلت بالنتيجة على النتيجة نفسها وتلك هي  
المصادرة بعينها<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ٩٤، ٩٥ .

(٢) راجع أشرف المقاصد ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) راجع رسالة القنوي إلى الطوسي - لوحة ٣ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم  
٢٦٧ فلسفة.

٢- أن نقول بأن الأعم جزء الأخص ليس على إطلاقه لأن الأعم قد يكون عرضا عاما فلا يلزم من تصوير الأخص ولو بالكنة تصور الأعم ويجوز أن يكون الشأن في الوجود كذلك.

٣- أن التعريف بالرسم قد يفيد الكنة فيجوز أن يكون تصور بعض الخواص موجبا لتصور الحقيقة أو الكنة، أي أن الذهن القوي يستعد لفيضان كنة الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص<sup>(١)</sup>.

٤- أن هناك مغالطة في القول بأن العام أقل شروطا وموانع من الخاص، وذلك لأن هذا إنما يتحقق في الأجزاء الخارجية، بأن تكون أفراد الأعم أكثر من أفراد الأخص، بخلاف تحقيق ذلك في الذهن، فإنه لا ينطبق عليه إلا إذا كان الأعم جزء من الأخص، وكان الأخص معلوما بالكنة، فيكون شرط تحقيق الأعم في الذهن شرطا لتحقيق الأخص فيه.

وهناك من المواضيع ما يصدق عليه هذه القضية وهناك ما لا يصدق، فهي تصدق على الأفراد الخارجية فإن الأقلية في الشروط و الموانع هي لعلاقة العموم والخصوص، وهذه العلاقة ليست موجودة بين الصور الذهنية للأعم والأخص بحسب الوجود الذهني، وإن وجدت بينهما علاقة في هذه الحالة فهي علاقة القياس إذا لا يمكن أن تحمل صورة الأعم على صورة الأخص. وبناء على ذلك فإنه يجوز أن تحصل صورة الخاص هنا بدون صورة العام<sup>(٢)</sup>.

يذكر صاحب شرح المواقف أنه لا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة، لأنه إن وجد التعاند بينهما فسوف يكون بحسب الوجود الظني "الذهني" فيكون أيضا من الأمور الذهنية فلا تعاند فيها، ومما يدل على تقارب الصور الذهنية أن الضد يخطر بالذهن مع ضده أكثر من أن يخطر بدون ضده<sup>(٣)</sup>.

ومعنى هذا أن اجتماع الضدين محال في الخارج فقط، أما في الذهن فقد توجد فيه صورة السواد والبياض.... الخ وهذا ما يفهم من عبارة السيد

---

(١) راجع شرح المواقف ج٢ ص ١٠١-١٠٢ .

(٢) شرح المواقف ج٢ ص ١٠٢ .

(٣) المصدر السابق ج٢ ص ١٠٣ .

الشريف الجرجاني "الضد يخطر بالذهن مع ضده أكثر من خطورة بالذهن بدون ضده".

### أدلة الرأي الثاني القائل بتصوير الوجود المطلق بالاكْتساب:

ذهب هذا الفريق إلي القول بتصوير الوجود المطلق عن طريق الكسب، إذ أن البحث في الوجود من أهم مطالب الفلسفة، فلو قلنا ببدايته لأدى ذلك إلي إبطال النظر الفلسفي في مبحث الوجود.

أصحاب هذا الرأي يقولون إن تصور الوجود المطلق من أكبر المعضلات الفلسفية، فتصوره لا يكون إلا نظرياً، ولذلك استدلوا عليه بالأدلة الآتية:

**الدليل الأول:** أن الوجود المطلق لن يكون إلا زائداً على الماهية، أي أن الوجود نفس الماهية – كما يقول الأشعري- فلا يكون بديهياً؛ لأن الماهيات ليست بديهية، وبالتالي لن يكون إلا كسباً؛ وذلك لأن تعقل الوجود متوقف على تعقل الماهية، كما أن تعقل العارض متوقف على تعقل المعروض، وحيث إن الماهيات ليست بديهية-كما يقول صاحب شرح المواقف:- "ليس كنه شيء بديهيها وإنما البديهي بعض وجوهها"<sup>(١)</sup>.

وإما إذا كان الوجود زائداً على الماهية – كما هو مذهب الرازي- فيكون الوجود حينئذ من عوارضها، أي من عوارض الماهيات، فيعقل الوجود تبعاً لها؛ لأن العارض لا يستقل بالمعقولة، لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهياً؛ لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً<sup>(٢)</sup>.

ومن ثم فإن الوجود كسبي لأن الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولة، وما كان كذلك كان في معقوليته تبعاً للغير، فإذا معقولة الوجود تبع لمعقولة معروضاته التي هي الماهيات والتي هي غير أولية التصور، فالوجود التابع تصوره لتصورها أولى أن لا يكون أولي التصور<sup>(٣)</sup>. وقد يعترض البعض بأن الوجودات الخاصة هي التي تعرض للماهيات، أما الوجود المطلق فإنه لا يعرض، وحيث أنه كذلك فإنه لا يتوقف تعقله على تعقلها.

(١) راجع شرح المواقف ج٢ ص ١٠٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٣) المباحث المشرقية ج١ ص ١٤-١٥ .

ومع التسليم الجدلي بأن الوجود المطلق عارض، فلن يعرض؟ أليس لمطلق الماهية؟ ومطلق الماهية بديهي بخلاف الماهيات الخاصة فإنها كسبية. إلا أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الوجود المطلق عارض للوجود الخاص، فإذا كان الوجود الخاص الذي لا ينكره أحد عارض للماهيات الخاصة عندهم، فمثلا الوجود الممكن زائد على الماهية على أصلهم. فإذا فهمنا ذلك رأينا أن الوجود المطلق أكثر تبعية وأصعب فهما لأنه عارض لعارض، وكذلك الحال في مطلق الماهية فهو أيضا عارض للماهيات المخصوصة، فإذا كانت الماهيات المخصوصة ليس كنه شيء منها بديهيًا فكذلك مطلق الماهية من باب أولى<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثاني:** معلوم أن الأمر البديهي إذا كان تصور لا يحتاج إلي تعريف، وإذا كان تصديق فلا يحتاج إلي دليل، والوجود المطلق عليه العديد من التعريفات، ولم تسلم هذه التعريفات من الاعتراض ولا يوجد تعريف منها يصل إلي الكنه.

فإذا كان الوجود المطلق بديهي لكانت جميع المذاهب متفقة عليه، لكن اختلاف المذاهب حوله وذهاب كل فريق إلي رأي فيه يختلف عن الرأي الآخر، وكل فريق يقدم أدلته على رأيه وينقد أدلة الفريق الآخر، فهذا يؤكد على أن تصور الوجود ليس بديهيًا ولكنه كسبيًا.

**ولذلك جاء في شرح المواقف:** " لاشك أنه لا يشتغل العقل بتعريف التصورات البديهية، كما لا يبرهن العقل على القضايا البديهية، فلو كان الوجود ضروريًا لم يُعرفوه"<sup>(٢)</sup>.

**مناقشة أدلة الفريق الثاني القائل بتصور الوجود بالكسب.**

**مناقشة الدليل الأول:**

هذا الدليل مبني على أن العارض تابع للمعروض في المعقولية، وقد رأى بعض العلماء أن ذلك ليس دائمًا بل يجوز الانفكاك عنه، وذلك بأن نعقل العارض ونعقل عن المعروض، فالتلازم بينهما ليس على إطلاقه حتى يشمل

(١) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٤٤-٤٥.

(٢) شرح المواقف ج ٢ ص ١٠٦.



المعقولات والموجودات في الأعيان، بل هو خاص بالموجودات في الأعيان فقط، فإذا جاز الانفكاك في التعقل بين الوجود المطلق والوجود الخاص، فإن الوجود المطلق سوف يكون عارضا للماهية المطلقة وهي بديهية فسوف يكون هو الآخر بديهيًا، ومن جهة أخرى فإننا لو سلمنا جدلاً بأن التبعية بين العارض والمعروض مطلقة فلا نسلم إطلاقاً وتعميم الحكم باكتساب الماهيات جميعها لأنه لا يصدق إلا على البعض فقط.

وإذا كان بعضها بديهيًا فما المانع من تعقل الوجود بداهة بناء على تعقل بعض الماهيات البديهية؟

وقد مثلوا لذلك بتصوير ماهية الحرارة-فهي ليست ضرورية كلها بل بعضها-وقرروا أننا إذا تصورنا ماهية ضرورية وتصورنا الوجود عارضا لها فإن تصور الوجود حينئذ بديهي، إذا أخذنا في الاعتبار أن لازم الضروري لا بد أن يكون ضرورياً كذلك<sup>(١)</sup>.

**مناقشة الدليل الثاني:** وهناك اعتراض من أصحاب الرأي الأول على هذا الدليل، وقالوا أنه لا شك في أن الأمور البديهية محل اتفاق بين العقلاء لكنها منها ما هو جلي ومنها ما هو خفي، وهذا النوع الأخير قد يشغل الذهن عنه فيبدو وكأنه ليس بديهيًا، لكنه سرعان ما ينتبه إليه بأدنى تنبيه، ويعتبر هذا التنبيه كسبا ينتج عنه تصور الوجود المطلق.

**ولذلك جاء في شرح المواقف:** "تعريف الوجود ليس لإفادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيًا، بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود بين سائر التصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه، فيكون تعريفًا لفظيًا..، والأمور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ، فإن البديهي وإن كان حاصلًا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولًا من حيث إنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به"<sup>(٢)</sup>.

### الرأي الثالث القائل باستحالة تصور الوجود المطلق:

يرى أصحاب هذا الرأي أن الوجود المطلق هو أشد الأشياء وضوحًا وبساطة،

(١) راجع مباحث الوجود و الماهية - د. أحمد الطيب ص ٥٠-٥١.

(٢) شرح المواقف- ج ٢ ص ١٠٦.

ولكنه أشدها خفاء، ولا يستطيع العقل الإنساني أن يتصوره، وإنما قد يتصور بعض صفاته دون أن يصل إلي ذاتياته، فإذا علمنا عنه شيئاً فإننا ولا شك نجعل أشياء. وهناك الكثير من الحقائق نوقن بها دون أن نعلمها بكنهها وأولها واجب الوجود جل وعلا، ولعلنا بذلك لا نعجب إذا رأيناهم يرون أن حقيقة الوجود لا يمكن أن تعلم و إلا لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة، وذلك لأنه قد ثبت بالبرهان أن الوجود من حيث هو وجود حقيقة واحدة في حق الواجب و الممكن، ثبت أن حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوى الوجود تنقوم بالوجود أو يعرض لها الوجود فإذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود المقيد بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري متصورة<sup>(١)</sup>.

### وقد استدلل هذا الفريق بالأدلة الآتية:

**الدليل الأول:** إن تصور الوجود يقتضي تميزه عن غيره، ويلزمنا عندما اعترف بوجود شيء أن اعترف في ذات الوقت أنني أسلب عنه كونه شيئاً آخر وهذا هو ما يسمى بالسلب المخصوص<sup>(٢)</sup>. والسلب المخصوص لا يعقل إلا بناء على تعقلنا للسلب المطلق (العدم) وإذن فقد توقف تصور الوجود على عدم العدم ولا شك أن العدم يتوقف في تصوره على الوجود بذلك نكون قد وقعنا في الدور المحال وما أدى إلي الباطل فهو باطل<sup>(٣)</sup> يلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر<sup>(٤)</sup>.

**الدليل الثاني:** أننا لو تصورنا الوجود لحصلت صورته أو ماهيته في النفس وهو ممنوع؛ لأن النفس موجودة، فيلزم حينئذ أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثليين وهو محال<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع المباحث المشرقية ج١ ص ١٣-١٤ .

(٢) راجع مباحث الوجود والماهية ص ٥٤ .

(٣) راجع شرح المقاصد ج١ ص ٤٥، وشرح المواقف ج٢ ص ١٠٧ .

(٤) شرح المواقف ج ٢ ص ١٠٨ .

(٥) المباحث المشرقية ج ١ ص ١٤ .

## مناقشة الدليل الأول:

نسلم بأن إدراك الوجود يتوقف على المميز لكننا نمنع أن يكون العلم بتميزه هو سلب كل شيء عنه، "فإننا ندرك الشيء بمميزه ولو غفلنا عن إدراك سواه، وإن ذلك السوى مسلوب عنه"<sup>(١)</sup>.

**ثانياً:** إننا لو سلمنا أن تصور الوجود متوقف على العلم بتميزه عن غيره فإن السلب و الإيجاب غير الوجود والعدم، "فالإيجاب المعتبر في القضايا المنطقية هو صدق المحمول على الموضوع، بغض النظر عن كون هذا المحمول في ذاته موجوداً أو غير موجود، وإذن لا يستلزم السلب الخاص معنى العدم"<sup>(٢)</sup>.

**نخلص من هذا** أن الإيجاب ليس هو الوجود بل ليس مستلزماً لتصور الوجود، وكذلك الحال في السلب، فهو ليس عدماً فما هو إلا رفع للاتصاف بالمحمول، ما إطلاق ألفاظ الوجود والتحقق والثبوت على ذلك الاتصاف إلا لمشابهته لمعنى الوجود فقط.

وحيث إن السلب المطلق ليس من ذاتيات السلب المخصوص فإنه لا يتوقف تعقل الأخير على تعقل ضرورة أن الشيء يتوقف في تصوره دائماً على ذاتياته، "وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام إما يتم إذا كان العام ذاتياً للخاص، وكان الخاص متصوراً بالكنه"<sup>(٣)</sup>.

## مناقشة الدليل الثاني:

أقيم هذا الدليل بناء على أن تصور الشيء هو حصول ماهيته في النفس. وذلك مردود من وجهتين:

**الجهة الأولى:** القول بأن تصور الشيء هو حصول ماهيته في النفس، هذا خاص بالأمر الخارجة عن النفس، أما الأمور القائمة بالنفس فيكفي في تصورها حصول أنفسها والوجود من جانبها، وهذا بناء على ما قالوا من أن العلم بالأمر الخارجة عن النفس انطباعي، والعلم بالنفس والأمر القائمة بها علم ضروري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى أنه لا يحتاج إلى

(١) راجع أشرف المقاصد ج١ ص ١٠٨، والمباحث المشرقية ج١ ص ١٦ .

(٢) راجع مباحث الوجود والماهية ص ٥٥ .

(٣) راجع حاشية الفناري على شرح المواظف ج٢ ص ١٠٨ مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧ م.

حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالذات كاف في العلم<sup>(١)</sup>. نخلص من هذا أن العلم بالوجود علم حضوري لا يحتاج إلى صورة منتزعة من المعلوم في العالم؛ بل يكون المعلوم نفسه حاصلًا له حاضرًا عنده، كما نتصور ذاتنا حالة ذاتنا<sup>(٢)</sup>.

فلا يقال أنني في تصوري لذاتي قد اجتمع عند مثلان، وتصور الوجود المطلق ينطبق عليه ما ينطبق على تصور الذات.

**الجهة الثانية:** ممكن أن يكون هذا الدليل يقصد به إبطال القول بالوجود، إذ أن للقائل به أن يقول ذلك في كل صورة ذهنية تحصل في النفس، ولكن القائلين بالوجود الذهني يمنعون المثليين في الذهن، وذلك بأن الصورة الموجودة في النفس صورة كلية، والوجود الثابت صورته في النفس أو الذات صورة جزئية بينما الوجود الذهني صورة كلية ولا شك أن اجتماع الوجودين هنا ليس اجتماعًا لمثليين بل لمتغايرين<sup>(٣)</sup>.

وكما رأينا اختلف علماء الكلام في تصور الوجود، فمنهم من قال بإمكان تصور الوجود ومنهم من قال باستحالة تصوره، ومن قال بإمكان تصور الوجود بعضهم قال إن تصوره بديهي، وبعضهم قال إن تصوره كسبي، وكل رأي له الأدلة التي اعتمد عليها في إثبات رأيه، وفي نفس الوقت ينقد أدلة الرأي الآخر. هؤلاء الذين اختلفوا في تصور الوجود إن كان ممكنًا أو مستحيلًا، هم يقرون بالوجود المطلق مع الخلاف في إمكان تصوره، لكن يوجد فريق آخر ينكر الوجود المطلق أصلًا، فهو ينكره لأنه ينكر وجود الكليات، ويرى أن الوجود قاصر على الموجودات الجزئية الحسية الموجودة في الخارج.

---

(١) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف - ج ٢ ص ١٠٩.

(٢) شرح المواقف - ج ٢ ص ١٠٩.

(٣) أشرف المقاصد - ج ١ ص ١٠٨، راجع المباحث المشرقية - ج ١ ص ١٦.

### ثانياً: القائلون بنفي الوجود المطلق:

هناك من العلماء قديما وحديثا من ينكر الوجود المطلق، فقديما نرى المذهب السوفسطائي والشكاك، وفي العصر الوسيط نرى بعض متكلمي الإسلام، وفي العصر الحديث نرى بعض المذاهب الفلسفية تنكر الوجود المطلق، بل هؤلاء ينكرون القول بالكليات عامة.

نأخذ مثلا للمذهب السوفسطائي والشكاك وهو "جورجياس" الذي ألف كتابا أسماه "اللاوجود" يشمل على ثلاث قضايا هي:

- ١- أنه لا يوجد شيء.
  - ٢- أنه لو وجد شيء وسلمنا بوجوده فالإنسان قاصر عن إدراكه.
  - ٣- أننا لو أدركنا وجود شيء أمكننا أن نوصله إلي غيرنا من الناس<sup>(١)</sup>.
- أما القضية الأولى فإنها تنكر فكرة الوجود، ويستدل "جورجياس" على ذلك بأنه لو كان ثمة وجود فلما أن يكون قديما أو حادثا وكلاهما محال فلا وجود.
- فأما بطلان أن يكون الوجود قديما، فلأن القديم لا نهاية له أزلا وأبدا، وحيث أن الوجود يشغل حيزا<sup>(٢)</sup> فإن المكان الذي يشمل على الوجود لا محالة يكون أعظم من اللامتناهي، وهذا تناقض يؤدي إلي استحالة أن يكون الوجود قديما.
- وأما بطلان حدوثه فلأنه لو كان حادثا لا بد له من محدث، فلما أن يكون الوجود نفسه أو غيره، والأول باطل بلا شك، والثاني أيضا باطل لأنه يلزم وجود شيء آخر غير الوجود، والمفروض أنه لا يوجد غير الوجود.
- وإذا ثبت أن الوجود ليس قديما لا حادثا فقد ثبت أنه غير موجود ضرورة لانحصار الوجود فيهما<sup>(٣)</sup>.

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم ص ٤٨ طبعة دار التأليف والترجمة والنشر ط ١٩٧٠ سنة .

(٢) قوله أن الوجود يشغل حيزا يتنافى مع كونه كليا؛ لأن الكلى يكون مجردا فلا يشغل حيزا في الفراغ .

(٣) مدخل إلي الميتافيزيقا- د. عزمي إسلام ص ٢٩-٣٠ طبع ونشر مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٨م ط ١ .

أما القضية الثانية التي تقول بأننا لو سلمنا بوجود شيء فإن الإنسان قاصر عن إدراكه. فيستدل عليها "جورجياس" من ناحيتين:

**الأولى:** "لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية، وهي علاقة المعلوم بالعلم أي أن يكون الفكر مطابقا للوجود، وأن يعرض الوجود على ما نتصوره، ولكن هذا باطل فكثيرا ما اتخذنا حواسنا، وكثيرا ما تركيب المخيلة صوراً لا حقيقة لها"<sup>(١)</sup>.

**الثانية:** أن المعلوم مغاير للوجود والموجود، وإلا كان كل معلوم موجودا وحينئذ يكون الخطأ مستحيلا، وهو باطل ضرورة لوجود الأخطاء العديدة وإذن فلن يمكن معرفة الوجود مادام الاثنين (الوجود والعلم وكذلك الموجود والمعلوم) مختلفين كل الاختلاف<sup>(٢)</sup>.

وعندما تنتقل إلي مفكري الإسلام نجد الإمام "أبا الحسن الأشعري" ينكر الوجود المطلق إنكارا تاما، ويقر أن كل وجود عنده هو وجود خاص ووجود كل شيء عين ماهيته، ولذلك كل موجود له حقيقة تختلف عن حقيقة الوجود الآخر، لأن له ماهية تختلف عن ماهية الموجود الآخر، ولذلك لا يوجد وجود مطلق يجمع كل الموجودات<sup>(٣)</sup>.

وفي الفلسفة الحديثة نجد مدارس عديدة تنكر الوجود المطلق مثل أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية، فهم يرفضون الميتافيزيقا لأنهم يرون عباراتها خالية من الدلالة الواقعية، فهم لا يقرون إلا بوجود الجزيئات المادية المحسوسة، "فهم لا يؤمنون بوجود الحقيقة المطلقة، بل هم يشكون شكاً تاماً في كل ما عدا التجارب الحسية الجزئية، وهم يعتقدون أن كل ما يذهب إليه غيرهم في وجود حقيقة مطلقة أو معرفة روحية أو ما وراء الطبيعية ليس إلا من قبيل الأساطير والأوهام"<sup>(٤)</sup>.

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية- يوسف كرم ص ٤٨ .

(٢) ربيع الفكر اليوناني- د. عبد الرحمن بدوي ص ١٧٨ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٩م ط ٤.

(٣) راجع القول السديد في علم التوحيد - للشيخ أبو دقينة ص ٨٧ .

(٤) راجع الفلسفة العامة وتاريخها- د. محمد غلاب ج ٣ ص ١٨٩ طبعة دار الطباعة الحديثة سنة ١٩٣٦م، كذلك مدخل إلي الفكر الفلسفي- د. محمود زقزوق ص ٩٧-٩٨ نشر مكتبة الأنجلو سنة ١٩٧٣م ط ١.

تلك هي الآراء حول الوجود المطلق والاختلاف في تصوره عند القائلين به، وإنكاره عند من أنكره، فقد أنكره بعض علماء الكلام مثل الأشعري، وبالرغم من أن الرازي والسعد أشعريان إلا أنهما قالاً أن الوجود المطلق تصوره بديهي، وأنه يترتب عليه القول بالكليات ومن ثم القول باشتراك الوجود. وإذا كانت أدلة القائلين ببداهة تصور الوجود المطلق والقائلين بتصوره عن طريق الكسب، وكذلك أدلة القائلين باستحالة تصوره مع الإقرار به، إذا كانت كل هذه الأدلة مردوداً عليها إلا أن أصحابها يعترفون بالوجود المطلق؛ لأن بطلان الدليل لا يؤدي إلي بطلان المدلول.

إذا نظرنا إلي هذه الأقوال المختلفة في الوجود المطلق سنجد فريقين، فريق يرى أنه ليس هناك وجود مطلق لكن هناك وجود جزئي فقط وبذلك ينكر الكليات، وفريق يقول بالوجود المطلق لكن اختلفوا في تصوره، فمنهم من يرى استحالة تصوره لشدة خفائه، ومنهم من يرى أن تصور الوجود المطلق بديهي، وكون تصور الوجود المطلق بديهي أي أن الجميع يتفق عليه وهذا غير حقيقي؛ لأن المدارس الفلسفية المتعاقبة اختلفت حول تعريفه، مما يدل على صعوبة الأخذ بالرأي القائل بأنه بديهي، أما الرأي القائل بأن تصور الوجود المطلق عن طريق الكسب فهذا الرأي له وجاهته، ومما يدل على ذلك أننا نجد تفسيراً للوجود يختلف عند كل مدرسة فلسفية عن الأخرى، فنجد تفسير أرسطو يختلف عن تفسير أفلاطون، وكذلك تفسيره عند علماء الإسلام يختلف عن غيرهم ويختلف فيما بينهم، وفي العصر الحديث نجده يختلف حتى بين الوجوديين أنفسهم. إذن الوجود المطلق يمكن تصوره ولكن يحتاج في ذلك إلي أعمال فكر ونظر أي إلي كسب.

## المبحث الثاني الاشتراك في الوجود

هناك من ينكر الوجود المطلق - كما ذكرنا سابقا - فهل الوجود عنده هو وجود خاص لكل موجود؟ وإذا كانت الموجودات عنده متعددة إذن الوجودات الخاصة متعددة، أليس مجموع هذه الوجودات الخاصة هو الوجود العام الشامل لكل موجود وهو ما نسميه الوجود المطلق؟

من ينكر الوجود المطلق يرى أن كل موجود له وجود خاص يختلف في حقيقته عن كل موجود سواه، وأن إطلاق لفظ الوجود على كل الوجودات الخاصة هو من قبيل المشترك اللفظي الذي يطلق على موجودات متعددة بمعاني متعددة.

ومن يقول بالوجود المطلق يُقر بالألفاظ الكلية، لكن هل هذا اللفظ الكلي وهو الوجود المطلق يقال على كل موجود بالتساوي؟ فيكون من قبيل المشترك المعنوي، أم أنه يوجد تفاوت بين موجود وآخر في هذا الوجود المطلق وبالتالي يكون من قبيل المشكك؟

للجواب عن هذه التساؤلات نجد ثلاثة آراء في هذه القضية، هم:

### ١- رأي الذين ينكرون الوجود المطلق:

أنكر أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري ومشايخ الحنفية الوجود المطلق وقالوا إن لفظ الوجود يقال على الموجودات من قبيل المشترك اللفظي الذي تتعدد فيه المعاني ويتحد اللفظ مثل لفظ العين فإنه يقال على العين الباصرة وعلى عين الماء وعلى الجاسوس، فكل هذه الموجودات تختلف عن بعضها في المعنى وتتحد في اللفظ، لذلك هو من قبيل المشترك اللفظي .

### ٢- رأي من يُقر بالوجود المطلق:

من يُقر بالوجود المطلق فريقان، الفريق الأول: يمثلته جمهور المتكلمين يرى أن الوجود المطلق هو من قبيل المشترك المعنوي بين كل الموجودات فهو يصدق عليها بمعنى واحد، فهو يُعد من قبيل المتواطئ الذي تتفق أفراده في صدقه. ويذكر الإيجي أن هذا الرأي ذهب إليه المعتزلة غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضاً<sup>(١)</sup>.

(١) شرح المواقف - ج ٢ ص ١١٢ .



**الفريق الثاني:** يمثله فلاسفة الإسلام وقد أقرروا بالوجود المطلق وقالوا أن الوجود المطلق لا يصدق على جميع الموجودات بالتساوي فهو من قبيل المشكك، فقد فرقوا بين وجود واجب الوجود ووجود باقي الموجودات، فواجب الوجود وجوده عين ذاته، بينما ممكن الوجود وجوده زائد على ذاته، ومن هنا كان إطلاق الوجود على الواجب والممكن من قبيل المشكك.

الخلاف بين جمهور المتكلمين و بين الفلاسفة هو أن الوجود مقول على الموجودات بالتواطؤ عند جمهور المتكلمين، بينما عند الفلاسفة فهو يقال عليها بالتشكك<sup>(١)</sup>.

(١) من يقول بالكليات ومنها الوجود المطلق يرى أن صدق الكلي على أفراده قد يكون بالسوية، وقد يكون بالتفاوت ويسمى الأول بالكلي المتواطئ، وأما الثاني فيسمى بالكلي المشكك.

مثال المتواطئ "حيوان" فإنه يصدق على الإنسان والجمل والحصان.. الخ وجميع أفراد الحيوان تشترك في هذا المفهوم بالتساوي. وقد يكون الكلي المتواطئ لا أفراد له في الخارج أوله فرد واحد مثل الشمس .

أما المشكك وهو الذي اشترك أفراده في نفس معناه وكل فرد يختلف عن الآخر بوجه ما، فإذا نظرنا إليه من جهة الاشتراك ظنناه متواطئاً، وإذا نظرنا إليه من جهة الاختلاف ظنناه مشتركاً لفظياً مما يجعل الناظر يتشكك فيه .

ويمكن التمثيل له بالبياض والضوء فهناك تفاوت بين بياض الثلج وبياض العاج، وكذلك هناك تفاوتاً بين ضوء الشمس وضوء الشمعة وضوء الكهرباء، والوجود عند الفلاسفة من نوع المشكك. وقد قسم العلماء التشكيك إلى ثلاثة أقسام:

١- التشكيك بالتقدم والتأخر: وفيه يكون حصول معنى الكلي متقدماً في بعض أفراده على حصوله في البعض الآخر كالوجود عند الفلاسفة فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن.

٢- التشكيك بالأولوية: وهو اختلاف الأفراد في أولوية إطلاق الكلي عليها وعدمها كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أتم وأثبت وأقوى منه في الممكن.

٣- التشكيك بالشدّة والضعف: بأن يكون حصول معناه في بعضها أشد من حصوله في البعض الآخر كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أشد منه في الممكن ؛ لأن آثار الوجود الواجب أكثر.

(راجع تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للإمام نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتب، شرح قطب الدين الرازي ص ٣٠ - المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣٢٨م ط٢) .

والفلاسفة قد قالوا بالوجود المطلق المشكك الذي يطلق على جميع الموجودات بدرجات متفاوتة لئلا تلزم التسوية بين واجب الوجود وممكن الوجود، كما أنه يلزم القول بالتواطؤ تركيب الواجب فلا يكون واجبا؛ وذلك لأن القول بالتواطؤ يجعل الوجود ذاتيا لكل من الواجب والممكن بأن يكون جنسا لهما، وبالتالي يكون الواجب والممكن نوعين تحت جنس الوجود، والنوع يحتاج إلي مميز ذاتي وهو الفصل، وبذلك يجتمع في حقيقة الواجب ذاتيان هما الجنس والفصل. وهذا تركيب وهو محال.

فالفلاسفة يقولون بالتشكك تنزيها لواجب الوجود عن التركيب. فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج أن يفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل<sup>(١)</sup>.

وقد أدى قول المتكلمين بالاشتراك المعنوي للوجود بالتواطؤ إلي القول بأن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن على السواء.

يرى جمهور المتكلمين -وفي مقدمتهم الرازي- أن الوجود طبيعته نوعية، وهي لا تختلف في لوازمها من فرد إلي آخر بل لا بد أن تتساوى جميع الأفراد فيها وإلا للزم من عدم المساواة التباين الكلي بين الوجودات، وخاصة إذا أخذنا بتعليل الفلاسفة عدم اشتراك الوجودات مع وجود الواجب في ذاتي لامتناع تركيب وجود الواجب، واللازم هنا (وهو لزوم التباين الكلي بين الوجودات) باطل للأدلة الدالة على اشتراك الوجود معنويا<sup>(٢)</sup>.

يتفق صاحب المقاصد مع ما يقره الفلاسفة من أن الوجود مشكك، فيقول أن الوجود: "متواطئا أو مشككا وهو الحق لكونه في الواجب أولى وأشد وأقدم"<sup>(٣)</sup>.

وبذلك يختلف مع الرازي الذي يرى أن الوجود طبيعة نوعية وأن مفهوم

---

(١) راجع الإشارات والتنبيهات -ابن سينا- بشرح الطوسي ج ١ ص ٢١١ تحقيق د. سليمان دنيا سنة ١٩٥٨ م .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٤٩-٥٠ .

(٣) راجع المصدر السابق ج ١ ص ٤٩ .

الوجود واحد في الموجودات، بيد اتحاد المفهوم لا يعني الاتحاد في الحقائق أو اللوازم، فمفهوم النور واحد ومع ذلك لا يمكن إغفال أن هناك من الأنوار ما يسمح للأغشى أن يرى مثل نور الشمس مثلا، ومنها ما قد لا يسمح له بذلك، فكل وجود خاص له حقيقته بحيث يكون الواجب مجردا، فلا يزيد وجوده على ماهيته، بينما يكون الممكن على العكس من ذلك مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة، كالنور على الأنوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالإنسان لأفراده أو بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحیوان لأنواعه<sup>(١)</sup>.

### والآن نعرض لأدلة كل فريق:

الفريق الرافض للوجود المطلق يرى أن لكل موجود وجوده الخاص به، وليس هناك وجود معنوي مشترك ولكن الاشتراك للفظ فقط، وأن الوجود الخاص للموجود هو عين ماهيته، فإن أدلته على أن الوجود مشترك لفظي بين الموجودات هي نفس أدلته على أن الوجود هو عين ماهية الوجود، لذلك نذكر هذه الأدلة في مبحث علاقة الوجود بالماهية عند علماء الكلام.

والقائلين بأن الوجود مشترك معنوي يرون أن هذا الاشتراك بديهي، والسعد يذكر أن اشتراك الوجود اشتراكا معنويا، وزيادته على الماهية ذهنا بديها؛ وإنه إذا كان ثمة أدلة فهي مجرد تنبيهات<sup>(٢)</sup>.

إذا كان السعد يرى أن اشتراك الوجود اشتراكا معنويا أمرا بديهيًا، فإننا نجد الرازي يرى أنه نظري بيد أنه لا يحتاج إلى عمليات عقلية كثيرة لكن بالرغم من ذلك يقول أنها تكاد تكون من الأوليات<sup>(٣)</sup>.

### أدلة الفرق القائل بالاشتراك المعنوي:

**الدليل الأول:** حين ينتقل الذهن من فرد إلى آخر في الموجودات العديدة،

---

(١) راجع المصدر السابق ج ١ ص ٤٩، كذلك العقل والوجود - يوسف كرم ص ١١٨ - طبعة دار المعارف.

(٢) راجع شرح المقاصد ج ١ ص ٤٦، كذلك تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر الكردي ص ٣٧.

(٣) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ١٨.

فإنه يجزم بأن الوجود قاسم مشترك بينهما، وأن الاختلاف بين موجود وآخر يرجع إلى الخصوصيات، ولو كان لكل موجود حقيقته التي يختلف بها عن غيره اختلافًا تامًا بحيث لا يتفق معه إلا في اللفظ لما وجدنا الناس جازمة بوجود هذا القاسم المشترك عند التردد في الخصوصيات.

فالوجود على تقدير كونه غير مشترك، حينئذ إما أن يكون نفس هذه الخصوصيات، أو مختصًا بها ذاتيًا كان لها أو عرضيًا، فحين يتردد الذهن بينها وتزول هذه الخصوصيات فلا بد أن يزول معها الوجود، لكن الواقع أن الذهن يتردد في الخصوصيات التي تتبدل من فرد إلى فرد آخر، وفي نفس الوقت تحتفظ بتصوره للوجود، فلو لم يكن الوجود مشتركًا بين هذه الأمور لكان هو نفس هذه الأمور التي تبدلت وزالت، أو كان خاصًا بها، وعلى كلا الحالتين، فلا بد أن يزول مفهومه من الذهن، وبطلان ذلك واضحًا.

ألسنا إذا نظرنا إلى أي جوهر من الجواهر وشاهدنا تبدل الأعراض عليه وتعاقبها ومع زوال كل عرض يحل محله عرض آخر أيقنا أن وجود هذا الجوهر الذي ترددنا فيه خصوصياته باق رغم هذا التردد؟ فلولا أن الوجود أمر مشترك بين هذه الخصوصيات وإلا لتغير عند تغير اعتقاد خصوصياته<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثاني:** أننا قسمنا الموجودات قسمة عقلية فإن ذلك يستوجب أن يكون هناك قدر مشترك بين هذه الأمور التي انقسمت الموجودات إليها وهذا القدر موجود في كل الأقسام.

يقول الرازي: " مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات؛ لأننا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن<sup>(٢)</sup>، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال: الإنسان إما أن يكون تركبًا أو يكون حجرًا، ولأن العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر، وأنه لا واسطة

---

(١) راجع المباحث المشرقية ج١ ص ١٩، وكذلك شرح الإشارات للرازي ص ٢٠ المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥ هـ ط١.

(٢) المقصود بالممكن هنا هو الممكن الموجود، وليس الممكن المعدوم القابل للوجود، فعند تقسيم العالم إلى واجب وممكن يكون المقصود بالممكن هو الممكن الموجود فقط.

بينهما، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لما حكم بكون المتناقضين طرفين فقط" (١).

فالقسمة إلي الواجب والممكن مثلا قسمة عقلية تستلزم أن كلا منهما موجود بوجود، وهذا القدر يثبت المطلوب (٢).

ولا يجوز القول بأن تقسيم الموجود إلي الأمور المذكورة هو من باب تقسيم المشترك اللفظي وليس من المشترك المعنوي، كما يقال مثلا العين تنقسم إلي الباصرة والجاسوس.. الخ ولا شك أن المشترك هنا هو اللفظ دون المعنى.

وذلك لأن القسمة الموجودة في هذا الدليل قسمة عقلية لا دخل فيها لعلم الوضع، ومن ثم فهي موجودة في كل اللغات بخلاف المشترك اللفظي فإنه موقوف على علم الوضع، ويختلف من لغة إلي أخرى، يقول الرازي: "وليس ذلك أمرا لفظيا فإننا لو قدرنا عدم الوضع أصلا لم يبطل هذا النوع من تصرف العقل فإذا هو معنوي" (٣).

إذن تقسيم الوجود إلي وجود واجب، ووجود ممكن، مورد القسمة لا بد أن يكون مشتركا بين جميع الأقسام، وذلك لأن القسمة ليست إلا إضافة أمر مختص إلى أمر مشترك، فإذا صح تقسيم الوجود إلى أقسام مختلفة، فإن معنى ذلك أن الوجود مورد القسمة، فهو إذن أمر مشترك بين هذه الأقسام جميعا (٤).

**الدليل الثالث:** هذا الدليل مبني على دلالة المفهوم من المقابل، ومقابل الوجود هو العدم، فإذا كان المفهوم من العدم هو أنه لا شيء، فهل يمكن التمييز بين لا شيء ولا شيء؟ أي هل هناك تمايز في مفهوم العدم؟ والإجابة تكون بالنفي، وهذا معناه أن العدم ذو مفهوم واحد مشترك ويلزم على ذلك أن يكون الوجود كذلك.

---

(١) معالم أصول الدين - تحقيق د/ أحمد حجازي السقا- ص ٢٥- ٢٦- مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) راجع الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٥٤- طبعة دار المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥١ هـ ط ١.

(٣) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٢١٩- ٢٢٠ كذلك المطالب العالية م ١ ج ١ ص ١٧١ وما بعدها - طبعة دار الكتب العلمية- بيروت - لبنان سنة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ط ١.

(٤) راجع مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف - د/ أحمد الطيب ص ٦٣.

ومما يؤكد على أن الوجود واحد لكل الموجودات، هو أن الممكن إما أن يكون موجودا أو معدوما وهو حصر عقلي، فإنه إذا لم يكن الوجود مشترك لما صح هذا الحصر<sup>(١)</sup>. وذلك لأن العدم ذو مفهوم واحد مشترك فإذا كان الوجود ليس مشتركا وله مفهومات متعددة فلن يكون الحصر إلا بين مطلق العدم وبين أحد مفهومات الوجود ولن يكون إذن حصرا عقليا.

**ملخص هذا الدليل:** أن العدم مفهوم واحد، إذ لا تمايز فيه بالذات ، فكذا مقابله، وإلا بطل الحصر العقلي فيهما.

**الدليل الرابع:** إن النافين لاشتراك الوجود معنويا يلزمهم القول بذلك الاشتراك لأن حكمهم هذا يلزمه حتى يكون صحيحا أن يكون شاملا لكل الموجودات، ويلزمهم البرهنة على اشتراك الوجود معنويا في كل منها لأنه إذا كانت الدعوى عامة فلا بد من دليل عام لإثباتها، ويذكر الجرجاني علة ذلك قائلا: استحالة أن ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منها لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحد متناول للموجودات بأسرها، وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو أنه غير مشترك فلا بد من أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك<sup>(٢)</sup>.

**الدليل الخامس:** أن القول بأن الوجود مشترك معنوي ضروري، إذ بدونه لا يمكن التمييز بين الوجود الواجب والوجود الممكن .

فإذا كان للوجود معان كثيرة، وقد قلنا أن الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا وليس هذا حصرا عقليا لأن معاني الوجود كثيرة، وهذا يوقعنا في الاضطراب إذ أنه قد يجب لهذا الموجود وجوده بأحد هذه المعاني ولا يجب بمعنى آخر وبذلك لا يتمايز الواجب عن الممكن .

لو لم يكن الوجود مشتركا لم يكن التقسيم بالوجوب والإمكان موجبا

---

(١) راجع المطالب العالية م ١ ج ١ ص ٧٠، وكذلك الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٥٤ .

(٢) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٢٣-١٢٤، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٢٢، وشرح الإشارات ص ٢٠٠ .

لامتياز الواجب عن الممكن. وذلك لأن القضية التي تقول: " إن هذا الموجود إما أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود" لا بد لتمييز أحدهما عن الآخر من أن يكون الوجود أمرًا واحدًا مشتركًا بينهما سلفًا، ولو جاز أن يكون أمرًا غير مشترك كأن يكون وجودات خاصة متعددة، لكان الشيء الواحد واجبًا وممكنًا في ذات الآن، إذن فكيف يمكن تمييز الواجب عن الممكن؟

**مناقشة الأدلة: ورد على هذه الأدلة عدة اعتراضات نذكرها بإيجاز**

**فيما يلي:**

**الاعتراض الأول:** وهو اعتراض على الدليل الأول والثاني وفحواه: إذا كانت ماهية أي شيء خاصة به لا تتعداه إلي غيره وكذلك تشخصه فإننا إذا أجرينا هذين الدليلين فيهما فسوف ينتج أن الماهية مشتركة، ألسنا نجزم بالماهية ونتردد في خصوصيتها؟، ألا تنقسم الماهية المطلقة إلى الماهيات المخصوصة؟ ومورد القسمة مشترك بين الأقسام. مثال ذلك في التشخص إذ نجزم به ثم نتردد في خصوصياته، فمثلا الشكل الهندسي يمكن تشخيصه بأنه مثلث ثم نتردد في خصوصيات هذا المثلث، وكذلك إذا كلمك شخص من وراء حجاب فإنك تجزم به كشخص ثم تتردد في خصوصياته، وذلك لأن "الماهيات متخالفة الحقائق، والتشخيصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات"<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن أحدا لم يقل أن كل أفراد الوجود متماثلة بل المدعي هو اشتراك مفهوم الوجود بين كل فرد من أفراده بصرف النظر عن كون الأفراد متماثلة في الحقيقة أو غير متماثلة، فكما أننا لا نلتزم أن تكون أفراد الوجود متماثلة فإننا لا نلتزم بأن يكون أفراد الماهيات متماثلة لأننا أردنا مجرد الاشتراك صارفين النظر عن كونه متواطئا متشككا.

**الاعتراض الثاني:**

ورد هذا الاعتراض على الدليل الثالث الذي اعتمد على أن مطلق العدم واحد فإذا كان الوجود غير مشترك فلن يتم الحصر.

فقد ورد في الدليل أن العدم مفهوم واحد وأنه لا تمايز بين عدم وآخر، وهذا عليه اعتراض يتمثل في أن العدم متمايز ومتعدد بحسب إضافته إلي

---

(١) راجع شرح المواقف ج٢ ص ١١٨ .

الوجود، لأنه لا تعدد بدون تمايز فإذا كان الوجود وجود إنسان فالعدم عدم إنسان، وإن كان الوجود وجود الحقيقة فالعدم دفعها. ويقول الرازي مؤكداً ذلك: نفي كل حقيقة يقابله ثبوتها الذي هو نفس حقيقتها الخاصة دون واسطة بين تحققها أو لا تحققها، فإذا ادعى أن ثمة ثبوتاً عاماً مقابلاً للنفي العام كان ذلك مصادرة على المطلوب<sup>(١)</sup>.

هذا الدليل قد أوقع القائلين بالاشتراك اللفظي في إشكال وهو إما أن يلتزمون بأن الوجود مشترك معنوي ويعترفون بالكليات وهو ما يخالف مذهبهم، وإما أن نقول بأن المعدومات متميزة وهذا ما يؤدي إلي قول المعتزلة بشيئية المعدوم. وقد ذكر الذين قالوا بالتمايز بين المعدومات بأن هذا التمايز عقلي، وقد أجاب الرازي على ذلك قائلاً: إن ارتفاع كل ماهية (أي الماهيات الجزئية) يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين القسمين<sup>(٢)</sup>.

ويذكر الرازي أنه يوجد رأي للبعض يقول: "العدم المطلق غير معقول بل العدم لا يعقل إلا إذا أضيف إلي معين فيقال عدم الدار وعدم الغلام... الخ"<sup>(٣)</sup>. ويرد الرازي على ذلك قائلاً: إن سلب السواد لا يخالف سلب البياض وإلا لكانت السلوب في أنفسها متخصصة فتكون السلوب أمور ثبوتية وهو محال<sup>(٤)</sup>.

ويذكر السعد الاعتراض ويرد عليه فيقول: فإن قيل لاختفاء في أن اللاإنسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فإذا كان لفظ العدم موضوعاً بإزاء كل منهما لم يتحد مفهومه، قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولا معنى باتحاد المفهوم سوى هذا<sup>(٥)</sup>.

#### الاعتراض الرابع:

ورد هذا الاعتراض على الدليل القائل أننا إذا تخيلنا الموجودات رأينا أن

(١) راجع المباحث المشرقية ج١ ص ٢٠، ومباحث الوجود والماهية ص ٦٧.

(٢) المحصل للرازي ص ٥٤.

(٣) من أسرار التنزيل للرازي، تحقيق عبد القادر عطا ص ٢٥٩.

(٤) المباحث المشرقية - المجلد الأول - ج١ ص ٢٠.

(٥) شرح المقاصد ص ٤٦.



كل موجود فيها يخالف غيره بحقيقته ثم قلنا أن كل وجود خاص فلم لا يكون المعنى العام لكل هذه الوجودات مأخوذاً من الاشتراك اللفظي بأن يكون المراد كل ما سمي بلفظ الوجود فهو حقائق متخالفة، وبهذا فإنه لا يلزمهم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه<sup>(١)</sup>.

وقد بني هذا الدليل على لزوم تصور عام للوجودات المتخالفة الحقائق ثم إلزام القائلين بالاشتراك اللفظي بأن يكون ذلك المعنى العام متحققاً مما يؤدي إلى القول بالاشتراك المعنوي. بيد أن للقائل بأن الوجود مشترك لفظي أن يمنع تحقق المعنى العام ألا يجوز "أن يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى في نفس الأمر بل في فرض العقل"<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر صاحب المواقف وشارحها في الجواب عن هذا الدليل أننا سوف نأخذ الدعوى سألبة مثل (لا شيء من الوجود بمشترك) و السألبة لا تقضي وجود الموضوع بل اللازم منها هو تصوره فقط، وذلك التصور يجوز أن يكون مجرد فرض وتقدير فلا يلزم ثبوته في نفس الأمر<sup>(٣)</sup>.

#### الاعتراض الخامس:

الاعتراض على الدليل القائل أن معاني الوجود كثيرة وأن شيئاً واحداً قد يجب له الوجوب بمعنى ولا يجب بمعنى آخر، فهذا الدليل لا يفيد المطلوب؛ لأن حقيقة الشيء عند المذهب القائل بالاشتراك اللفظي هي وجوده، فإذا كان وجوده ممكناً فذلك لأن حقيقته هي الإمكان ولا يتعداها إلى غيرها، وبالتالي لن يكون واجباً، ولا شك في امتناع أن تنقلب الحقيقة الواحدة إلى حقيقتين.

والرازي يُقر أن هذا الدليل لا يفيد المطلوب وأنه لا يسلم به إلا من اعترف بزيادة الوجود على الماهية ثم نازع في كونه مشتركاً.

**يقول الرازي:** "فإن قيل هذه الحجة صادرة على المطلوب الأول لأن من زعم أن الوجود ليس بمشترك زعم أن وجود كل شيء حقيقته المخصوصة، وإذا استحال أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال أن يكون للشيء وجودان، فهذه الحجة إنما تستمر إذا ثبت كون الوجود زائد على الماهية وهي نفس المطلوب.

(١) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف ج٢ ص ١٢٥.

(٢) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف ج٢ ص ١٢٥.

(٣) المباحث المشرقية ج١ ص ٢٢.

فنقول: أما أن هذه الحجة تبني على كون الوجود زائداً على الماهية فلا شك فيه ولكن يحتمل أن يسلم ذلك وينازع في كون الوجود مشتركاً، فهذه حجة تصلح لإثبات كونه مشتركاً بعد فرض كونه زائداً<sup>(١)</sup>. وهذا الدليل لا يلزم إلا من سلم ببداية تصور الوجود المطلق.

والأشعري لا يرى أن الوجود زائد على الماهية بل يراه عين الماهية، وكل موجود له حقيقته التي يخالف بها أي موجود آخر، ولا اتفاق بين الموجودات إلا في إطلاق لفظ الوجود عليها فحسب، فوجود كل شيء عين ذاته، وبما أننا نجزم بأن الذوات جميعها متباينة فلا مناص من القول بالاشتراك اللفظي<sup>(٢)</sup>.

**يقول الدسوقي:** " قال الأشعري: إن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً كعين فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فليس عنده وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشيء عينه<sup>(٣)</sup>.

وقد رفض الأشعري الاشتراك المعنوي لأنه لا يقول بالكليات، والرازي قد وافق الأشعري في القول بالاشتراك اللفظي في بداية حياته، فيقول في المحصل: "ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منها إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والأقرب أنه ليس كذلك"<sup>(٤)</sup>.

**ويقول أيضاً:** "والذي يقال من أن الإنسان الذهني كلي فهو كلام جزافي لا حاصل له لأن الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف تكون كلية"<sup>(٥)</sup>.

ولكن الرازي في أواخر حياته دافع عن الاشتراك المعنوي وذلك في المطالب العالية وغيرها من كتبه، والذي دعى الرازي إلى تغيير رأيه هو بحثه في الفلسفة، حيث رأى أن استخلاص الكليات من جزئياتها بواسطة التجريد من أهم ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات الأخرى، وحين قام بشرح الإشارات لابن سينا

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢.

(٢) راجع القول السديد في علم التوحيد- للشيخ محمود أبو دقيقة ص ٨٧.

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين ص ٧٤.

(٤) راجع المحصل ص ٥٤، ٤٥.

(٥) راجع شرح الإشارات ص ١٣١، ١٣٢.

شرح كل مراحل التجريد حتى وصل إلى الكلي دون أن يعترض على رأي ابن سينا، وحيث إنه اعترف بالكليات فقد قال باشتراك الوجود.

**يقول الرازي في المطالب العالية:** "قول من يقول: إن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ما هيته، وبهذا التقدير فوجود الله غير ما هيته... وهو قول طائفة عظيمة من المتكلمين، وهو الذي نصرناه في أكثر كتبنا"<sup>(١)</sup>.  
الرازي حينما قال بأن اشتراك الوجود لفظي كان ذلك في مرحلة فكرية أقرب إلى الاتجاه الكلامي الأشعري ثم تلت المرحلة أخرى اقترب فيها من الفلسفة وقد صنف في تلك المرحلة المطالب العالية وشرح الإشارات والمباحث المشرقية وقال فيها باشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً.

أما الإيجي فقد تبع رأي الأشعري وإن لم يذكر ذلك صراحة، وذلك يعرف من خلال ردوده على أدلة الرازي ومحاولة إبطالها، وفي ذلك يقول دكتور أحمد الطيب: "والإيجي وإن كان لا يصرح تصريحاً مباشراً بمذهبه في اشتراك الوجود، إلا أنه يمكن القول بأنه يقتفي أثر الشيخ الأشعري في أن وجود كل شيء عين ما هيته وحقيقته، وأن الوجود محض اسم فقط وأن الاشتراك فيه ليس إلا اشتراكاً لفظياً"<sup>(٢)</sup>.

بينما ذهب السعد صراحة إلى مذهب الحكماء ورفض ما يقوله جمهور المتكلمين من أن الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها<sup>(٣)</sup> يقصد بالطبيعة النوعية أن الوجود نوع يندرج تحته أفراد تتساوى في صدقة فهو متواطئ وبذلك يشترك الممكن والواجب في معنى الوجود، وهذا ما انتهى إليه رأي الرازي واتفق معه السعد.

---

(١) المطالب العالية ج ١ ص ١٦٩، المجلد الأول - طبع دار الكتب العلمية - بيروت -

لبنان سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م ط١.

(٢) مباحث الوجود والماهية ج ١ ص ٦٧.

(٣) شرح المقاصد م ١ ص ١٦١ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٤٢٢هـ -

٢٠٠١م ط١.

## المبحث الثالث

### انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وجود الأشياء في الواقع وتعيينها والآثار المترتبة عليها، هذه الأشياء لها وجود خارجي، يقول صاحب شرح المواقف: " لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به يظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمى وجوداً عينيّاً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر، لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنيّاً وظليّاً وغير أصيل، وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية"<sup>(١)</sup>.

**وعلى ذلك ينقسم الوجود إلى:**

**أولاً: الوجود في الأعيان:**

وهو يطلق عليه الوجود الخارجي أو الوجود الأصيل، وفيه توجد الذات في الخارج بحيث يترتب عليها آثارها الإضاءة من وزن وحجم... إلخ، حتى لو لم ير، فمثلاً الكهرباء من آثارها الإضاءة والتبريد والتسخين وإدارة الآلات.. إلخ. حتى ولم لم تر، فمثلاً الكهرباء من آثارها الإضاءة والتبريد والتسخين وإدارة الآلات... إلخ. وهذا النوع من الوجود هو ما يقول عنه الشيخ العطار: وأما الوجود الخارجي فمعناه تحقق الشيء وكونه في الخارج، فإذا قلنا مثلاً زيد موجود في الخارج، ففي الخارج إن قيس إلى ذات زيد كان ظرفاً لوجوده، وإن قيس إلى وجوده كان ظرفاً لنفسه لا لوجوده وإلا كان للوجود وجوداً ويتسلسل"<sup>(٢)</sup>.

**٢ - الوجود في الأذهان:**

وهذا ما يسمى بالوجود الذهني أو الوجود الظلي مثلما يقال أن في الذهن صور للإنسانية والفرسية.... إلخ هي بالنسبة للوجود في الخارج كالظل للجسم بحيث أن هذه الماهيا الموجودة في الذهن لو وجدت في الخارج لكانت هي

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٢) حاشية العطار على مقولات الشيخ أحمد السجاعي المسمى بالجواهر المنتظمات في عقود المقولات للسجاعي، نقلاً عن قضية الوجود والعدم في علم الكلام- د/ محمد عبد المهيمن عبدالرحمن - ص ١٨٧ رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين - القاهرة ١٩٨٦م.

الموجود الخارجي بعينه.

وهذا الوجود لا يترتب عليه آثار أو أحكام ؛ لأنه عبارة عن تحقيق صورة في الذهن مطابقاً لما هو في الخارج، بمعنى أن الماهية الموجودة في الذهن إذا وجدت في الخارج كانت هوية، والهوية إذا جردت من عوارضها المشخصة كانت تلك الماهية، ولهذا قيل الأشياء في الخارج أعيان في الذهن صور<sup>(١)</sup>.  
ما في الذهن هو المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة ويسمى بالماهيات وهي كلية<sup>(٢)</sup>.  
ويشمل هذين الوجودين معا (الوجود العيني والوجود الذهني) وهو ما يسمى بالوجود في نفس الأمر ومعناه عند المحققين نفس الشيء في حد ذاته، فإذا قلنا الشيء موجود في نفس الأمر كان معناه أنه موجود في ذاته، أن وجوده ليس باعتبار المعبر وفرض الفرض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجوداً<sup>(٣)</sup>.

---

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧٠، كذلك القول السديد في علم التوحيد - الشيخ محمود أبو دقيقة ج ١ ص ٩٩.

(٢) مع الفيلسوف - د/ محمد ثابت الفندي- ص ١٠٩ - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت - ط ١ عام ١٩٧٤م.

(٣) راجع حاشية عبد الحميد الحميدي على حاشية عبدالحكيم على شرح القطب على الشمسية- ص ١٤ - طبعة استامبول- عام ١٢٨٧هـ.

وقد ذكر العلماء أن العلاقة بين الوجود العيني والذهني وفي نفس الأمر، هي كالتالي:

أ- النسبة بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج هي العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان في زيد وينفرد الموجود في الذهن في العنقاء وينفرد الموجود في الخارج في صفات الله الكمالية عند من لم يعلمها.

ب- النسبة بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الأمر هي العموم والخصوص الوجهي أيضاً يجتمعان في زيد وينفرد الموجود في الذهن في شريك الباري وينفرد الموجود في نفس الأمر في صفات الله الكمالية عند من لم يعلمها.

ج- والنسبة بين الموجود في الخارج والموجود في نفس الأمر هي العموم والخصوص المطلق، فذات زيد موجودة في خارج الأعيان وفي نفس الأمر، بمعنى أن لها تحققاً في حد ذاتها بقطع النظر عن اعتبار المعبر، وينفرد الوجود في نفس الأمر في الإمكان فإن له تحقق في نفس الأمر (أي تحقق في ذاته) وليس موجوداً في الخارج ؛ لأنه من الأمور الاعتبارية، فكل ما كان موجوداً في الخارج كان موجوداً في نفس الأمر بدون عكس.

(راجع حاشية الدسوقي على شرح القطب على الشمسية ج ١ ص ٣٤٥ - المطبعة الأميرية - ط ١ سنة ١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م).

## الوجود الذهني بين المثبتين والنافين:

اختلف جمهور المتكلمين مع جمهور الحكماء في الوجود الذهني، فذهب جمهور المتكلمين إلى نفي الوجود الذهني بينما ذهب جمهور الحكماء إلى إثبات الوجود الذهني، واحتدم الخلاف بين الطرفين لدرجة أن طرف يرمي الآخر بإنكار الضروريات والتقليد الساذج.

**يقول الرازي موجهاً الطعن لمثبتين الوجود الذهني:** " كان من الواجب أن يكون فساد هذا المذهب وأمثاله معلوماً بالضرورة، وإنما دعت الضرورة إلى تطويل القول فيه لجهل المقلدة، وإصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه، في كل ما أمكن أن ينطلق اللسان به، وإن كان فساده معلوماً بالضرورة"<sup>(١)</sup>.

ويرد الطوسي كممثل لرأي المثبتين للوجود الذهني، قائلاً عن النافين للوجود الذهني: " وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم، واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء"<sup>(٢)</sup>.

## أدلة المثبتين للوجود الذهني:

**يقول صاحب شرح المواقف:** " احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور:

**الأول:** أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً، ونحكم بأن اجتماع النقيضين والضدين باطل، كما نحكم بأن العدم المطلق مقابل للوجود الخارجي المطلق، أي نحكم من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص، ونحكم على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية، ولا شك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الإيجاب هو ثبوت أمر لأمر، فلا شك أن هذا الأمر الأخير لا بد وأن يكون له ثبوت ما؛ لأن ثبوت الشيء لأمر عدمي من كل وجه مستحيل بالضرورة، ومن المعلوم بالضرورة أن هذا الثبوت لا يمكن أن يرقى إلى الثبوت في الخارج، فتعين أن يكون في الذهن، وهو المطلوب"<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح الرازي على الإشارات ج ١ ص ١٣٥، المطبعة الخيرية، ط ١ عام ١٣٢٥ هـ.

(٢) شرح الطوسي على الإشارات ج ١ ص ١٣٤ - طبعة القاهرة.

(٣) شرح المواقف ج ٢ ص ١٧٠، كذلك شرح المقاصد - المجلد الأول - ص ١٨٥،

ومباحث الوجود والماهية - ص ١٠٤ - ١٠٥، كذلك تقريب المرام ج ١ ص ٥٠.

**الثاني:** أن المفهومات تنقسم إلى الكلي والجزئي، والكليات عقلية لا يمكن تحققها في الخارج ضرورة، فإذا أدركنا كلياً فقد ميزناه عن غيره، وهذا التمييز حكم ثبوتي فإذا استحال ذلك في الخارج؛ لأن كل ما يكون في الخارج فقد تعين أن يكون مشخصاً في الذهن وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

**الثالث:** إن من القضايا الموجبة الحقيقية<sup>(٢)</sup>، وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج؛ لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلاً، كقولنا: كل عنقاء حيوان، وعلى تقدير الوجود في الخارج أصلاً، كقولنا: كل عنقاء حيوان، وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الأحكام في الأفراد الخارجية، كقولنا: كل جسم متناه، أو حادث، أو مركب من أجزاء لا تتجزأ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن<sup>(٣)</sup>.

وفي شرح المواقف ذكر الجرجاني هذا الدليل في صورة قياس استثنائي، كالآتي: إننا لو لم نقل بالوجود الذهني لبطلت الحقيقة الكلية الموجبة وذلك لأننا عندما نقول: مجموع زوايا كل مثلث يساوي قائمتين فإن حكمنا هنا ليس مقصوراً على الأفراد الخارجية بل يتناول كل ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر.

فلو لم يكن لها عداها وجود ذهني لما صدق عليها حكم إيجابي<sup>(٤)</sup>.

---

(١) شرح المقاصد - المجلد الأول - ص ١٨٥.

(٢) القضية الحقيقية: هي ما حكم فيها على أفراد الموضوع مطلقاً سواء وجدت في الخارج أم لم توجد، فإن كانت الأفراد موجودة في الخارج كان الحكم عليها وعلى الأفراد المقدره الوجود مثل كل إنسان مفكر، وإن لم تكن أفراد الموضوع موجودة في الخارج كان الحكم على الأفراد المقدره الوجود مثل: كل عنقاء طائر.

وأما الخارجية: فهي أن يقتصر الحكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج فقط مثل: كل طلبة الجامعة حاصلين على الشهادة الثانوية.

أما القضية الذهنية: فهي التي يستحيل وجود أفراد موضوعها في الخارج لا فعلاً ولا تقديرًا، مثل شريك الباري معدوم. (راجع تيسير القواعد المنطقية - د/ محمد شمس الدين - ص ١٣٥)

(٣) شرح المقاصد - المجلد الأول - ص ١٨٦.

(٤) شرح المواقف ج ٢ ص ١٧٩.

### الرد على هذه الأدلة من النافين للوجود الذهني:

**الرد على الدليل الأول:** هذا الدليل يعتمد على تصور المعدوم، وهذا غير صحيح؛ لأن الذي لا وجود له خارجًا لا يمكن تصوّره أبدًا، لذلك يقول الرازي: إن كل ما تتصوره فهو موجود خارجي، وإن كان هذا الوجود الخارجي قد يغيب عن أذهاننا في بعض الأحيان، فقد يكون وجوده قائمًا بنفسه أي نفس هذا الوجود، كما يقول أفلاطون عن " المثل ": إنها موجودة وجودًا مستقلًا، وأنه لا يد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي، وقد يكون وجوده قائمًا بغيره كما يقول الحكماء فإن الصور أي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، فلا بد أن ترسم فيه صور ما يوجد فإذا التفتت النفس إليها شاهدتها.

**والجواب:** أن المرتسم فيها أي في الأمور الغائبة عنا كالعقل الفعال، مثلًا إن كانت الهويات أي هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة ظاهرة البطلان، وإن كان المرتسم فيها الصور والماهيات الكلية، فهو المراد بالوجود الذهني، إذ عرضنا إثبات نوع من التميّز للمعقولات هو غير التميّز بالهوية الذي نسّميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهني أي اخترع الذهن تلك المعقولات، فيكون ذلك النوع من التميّز في ذهننا، أو لاحظها في موضع آخر كالعقل الفعال، فيكون ذلك النوع من التميّز لها فيه، والحاصل أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج، لم يكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي، وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

**الرد على الدليل الثاني:** ورد في هذا الدليل أن الكلية صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها موجودًا، والكليات ليس لها وجود في الخارج، إذن وجودها في الذهن، والرد على ذلك كما جاء في شرح المواقف: إن للحقائق الكلية كالإنسان مثلًا وجود بالضرورة، وليس في الأعيان بل في الأذهان، ودعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة، نعم أفراد هذه

---

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ١٧٥ - ١٧٦، كذلك شرح المقاصد - المجلد الأول ص ١٨٥، كذلك مباحث الوجود والماهية - د/ أحمد الطيب - ص ١٠٦ - ١٠٧.



الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة<sup>(١)</sup>.

فلا نسلم أن ليس بها وجود في الخارج، وإن قلنا: بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من أنها أمور انتزاعية، والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج، فلا نسلم أنه أن لها وجوداً<sup>(٢)</sup>.

**الرد على الدليل الثالث:** دليل المثبتين الثالث للوجود الذهني مبني على أن القضية الحقيقية تأخذ حكماً بالرغم من عدم وجود موضوعها في الخارج أحياناً مما يدل على أنه موجود ذهنياً وإلا لما أمكن الحكم عليه، ونقول بأن الحكم ممكن في القضية الحقيقية؛ لأنه حين أقول: الممتنع معدوم لا أريد من قلبي هذا أن تمت ممتنعاً خارجياً حكمت عليه بأنه معدوم، بل أريد منه أن الأفراد التي نعقلها من مفهوم "ممتنع" هي من الأفراد المعقولة من مفهوم معدوم؛ أي: ما يصدق عليه الممتنع يصدق عليه المعدوم، فلو لا أن الموضوع موجود هنا لما أمكن حمل هذا الصدق<sup>(٣)</sup>.

### واحتج النافين للوجود الذهني بوجهين:

**أحدهما:** لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً.

**ثانيهما:** أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل، وأجاب جمهور الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية، والحار ما يقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء، وأما مفهوماتها الكلية فلا. لا يقال الحادث في الذهن إن كان مساوياً لها عاد الإلزام، وإلا لم تكن هي الهوية الحاصلة في ذهننا؛ لأننا نقول بالحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية، وأنه ليس مساوياً للهوية. نعم ماهيتها ولا معنى للماهية إلا ذلك، فقولك: هل يساويها أو لا خال عن التحصيل، وبالجمل فالصورة الذهنية مخالفة للخارجية في اللوازم، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي؛ لأنه منشأ

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ١٧٩.

(٢) حاشية السبائكوتي على شرح المواقف - ج ٢ ص ١٧٩.

(٣) راجع شرح المواقف - ج ٢ ص ١٧٩-١٨١، وشرح المقاصد المجلد الأول - ص ١٨٦ بالهامش.

الوجود العيني، فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن، ويضاد عين البرودة، وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن، فلم قلت إن الذهني كذلك<sup>(١)</sup>.

كما رأينا قد نفى علماء الكلام الوجود الذهني بينما أثبتته الحكماء، لكن هل استمر علماء الكلام على هذا الرأي؟ نجد الرازي في البداية يقول عن مذهب المثبتين للوجود الذهني أنه فاسد وأن ذلك معلوم بالضرورة، ووقف معارضاً لهذا المذهب في " كتابه شرح الإشارات " بينما في كتاب " المباحث المشرقية " تغيير موقفه وأصبح مدافعاً عن الوجود الذهني، ذلك مثلما فعل في رأيه في الوجود حيث قال في البداية في كتابه " المحصل " بعدم اشتراكه اشتراكاً معنوياً وهو في ذلك موافقاً لرأي الأشعري، ثم بعد ذلك اتخذ من الاشتراك المعنوي مذهباً له، ولذلك قال بالوجود الذهني بعد أن كان رافضاً له، وأقام الأدلة على الوجود الذهني، فقال: " إنا إذا تصورنا ماهية وحكمنا بأنها ممتازة عن غيرها فيكون لها ثبوت، والثبوت المعتبر في صحة كونها محكوماً عليها إما أن يكون هو الوجود الخارجي، وهو باطل، وإلا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه؛ وأيضاً لأنه وإن كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم على الشعور بكونه في الخارج، فعلمنا أن الثبوت المقصود هو الثبوت في العقل<sup>(٢)</sup>.

**ويقول أيضاً:** إن الماهية لا تعرى عن الوجودين؛ لأنها يجب الحكم عليها بتمييزها عن غيرها، وكل ما كان محكوماً عليه بحكم ثبوتي فلا بد أن يكون ثبوتياً<sup>(٣)</sup>. ويرى الرازي أن العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن، وهذا يؤكد على إثباته للوجود الذهني.

### ما سبب تغير رأي الرازي في هذه المسألة؟

هذا يرجع إلى تغير رأيه في مسألة الكليات؛ حيث إنه في المرحلة الفكرية الأولى كان يتبع الأشعري في كل آرائه، ومن ذلك قوله بأن وجود كل شيء عين

---

(١) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٨٣-١٨٤، وشرح المقاصد - المجلد الأول- ص ١٦٨ بالهامش.

(٢) المباحث المشرقية - ج ١ ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق - ج ١ ص ٤٣.

ماهيته ومن ثم لا وجود للكليات في الخارج، وبما أن العقل يتصور الكليات وحتى ماهية الجزئي فإنه لا بد وأن تكون مجردة أي لا بد وأن تكون كلية، فإذا نفينا الكليات فقد انتفى الوجود الذهني من باب أولى. ذلك أنه إذا كان وجود الشيء عين ماهيته فإنه لا يمكن وجود الأشياء المادية في الذهن<sup>(١)</sup>.

وفي المرحلة الفكرية المتأخرة من حياة الرازي قال بزيادة الوجود على الماهية في كل من الواجب والممكن ولذلك قال بالوجود الذهني، إذن فلا تناقض في كلام الرازي، ففكره متسق مع بعضه في كل مرحلة من مراحل حياته الفكرية.

ومحل النزاع بين الفريقين المثبتين والنافين للوجود الذهني متعين في هل ثمة ماهية مصورة حاصلة في الذهن بحيث يكون مثلاً أو شبحاً للموجود في الخارج أم أن الأمر مقصور على التصور الذي هو التعقل فقط، لا شك أن المتكلمين ينكرون الصورة الجامعة في الذهن عن حقيقة الشيء الخارجي التي لو وجدت في الخارج لكانت نفس ذلك الشيء ، لا شك أن جمهور المتكلمين لا يقولون بذلك مطلقاً، بينما الفلاسفة يرون ذلك ، ولذلك يقول صاحب نشر الطوابع: اعلم أن الوجود الذهني أثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف إنما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فإنه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن نسبة متحققة بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجهة للعالمية الموجهة لهذه النسبة أنكروه<sup>(٢)</sup>.

لذلك نستطيع القول بأن الخلاف بين الفريقين خلافاً حقيقياً وليس لفظياً كما ذكر البعض.

---

(١) راجع شرح المواقف - ج ١ ص ١٥٦، وحاشية الكلبوي على الدواني على العقائد

العضدية - ج ١ ص ٢٣٣ - طبعة استامبول - سنة ١٣١٩ هـ.

(٢) نشر الطوابع - المرعشي ص ٤٣، وحاشية العطار على مقولات السيد البليد -

ص ١٩٩ - المطبعة الخيرية - القاهرة - ط ١ سنة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.



## **الفصل الثاني**

### **الماهية وعلاقتها بالوجود عند المتكلمين**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الماهية وأقسامها.

المبحث الثاني: علاقة الوجود بالماهية

## المبحث الأول الماهية وأقسامها

**الماهية:** "ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، والأظهر أنه نسبة إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة، والماهية تُطلق غالبًا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يُسمى بالماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأعيان هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث ما يستتبط من اللفظ مدلولًا، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا<sup>(١)</sup>.

**والسعد يرى أن الماهية والحقيقة مترادفتان، ويقول في ذلك:** "حقيقة الشيء وما هيته ما به الشيء هو هو"<sup>(٢)</sup>. ويمكن التمثيل بماهية الإنسان فإننا إذا اعتبرنا معنى الحيوانية والناطقية وتحقق به الشيء فقد تحققت ما هيته.

**يقول دكتور/ سليمان خميس عن ترادف الماهية والحقيقة:** "وحيث كان تعريفها واحداً إذن فهما معنى واحد لا فرق في ذلك بين كلي وجزئي محقق أو غير محقق"<sup>(٣)</sup>.

وهذا ما ذهب إليه الإيجي حيث يقول: "في تميز الماهية عما عداها لكل شيء كلياً كان أو جزئياً حقيقة هو بها"<sup>(٤)</sup>.

وهذا هو موقف الأشعري القائل بأن حقيقة كل شيء عين وجوده، وأن الوجود عين الماهية سواء في الواجب أو الممكن. لكن هناك رأي آخر يرى أن الحقيقة أخص مطلقاً من الماهية، وهذا الرأي يفرق أصحابه بين تحقق الماهية في الخارج وبين عدم تحققها. فإن تحققت فهي الحقيقة وإلا فهي الماهية، كما هي

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٦٣ - ١٦٤ تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي - نشر وتوزيع دار الفضيلة طبعة ٢٠٠٤م..

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٢٢٣.

(٣) توضيح العقائد النسفية - د/ سليمان خميس- ج ١ ص ٤٩، مطبعة الحرية - المنصورة.

(٤) شرح المواقف ج ٣ ص ١٨.

الغول والعنقاء فهي تسمى ماهية وليست حقيقية.

وبالرغم من قول السعد يقول بترادف الحقيقة والماهية إلا أنه قال في موضع آخر ما يدل على التفرقة بين الشيء المتحقق وغير المتحقق، فيقول: " ثم الماهية إذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتًا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته"<sup>(١)</sup>.

**وللماهية عدة تقسيمات، منها تقسيم الجرجاني الذي ذكر فيه ثلاثة أقسام للماهية:**

١ - **الماهية النوعية:** هي التي تكون في أفرادها على السوية، فإن الماهية النوعية تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر كالإنسان، فإنه يقتضي في "زيد" ما يقتضي في "عمرو" بخلاف الماهية الجنسية.

٢ - **الماهية الجنسية:** هي التي لا تكون في أفرادها على السوية، فإن الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق، ولا يقتضيه في غير ذلك.

٣ - **الماهية الاعتبارية:** هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر ما دام معتبرًا ، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو <sup>(٢)</sup>.

**ويوجد تقسيم آخر للماهية وهو:**

١ - **الماهية المخلوطة:** وهي التي تؤخذ بشرط شيء يكون عارضًا لها، وسميت مخلوطة لأنها أخذت مع خلط شيء معها زائد عليها ولا خفاء في وجودها فإن وجود الأشخاص في الخارج لا ريب فيه.

٢ - **الماهية المجردة:** سميت مجردة لتجردها عن جميع العوارض، وهي لا توجد في الخارج وإلا لحقها الوجود والتعيين، وهما من العوارض، وأما وجودها في الذهن ففيه خلاف، فقد قال البعض بعدم وجودها في الذهن، لأن الوجود الذهني من العوارض، وقال آخرون بإمكان وجودها في الذهن؛ لأن الذهن يمكنه أن يتصور كل شيء حتى عدم نفسه<sup>(٣)</sup>.

---

(١) شرح المقاصد- المجلد الأول ص ٢٢٤.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٨٤.

(٣) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٢٧ وما بعدها.

٣ - **الماهية لا بشرط أحد الأمرين:** أي لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء (وتسمى بالماهية المطلقة) وهذا النوع من الماهيا هو ما يطلق عليه الكلي الطبيعي. وهذا خلافاً للسعد الذي يرى أن الكلي الطبيعي هو المأخوذ بشرط كونه معروضاً للكلية<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر بعض الباحثين مثلاً لهذه الماهية وهو الحيوان إذا لم يشترط فيه نفي غيره عنه حتى يكون جزء مادياً غير محمول عليه كالماهية المجردة ، كما أنه لم يشترط فيه تقييده بالناطق وهو الفصل حتى لا تكون كالماهية المخلوطة، وإنما يؤخذ الحيوان هنا مبهماً مطلقاً عن أحد الشرطين.

وهذه الماهية إذا رجحنا أنها هي الكلي الطبيعي فإنها لا توجد في الخارج بنفسها ، وإنما توجد فيه ضمن وجود أفرادها على رأي القائلين بوجود الكلي الطبيعي في الخارج<sup>(٢)</sup>.

### **نسبة الماهية بين المناطقة والمتكلمين:**

#### **معنى الماهية عند المناطقة:**

قد تطلق الماهية ويراد بها (حد الوجود) أي ما به يتميز الشيء عن غيره، وهي التي تقع في جواب عن السؤال بـ (ما هو ؟) وهي الحد المنطقي المستخدم في المنطق لتعريف حقيقة الشيء، وهي الماهية بالمعنى الأخص.

**الماهية عند المناطقة** هي ما يقع جواباً عن ما هو مثل الحيوان الناطق

جواب عن سؤال ما هو الإنسان ، ولا يجاب بما هو عند المناطقة إلا بالكلي.

**وقد عرف المتكلمون الماهية بأنها ما به الشيء هو هو، وبذلك**

**يكون للماهية معنيين هما:** ما به الشيء هو هو، وما يجاب به عن السؤال بما هو، وهو بالمعنى الأول لا يستلزم الكلية فضلاً عن دلالتها عليه التزاماً لصدقها على الجزئيات الحقيقية، فهي لا تخرج الشخص .

**والمعنى الثاني:** (أي الماهية بمعناها عند المناطقة) تخرج الشخص

---

(١) راجع شرح المقاصد م ١ ص ٢٣٠.

(٢) راجع قضية الوجود والعدم في علم الكلام - د/ محمد عبد المهيم عبد الرحمن ص



والصنف أيضاً<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك فالنسبة بين الماهية عند المناطق وبينها عند المتكلمين هي العموم والخصوص الوجهي، فيجتمعان في الحيوان الناطق بالنسبة للإنسان، وتتفرد الماهية المنطقية جواباً عن السؤال " ما هو الحمار والحصان " فإن الحمار ليس بالحيوانية وحدها يكون حماراً ولكن ماهيته حيوان ناهق وكذلك الحال في الحصان، وتتفرد الماهية عند غير المناطق في الهوية<sup>(٢)</sup>.

فمحمد مثلاً له حقيقة هو بها هو وهي لا تقع عند المناطق جواباً عن السؤال بما هو<sup>(٣)</sup>، ولكن عند المتكلمين له ماهية هي حقيقته وتسمى هوية.

### الماهية إما بسيطة أو مركبة:

يقول السعد: " الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة، فلا بد من انتهائها البسيطة"<sup>(٤)</sup>.

البسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع، إما المركبة فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة، وينتهي المركب إلى البسيط<sup>(٥)</sup>.

الماهية: إما بسيطة لا جزء لها أصلاً كالواجب والنقطة والوحدة والوجود، وإما مركبة لها أجزاء كالجسم والإنسان والسواد، ووجود المركبة معلومة بالضرورة، ويلزم منه وجود البسيطة، إما مطلقاً فلأن كل عدد ولو غير متناه، فالواحد موجود فيه بالضرورة، وإما في المركب العقلي، فلأنه لو لم ينته إلى

---

(١) راجع حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الشيخ الخبيصي للتهذيب ص ١٠١ مطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي.

(٢) الهوية: يقول السعد: إن الشيء إذا نظرنا إليه باعتبار تشخصه سمي هوية، أي باعتبار الماهية شخصاً معيناً وجزئياً كالإنسان إذا صار محمداً وأحمدًا. (راجع توضيح العقائد النسفية. د/ سليمان خميس ص/٢) ويذكر ابن سينا أيضاً أن الهوية هي التي تشير إلى الجوهر المشخص أي الجزئي المحسوس (راجع فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي د/ سامي نصير لطف ص ٣٣٢ نشر مكتبة الحرية جامعة عين شمس ١٩٧٨م).

(٣) حاشية العطار على الخبيصي ص ١٠١.

(٤) شرح المقاصد - المجلد الأول ص ٢٣٥.

(٥) شرح المواقف - ج ٣ ص ٣٤.

البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع إحاطة العقل بما لا يتناهى<sup>(١)</sup>.

### فالأقسام الأربعة:

١- بسيط عقلي، لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه ، كالأجناس العالية والفصول البسيطة.

٢- بسيط في الخارج لا يلتئم من أمور لذلك في الخارج، كالمفارقات من العقول والنفوس ، فإنها بسيطة في الخارج، وإن كانت مركبة في العقل.

٣- مركب عقلي يلتئم من أمور تتمايز في العقل فقط.

٤- مركب خارجي يلتئم من أجزاء متميزة في الخارج كالبيت<sup>(٢)</sup>.

### دليل تركيب الماهية:

ويدل على التركيب الاشتراك<sup>(٣)</sup> في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي أو شيء من لوازم الماهية.

يعني إذا اشتركت الماهيات في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركيب من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف، وكذا إذا اشتركا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية؛ لأن ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتها، وإلا امتنع الاختلاف في لوازمها، فيكون جزءاً وفيه المطلوب.

وجاز أن يكون الذاتي المشترك تمام إحدى الماهيتين، وجزء الأخرى الممتازة عنها بالذاتي الآخر، أو بلوازم الماهية، فلا يلزم تركيب الماهيتين جميعاً، كالجوهر والجسم المتميز عنه بالذاتي، ولوازم الماهية الجنسية<sup>(٤)</sup>.

---

(١) شرح المقاصد – المجلد الأول ص ٢٣٥.

(٢) شرح المواقف ج ٣ ص ٣٥.

(٣) الاشتراك في عرف العلماء يطلق على معنيين: أحدهما كون اللفظ المفرد موضوعاً لمفهوم عام مشترك بين الأفراد ويسمى اشتراكاً معنوياً، وذلك اللفظ يسمى مشتركاً معنوياً، وينقسم إلى المتواطئ والمشكك، وثانيهما: كون اللفظ المفرد موضوعاً لمعنيين معا على سبيل البديل من غير ترجيح، يسمى اشتراكاً لفظياً . (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٢٣٦)

(٤) شرح المقاصد – المجلد الأول ص ٢٣٦.

المراد لزوم تركيب الماهية الممتازة بالذاتي أو بلوازم الماهية، فإن كانت كلتاها كذلك كما في الإنسان والفرس فكلتاها، أو كانت إحداها، وإما مجرد الاشتراك في الذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية أو السلبية، أو مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض، فلا يستلزم التركيب لجواز أن يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما، ويستند اختلاف العوارض إلى أسباب غير الماهية، كما في أصناف الإنسان وأفراده، وأن يكون الذاتيات المختلفة تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة، والنقطة في العرضية والإمكان ونحو ذلك<sup>(١)</sup>.

**والماهية المركبة أقل ما يحصل به التركيب وهو الجزآن، وإذا كانت**

**زائدة يكون فيها اجتماع ، وتقسيم الأجزاء للماهية المركبة من وجهين:**

**الأول:** أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة، وإلا فمتباينة، أما المتداخلة فإن صدق كل منها على كل أفراد الآخر فهما متساويان، نحو الحساس والمتحرك بالإرادة، وإلا فبينهما عموم وخصوص، ، إما مطلقاً وحينئذ إما أن يقوم العام الخاص نحو الجسم، الأبيض أولاً، نحو الحيوان الناطق، فإن الناطق لكونه فصلاً هو المقوم للحيوان الذي هو جنس، وإما من وجه نحو الحيوان الناطق؛ فإنه ماهية اعتبارية؛ لأن الماهية الحقيقية يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه، وأما المتباينة فإما أن يعتبر الشيء مع علة من علة الأربعة (الفاعل، والغاية، والمادة، والصورة) أو مع معلول له أو مع ليس علة ولا معلول بالقياس إليه.

ومعنى تركيب الشيء مع علة أن تعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له بالإضافة إلى تلك العلة، ومعنى يتركب الشيء مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له بالإضافة إلى ذلك المعلول، نحو الخالق والرازق وأمثالهما، مما اعتبر فيه الشيء مقيساً إلى معلوله، أما ما اعتبر مع ما ليس علة ومعلول، إما متشابهة في الماهية نحو أجزاء العشرة، أو متخالفة في الماهية وهي إما متميزة عقلاً وحساً، كالجسم المركب من الهولي والصورة، فإن أجزاءه متميزة في العقل دون الحس، أو خارجاً أي حساً كأعضاء البدن<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق ص ٢٣٦.

(٢) راجع شرح المواقف ج ٣ ص ٢٦-٤٠، كذلك حاشية السيلكوتي على شرح المواقف ج ٣ ص ٣٨، وحاشية الجلي ج ٣ ص ٣٨، كذلك شرح المقاصد المجلد الأول ص ٢٤٢-٢٤٣.

**الوجه الثاني من تقسيم أجزاء الماهية المركبة:** إما وجودية بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب، وإما ألا تكون بأسرها وجودية، **والقسم الأول:** الوجودية فهي إما حقيقية كالجسم المركب من الهولي والصورة، والإنسان المركب تركيباً اعتبارياً من الروح والجسد، أو إضافية نحو الأقرب، فإن مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه، وكلاهما إضافيان، أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية نحو السرير فإن مركب من القطع الخشبية، وهي موجودات حقيقية، ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبار يتحصل به السرير، وأنه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولة<sup>(١)</sup>.

**والقسم الثاني:** ما لا تكون بأسرها وجودية، وهو ما يتركب مفهومه من وجودي وعدمي، فإن العدميات لا تعقل إلا مضافة إلى الوجودات، فيكون المعنى الوجودي ملحوظاً هناك قطعاً.

واعلم أن هذه الأقسام المذكورة في هذين التقسيمين إنما هي في الماهية على الإطلاق وهي أعم من أن تكون ماهية حقيقية أو اعتبارية، فالماهية الحقيقية لا تكون أجزاءها إلا موجودة، فتكون وجودية قطعاً فلا يكون فيها التقسيم الثاني الوجودية والعدمية، ولا باعتبار الحقيقة والإضافية إذا لم تجعل الإضافات من الموجودات الخارجية<sup>(٢)</sup>.

### **الماهيات هل هي مجعولة أم لا:**

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا، ذهب المتكلمون إلى أنها بجعل جاعل مطلقاً سواء كانت بسيطة أم مركبة، وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل جاعل مطلقاً، وذهب بعضهم إلى أن المركبات المجعولة دون البسائط<sup>(٣)</sup>.

### **أدلة المتكلمين:**

**ذهب المتكلمون إلى أن الماهية الممكنة بجعل جاعل سواء كانت مركبة أو بسيطة واستدلوا على ذلك بعدة أدلة:**

(١) راجع شرح المواقف ج ٣ ص ٤٠-٤١، كذلك شرح المقاصد - المجلد الأول ص ٢٤٣.

(٢) راجع شرح المواقف ج ٣ ص ٤١-٤٢.

(٣) راجع المصدر السابق ج ٣ ص ٤٢.

**الأول:** أن كلا من المركبة والبسيطة ممكن، وكل ممكن محتاج إلى الفاعل؛ لأن علة الاحتياج هي الإمكان، فلا يعقل تعقل الإمكان للماهية بسيطة كانت أو مركبة، ومعنى كونه ذاتياً لها، إنها في نفسها بحيث إذا نسبها العقل إلى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الإمكان، وهذا المعنى كاف في الاحتياج إلى الفاعل.

**الثاني:** الفاعل لا بد أن يؤثر في الماهية، ويجعل تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود، الماهية المعلولة لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل، والحصول والتحقق هو الوجود.

**الثالث:** تقرر الماهية ليس بذاتها، فيكون الفاعل، فلا تقرر الماهية في الخارج بذاتها، ولا معنى لمجولية الماهية سوى هذا.

**الرابع:** المجعول إما الماهية أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، أو انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض في المركب خاصة، والكل ماهية، وكل الأمور الأربعة ماهية من الماهيات ولا نزاع في أن للعلة جعلاً وتأثيراً في الممكن، فيكون المجعول هو الماهية<sup>(١)</sup>.

### دليل المخالفين لمجولية الماهية:

قالوا لو كانت إنسانية الإنسان بالفاعل لما كان إنساناً عند عدمه، أي كون الإنسان إنساناً لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم أن لا يكون إنساناً على تقدير عدم الفاعل وهو محال.

الجواب: إنه إن أريد أنه يلزم أن يكون ليس إنساناً بطريق السلب، ولا نسلم استحالته، فإن ارتفاع الفاعل يترفع الوجود، وتبقى الماهية معدومة، فيكذب الإيجاب، فيصدق السلب، وإن أريد بطريق العدول، بأن يتقرر الإنسان في نفسه بحسب الخارج، ويكن لا إنسان فلا نسلم لزومه، فإن عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الإنسان حتى يصلح موضوعاً للإيجاب<sup>(٢)</sup>.

---

(١) راجع شرح المقاصد - المجلد الأول ص ٢٤٤ - ٢٤٥، كذلك شرح المواقف ج ٣ ص ٤٢ وما بعدها.

(٢) شرح المقاصد - المجلد الأول ص ٢٤٦.

ويقول صاحب المواقف: إن المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعلم الجزء، وكلاهما بالنسبة للممكن من العوارض، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية، كزوجية الأربعة، حتى لو تصورنا أربعة ليست بزواج، لم تكن أربعة، ومنها ما يكون من لوازم الهوية، كتناهي الجسم وحدثه، وحتى لو تصورنا جسماً ليس بمتناه أو حادث كان جسماً ولا خفاء في أن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبسيط جميعاً من لوازم الهوية دون الماهية، وأن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط، إذ لا يعقل مركب لا يحتاج إلى الجزء، فمن قال بمجعولية الماهية مطلقاً، أي بسيطة كانت أو مركبة، أراد أن المجعولية تعرض للماهية في الجملة، أي بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن بمعنى الاحتياج إلى الفاعل، ومن قال بعدم مجعولية الماهية أصلاً، أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية، ومن فرق بين المركبة والبسيطة أراد أن الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر للهوية<sup>(١)</sup>.

---

(١) شرح المواقف ج ٣ ص ٤٤-٤٧.

## المبحث الثاني

### علاقة الوجود بالماهية عند علماء الكلام

بعد أن بحثنا في الوجود من حيث إثبات الوجود المطلق أو نفيه، ومن حيث إمكان تعريفه، وهل هو مشترك معنوي أو لفظي أو مشكك؟ وبحثنا كذلك في الماهية من حيث إنها بسيطة أو مركبة، ومن حيث أجزاء المركبة، وهل الماهية مجعولة أي محتاجة إلى فاعل أم لا؟ نبحت الآن عن علاقة الوجود بالماهية هل الوجود نفس الماهية أم الوجود زائد على الماهية؟

**الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، لذلك علاقة الوجود بالماهية**

**تكون إما:**

١- الوجود عين الماهية في الواجب والممكن. وهذا رأي الأشعري وأبي الحسين البصري ومشايخ الحنفية.

٢- الوجود عين الماهية في الواجب زائد على الماهية في الممكن. وهذا رأي الفلاسفة.

٣- الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن. وهو رأي الرازي وجمهور المتكلمين.

**أولاً: رأي الأشعري:** القائل بأن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن،

وهو رأي أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ومشايخ الحنفية. يذكر أصحاب هذا الرأي أن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن وأن الاشتراك بين الموجودات لفظياً فقط، وأنه لا يوجد اشتراك معنوي بين الموجودات، فكل موجود له حقيقة على حدة وهذه الحقيقة ليست زائدة على ذاته، بل هي عين ذاته.

**واستند أصحاب هذا الرأي إلى عدة أدلة منها:**

**الدليل الأول:** بُني هذا الدليل على النظر في الماهية، وهو كالاتي:

أن الوجود لو كان زائداً على الماهية، فهذه الماهية إما أن تكون معدومة قبل طرود الوجود عليها، وإما أن تكون موجودة، فإن كان الأول لزم التناقض لقيام الوجود بالمعدوم، وإن كان الثاني بأن قام بها الوجود وهي موجودة، فإننا ننظر إلى هذا الوجود السابق فإما أن يكون نفس الوجود اللاحق، وإما أن يكون غيره.

وإن كان نفس الوجود اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره

لزم التسلسل لأنه وجود زائد أيضاً على الماهية فتكون الماهية موجودة بوجود آخر سابق عليه لا إلى نهاية.

وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى التناقض إن قام بها وهي معدومة، وعلى تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل إن قام بها وهي موجودة فيكون ما أدى إليه وهو زيادة الوجود على الماهية محالاً فنثبت كونه عين الماهية وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

**الرد على الدليل الأول:** يرى الرازي بأن الماهية من حيث هي ليست معدومة كما يقول الأشعري في استدلاله، بل هي ليست معدومة وليست موجودة، لأن الوجود والعدم أمران طارئان على الماهية، وهي موجودة حين ينضم إليها الوجود، ومعدومة حين لا ينضم إليها الوجود فيلحقها العدم، فالماهية من حيث هي ليست نفس الوجود وليست نفس العدم؛ والوجود - أو العدم - ليس أمراً داخلياً فيها أو مأخوذاً في مفهومها، تماماً كما تكون الأعراض الزائدة ليست نفس معروضاتها، ولا أموراً مأخوذة في مفاهيمها.

**الدليل الثاني:** إن قيام أية صفة ثبوتية (موجودة) لشيء ما، فرع وجود ذلك الشيء في نفسه أو لا. أي أنه لا يمكن أن تصف شيئاً بصفة ثبوتية إلا إذا كان هذا الشيء موجوداً أو لا؛ لأن الذي لا يوجد لا يمكن أن تصفه بأمر ثبوتي وإن صح اتصافه بأمر عدمية سلبية. فإن كان الوجود صفة زائدة فإنه إذن صفة ثبوتية للماهية. ويلزم أن تكون الماهية موجودة قبل قيام هذا الوجود الثبوتي لها فيكون للماهية وجود قبل الوجود.

فإذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وهذا مستحيل، وإذا كان الوجود الأول (الذي هو وجود الماهية) غير الوجود الثاني (الذي هو الصفة الثبوتية) نسأل عن هذا الوجود الأول هل هو الآخر صفة ثبوتية للماهية؛ ويلزم حينئذ أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر، ونفس السؤال يقال على هذا الموجود الآخر فيلزم وجود ثالث ورابع.. وهكذا؛ لأن السؤال هو: إذا كان هذا الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن تكون الماهية موجودة قبل هذا الوجود، ويطرح السؤال نفسه من جديد عن وجود الماهية في نفسها قبل اتصافها

---

(١) راجع القول السديد في علم التوحيد ص ٨٧، كذلك حاشية عبد الحميد على حاشية عبد الحكيم على شرح القطب على الشمسية ص ١٢٨.



بالوجود، أو قبل ثبوت الوجود لها، وتتسلسل الوجودات إلى غير نهاية، فإذا عرفنا أن التسلسل ممتنع عقلاً، أدركنا ضرورة الانتهاء إلى وجود لا يكون طارئاً؛ بل لا تكون صفة يوصف بها الماهية، بل يكون وجوداً هو عين الماهية ونفسها وحقيقتها، لا زائداً ولا طارئاً.

ويسلم الإيجي بضرورة أن يكون الشيء موجوداً قبل اتصافه بصفة ثبوتية، لكنه يستثنى من الصفات الثبوتية كلها صفة الوجود فقط، ويرى أنها لا تخضع لهذه القاعدة، ومصدر استثناء الصفة الوجودية من هذه القاعدة الضرورات العقلية؛ ذلك أنني إذا تصورت الوجود صفة ثبوتية ينطبق عليها القول المتقدم فهنا يلزم محال عقلي هو: إما تقدم الوجود على نفسه، وإما تسلسل الوجودات إلى غير نهاية.

ولهذين المحالين اللذين ذكرهما الأشعري- سابقاً- يستثنى الإيجي صفة الوجود، ويقرر أن هذه القاعدة تنطبق على أية صفة غير الوجود، أما الوجود فالضرورة العقلية تقتضي فيه بأنه صفة ثبوتية، ولكن لا يسبق بوجود آخر، بمعنى أن الماهية توصف به ، ويكون زائداً عليها، ولكن لا يقتضي هذا الاتصاف أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر، فالوجود لا يسبق الوجود إذا اتصف به الماهية<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثالث:** هذا الدليل مبني على النظر في الوجود، ومؤداه: أن الوجود لو كان زائداً على الماهية، فلا ريب أن له مفهوماً لا يخلو من الوصف بالوجود أو العدم. أي أن هذا الوجود الزائد إما أن يكون معدوماً وإما أن يكون موجوداً وكلاهما باطل.

أما كونه معدوماً فلأنه يؤدي إلى اتصاف الشيء بما يساوي نقيضه. أما كونه موجوداً فلأنه يؤدي إلى التسلسل لأن ذلك الوصف يقال فيه ما قيل في الوجود القائم بالذات ثم وصفه إلى ما لا نهاية ، فثبت أن كون الوجود زائداً على الماهية محال وثبت أنه عين الماهية وهو المطلوب.

ويرد الإيجي هذا الدليل بأن الوجود زائد على الماهية، لكن ليس له وجود، بل هو معدوم، نظراً إلى أنه من المعقولات المعدومة في الخارج، وحتى لو سلمنا أن الوجود لا يصح اتصافه بالمعدوم فإننا نقول: إن الوجود صفة زائدة على الماهية وليست معدومة أي لا توصف بذلك، بل هي موجودة بنفس هذا الوجود

---

(١) راجع مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف – د/ أحمد الطيب ص ٧٤ - ٧٨.

لا يوجد آخر حتى لا يتسلسل المحال، وإذن فالوجود له وجود على أن هذا الوجود ليس أمرا آخر بل هو وجود الوجود ذاته<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: رأي فلاسفة الإسلام:

فلاسفة الإسلام يرون أن الوجود عين الماهية في الواجب، وزائد عليها في الممكن.

فوجود الواجب هو عين ذاته، إذ أن وجوده خصوصية ذاته وليس زائداً عليها، فالذات عندهم هي الوجود المجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود.

فلاسفة الإسلام يقررون أنه ليس هناك إلا ذاتاً واحدة بسيطة من كل وجه، تسمى بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتى وإضافات متعددة<sup>(٢)</sup>.

وترتبط هذه المسألة بمبدئهم القائل: بأن الله واحد كامل بسيط من كل وجه ومن أجل هذا فإنهم ينزهونه تعالى عن التأليفات الخمسة ومنها التأليف من الماهية والوجود<sup>(٣)</sup>.

فالله سبحانه موجود بذاته ، عالم بذاته، قادر بذاته... الخ؛ بمعنى أن الآثار المترتبة على تلك الصفات هي مترتبة على ذات الواجب، وأن مصداق حمل هذه الصفات على الذات هو هويته البسيطة التي لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه.

---

(١) راجع مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف – د/ أحمد الطيب ص ٧٤-٧٨.  
(٢) ذات الله بسيطة ووجوده عين ذاته، وقد أكد الجرجاني على ذلك وساقه في صورة قياس مركب كالاتي: ١ – كل مفهوم لكي يكون موجوداً فإنه يحتاج إلى غيره "أي يحتاج إلى الوجود". ٢ – وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن، إذ لا معنى للإمكان إلا الاحتياج في الوجود إلى الغير. ٣ – ولا شيء من الممكن بواجب.  
والنتيجة أنه لا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، وحيث قد ثبت وجود الواجب بالبرهان فلن يكون إلا عين الوجود. (راجع حاشية الشيخ حسن العطار على مقولات السيد البلدي ص ٢٣١ – ٢٣٢).

(٣) هذه التأليفات هي: ١ – التأليف المادي كتأليف الجسم من عظم ولحم ودم. ٢ – التأليف الذهني كتأليف الجسم عقلياً من الهيولي والصورة. ٣ – التأليف المنطقي كتأليف القول الشارح من الجنس والفصل. ٤ – التأليف من الذات والصفات. ٥ – التأليف من الماهية والوجود. (راجع مشكلة الألوهية للدكتور محمد غلاب ص ١٨١ ط. الحلبي ١٩٤٩م، وله أيضاً مفكري المسلمين ص ٧٣، ٧٤ ضمن سلسلة دراسات في الإسلام، العدد العاشر، السنة الأولى سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، مطابع شركة الإعلانات الشرقية).

والقضية هنا ترجع إلى صحة الحمل في القضايا المنطقية، وصحة حمل أي محمول على موضوعه سواء أكان في قولنا "الله موجود" وفي أي قضية من القضايا ترجع إلى أحد أمرين:

**الأمر الأول:** أن يكون الحمل صادقًا بسبب اتصاف الموضوع بالمصدر الذي انتزع منه المحمول، ومثال ذلك قولنا: الشمس مضيئة، فإن سبب صحة الحمل هنا هو اتصاف الشمس بالضوء وهو مصدر انتزعا منه (مضيء) وهذا الضوء زائد على الشمس.

**الأمر الثاني:** أن يصدق الحمل لخصوصية ذات الموضوع نفسه كما في قولنا الضوء مضيء فإن الضوء الذي تضمنه المحمول هنا منزعه ذات الموضوع ومن ثم فهو عين ذاته.

فإذا ما طبقتنا ذلك على الواجب والممكن تبين لنا أن وجود الواجب عين ذاته كما في المثال الثاني، بينما وجود الممكن زائد على الذات كما في المثال الأول.

وإذا كان وجود الله هو عين ذاته تعالى فلا شك أن وجود الله "ذات الله" مبدأ لكل ما سواه، فإن الوجود هو الذات في الواجب، والذات مبدأ للآثار الخارجية فالوجود هو مبدأ الآثار الخارجية دليل الفلاسفة على أن وجود الواجب لو كان زائدًا على ما هيته لزم عدة محالات وهي:

تقدم الذات على وجودها بالوجود، ويلزم التسلسل وكونه تعالى ممكنًا.

### بيان ذلك:

لا شك أن الوجود الزائد يحتاج إلى الماهية احتياج المعلول إلى علته، والاحتياج دليل الإمكان.

وأما تقدم الذات على وجودها بالوجود فيلزم التسلسل، فإن فرض زيادة الوجود يلزم منه التناقض إن كانت الماهية معدومة بدونه، أو تقدم الذات على وجودها بالوجود إن كانت موجودة، فإما أن يكون نفس الوجود اللاحق أو غيره، فإن كان غيره لزم التسلسل... الخ<sup>(١)</sup>.

---

(١) الشفاء- ابن سينا- ج ٢ في الإلهيات ص ٣٤٧، والنجاة ص ١٣١ ط. مطبعة السعادة بمصر ط ٢ ١٣٧٥ هـ - ١٩٣٨ م، وفصوص الحكم للفارابي ص ١٣٢ مطبعة ومكتبة الخانجي ١٩٠٧ م.

وقد ورد على هذا الدليل نقداً فحواه: أنه لا جدال في تقدم العلة "الماهية أو الذات" على المعلول "الوجود" ولكن هذا التقدم ليس بالوجود وإنما هو تقدم في المرتبة بأن تكون العلة أعلى رتبة من المعلول، وتقدم بالشرف بأن تكون أشرف منه، وتقدم بالكمال.

يقول الرازي ردًا على ما يقوله الفلاسفة من تقدم العلة بالوجود على معلولها "الماهية" إذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة، ولا يجوز أن تكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود وإلا لم تكن العلة نفس الماهية بل الماهية الموجودة، لكنه مسلم أن العلة هي نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود.

والدليل على أن التقدم لا يكون بالوجود، نذكره من خلال مثالين:

### **المثال الأول: الماهية الممكنة وتقدمها على وجودها:**

**وتقريره:** أن الماهية الممكنة قابلة للوجود عند الفلاسفة وإلا لم تكن ممكنة والقابل علة للمقبول "الوجود" والعلة متقدمة على المعلول وليس هذا التقدم بالوجود وإلا لزم نفس المحالات التي بناها الفلاسفة على دليلهم في الواجب.

### **المثال الثاني: تقدم أجزاء الماهية عليها:**

فمما لا شك فيه أن هذه الأجزاء علل مقومة ومع ذلك فتقدمها على الماهية ليس بالوجود لأننا نجزم بتقدم هذه الأجزاء في الوقت الذي لا نفكر فيه في وجود هذه الأجزاء.

فإذا لاحظنا الماهية مجردة "أي عن جميع العوارض ولا شك أن الوجود من جملتها" جزمنا بتقدم أجزائها عليها.

وإذا كان الفلاسفة يقررون بتقدم العلة على المعلول في بعض الصور بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها وكتقدم أجزاء الماهية المقومة على الماهية فليكن التقدم في ماهية الواجب من هذا القبيل<sup>(١)</sup>.

بيد أن الفلاسفة يفرقون بين العلة الفاعلة المفيدة للوجود وبين العلة القابلية المستفيدة للوجود، فالعلة الأولى لا بد من وجودها أولاً، لأن ضرورة العقل تقرر أن مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود، ثم حصول الوجود لها بعد ذلك وإلا

---

(١) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٣٦، كذلك مباحث الوجود والماهية ص ٨١.

فلو كانت موجودة ثم استفادت الوجود لكان ذلك تحصيلاً للحاصل وهو محال<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: رأي جمهور المتكلمين:

يرى الرازي ومن تبعه من جمهور المتكلمين أن الوجود زائد على الماهية في كل من الواجب والممكن، وهذا ما يشترك فيه الله تعالى مع غيره "بالتواطؤ" عندهم، وكان وجوده تعالى لا يعني عندهم أكثر من اتصافه عز وجل بحصة من الكون المطلق.

وإذا كان ذات الواجب هي مصدر الوجود فإنه لا يصح عند الفلاسفة ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من أن صدق الوجود على الواجب إنما هو بسبب اتصافه بحصة من الكون إذ أن هذا يجعله تعالى ليس مصدر للوجود، ولذلك فإن الوجود بالنسبة إلى الواجب عندهم مصروف من معنى الكون عند المتكلمين إلى مبدأ الآثار الخارجية<sup>(٢)</sup>.

والفرق بين الفلاسفة وجمهور المتكلمين، أن الفلاسفة يقولون أن الوجود هو الذات في الواجب، والذات مبدأ للآثار الخارجية فالوجود هو مبدأ الآثار الخارجية.

**أما المتكلمون فيقولون** أن الوجود هو التحقق والثبوت... الخ، وهو صفة زائدة على الذات التي هي مبدأ الآثار الخارجية، ولم لا تكون الذات الإلهية هي مصدر الوجود المطلق الذي يكون وجوده تعالى حصة من ذلك الوجود؟

**والرازي وجمهور المتكلمين قالوا** بأن الوجود زائد على الماهية في الممكن لأن هذه المسألة سوف يترتب عليها القول بقدوم العالم وهو ما ذهب إليه الفلاسفة، أو بحدوثه كما يراه المتكلمون؛ وذلك لأن رأي الفلاسفة في القول بزيادة الوجود على الممكنات فقط، هو أساس بنوا عليه قولهم فيما بعد، حيث قالوا أن الاحتياج إلى الفاعل إنما هو في الوجود وليس في الحدث، فالحدث ليس علة للاحتياج إلى الصانع.

وحتى يبطل الرازي رأي الفلاسفة فإنه ذهب إلى أن الوجود زائد على الواجب والممكن معاً، قاصداً بذلك هدم مذهب الفلاسفة، ليثبت أن الحدث هو

(١) شرح المواقف ج ٢ ص ١٤٠، ١٤١.

(٢) راجع حاشية الكليني على الشرح جلال الدين الدواني على العقائد العنصرية ج ١ ص ٢٣٩، ٣٤٠.

علة الاحتياج إلى الصانع وبذلك يكون العالم حادث.

**أولاً: أدلة الرازي على زيادة الوجود على الماهية في الواجب:**

**الدليل الأول:** أنه قد ثبت اشتراك الوجود معنويًا فلو كان الوجود في

الواجب غير عارض لكان مجردًا.

فما علة هذا التجريد؟

لا شك أنها إما أن تكون في ذات الوجود أو في غيره.

فلو كان الأول: وقد ثبت أن الوجود مشترك بين الموجودات فيلزم أن

تكون جميع الموجودات مجردة: (مما يلزم عنه تعدد الواجب) لأن ما بالذات لا

يتخلف، وحيث إن الحكماء يقولون بزيادة الماهية على الوجود في الممكن، فإنهم

يرون استحالة استواء الموجودات في التجرد كذلك الاستواء في التجرد يؤدي

إلى القول بأن جميع الموجودات واجبة لذاتها! لأن الوجود المجرد في الواجب

ذاتي، فإذا كان التجرد لازم لجميع الموجودات فينقلب الممكن إلى واجب مما

يؤدي إلى سد باب إثبات الصانع. وإن كان الثاني: (أي أن التجريد لغير الوجود

لا لذاته) فإنه يلزم إمكان الواجب لأنه محتاج، والاحتياج علامة الإمكان، فلزم

أن يكون الوجود زائداً على ماهية الواجب وهو المطلوب.

**يقول الرازي:** إن هذا الدليل "قد بلغ في القوة والمتانة بحيث لا يمكن

توجيه شك إليه<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثاني:** إن واجب الوجود هو مبدأ الكائنات فإذا كان وجوده نفس ماهيته،

فإما أن يكون معنى هذا الوجود هو نفس الكون في الأعيان أو أنه ليس كذلك.

**أ – فإن كان نفس الوجود في الأعيان:** فإما أن يكون مبدأ الكائنات هو

الوجود فقط أو هو الوجود مع التجرد:

١ – فإن كان هو الوجود فقط: فلا شك أن الوجود ثابت لسائر الموجودات

لأن كلا منها ذو وجود، ويلزم من ذلك أن يكون الشيء مبدأ لنفسه وهذا واضح

ضرورة أن الوجود هو مبدأ الكائنات.

---

(١) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٢، كذلك المطالب العالية ج ١ ص ١٦٩ - ١٧١،

طبعة دار الكتب العلمية - بيروت ط ١ ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م كذلك أشرف المقاصد ج ١

ص ١١٧، وشرح المواقف ج ٢ ص ١٥٦.

كما يلزم منه أيضاً أن يكون الشيء مبدأً لعله؛ لأن الغرض فيه أنه مبدأً لجميع الممكنات، ولا شك أن هذا بيّن البطلان.

٢ - وإن كان مبدأً الكائنات هو الوجود مع التجرد، فإما أن يؤخذ التجرد على أنه شطر أو على أنه شرط وكلاهما باطل.

فإما إن كان التجرد شطر: فإنه يلزم منه تركيب الواجب وهو محال، ثم إن هذا التجرد عدمي لأنه هو عدم المقارنة بشيء آخر، ولا شك أن المركب من العدم معدوم.

والثابت بالدليل أن الواجب ليس عدميًا ولا مركبًا حتى يكون له جزء عدمي. وإن كان التجرد شرط: فإنه يلزم عليه أن كل وجود يصح أن يكون مبدأً لكل ما يصح أن يكون الواجب مبدأً له، وكل ما في الأمر أن تخلف أثر هذا المبدأ راجع فقط إلى فقدان هذا الشرط وليس راجعًا إلى ذات الوجود.

ولا شك في استحالة ذلك لأنه يؤدي إلى أن يكون كل وجود مساويًا لوجود الواجب باعتبار الذات، وما الاختلاف بين أي وجود ووجود الواجب - بناء على هذا الفرض - إلا بسبب وجود هذا الشرط أو عدمه وهو أمر عرضي خارجي فيمنع من التساوي الذاتي. فيلزم عليه نفي الوجدانية في الألوهية على مقتضى دليل الفلاسفة وهو باطل.

**ب - وأما الفرض الثاني في تفسير معنى الوجود: وهو أن يكون**

معنى وجود الواجب ليس نفس الكون في الأعيان بل مباين له: فهذا التباين إما أن يكون كليًا، وإما أن يكون وجود الواجب مباينًا مع اعتباره - أي الكون - بأن يكون وجود الواجب معتبرًا مع الكون في الأعيان.

وكون الوجود في الواجب مباينًا للكون تباينًا كليًا محال ضرورة أنه لا يعقل بدون الحصول والكون في الأعيان، وكونه أيضًا مغايرًا للحصول مع اعتباره فإما أن يكون ذلك الحصول زائد على الواجب أو داخلًا فيه.

فإن كان داخلًا فيه لزم التركيب في الواجب، وهو مستحيل باتفاق فتعين أن يكون الحصول "الوجود" زائدًا على الواجب. وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

---

(١) راجع المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٥، كذلك شرح الإشارات ص ٢٠٢، كذلك المطالب العالية ج ١ ص ١٧٠ - ١٧٨، كذلك القول السديد في علم التوحيد ص ٩٣، ٩٤.

**الدليل الثالث:** أن وجود الواجب معلوم، وذاته تعالى غير معلومة، فلو كان الوجود عين الماهية في الواجب للزم من معرفة الوجود معرفة حقيقية تعالى والعكس أيضًا صحيح حيث لزم من الجهل بحقيقته تعالى الجهل بوجوده ما دام شيئًا واحدًا. وذلك باطل باتفاق.

فلما كان الوجود معلومًا والحقيقة غير معلومة وجب أن يكون الوجود مغايرًا للحقيقة، وإلا فما الفرق؟ فلو لم يثبت التباين بينهما لكان قد صدق على الأمر الواحد أنه معلوم – وأنه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي والإثبات وهو محال في بداهة العقول<sup>(١)</sup>.

### ثانيًا: أدلة الرازي على زيادة الوجود على الماهية في الممكن:

**الدليل الأول:** أننا إذا نظرنا إلى موجود ممكن مع اعتبار وجوده فإنه لن يقبل العدم إذ أن الذي يقبل الوجود والعدم هو ماهية الممكن، إذا كانت مغايرة لكل منهما، فإذا كانت هي الوجود فلن يكون الشيء وجودًا وعدمًا. وبالمثل إذا أخذنا معدومًا ممكنًا، فلن تكون له ما هية إذ أن الماهية هي والوجود شيء واحد.

**يقول الرازي:** "لو لم تكن ماهية الممكن مغايرة لوجودها لما كانت ممكنة أصلًا، ولما كانت ممكنة علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم"<sup>(٢)</sup>.

**الدليل الثاني:** ويسمى دليل الانفكاك في التعقل، وتقريره: أنه لو لم يكن الوجود زائدًا على الماهية في الممكن لما حدث لنا أي شك أو ذهول في وجوده وقت تعقله لكن التالي باطل فالمقدم مثله. فالوجود إما أن يكون نفس الماهية كما يقول الأشعري، أو جزء منها ولا قائل به.

ومن الضروري أن تعقل أي شيء لا يتم إلا بعد تصوره ذاتياته ولا يمكن القول بأن الشك أو الذهول إنما يتصور فقط في الوجود الخارجي بخلاف الوجود الذهني لأنه هو نفس التعقل والتصور لأمرين:

**الأمر الأول:** أن جمًّا غفيرًا من المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني.

(١) راجع شرح الإشارات ص ٢٠٢.

(٢) راجع الأربعين للرازي ص ٥٩، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٢٧.



**الأمر الثاني:** أن الوجود الذهني عند القائلين به – ليس ضروريًا بل هو كسبي ويحتاج إلى أدلة نظرية ولو كان مجرد تصور الماهية يستلزم تعقل الوجود الذهني لما كنا في حاجة إلى البرهان على ثبوته<sup>(١)</sup>.  
**وأما بطلان التالي:** فلما يشعر به كل منا من الشك في وجود الشيء أو الذهول عنه رغم تصوره.

**والخلاصة:** أن حاصل هذا الدليل يرجع إلى أن الماهية أو جزءها لا يشك فيه<sup>(٢)</sup>، والوجود مشكوك فيه مما يستلزم أن لا يكون الوجود نفس الماهية بل ولا جزء منها، وقد ذكر ابن سينا هذا الدليل عند استدلاله على زيادة الوجود على الماهية في الممكن فقال: اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان<sup>(٣)</sup>.

**الدليل الثالث:** يبني هذا الدليل على أن الأمور المترادفة لا تفيد في الحمل كثيرًا إلا في زيادة الثراء للغوي للسامع أو القارئ.  
فلو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد الحمل ولكان قولنا مثلًا أن السواد موجود بمنزلة القول بأن السواد سواد، أو أن الموجود موجود.  
أوليس معنى أن الوجود نفس الماهية يجعل حمل الوجود على الماهية من قبيل حمل الشيء على نفسه؟

ولكن الواقع يحتم علينا أن الجملة الأولى تفيد شيئًا بينما الجملة الثانية لا تفيد شيئًا على الإطلاق، وما ذلك إلا لمغايرة الوجود للماهية واختلاف المفهومين وانفكاكهما من حيث الإفادة ومن حيث المعنى<sup>(٤)</sup>.

**يقول ابن سينا في هذا الدليل:** "إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف

---

(١) راجع الأربعين ص ٥٦، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٢٥، وشرح المواقف ج ٢ ص ١٤٣، ١٤٤.

(٢) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٤٥، ١٤٦.

(٣) شرح الإشارات ص ١٩٣.

(٤) راجع مباحث الوجود والماهية ص ٨٧-٨٨، والمباحث المشرقية ج ١ ص ١٣.

الإثبات، وذلك لأنه إذا قلت: كذا موجود إما في الأعيان أو في الأنفس، أو مطلقاً يعمهما جميعاً (في الأعيان والأنفس) كان لهذا المعنى محصل مفهوم<sup>(١)</sup>.

**الدليل الرابع:** إنه إذا لم يكن الوجود زائد على الماهية فإنه بحسب القسمة العقلية لا يعدو أن يكون الوجود إما نفس الماهية أو جزءها وكلاهما محال، وبطلان كونه نفس الماهية راجع إلى أن الوجود عند هذا الفريق مشترك والماهية ليست مشتركة باتفاق.

وأما بطلان أن يكون الوجود جزء الماهية فإنه - فضلاً عما سبق ذكره- معلوم أنه أعم وأشمل من كل جنس، فلو كان الوجود جزء الماهية لكان أعم الذاتيات بالنسبة لها، فيكون جنساً له أنواع، وهذه الأنواع تتمايز عن بعضها لماهيات موجودة، ولا شك أن الوجود أيضاً أعم منها فيكون جنساً لها، إذ أن المفروض فيه أنه جنس لجميع الموجودات فلا بد لهذه الفصول من فصول أخرى وهي موجودة كذلك فيلزم التسلسل.

ولولا افتراض أن الوجود جزء الماهية لما لزم كل هذه المحالات<sup>(٢)</sup>. كذلك يمكن الاستدلال على بطلان كون الوجود جزء الماهية، بأن الموجود إما جوهر فلا يكون جزء للعرض "الوجود" وإما عرض فلا يكون جزء للجوهر "الماهية"<sup>(٣)</sup>.

### تعقيب:

هذا الموضوع مهم لأنه - كما رأينا- يتناول ما هية الواجب ووحدانيته، ويعد هذا الموضوع هو اللبنة الأولى في بناء كل مذهب، فإذا اختلفت المذاهب في هذه المسألة اختلفت في المسائل الأخرى المترتبة عليها وبالتالي تتكون المذاهب.

للعلماء في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ثلاث مذاهب: مذهب الأشعري ومن معه الذي يرى أن الوجود عين ماهيته، ومذهب الفلاسفة الذي يرى أن وجود الواجب عين ما هيته ووجود الممكن زائد على ماهيته، ومذهب الرازي ومن تبعه الذي يرى أن الوجود زائد على ماهية الموجود سواء كان

(١) الشفاء- القسم الأول من الإلهيات - ص ٣١.

(٢) راجع مباحث الوجود والماهية د/ أحمد الطيب ص ٨٩.

(٣) راجع شرح المواقف ج ٢ ص ١٤٧ وما بعدها.

واجب أو ممكن.

ولكل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة أسباب دينية جعلته يقول برأيه.  
أما الفلاسفة فيرجع رأيهم في أن وجود الواجب عين ما هيته إلى التقديس الكامل لذات الباري حتى لا يتسرب إليه أي تعدد أو تأليف ولو عن طريق الفرض أو الوهم.

**أما مذهب الأشعري فإن رأيه يرجع إلى سببين:**

**السبب الأول:**

يرجع إلى رأي الأشعري في الوجود الذي يقول فيه إن كل موجود حقيقته التي يخالف بها أي موجود آخر ولا اتفاق بين الموجودات إلا في إطلاق لفظ الوجود عليها، فوجود كل شيء عين ذاته وبما أننا نجزم بأن النوات جميعها متباينة فلا مناص من القول بالاشتراك اللفظي ولذلك قال بأن الوجود عين الموجود<sup>(١)</sup>.

جاء في حاشية الدسوقي على أم البراهين أن الأشعري قال: إن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً كعين فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فليس عنده وجود مطلق ووجود خاص هو مرد له بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشيء عينه<sup>(٢)</sup>.

الأشعري يقول بالاشتراك اللفظي بناء على إنكاره للكليات فهو يرى أن اللفظ عندما يطلق على أفراد الاشتراك اللفظي فلن توجد ثمة علاقة بينه وبين هذه الأفراد سوى وجود لفظ دال على أفراد مختلفة الحقائق، لذلك هو ينكر الوجود المطلق ويرى أن الوجود مشترك لفظي.

**السبب الثاني:**

قول الأشعري أن وجود الشيء هو عين ما هيته يرد به في الحقيقة على جمهور المعتزلة في قولهم بأن المعدوم الممكن هو شيء وله ذات وحقيقة في الخارج منفكة عن صفة الوجود، وإذا كان المعدوم كذلك والعدم قديم فإن ذلك يؤدي إلى قدم العالم.

أما قول الأشعري بأن وجود الشيء هو عين ماهيته، فبناء على ذلك فإن

(١) راجع القول السديد في علم التوحيد ص ٨٧.

(٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين ص ٧٤ ط. الحلبي.

وجود الشيء إذا ارتفع ترتفع ماهيته، هذا بخلاف الرأي القائل بأن الوجود زائد على الماهية، فإنه إذا ارتفع الوجود لا يلزم ارتفاع الماهية، أي إذا ارتفع العارض لا يستلزم ذلك ارتفاع المعروض ولذلك قالوا بأن المعدوم ثابت وله ذات وحقيقة في الخارج.

وقول الأشعري بأن وجود الشيء هو عين ماهيته يتفق مع قوله بأن الفاعل للأشياء هو فاعل مختار لذوات الأشياء ووجودها فهو ليس فاعلاً لوجود الأشياء فقط كما يقول المعتزلة ولكنه كذلك فاعل لذواتها.

كذلك يعد رأي الأشعري رداً على قول الفلاسفة بأن الماهيات غير مجعولة بجعل جاعل، وإنما يقوم الفاعل بوجودها فقط، مما أدى إلى القول بقدم العالم. وبذلك يكون الأشعري عارض المعتزلة في المعدومات الممكنة، وفي قولهم بأن الذوات ليست بجعل جاعل كما عارض الفلاسفة في ذلك أيضاً.

وخلاف الأشعري مع الفلاسفة في قولهم بأن الوجود زائد على الذات في الممكن يعده بعض العلماء خلافاً لفظياً، فمذهب الأشعري يريد القول بأنه لا توجد في الخارج هوية تسمى الذات وأخرى تسمى الوجود بحيث يقوم الوجود بالذات كقيام البياض بالجسم، فالوجود لا يوجد في الخارج فليس ثمة إلا الذات وحدها أما في الذهن فيوجد تمايز بين مفهوم الذات ومفهوم الوجود.

وقول الفلاسفة بأن وجود الله عين ماهيته يتفق مع قول الأشعري، وهناك اتفاق بينهما على أن وجود الممكن لا يتميز عن ماهيته في الخارج، إذن الوجود العيني عندهما هو نفس الماهية في الواجب والممكن، إنما يكون الخلاف بينهما في علاقة الوجود والماهية في الذهن، فالوجود زائدة على ماهية الممكن في الذهن عند الفلاسفة بينما في الخارج فلا، وعند الأشعري الوجود عين الماهية في الخارج ولا يقول بالوجود الذهني.

أما مذهب الرازي وجمهور المتكلمين وهو زيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن فقولهم بذلك يرجع إلى وجود مسائل العقيدة يصعب حلها في المذهب الأشعري لأن هذا المذهب يرفض قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس استخدمه المتكلمون في بعض مسائل العقيدة، ويكاد يكون هو الدليل العقلي الوحيد على رؤية الله تعالى عند الأشاعرة.

مع الحاجة إلى استخدام هذا القياس نجد الأشعري يرفضه لأنه يرى أن

الوجود مشترك اشتراكًا لفظيًا، فلكل موجود حقيقة يخالف بها حقيقة الموجود الآخر، ولذلك لا يصح قياس الغائب على الشاهد، وعلى ذلك فإن الوجود في الشاهد الذي هو علة الرؤية، لا يصح القياس عليه في الغائب فلا يكون وجوده هو علة رؤيته كما في الشاهد، ويرى بعض العلماء أنه لا حل لاستخدام هذا القياس الذي يكون في الاستدلال به على بعض المسائل ضروريًا إلا بالقول بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن، أي بالقول بأن الوجود مشترك معنوي.

والرد على الرأي القائل بأن قياس الغائب على الشاهد لا يصح عند الأشعري بناء على قوله بالاشتراك اللفظي لا يسد الطريق أمام قياس الغائب على الشاهد ومما يدل على ذلك أن الأشعري قد قال بهذا القياس في كتابه اللمع.

وذلك لأن هذا القياس لا يشترط فيه الاتحاد في الحقيقة بين المقيس والمقيس عليه، ثم إنه لو كان القول بالاشتراك المعنوي هو الذي يبنى عليه الرؤية لكان المعتزلة قائلين برؤية الباري وهم لا يقولون ذلك فهم يقولون بعدم جواز رؤية الله.

إذن نصل من ذلك إلى أن قول الأشعري الوجود عين الماهية سواء في الواجب أو الممكن وأن الوجود مشترك لفظي ومع ذلك يصح قياس الغائب على الشاهد بالرغم من خلاف وجود الغائب عن وجود الشاهد.

والدافع للأشعري إلى القول بأن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن هو نفي تقرر الذوات في الخارج بدون الوجود، ومع ذلك لا يمنع زيادة الوجود على الذات من حيث ملاحظة العقل، فللعقل أن يلاحظ الذات بصرف النظر عن الوجود أو العكس، لكن في الخارج لا تميز بين الذات ووجودها بالتالي فليس الوجود زائد على الذات.

وبناء على قول الأشعري هل يُعد الوجود صفة للموجود؟

**اختلف العلماء إزاء قول الأشعري الوجود عين الموجود إلى فريقين:**

**الفريق الأول:** أبقى قول الأشعري على ظاهره ومن ثم عد الوجود صفة

من قبيل التسامح.

**الفريق الثاني:** أول قول الأشعري وعد الوجود صفة حقيقية فليست من

قبيل التسامح.

### يقول الشيخ الدسوقي في ذلك:

"واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعري: أن الوجود عين الذات على ظاهره، أي أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات، وعليه ففي عد الوجود من الصفات تسامح.

وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرًا زائدًا على الذات ثابتًا في نفسه كالمعاني والمعنوية فلا ينافي أنه اعتبار إذا المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم... وعليه فلا يكون في عد الوجود من الصفات تسامح<sup>(١)</sup>.

أما قول الرازي وجمهور المتكلمين بأن الوجود زائد على الموجود في الواجب والممكن فإن الوجود بذلك هو صفة للموجود، فالوجود غير الموجود لأن الصفة تغاير الموصوف ولا تكون عين الموصوف، ومعنى ذلك أن جمهور المتكلمين قد ذهبوا إلى القول بأن الوجود موجود في الخارج، ومن ثم فهناك ذات خارجية موجودة بوجود خارجي، ولذلك قالوا بأن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن.

وعلى ذلك فإن الوجود صفة حقيقة عند الرازي ويصح أن تقع محمولاً للموجود، بينما عند الأشعري يُعد صفة من قبيل التسامح أو أنها صفة اعتبارية لأن الوجود ليس زائدًا على الموجود في الخارج.

ويبقى أن نقول أن الخلاف بين القائلين بزيادة الوجود على الماهية والقائلين بأن الوجود عين الماهية لا يعدو أن يكون خلافًا لفظيًا كما يقول الإيجي. يرى الإيجي أن أدلة المتكلمين لا تثبت أكثر من أن مفهوم الوجود يغاير مفهوم الماهية، فالغيرية عند المتكلمين إنما تُحمل على مفهومي الوجود والماهية لا على ذاتيتهما. حقيقة الأمر أن النزاع في هذا المقام محصور في الذات فقط، أما المفهوم فلا خلاف في تغايره بين الوجود والماهية، فتغاير هذين المفهومين أمر مفروغ منه عند الجميع، ولا نجد عاقلاً يرتاب في ذلك أو يقول إن مفهوم الماهية هو مفهوم الوجود، وإن كان يقول إن ما صدق عليه الماهية خارج هو بعينه ما صدق عليه الوجود، أي يقول بأن ذات هذا هي بعينها ذات ذلك، على أنه لا يمكن بحسب الخارج- أن نفصل أو نميز بين الماهية والوجود.

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين ص ٧٤ طبعة الحلبي.

**يقول الإيجي:** الحق أن الوجود ليس زائدًا أو مغايرًا للماهية خارجًا، فما صدق عليه الوجود خارجًا هو عين ما صدقت عليه الماهية، فليس الوجود والماهية هويتين متميزتين وإلا كان للماهية هوية متميزة في الخارج، مع قطع النظر عن الوجود وهو أمر مستحيل؛ لأنه سيكون لها وجود قبل انضمام الوجود إليها، وتتسلسل الوجودات وهو أمر بين البطلان.

وهذا هو نفس كلام الأشعري، ويحوي دليله. أي أنه لا يعترف مطلقًا بالتمايز بينهما، والفلاسفة يتفقون تمامًا مع الأشعري في هذا القدر مع عدم التمايز بين الوجود والماهية في الخارج، لكنهم لما قالوا بالوجود الذهني قالوا بأن الوجود والماهية يتمايزان في هذا الوجود الذهني مع اعترافهم باستحالة التمايز في الوجود الخارجي، ومعنى التمايز بين مفهومي الوجود والماهية في الوجود الذهني - عند الحكماء- أن العقل إذا تصور الماهية الموجودة أمكنه أن يفصل بين أمرين: الماهية والوجود، ولذلك يقول ابن سينا في الشفاء إن الوجود معقول ثانٍ، وبالتالي فليس في الأعيان الخارجية وجود أو شيء، بل الذي في الخارج جواد أو إنسان أو غيرهما، ومثل الوجود أيضًا التشخص، والحقيقة والذاتي والعرضي، فكل هذه المعاني يفصل بين بعضها والبعض الآخر في الذهن فقط، أما في الخارج فليست موجودة قط.

إذا كان الفلاسفة يتفقون مع الأشعري في أن الوجود نفس الماهية في الخارج، فالخلاف - كما يقول الإيجي- مقصور على الوجود الذهني فقط. فالشيخ الأشعري ينكره تمامًا، ويرى أن الوجود عين الماهية في الخارج، أما الفلاسفة ومن أثبتوا الوجود الذهني يرون أن الوجود زائد على الماهية في الذهن، لذلك يقول الجرجاني: إن المتأخرين من الأشاعرة (كالرازي) وقعوا في الاضطراب حين قالوا بزيادة الوجود على الماهية، في نفس الوقت الذي لا يعترفون فيه بالوجود الذهني؛ لأن زيادة الوجود على الماهية لا تتصور إلا في الوجود الذهني فقط، فالذي ينكر الوجود الذهني يلزمه أن ينكر معه زيادة الوجود على الماهية بوجه عام<sup>(١)</sup>.

ويرى التفتازاني أن الخلاف مبني على المغايرة بين المفهوم والذات، لا

---

(١) راجع المواقف ص ٥٠، كذلك شرح المواقف ج ٢ ص ١٥١-١٥٥.

على أساس القول بالوجود الذهني أو عدم القول به.  
هذا الخلاف غير موجود لو قلنا إن العقل يلاحظ الوجود - كمفهوم - دون  
الماهية كمفهوم أيضاً، كما يلاحظ الماهية دون الوجود، أي يلاحظ أحد  
المفهومين دون الآخر، لكنه بحسب ذات كل منهما وهويته فلا يتصور العقل مثل  
هذا الانفصام أو التمايز، أي لا يمكن أن يتصور أن يكون لكل منهما هوية تتميز  
عن هوية الآخر وتقوم إحدى الهويتين بالأخرى.

ونقطة الضعف في محاولة الإيجي تكمن في تسويته بين التعقل والتصور  
وبين الوجود الذهني، وهي تسوية غير دقيقة؛ لأن المنكرين للوجود الذهني  
متفقون على إمكان تصور الأمور العقلية كالكليات والأمور الاعتبارية، والأمور  
المعدومة والممتنعة، وعلى تصور التباين بينها جميعاً.

وإذا كان الأمر كذلك فمن الممكن تصور مفهومي الوجود والماهية،  
وتصور المغايرة بينهما، فالذين ينفون الوجود الذهني لا ينفون التصورات  
العقلية، وإنما ينفون أن يكون تصور هذه الأمور بحصول شيء في العقل يسمى  
الوجود الذهني، وإنكار هذا الشيء كوسيلة للتصورات العقلية لا يستلزم إدراك  
التصورات العقلية ومن بينها الوجود والماهية، وإدراك المغايرة بينهما،  
وملاحظة أحدهما دون الآخر.

إذن فلا علاقة بين الوجود الذهني - نفيًا أو إثباتًا - وبين القول بزيادة  
الوجود على الماهية، أو عدم زيادة.

وبهذا يتضح أن متأخري الأشاعرة الذين جمعوا بين مذهبي الوجود الذهني  
وزيادة الوجود على الماهية لم يقعوا في الاضطراب؛ لأنه لا منافاة بين  
القولين<sup>(١)</sup>.

---

(١) راجع شرح المقاصد - المجلد الأول ص ١٧٠-١٧٢، كذلك مباحث الوجود والماهية  
من المواقف ص ٩٢-٩٣.



## الخاتمة

من خلال البحث في علاقة الوجود بالماهية في علم الكلام يتضح عند أمور أهمها:

١- علماء الكلام اختلفوا في مسألة الوجود المطلق منهم أنكره ومنهم من أثبتته، والمنكر للوجود المطلق هو منكر للكليات بصفة عامة، ولذلك يقول إن الوجود مشترك لفظي بين الموجودات، وينكر كذلك الوجود الذهني، ومن أثبت الوجود المطلق أثبتته لأنه يقر بوجود الكليات، ويقول إن الوجود مشترك معنوي، ولذلك هو يُقر بالوجود الذهني، ولذلك عندما قال الرازي إن الوجود مشترك معنوي أثبت الوجود الذهني بعد أن كان ينكره.

من المنكرين للوجود المطلق وللکليات بصفة عامة أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصري من المعتزلة، ومن المثبتين للوجود المطلق وللکليات بصفة عامة الرازي وجمهور علماء الكلام.

٢- الماهية تطلق على الأمر المتعقل من الشيء حيث إن بها الشيء هو هو بقطع النظر عن الوجود، فهي حقيقة الشيء من حيث ثبوته في الخارج، ومن حيث امتياز هذا المتعقل عن أغياره يسمى هوية.

٣- للعلماء في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ثلاث مذاهب، مذهب الأشعري ومن معه يقول إن الوجود عين الماهية، والفلاسفة يرون أن الوجود عن الماهية في الواجب زائد على الماهية في الممكن، والرازي ومن تبعه يرون أن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن، ولكل فريق أدلة على رأيه.

٤- الأشعري قال إن الوجود عين الماهية؛ لأنه يرى أن كل موجود له حقيقته التي تختلف عن حقيقة الموجود الآخر، لذلك لفظ الوجود مشترك لفظي عنده وليس مشترك معنوي، ولذا قال إن الوجود عين الماهية، وأن وجود الشيء عين ماهيته، ولذلك أنكر شيئية المعدوم، حيث إن ارتفاع الوجود يلزم عليه ارتفاع الماهية.

٥- اتفق الأشعري مع الفلاسفة في أن وجود الله عين ماهيته، بينما اختلفا

في الممكن، حيث قال الفلاسفة بأن وجود الممكن زائد على ماهيته في  
الذهن أما في الخارج فلا، والأشعري يقول إن وجود الممكن عين  
ماهيته في الخارج ولا يقول بالوجود الذهني أصلاً.

٦- مذهب الرازي وجمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية  
في الواجب والممكن يرجع إلى وجود مسائل عقدية يصعب حلها في  
المذهب الأشعري؛ لأن المذهب الأشعري يرفض قياس الغائب على  
الشاهد، وهو قياس مستخدم في مسائل العقيدة لإقامة الأدلة، والأشعري  
استخدم قياس الغائب على الشاهد في الاستدلال العقلي على رؤية الله  
تعالى، وبالرغم من ذلك يرفض استخدام هذا القياس مع الحاجة إلى  
استخدامه، وذلك لأنه يرى أن الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً، ولذلك لا  
يصح قياس الغائب على الشاهد حيث إن حقيقة كل موجود يختلف عن  
حقيقة الموجود الآخر.

٧- يرى الإيجي أن الخلاف بين القائلين بزيادة الوجود على الماهية،  
والقائلين بأن الوجود عين الماهية لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً وليس  
حقيقياً.

## ثبت المصادر

- (١) الأربعين في أصول الدين - الرازي - طبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٣هـ ط١.
- (٢) الإشارات والتنبيهات - ابن سينا- تحقيق د. سليمان دنيا - طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٥م.
- (٣) أشرف المقاصد على شرح المقاصد - المكناسي - بدون تاريخ أو طبع.
- (٤) تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٥.
- (٥) تلخيص المحصل - الطوسي - بهامش المحصل للرازي - مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية.
- (٦) تهافت الفلاسفة - الغزالي - تحقيق دكتور سليمان دنيا - طبعة دار المعارف - بمصر ط٥.
- (٧) حاشية الدسوقي على أم البراهين - طبعة دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبي.
- (٨) حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الخبصي على التهذيب - طبعة دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبي.
- (٩) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف - مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧م.
- (١٠) حاشية عبد الحميد الحمدي على حاشية عبدالحكيم على شرح القطب على الشمسية - طبعة اسطنبول سنة ١٢٨٧هـ.
- (١١) حاشية الفناري على شرح المواقف - مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧م.
- (١٢) حاشية الكنوبي على شرح جلال الدواني على العقائد العضدية طبع اسطنبول سنة ١٣١٩هـ.
- (١٣) ديوان الأصول لأبي رشيد بن محمد النيسابوري - تقديم د. محمد عبد الهادي.
- (١٤) ربيع الفكر اليوناني - د. عبد الرحمن بدوي - طبعة ونشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٩م ط٤.
- (١٥) رسالة القنوي إلى الطوسي - مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٧ فلسفة.

- (١٦) شرح الرازي على الإشارات ج ١ - المطبعة الخيرية - ط ١
- (١٧) شرح الرسالة الشمسية (تيسير القواعد المنطقية) د. محمد شمس الدين إبراهيم - مطبعة حسان سنة ١٩٨٤م.
- (١٨) شرح الطوالع للأصفهاني المسمى بشرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي - المطبعة الخيرية ط ١.
- (١٩) شرح الطوالع للبيضاوي - المطبعة الخيرية .
- (٢٠) شرح الطوسي على الإشارات ج ١ - طبعة القاهرة
- (٢١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني- المجلد الأول المقصد الثاني - طبعة دار الكتب- بيروت - لبنان - سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
- (٢٢) شرح المواقف للجرجاني المجلد الأول الجزء الثاني - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ط ١. وطبعة مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧م.
- (٢٣) الشفاء القسم الأول من الإلهيات ج ١ المقالة الأولى- ابن سينا - تحقيق الأب قنواتي والأستاذ سعيد زائد، ومراجعة دكتور إبراهيم مذكور - طبع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٨٠هـ.
- (٢٤) الصحائف الإلهية للسمرقندي - دراسة وتحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف (رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين - القاهرة سنة ١٩٧٧م.
- (٢٥) علم المنطق الحديث والقديم - عبدالوصيف محمد عبد الرحمن - مطبعة دار النشر والتأليف البخارية سنة ١٩٣٧م.
- (٢٦) العقل والوجود - يوسف كرم - طبعة دار المعارف ط ٣.
- (٢٧) فصوص الحكم - الفارابي - مطبعة ومكتبة الخانجي بمصر سنة ١٩٠٧م.
- (٢٨) الفلسفة الإشراقية عند الشيرازي - د. محمد عبد الفضيل - رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين سنة ١٩٧٥م.
- (٢٩) الفلسفة العامة وتاريخها - د. محمد غلاب - دار الطباعة الحديثة سنة ١٩٣٦م.
- (٣٠) قضية الوجود والعدم في علم الكلام - د. محمد عبد المهيم عبد الرحمن - رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين - القاهرة سنة ١٩٨٦م.

- (٣١) القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة - الجزء الأول بدون تاريخ.
- (٣٢) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات - الجزء الأول - طبعة مكتبة الأسدى - طهران - سنة ١٩٦٦ م.
- (٣٣) مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف - عرض ودراسة د. أحمد الطيب - دار الطباعة المحمدية سنة ١٩٨٢ م.
- (٣٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - الرازي - مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
- (٣٥) مدخل إلى الفكر الفلسفي - د. محمود زقزوق - نشر مكتبة الأنجلو سنة ١٩٧٣ م ط١.
- (٣٦) مدخل إلى الميتافيزيقا - د. عزمي إسلام - طبعة ونشر مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٧ م ط١ - القاهرة.
- (٣٧) مشكلة الألوهية - د. محمد غلاب - طبعة الحلبي ١٩٤٩ م.
- (٣٨) المطالب العالية - الرازي - المجلد الأول الجزء الأول - دار لكتب العلمية - بيروت - لبنان سنة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ط١.
- (٣٩) مع الفيلسوف - د/ محمد ثابت الفندي - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت، عام ١٩٧٤ م ط١
- (٤٠) معجم التعريفات للجرجاني - تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي - نشر وتوزيع دار الفضيلة طبعة ٢٠٠٤ م.
- (٤١) من أسرار التنزيل - الرازي - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - نشر دار المسلم - بدون تاريخ.
- (٤٢) المواقف في علم الكلام - الإيجي - طبعة بيروت - مكتبة المتنبي بالقاهرة.
- (٤٣) الوجودية في الميزان - د. مصطفى غلوش - العدد الرابع من رسالة الإمام ذو الحجة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ضمن مطبوعات وزارة الأوقاف طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

## فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
٢٠٥	ملخص البحث
٢٠٧	المقدمة.
٢٠٩	الفصل الأول: الوجود عند المتكلمين.
٢١٠	المبحث الأول: الوجود المطلق بين الإثبات والنفي.
٢١٠	أولاً: القائلون بإثبات الوجود المطلق.
٢٣١	ثانياً: القائلون بنفي الوجود المطلق.
٢٣٤	المبحث الثاني: الاشتراك في الوجود.
٢٤٦	المبحث الثالث: انقسام الوجود إلى خارجي وذهني.
٢٤٨	الوجود الذهني بين المثبتين والنافين.
٥٥	الفصل الثاني: الماهية وعلاقتها بالوجود عند المتكلمين.
٢٥٦	المبحث الأول: الماهية وأقسامها.
٢٦٥	المبحث الثاني: علاقة الوجود بالماهية عند المتكلمين.
٢٦٥	أولاً: رأي الأشعري.
٢٦٨	ثانياً: رأي فلاسفة الإسلام.
٢٧١	ثالثاً: رأي جمهور المتكلمين.
٢٧٦	تعقيب
٢٨٣	الخاتمة.
٢٨٥	ثبت المصادر .
٢٨٨	فهرس الموضوعات.