Al-Kitab Journal for Human Sciences Vol.6, No.10 -2023
http:// doi:www.doi.org/10.32441/kjhs,6.10.16

Al-Kitab Journal for Human Sciences (KJHS)
Scientific Biannual Refereed Journal
P-ISSN2617-460X, E-ISSN (3005-8643)
https://isnra.net/index.php/KJHS/about/editorialTeam

The Meaning of the Word Existence in Islamic Thought Comparative Analytical Study

Dr. Tahir Hussain Tahir
Lecturer
Imam AL Ghazali Islamic High school -Kirkuk-Iraq

ARTICLE INFORMATION

Received: 25 Sept., 2023

Accepted: 4 Nov., 2023

Available online: 31 Dec., 2023

PP. 365-384

© THIS IS AN OPEN ACCESS ARTICLE UNDER THE CC BY LICENSE

https://creativecommons.org/license/by/4.0

Corresponding author:
Dr. Tahir Hussain Tahir
Imam ALGhazali Islamic Highschool -Kirkuk-Iraq
Email: taher _ huseen @yahoo.com

Abstract

One of the subtle theological problems over which Islamic thinkers differed is the issue of (existence): Is it the same as the self, or different from it?

Opinions abound regarding it, and opinions are intertwined. This study is an attempt to free up the area of dispute and arrive at the correct doctrine. At the same time, it is an attempt to reconcile opinions as much as possible. Here we can point out the most important findings of this research, which are:

1. Imam Al-Ash'ari believes that existence is the same as essence in the necessary and the possible.

2. Philosophers believe that existence is the essence of essence in duty, and that the essence of God Almighty is an existence devoid of essence. As for the possible, existence is additional to it.

3. The doctrine of many Ash'ari scholars is that existence is additional to essence in what is necessary and what is possible.

4. The Mu'tazilites are divided into two parts:

- Among them are those who go to what Al-Ash'ari sees, that existence is identical with essence in what is necessary and in what is possible, such as Ishaq bin Ayyash and Abu Al-Hussein Al-Basri.

- Among them are those who believe that existence is additional to essence in what is necessary and possible, such as Judge Abdul-Jabbar and others.

5. All schools of thought agree that the general concept of existence, which is (the universe and attainment), is a common meaning among all essences.

6. Everyone agrees that existence is the essence of existence and essence is outside, and the dispute occurs in the mental existence of essences. Is it the same as essence? Or is it more than that?

These are some of the research results, and we have added to them in the conclusion.

Keyword: Existence - nothingness - essence -self - non-existence

مجلة الكتاب للعلوم الإنسانية
KJHS

مجلة علمية، نصف سنوية
مفتوحة الوصول، محكمة

تاريخ تسلم البحث: ٢٠٢٣/٩/٢٥
تاريخ قبول النشر: ٤ /٢٠٢٣/١١
تاريخ النشر :٢٠٢٣/١٢/٣١

المجلد: (٦)
العدد: (١٠) لسنة ٢٠٢٣م
جامعة الكتاب – كركوك – العراق

تحتفظ (TANRA) بحقوق الطبع والنشر للمقالات المنشورة، والتي يتم إصدارها بموجب ترخيص (Creative Commons Attribution) لـ (CC-BY-4.0) الذي يتيح الاستخدام، والتوزيع والاستنساخ غير المقيد وتوزيع للمقالة في أي وسيط نقل، بشرط اقتباس العمل الأصلي بشكل صحيح

الاقتباس: الدكتور طاهر حسين طاهر (٢٠٢٣)

"مدلول كلمة الوجود في الفكر الاسلامي"

مجلة الكتاب للعلوم الإنسانية

https://doi.org/
P-ISSN:1609-591X
E-ISSN: -X
kjhs@uoalkitab.edu.iq

الدكتور طاهر حسين طاهر

مدرس

ثانوية الإمام الغزالي الإسلامية - كركوك – العراق

المستخلص

كثرت الآراء بخصوصها، وتشابكت فيها الأقوال، وهذه الدراسة محاولة لتحرير محل النزاع، والوصول إلى المذهب الصحيح، وهي في الوقت نفسه محاولة للتوفيق بين الآراء قدر الإمكان، ويُمكننا هنا الإشارة إلى أهم ما توصل إليه هذا البحث، وهي:

يرى الإمام الأشعري أنَّ الوجود عين الماهية في الواجب والممكن.والفلاسفة يرون أنَّ الوجود هو عين الذات في الواجب، وأنَّ ذات الله تعالى عبارةٌ عن وجود مجرد من الماهية. أمَّا في الممكن فالوجود زائدٌ عليه.

فذهب كثير من محققي الأشاعرة أنَّ الوجود زائدٌ على الماهية في الواجب وفي الممكن.

المعتزلة على قسمين:

منهم من يذهبُ إلى ما يراه الأشعري من أن الوجود عين الماهية في الواجب وفي الممكن، كإسحاق بن عياش، وأبي الحسين البصري.

ومنهم من يرى بأن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن، كالقاضي عبد الجبار وغيره.

تتفق جميع المذاهب على أن المفهوم العام للوجود، وهو (الكون والحصول) معنى مشترك بين جميع الماهيات.

الكل متفق على أن الوجود عين الموجود والماهية في الخارج، والنزاع حاصل في الوجود الذهني للماهيات، هل هو عينُ الماهية؟ أم هو زائدٌ عليها؟.هذه بعض نتائج البحث، وقد زدنا عليها في الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: الوجود– العدم– الماهية – الذات – الماصدق

المقدمة

الحمد لله المتفرد بوجوب الوجود، والصلاة والسلام على خير الوجودات الممكنة؛ سيدنا محمد وعلى آله وصحابته الكرام.

أما بعد:

فمن المسائل التي اختلفت فيها أنظار المفكرين (الوجود) هل هو عين الماهية أو زائدٌ عليها، وهذه المسألة في حقيقتها من دقيق مسائل الكلام، والآراء فيها متشابكة، والأقوال فيها غامضة، مع أنَّ مفهوم كلمة الوجود من المفاهيم التي اتفقت العقول على ظهورها لبداهتها، حتى قال السبزواري: مفهومه من أعرف الأشياء *** وكُنهه في غاية الخفاء[١].

وهذه الورقات دراسة لهذه المسألة، ومحاولة لفهم حقيقة هذا الخلاف هل هو لفظي أو حقيقي؟، وهو موضوع كبير وواسع، حاولت فيه الاختصار قدر الإمكان، وسلكت فيه منهجي تحليل النصوص، والمقارنة بين الآراء والمذاهب.

وقد جاء البحث في مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة:

المطالب الأول: معنى الوجود والماهية في اللغة.

المطلب الثاني: مدلول كلمة الوجود في الفكر الإسلامي.

المطلب الثالث: حقيقة الخلاف وإمكانية التوفيق بين الآراء.

ثم ختمت البحث بخاتمة جاء فيها ذكر أهم نتائج البحث.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

المطلب الأول
معنى الوجود والماهية في اللغة

أولا: الوجود في اللغة:

الوجود مصدر من الفعل وجدَ، قال الفراهيدي: "وجد: الوَجدُ: من الحُزن والموجِدةُ من الغَضَب. والوجدانُ والجِدةُ من قولك: وجدتُ الشيء، أي: أصبتُهُ."[٢]

ويأتي بفتح الواو بمعنى الوله والحب الشديد، فعن الأصمعيّ إنّه لَيَجِد بفلانة وجْداً شَدِيدا إذا كَانَ يَهْواها[٣].

ويُقَال: "وجدْتُ فِي المَال وُجداً ووِجْداً وجِدَةً، أَي صِرْتُ ذَا مَال، ووجدْت الضَّالَّةِ وِجداناً، ويروي ابْن السّكّيت عَن الأصمعيّ: الحمدُ لله الَّذِي أَوْجَدَني بَعْدَمَا أَفْقَرَني أَي أَغْنَاني[٤].

وقال الجوهري: " وَجَدَ مطلوبه يَجِدُهُ وُجوداً، ويجده أيضا بالضم، لغة عامرية لا نظير لها في باب المثال. قال لبيد:

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة تدع الصوادى لا يجدن غليلا

ووَجَدَ ضالَّته وِجْداناً.

---

[١] معالم الفلسفة الإسلامية: ص٢٧.

[٢] العين: ١٦٨/٦، مادة: (وجد).

[٣] ينظر: تهذيب اللغة: ١١٠/١١.

[٤] ينظر: تهذيب اللغة: ١١٠/١١.

ووَجَدَ في الحزن وَجْداً بالفتح، ووَجَدَ في المال وُجْداً ووِجْداً وجِدَةً، أي استغنى. وأوْجَدَه الله مطلوبهُ، أي أظفره به. وأوْجَدَهُ، أي أغناه. يقال: الحمد لله الذى أوجدني بعد فقر، وآجدني بعد ضعفٍ، أي قوَّاني. ووُجِدَ الشئ عن عدم فهو موجود[٥].

وعن ابن فارس: "الْوَاوُ وَالْجِيمُ وَالدَّالُ، يَدُلُّ عَلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ الشَّيُّ يُلْفِيهِ، وَوَجَدْتُ الضَّالَّةَ وِجْدَانًا"[٦]

"وَجَد الشَّيْء يجِده ويَجُده ... والمصدر وجَدْا، وجِدة، ووُجْدا، ووُجُودا، ووجدانا، وإجدانا، الأَخِيرَة عَن ابْن الْأَعرَابِي"[٧].

وعند التأمل في معاني كلمة (وجد) نجدها تدور حول ثمانٍ:

١.الحُزن. ٢. إصابة الشيء. ٣. الحُب الشديد. ٤. الصيرورة. ٥. إلفاء الشيء وإيجادُهُ. ٦. الإغناء. ٧.الاستغناء. ٨. الظفر بالشيء.

والذي يعنيناهذه المعاني في بحثنا هذا هو معنى: (الإلفاء والإيجادُ).

ثانيا: الوجود في الاصطلاح:

هل يحتاجُ الوجودُ إلى تعريفٍ، فيكونُ نظريا، كما يُعرَّفُ الإنسان بـ(الحيوان الناطق)، أو لا يحتاجُ إلى تعريفٍ، فيكونُ بديهيا؟.

سلكَ الناسُ في هذه المسألة اتجاهينِ:

الاتجاهُ الأول: وهو الصوابُ والذي عليه أكثرُ الناسِ: أنه لا يحتاجُ إلى تعريف، فهو بديهي التصور؛ بل من أجلى البديهيات، يقول ابن سينا: "إنَّ الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسمُ في النفس ارتساما أوليا، ليس ذلك الارتسام مما يُحتاجُ إلى أنْ يُجلب بأشياء أعرف منها"[٨].يقول الإمام الرازي: "اعلم أن التعريف على وجهين: أحدهما: أن يكون الغرضُ منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل. وثانيهما: أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة مُنبِّهةٍ، وإن كانت أخفى من المُعرَّفِ في نفس الأمر"[٩].

وقال أيضا: "يجب علينا أن نبين أمورا ثلاثة في هذا الموضع: الأول: أن الوجود أولي التصور. الثاني: أنه يمتنع تعريفه. الثالث: أنه أول الأوائل في التصورات"[١٠].

وهو مذهب صدر الدين الشيرازي[١١]، ومذهب أبي البركات البغدادي[١٢]والبيضاوي[١٣]، والقاضي عبد الجبار المعتزلي[١٤]، والإيجي صاحب المواقف[١٥]، والتفتازاني[١٦]، وغيرهم كثير.

---

[٥] ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية:٥٤٧/٢، مادة: (وجد).

[٦] مقاييس اللغة: ٨٦/٦، مادة: (وجدَ).

[٧] المحكم والمحيط الأعظم: ٥٣٣/٧، مادة (وجد).

[٨] الشفاء، الإلهيات: ص٢٩.

[٩] المباحث المشرقية:٩٧/١.

[١٠] المصدر نفسه: ٩٨/١.

[١١] ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٢٩/١.

[١٢] ينظر: المعتبر في الحكمة: ٢١/٣.

[١٣] ينظر: طوالع الأنوار: ص٧٧.

[١٤] ينظر: المجموع في المحيط بالتكليف: ١٣٣/١.

والاتجاه الثاني: اختاروا تعريفه، فنسبوا إلى بعض المتكلمين قولهم في تعريفه بأنه: الثابت العين، وعرَّفوا العدم بأنه المنفي العين[١٧].

وعرفه بعض الحكماء بأنه هو الذي يُمكنُ أنْ يُخبرَ عنه[١٨].

وقيلَ بأنهُ: الكونُ، وهو ما حققه ورجَّحهُ صاحب الصحائف[١٩].

ثالثا: تعريف الماهية:

الماهية: وهو مصطلح فلسفي منحوت من (ما) الاستفهامية، والضمير (هي)، وتعني: طبيعة الشيء، ومكوناته ومادته[٢٠].

وماهيَّةُ الشَّيء: "كُنْهُهُ وحقيقتُه، والوجود يسبق الماهيَّة"[٢١].

فالماهية إذن هو: "أمرٌ كُليٌ موجودٌ في الذهنِ[٢٢]".

رابعا: الفرق بين الماهية والحقية والذات.

الماهية هي أمرٌ كلي موجود في الذهن، وهذا الأمر الكلي إذا لاحظناهُ في الخارج، ورأينا أنه يصدقُ على أفراده المتحققة بالفعل، قيل له: حقيقة، أو ذات، أو هوية[٢٣].

إذن: الأمر الكلي في الذهن يُسمى ماهية، وأفرادهُ المتحققة في الخارج يُسمى: حقيقة وذات.

المطلب الثاني

مدلول كلمة الوجود في الفكر الإسلامي

هل الوجودُ أمرٌ زائدٌ على ذات الشيء وحقيقته، أم هو نفس حقيقة الشيء؟

هذه المسألة من دقيق مسائل علم الكلام، وقد اختلفت فيه أنظار مفكري الإسلام على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: الوجود هو نفسُ حقيقة الشيء وماهيته في الواجب[٢٤] والممكن[٢٥]، فهو بمعنى واحد فيهما، وليس زائدا عليهما؛ إلَّا أنَّ وجود الواجب يختلفُ عن وجود الممكن، والوجود على هذا المذهب من قبيل المشترك اللفظي[٢٦] لا المعنوي[٢٧].

---

[١٥] ينظر: شرح المواقف: ٢/٧٧.

[١٦] ينظر: شرح المقاصد: ١/٢٩٥.

[١٧] ينظر: معالم الفلسفة الإسلامية، محمد جواد مغنية: ص٢٨؛ ومبادئ الفلسفة الإسلامية: ١/١٨٠.

[١٨] ينظر: معالم الفلسفة الإسلامية: ص٢٨؛ ومبادئ الفلسفة الإسلامية: ١/١٨٠.

[١٩] ينظر: الصحائف الإلهية: ص٧٣.

[٢٠] ينظر: تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزِي:١٠/ ١٤، مادة: (ماهية).

[٢١] معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد:٣/٢١٤٢، مادة: (ماهية).

[٢٢] معالم الفلسفة الإسلامية: ص٤٤.

[٢٣] ينظر: المصدر نفسه: ص٤٤.

[٢٤] والمقصود به الذات الواجبة الوجود، وهو الله تعالى.

[٢٥] والمقصود به المخلوقات الممكنة الوجود.

[٢٦] المشترك اللفظي: وهو كل كلمةٍ وضعت للدلالة على معنيين فأكثر، كلفظة(العين)، تطلق على الباصرة، والماء، والجاسوس. ينظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: ص٨٠.

[٢٧] المشترك المعنوي: وهو اللفظ الموضوع لمعنى واحد عام، وله مصاديق متعددة. كلفظ (الكتاب) فلفظه واحدٌ، ولكن معناه كلي عام ينطبقُ على جميع الكتب، الصغيرة والكبيرة، المطبوعة والمخطوطة. ينظر: مبادئ الفلسفة الإسلامية: ص١٨٢.

كما تُطلق لفظة العين على الباصرة والجاسوس والماء[٢٨]، والوجود بهذا المعنى له معانٍ كثيرة، بعدد الموجوداتِ، وبهذا يكون الوجود أوسع مشتركٍ.

فعلى هذا المذهب ليس هنالك وجودٌ مُطلق[٢٩] ووجود خاص[٣٠] هو فرد له؛ بل هنالك حقائق متخالفة يُطلقُ على كُلٍّ واحدٍ منها لفظ الوجود[٣١].

وهذا الرأي منسوبٌ للإمام الأشعري رحمه الله[٣٢]، وهو مذهبُ إسحاق بن عيَّاش من المعتزلة اذا أن قال: "إنَّ الوجودَ هو ذاتُ الشيءِ"[٣٣]"، ونصرهُ أبو الحسين البصري المعتزلي واحتجَّ عليه بقوله: "إنَّ وجود الحجم وكل ذاتٍ لو كان زائدا على كونه حجما لصحَّ أن يُعلم حجما من دون وجوده، أو يُعلم موجودا من دون كونه حجما، فلما تعذَّرَ ذلك علمنا أنه أمرٌ واحدٌ، إذ لا يجوز أن يتعلق العلم بأحدهما دون الآخر؛ لأنه إن كان العلم بالوجودِ أصلا للعلمِ بكونه حجما؛ صحَّ أن يُعلم موجودا من دون كونه حجما، وإن كان العلمُ بالحجم هو الأصلُ؛ صحَّ أن يُعلم حجما دون وجوده"[٣٤].

وهو مذهب الإمام أبي منصور الأشعري البغدادي، ونسبه إلى أصحابه الأشاعرة بقوله: "أجمع أصحابنا أن صانع العالم قائم بذاته، غير مفتقرٍ إلى محل، وأجمعوا على أنه موجود لذاته، خلاف قول سليمان بن جرير في دعواه أنه موجود لمعنى يقوم به"[٣٥].

وإليه ذهبَ الإمام الجويني رحمه الله بقوله: "والوجه المرضي أن لا يجعل الوجود من الصفات، فإنَّ الوجود نفسُ الذاتِ، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإنَّ التحيز صفةٌ زائدةٌ على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسُهُ من غيرِ تقدير مزيد، والأئمةُ متوسعون في عدِّ الوجود من الصفات، والعلمُ بهِ علمٌ بالذات"[٣٦].

---

[٢٨] ينظر: نهاية العقول: ٤٣٨/١.

[٢٩] أي: وجودٌ له مفهوم عام شامل لجميع الموجودات.

[٣٠] الوجود الخاص: مثل: وجود زيد في الخارج، فهذا وجودٌ خاصٌّ بزيد لا يشاركه فيه غيره.

[٣١] يُنظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين: ص١١٢.

[٣٢] لم أجد رأي الإمام الأشعري هذا فيما هو مُتداول من كُتبهِ؛ وإنَّما نسبهُ إليه متأخرو أصحابه في المذهب، كالإمام الرازي رحمه الله تعالى. ينظر: نهاية العقول:٤٣٨/١. وتابع الإمام الرازي في نسبة هذا المذهب للإمام الأشعري: الإيجي في مواقفه، والسنوسي في أُم البراهين وغيرهما. ينظر: شرح المواقف:١٢٧/٢؛ وشرح العقيدة الصغرى (أم البراهين)، محمد بن يوسف بن عمر السنوسي: ص١٤٢.

[٣٣] الفائق في أصول الدين: ص: ٤٦.

[٣٤] المصدر نفسه: ص٤٦.

[٣٥] أصول الدين، أبي منصور البغدادي: ص٨٨.

[٣٦] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ص٣١.

وهو رأي الشهرستاني القائل: "نجعلُ الوجود من الأسماء المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها، وإنما اللفظ المجرد يشملها، كلفظ العين، فيُطلقُ الوجود على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يُطلقُ على سائر الموجودات"[٣٧].

وهو رأي الآمدي أيضا، إذ يقول: "بناءً على أصلنا في أنَّ الوجود نفسُ الموجود، وأنَّ إطلاق اسم الوجود والذات على الماهيات المتعددة ليس إلَّا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير، وما وقعَ به الاشراك فهو وجوب الوجود"[٣٨].

وإليه ذهب تقي الدين المقترح بقوله: "ولم يبقَ من النظرِ في هذا الفصل إلَّا إقامة الدليل على أنَّ الوجود نفس الموجود، ليس بزائدٍ على الذات"[٣٩].

وهو رأي عضد الدين الإيجي، قال في المواقف "والتحقيقَ أنَّ هذه الوجوه إنما تفيدُ تغاير المفهومين دون تغاير الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فإنَّ عاقلا لا يقولُ مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود؛ بل ما صدقَ عليه السواد هو بعينه ما صدقَ عليه الوجود، وليسَ لهما هويتان متمايزتان تقومُ إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم؛ وهو الحقُّ... وهو معنى كلام الشيخ وفحوى دليله"[٤٠].

وهو راي الإمام الدواني، إذ يقول: "لما دلَّ البُرهانُ على أنَّ وجود الواجب عينهُ، ومن البين أنَّ المفهوم البديهي المشترك لا يصلحُ لذلك"[٤١].

ومذهب تاج الدين السبكي القائل: "الأصحُ أنَّ وجودَ الشيء عينهُ"[٤٢].

أدلة أصحاب هذا المذهب

١. لو كان الوجود زائدا على الماهية لكانت الماهية من حيث هي في حد ذاتها غير موجودة؛ فيلزم حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف المعدوم وهو الماهية بالوجود، وهذا تناقض.

جواب هذا الدليل من جهتين:

الأولى: إن هذا الدليل منقوض بالأعراض الزائدة على معروضاتها، مثلا: لو كان السواد زائداً على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود، فإذا انضمَّ إليه السواد اتصف هذا الجسم الذي ليس بأسود بالسواد؛ فيلزم منه أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود، وهذا تناقض.

الثانية: إن الوجود ينضمُّ إلى الماهية وحدها، لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم، فلا يلزم التناقض ولا ينظم الوجود إلى الماهية المأخوذة من الوجود، حتى يُقال: إنها كانت موجودة قبل وجودها[٤٣].

---

[٣٧] نهاية الإقدام في علم الكلام: ص ٢١٣.

[٣٨] غاية المرام في علم الكلام: ص٤١.

[٣٩] شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح: ص٩٧.

[٤٠] شرح المواقف: ١٥٢/٢.

[٤١] رسالة إثبات الواجب الجديد للدواني: ص١٣١.

[٤٢] جمع الجوامع في أصول الفقه: ص١٢٨.

[٤٣] ينظر: شرح المواقف: ١٢٨/٢.

٢. إنَّ قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرعُ وجود ذلك الشيء في نفسه، فالشيء المعدوم لا يتصف بصفة ثبوتية، ولا شك أنَّ الوجود أمرٌ ثبوتي، فلو كان الوجود صفة زائدةً لزِمَ أن يكون للماهية وجودٌ قبل قيام الوجود بها، فيلزمُ منه كون الشيء موجودا مرتين، ويلزمُ أيضا تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل[٤٤].

جوابه: هذا الادعاء إنما يكون في صفة ثبوتية هي غير الوجود، ومن البديهي أن كل صفة ثبوتية سوى الوجود يكونُ قيامها بالموصوف في الخارج فرعا عن وجود الموصوف في نفسه، والأمرُ في الوجود ليس كذلك؛ لأن الضرورة تقتضي امتناع مسبوقية الوجود بالوجود، فلا يستلزمُ لقيام الوجود بموصوف ما وجود ذلك الموصوف في الخارج حتى يلزمُ منه كون الشيء موجودا مرتين، ويلزمُ تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية[٤٥].

٣. لو زاد الوجود على حقيقة الشيء أو كان جزءا منها للزم أن يكون لهذا الوجود وجودٌ آخر؛ لامتناع اتصافه بالعدم، فينتقل الكلام إلى وجود الوجود، فتتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية[٤٦].

جوابه: المنعُ؛ لأن الوجود قد يكون من المعقولات الثانية[٤٧]، فلا يكون موجودا بل معدوما، ويجوز اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا،[٤٨]وإن سلمنا كون الوجود موجودا على تقدير كونه زائدا أو جزءا للماهية،

---

[٤٤] ينظر: المصدر نفسه: ٢/١٢٩-١٣٠.

[٤٥] ينظر: شرح المواقف: ٢/١٢٩-١٣١.

[٤٦] شرح المواقف: ٢/١٣٤.

[٤٧] المعقولات أو المفاهيم الكلية على قسمين: ١. المعقولات الأولى. ٢. المعقولات الثانية.

المعقولات الأولى: وهي معاني وصور كلية، مأخوذة من أمرٍ خارجي محسوس. مثلا: عندما أرى سيارة في الخارج، صورة هذه السيارة تنطبع في الذهن، واستطيع أن استنتج من هذه الصورة مفهوما كلي، وهو مفهوم السيارة، وهذا الوصف صالح للانطباق على جميع مصاديق السيارة الموجودة في الخارج.

المعقولات الثانية: وهي عبارة عن مجموعة من المعاني الكلية الموجودة في الذهن، وهي مغايرة للمعقولات الأولى.

والمعقولات الثانية على قسيمن:

أ. معقولات ثانية منطقية: وهي المعاني الذهنية الخالصة، والتي يكون عروضها والاتصاف بها في الذهن فقط. مثل: مفاهيم (الكلي، والجزئي، والعكس) وغيرها. فوصفنا كلمة الإنسان في الذهنِ بأنه كلي، هذا الوصف الكلي هو معقولٌ منطقي ثانٍ، ولا وجود له في الخارج، وإنما هو وصفٌ ذهني محض، فالصفة والموصوف ذهنيان؛ لأن المقصود وصف مفهوم الإنسان الذهني لا الإنسان الخارجي.

ب. معقولات ثانية فلسفية: وهي المفاهيم الكلية التي يكون عروضها في الذهن، واتصافها في الخارج. فعندما نصف شخصا بالجهل، فلا نجد في الخارج إلا الموصوف، وهو الشخص، أما كلمة الجهل فهو مفهومٌ كلي عدمي لا وجود له خارجا، وإنما وجوده في الذهن. ينظر: مبادئ الفلسفة الإسلامية:١/٣٦٦-٣٦٨؛ ونافذة على الفلسفة:٩٣-٩٤.

[٤٨] ينظر: شرح المواقف: ٢/ ١٣٣-١٣٤. أي: يمتنعُ اتصاف الشيء بنقيضه، أي حمله عليه بالمواطاة، وهو الاتفاق، بأن يقال: (الوجودُ عدمٌ) بحمل العدم على الوجود، فهذا ممتنعٌ؛ ولكن يجوزُ اتصاف الشيء بنقيضه بالاشتقاق، بأن يقال: (الوجود معدوم) لأن المحمول هنا، وهو المعدومُ، مشتق من العدم.

فلا نسلم كونه موجودا بوجود آخر؛ لأن ذلك الحكم إنما هو فيما سوى الوجود، وأما الوجود فيجوز أن يكون موجودا بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود؛ لأن اتحاد الصفة بالموصوف باطل[٤٩].

المذهب الثاني: أنَّ الوجود له معنىً واحد في الواجب والممكن، وهو زائدٌ عليهما جميعا، فيكونُ الوجود على هذا المذهب من قبيل المشترك المعنوي[٥٠]، وهذا رأي أبي هاشم وأصحابه من المعتزلة[٥١]، ومذهبُ القاضي عبد الجبار المعتزلي إذ يقول: "والدلالة على أنَّ صفة الوجود واحدةٌ في الذوات...الخ"[٥٢] فوجوده تعالى لا يخالف حال سائر الموجودات الأخرى؛ ولكن قدرته وإرادته وعلمه مخالف لقدرتنا وإرادتنا وعلمنا؛ بناء على تغاير المُتعلقات فينا[٥٣].

ثم هي بعد ذلك مختلفةٌ في الذوات[٥٤] وهو عنده صفة معقولة، أي: في الاعتبار الذهني[٥٥].

وهو مذهب سليمان بن جرير من الأشاعرة كما نسبه إليه البغدادي[٥٦]، ومذهبُ الإمام الفخر الرازي إذ يقول: "مذهب المحققين أنَّ الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، وذلك المشترك في واجب الوجود يكونُ مقارنا لماهيته، مغايرة له"[٥٧]، ويقولُ أيضا: "هذا يدلُّ على أنَّ العقلاء ببداهةِ عقولهم يعلمون أنَّ الوجود مشترك بين الماهيات، وإذا ثبت أنَّ الوجود مشترك وجبَ أن يكونَ زائدا على الماهيات؛ لأنَّ الماهيات متخالفةٌ في أنفسها ومتشاركةٌ في وجوداتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجب أنْ يكونَ وجودها زائدا على ماهيتها"[٥٨]

وقال في المطالب العالية عند ذكره مذاهب الناس في هذه المسألة: "والثالث: قولُ مَنْ يقولُ إنَّ الوجودَ صفةٌ من صفاتِ حقيقةِ اللهِ تعالى، ونعتٌ من نعوتِ ماهيتهِ، وبهذا التقديرِ فوجودُ اللهِ غيرُ ماهيتهِ" إلى أنْ قالَ: "والثالثُ قولُ طائفةٍ عظيمةٍ من المُتكلمين، وهو الذي نصرناهُ في أكثرِ كُتبنا"[٥٩].

---

[٤٩] ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف: ١٣٤/٢.

[٥٠] بمعنى: أن مفهوم الوجود واحدٌ في جميع الماهيات، وهو (الكونُ والحصولُ)؛ ولكنه يختلف بحسبِ ما يُضاف إليه.

[٥١] ينظر: الفائق في أصول الدين: ص٤٦.

[٥٢] المجموع في المحيط بالتكليف:١٣٥/١.

[٥٣] ينظر: المصدر نفسه: ١٣٥/١.

[٥٤] ينظر: المصدر نفسه: ١٣٧/١.

[٥٥] يُنظر: المصدر نفسه: ١٣٣/١.

[٥٦] ينظر: أصول الدين: ص٨٨.

[٥٧] نهاية العقول: ١/ ٤٣٨.

[٥٨] المصدر نفسه: ١/ ٣٤٧ وما بعدها.

[٥٩] المطالب العالية من العلم الإلهي: ٢٩١/١.

يقول ابن التلمساني في توضيح مذهب الفخر الرازي: "وذهب القاضي والإمام إلى أنَّ مفهوم الوجود والذات لا يختلفُ شاهداً وغائبا، وأنَّ تماثل الذوات واختلافها بصفات نفسية هي أحوال، أو وجوهٌ واعتباراتٌ في العقل"[٦٠].

وقال في الأربعين: "والقول الثالث: وهو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب، وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد، وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق -سبحانه وتقدس- ولحقيقته المخصوصة. وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول"[٦١].

وهو مذهب القاضي البيضاوي، إذ قال: "المبحث الثالث في كونه زائدا، خلافا للشيخ مطلقا، والحكماء في الواجب. أمَّا في الممكنات فلأنَّا نتصورها ونشكُّ في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان؛ ولأنَّ الحقائق الممكنة تقبلُ الوجود والعدم، ووجوداتها ليست كذلك، وأيضا فالماهياتُ مُتخالفةٌ والوجودُ مُشترك، فلا يكونُ نفسها ولا جزءا منها...الخ"[٦٢].

أدلة أصحاب المذهب الثاني

مرَّ معنا أنَّ أصحاب هذا المذهب يرون أن الوجود زائد على الذات في الواجب والممكن، وأنه من المشترك المعنوي، وقد أفردوا في استدلالاتهم كلا من وجود الواجب ووجود الممكن.

زيادة الوجود على ماهية الممكن: استدلوا على زيادة الصفة على الذات في الممكنات بأربعة أدلة:

١. أن الماهية الممكنة باعتبار حقيقتها تقبل العدم، وإلا ارتفع عنها صفة الإمكان، وصارت واجبة الوجود، والماهية الممكنة في حال وجودها يمتنع عليها العدم، فلو كان الوجود نفس الماهية أو جزءا منها لم يجز عليها ذلك؛ بل كان العدم ممتنعا عليها من حيث هي هي.

الجواب: إذا كان المراد من قبول الماهية الممكنة للعدم أنها تثبت في الخارج خالية عن صفة الوجود، ومتصفة بالعدم؛ فباطل؛ لأن الماهية الممكنة حال العدم لا ثبوت لها في نفسها أصلا، وإن كان المراد من قبولها للعدم ارتفاع هذه الماهية بالكلية، فلا نسلم أنها أن كانت نفس الوجود لا تقبل العدم؛ لأن الوجود نفسه يرتفع بارتفاع الماهية[٦٣].

٢. إنَّنا نشكُّ في ثبوت الوجود للماهية المعقولة، كالمثلث، مثلا، فلا يكونُ الوجود نفس الماهية؛ لأنه لا شيء من الماهية وجزئها مما يُشكُّ في ثبوته للماهية؛ لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه، وفي ثبوت ذاتي له؛ فيحصل أنه لا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها.

جوابه: لا يمتنع الشك في الجزء إن كانت الماهية معقولة بحقيقتها، ولا نسلم أن شيئا من الماهيات معقولة بكنهها، وأيضا: المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية، فيجوز أن تكون بعض الماهيات التي لم

[٦٠] شرح معالم أصول الدين للإمام الفخر الرازي: ص٢٠٧.

[٦١] الأربعين في أصول الدين: ص١٤٣.

[٦٢] طوالع الأنوار من مطالع الأنظار: ص٧٨.

[٦٣] ينظر: شرح المواقف: ١٤١/٢-١٤٣.

نتعقلها، لو تعقلناها بخصوصها لم يحصل الشك في وجودها. فهذا الاستدلال يصحُّ لإبطال قول من ادَّعى بأن كل وجود نفس الماهية، ولا يصح لإثبات أن كل وجود زائد على الماهية[٦٤].

٣. لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها فائدة معنوية؛ بل كان من قبيل اللغو، ولكان قولنا: (السواد موجود) بمنزلة قولنا: السواد سواد، والموجود موجود.

جوابه: قد يكون حمل الوجود على الماهية مفيدا، باعتبار أن معنى (السوادُ موجود) حينئذ: أنه ليس بمرتفع[٦٥].

٤. لو لم يكن الوجود زائدا على ماهية الممكن لكان إمَّا نفسها أو جزؤها، والأول باطلٌ؛ لأن الوجود مشترك المعنى، والماهيات متخالفة الحقائق.

والثاني باطل أيضا؛ لأن الوجود لو كان جزءا للماهية لكان ذاتيا أعم من جميع الذاتيات المشتركة بين الموجودات، فكان الوجود جنسا لهذه الذاتيات، إن كان محمولا عليها، وإن لم يكن محمولا عليها كان جزءا مشتركا مثل الجنس، ثم هذه الذاتيات تتمايز أنواعها فيما بينها بفصول، وهذه الفصول أيضا متصفة بوجود، فيكون الوجود جنسا لهذه الفصول، وهكذا، فيتسلسل إلى ما لا نهاية[٦٦].

قال الإيجي: نختار هنا كون الوجود جزءا للماهية، ثم أجاب عن الشطر الأول من الدليل: بأنه يجوز أن يكون الوجود جنسا لأنواع الموجودات، وعرضا عاما للفصول، كالجوهر، فإنه جنس للأنواع تحته، وعرض عامٌ لفصولها؛ فجاز دخول الوجود في بعض الماهيات، ولا يستلزم التسلسل.

وأجاب عن الشطر الثاني من الدليل: بأن الموجود ليس جوهرا ولا عرضا؛ لأن الجوهر والعرض من أقسام الموجود، والوجود ليس من أقسام الموجود؛ لاستحالة كون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء[٦٧].

الاستدلال على زيادة الوجود على ذات واجب الوجود

واستدل أصحاب المذهب الثاني على زيادة الصفة على واجب الوجود:

١. لو كان وجوده تعالى غير مقارن لماهيته، بأن يكون وجودا مجردا قائما بذاته، ويكون نفس حقيقة الواجب، فيكون تجرده عن الماهية وقيامه بالذات:

- إما لذاته، فيقتضي أن يكون كل وجودٍ مجردا؛ لأن التجرد حينئذ صفة عامة، ثابتة للوجود، ويكون وجود الممكنات أيضا مجردة، وهذا باطل.
- وإما أن يكون تجرد الوجود وقيامه بالماهية لغيره، فيلزم منه أن يكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة، فلا يكون الواجب واجبا؛ لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره.

---

[٦٤] ينظر: المصدر نفسه: ١٤٦/٢.

[٦٥] ينظر: المصدر نفسه: ١٤٦/٢-١٤٧.

[٦٦] ينظر: شرح المواقف: ١٤٧/٢-١٤٨.

[٦٧] ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٤٧-١٥٠.

٢. الواجب تعالى هو مبدأ الممكنات، فلو كان الواجب هو الوجود المجرد لاستلزم من ذلك أن يكون مبدأ الممكنات إما الوجود فقط، أو الوجود المجرد.

والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لِما يكون الواجب مبدأ له، فيكون كل شيء موجودٍ مبدأ لكل شيء، حتى لنفسه وعليه، وهذا باطل.

أو يكون المبدأ للممكنات هو الوجود المجرد، أي الوجود اللاموجود، فيقتضي أن يكون التجرد الموصوف بعدم العروض جزءا من مبدأ الوجود، وهذا باطل[٦٨].

جوابه: أن النزاع في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا، وليس النزاع في الوجود المشترك بين الموجودات، فليس لعاقل أن يقول بأن الوجود المطلق المشترك هو عين حقيقته تعالى؛ لأنه يلزم منه أن يكون حقيقته تعالى أمورا متعددة مقارنة للممكنات؛ بل النزاع في وجوده تعالى الخاص، المخالف في حقيقته لسائر الوجودات الخاصة، المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود، فإن ما يصدق عليه أنه وجود ليس من الواجب تعالى أمرا زائدا؛ بل هو عين ماهية الواجب، وقائم به، ويقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته تعالى، وهو المبدأ للممكنات، ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة، ومبدءا، وإنما يلزم ذلك إذا كان وجوده تعالى مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات، واشتراك وجود تعالى مع وجود الممكنات في مطلق مفهوم الوجود لا يستلزم تماثلها؛ لجواز أن يكون أمرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها[٦٩].

المذهب الثالث: وجود الله تعالى نفسُ ماهيته، ووجود الممكنات مغايرٌ لماهياتها، ولا ماهية لله تعالى؛ بل هو الوجود المُجرَّدُ بشرطِ سلبِ العدم عنه[٧٠]، وهذا رأي فلاسفة المسلمين[٧١] كابن سينا[٧٢] والفارابي[٧٣].

---

[٦٨] ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٥٦-١٥٧.

[٦٩] شرح المواقف: ٢/ ١٥٨-١٥٩.

[٧٠] يعني: هو وجود مجرد بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات؛ بل يكون وجودا قائما بنفسه، وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته. المطالب العالية: ١/٢٩١.

[٧١] ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص١٦٨.

[٧٢] ينظر: الشفاء لابن سينا، الإلهيات: ص٣٤٧.

[٧٣] إذ يقول: "ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت إنه موجود، فحدُّ الموجود شيء، وحدُّ الجسم شيء؛ سوى أنه واجب الوجود، وهذا وجوده، ويلزم من هذا ان لا جنس له، ولا فصل، ولا حدَّ، ولا برهان عليه؛ بل هو برهان على جميع الأشياء، ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يُمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة". عيون المسائل ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي: ص٦٦-٦٨.

وقال في فصوص الحكم: "فكُلُّ ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره ينتهي إلى المبدأ الذي لا ماهية له مُباينة للهُوية" ويقصد: أنَّ وجودَ الله تعالى هو عينه ونفسه. نصوص الكلم للسيد محمد بدر الدين الحلبي على كتاب فصوص الحكم، لفيلسوف الإسلام أبي نصر محمد بن محمد الفارابي: ١٢٤-١٢٥.

قال التفتازاني: "وعند الفلاسفة: حقيقته: وجود خاص، قائم بذاته ذهنا وعينا، من غير افتقار إلى فاعل يوجده، أو محل يقوم به في العقل، وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود المجرد، والوجود بشرط لا شيء"[٧٤].

فحقيقته تعالى إذن مخالفة لسائر الحقائق، وهي ليست زائدة على وجوده تعالى؛ بل حقيقته هو الوجود الخاص المجرد، فهو عيني مباين لسائر الوجودات العينية، ولا يفتقرُ إلى فاعلٍ ولا إلى محل يقوم به، وهذا الوجود يقوم بذاته ونفسه، ويسمونه الوجود المجرد عن التركيب، ويسمونه أيضا الوجود بشرط لا شيء، أي: بشرط انتفاء شيء آخر يكونُ معه شيئا واحدا، فلا يكونُ وجوده تعالى مقارنا لشيء آخر يكونُ معهُ شيئا واحدا، بخلاف وجود المخلوق فهو مقارنٌ لذاته، فيلزم تركبه[٧٥].

وتعلل الفلاسفة عدم جواز كون وجوده تعالى زائد على ذاته: بأنّ ذلك يؤدي إلى التركيب والاحتياج، وليس كذلك الوجود الخاص والوجود المطلق؛ لأن الوجود الذي هو الواجبُ كونٌ خاص، متحقق بنفسه لا بفاعل ولا بجزء مقوم له، وهو قائمٌ بنفسه لا يفتقرُ إلى محل ولا إلى جزء[٧٦].

وتقولُ الفلاسفة: إنَّ إنِّيَتَهُ تعالى عينُ ماهيتهِ[٧٧] ويقصدون أنَّ وجوده تعالى عين حقيقته، ثم يقرر ابن سينا مذهبه بقوله: "قد يجوزُ أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدِّمٌ في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الموجود"[٧٨].

بيان كلامهم هذا كما فسره الرازي: إنَّ حقيقة الشي يجوزُ أن تكون سببا لصفة من صفاته، ككون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين، ويجوز أن تكون صفة الماهية سببا لصفة أخرى، ككون الناطقية سببا للمتعجبية، ولكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها، أي: بأن يكون الوجود صادرا عن الماهية؛ لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها؛ فيلزم منه أحد أمرين: إمَّا تقدم الشيء على نفسه، أو أن يكون الشيء موجودا مرتين؛ وهو محال، ويلزم منه التسلسل أيضا[٧٩].

ويستمر ابن سينا في تقرير مذهبه بقوله: "وجودُ الله تعالى لو كان زائدا على ماهيته لكان ممكنا؛ لأن وجوده على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته، ولا تتقرر الصفة بدون الموصوف، فيكونُ وجوده تعالى مفتقرا إلى ماهيته، وكل مفتقرٍ إلى غيره فهو ممكن، فثبت أنه لو كان وجوده زائدا على ماهيته لكان ممكنا، ولا بُدَّ له من سبب ... وذلك السبب إما ماهيته أو غيرها، والثاني باطلٌ؛ لأن وجوده تعالى لو كان مستفادا من شيء آخر لكان الباري تعالى ممكنا، معلولا، مفتقرا إلى مؤثر آخر، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا،

---

[٧٤] شرح المقاصد: ١٧٣/١.

[٧٥] ينظر: أشرف المقاصد للمكناسي: لوحة (٨٩).

[٧٦] ينظر: المصدر نفسه: لوحة (٨٩).

[٧٧] شرح الإشارات والتنبيهات للفخر الرازي: ٣٥٨/٢.

[٧٨] المصدر نفسه: ٣٥٥/٢.

[٧٩] ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات، للفخر الرازي: ٣٥٥/٢-٣٥٦؛ وشرح الإشارات والتنبيهات للطوسي: ٣٠/٣.

والأول أيضا باطل؛ لأن ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده لكانت متقدمة بالوجود على نفسها؛ ضرورة أن العلة متقدمة بالعلة على المعلول، وحينئذ يلزم المحال"[٨٠].

رد الإمام الرازي:

إن قولكم بأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله إلى أن العلة لا تكونُ مؤثرة في المعلول إلا بعد وجودها، وهذا من باب المصادرة؛ لإننا ندعي أن المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط وليس باعتبار وجود آخر سابق عليه، أمَّا إن كان قصدكم بالتقدم أمرا آخر وراء المؤثرية فذلك غير متصور[٨١].

وأيضا: ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها، فماهياتها إذن علل قابلة[٨٢] لوجوداتها، ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود، وإن كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية[٨٣]، وأيضا: الشيخ الرئيس ذكر بأن قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته، فنقول: الماهية إذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة، ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود، وإلا لم تكن العلة نفس الماهية فقط؛ بل تكون الماهية الموجودة نفسها، لكن الشيخ الرئيس سلم أن العلة هي نفس الماهية، فثبت أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود[٨٤].

ويرى الإمام الغزالي: أن مذهب الفلاسفة مخالف للعقل السليم، إذ يقول: "وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول، فكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدَّرُ عدمه، فلا نعقل وجود مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة، فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإنَّ نفي الماهية نفي للحقيقةِ، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: وجود لا موجود، وهو متناقض"[٨٥].

المطلب الثالث
حقيقة الخلاف وإمكانية التوفيق بين الآراء

يذكر صاحب الصحائف[٨٦] أن منشأ الخلاف في هذه المسألة يرجعُ إلى اختلافهم في إطلاق لفظ الوجود، هل يُراد به مفهوم الكون، أو يُراد به مفهوم الذات؟.

---

[٨٠] شرح الإشارات والتنبيهات للفخر الرازي: ٣٥٨/٢.

[٨١] ينظر: المصدر نفسه: ٣٦١/٢.

[٨٢] العلة القابلة: "وهي عبارة عن إمكان اتصاف شيء بصفة لم يحصل له بعدُ مع وجوده حالةٌ يحصل بها". كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي: ٣٠١/٢.

[٨٣] العلة الفاعلية: "ما يُوجَدُ الشيء بسببه". التعريفات، علي بن محمد الجرجاني: ص٢٠٢.

[٨٤] ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي: ٢/ ٣٦١-٣٦٢.

[٨٥] تهافت الفلاسفة، الإمام أبي حامد الغزالي: ص١٣٥.

[٨٦] وهو: أبو الليث السمرقندي.

فمن قال بأنه زائدٌ على الماهية أرادَ به معنى (الكون والحصول) ومن قال بأنه نفس الماهية أراد به (الذات)[٨٧].

ولكن التفتازاني يرى بطلان ما ذهب إليه صاحب الصحائف، ويستدل على ذلك:

١. أن استدلال الفريقين من القائلين بكون الوجود نفس الذات أو زائدا عليه، صريحٌ في أن نزاعهم حول الوجود المقابل للعدم، وهو بمعنى الكون في الأعيان.

٢. إذا سلمنا بأن لفظ الوجود يُطلقُ على نفس الذات أبضا، فلا يلزمُ من ذلك القول بأن الاشتراك فيه لفظي؛ وذلك لأن مفهوم الذات أيضا معنى مشترك بين جميع الذوات، فيحتملُ أن يكون معناه مشتركا بين الماهيات، فيكون زائدا على حقائق الماهيات، أو هو نفس الماهيات[٨٨].

ثم يذكر القاضي عضد الدين الإيجي: أن الخلاف الحاصل بين المذاهب الثلاثة في زيادة الوجود وعدم زيادته يرجعُ إلى خلافهم في إثبات الوجود الذهني[٨٩] للأشياء، فالذي لم يثبت الوجود الذهني -كالشيخ الأشعري- يرى أن الوجود عين الذات، ومَن أثبت الوجود الذهني يرى بأن الوجود الذهني زائد على الماهية في الخارج[٩٠].

ويبدو أنَّ التفتازاني لم يرضه هذا الكلام؛ معللا ذلك: بأنَّ النافين للوجود الذهني لا يُنكرون بأنَّ العقل يتعقل الأمور الكلية، والاعتبارية، والمعدومات، والممتنعات، وهم يعرفُون بأنها مغايرة لبعضها البعض في المعنى، وإنما نزاعهم في التعقل هل يكون بحصول الشيء في العقل وثبوته فيها أم لا؟.

فلا يتجه لهم بمجرد نفيهم للوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في العقل، ونفي الاشتراك المعنوي بين مطلق الوجودات[٩١].

---

[٨٧] ينظر: شرح المقاصد: ١/١٧٠.

[٨٨] ينظر: المصدر نفسه: ١/١٧١.

[٨٩] الوجود الذهني والخارجي: عندما ننظر إلى ما في هذا الكون من جبال وأنهار وأشجار وحيوانات نرى أن لهذه الأشياء حقائق خارجية ملموسة، ثم إذا غابت عن حواسنا نجدُ أنَّ صورها باقية في أذهاننا، فمن ههنا حصل خلاف في إثبات الوجود الذهني للأشياء على ثلاث مذاهب:

١. إثبات الوجود الذهني، فالعلوم والمعارف وصور الأشياء في أذهاننا هي وجودٌ للماهيات والحقائق نفسها في الذهن؛ ولكنها مجردة من الآثار الخارجية، مثلا: النارُ في الخارج ماهية لها أثرٌ، وهو الإحراق، فصورة النار في أذهاننا هي نفس حقيقة النار الخارجية؛ ولكنها مجردة من الآثار الخارجية. وهذا مذهب الفلاسفة.

٢. إن صور الأشياء المنطبعة في أذهاننا هي أشباحٌ وظِلالٌ للحقائق الخارجية، وليست هي الماهية والحقيقة نفسها، فالموجود في الذهن عبارةٌ عن صور تحكي الأمر الخارجي، وهو رأي بعض المتكلمين

٣. إنكارُ الوجود الذهني، أمَّا العلمُ الحاصل في العقل من رؤية الشيء الخارجي ليس إلا عبارة عن إضافة بين العالِمِ والمعلوم، أي الشيء الخارجي المُدرك. وهذا الرأي اختاره الإمام الرازي. ينظر: مبادئ الفلسفة الإسلامية:١/٢٧٩- ٢٨٤.

[٩٠] ينظر: شرح المواقف: ٢/١٥٥.

[٩١] ينظر: شرح المقاصد/١/١٧٢.

والتفتازاني في محاولته للتوفيق بين الآراء المتنازعة، يذهب إلى القول بأنَّ الوجود زائد على الماهية في الذهنِ، بحسب المفهوم والتصور، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود، ذهنا لا عينا، فيقول: "عند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور أو في الهوية يرتفعُ النزاعُ بين الفريقين"[٩٢].

رأي التفتازاني في التوفيق بين الآراء المتنازعة:

* إنَّ القائلين بأن الوجود لفظٌ مشترك المعنى، وأنه زائد على الذات، يقصدون به أنَّ مفهوم كلمة الوجود هو من قبيل المشترك المعنوي، بدليل انقسامه إلى واجب وممكن، وأمَّا هُويته فلا تنقسم.

ويقولون في إثبات زيادة الوجود على الذات: إنَّ تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية، فدلَّ ذلك على زيادة صفة الوجود، وأنّ الكلام في مفهوم الوجود ومفهوم الماهية، إذ الانفكاك حاصل فيما بينهما، وليس بين الهويتين، فلا هوية للوجود تنفك أو لا تنفك[٩٣].

* أمَّا كلام الأشعري فحاصلهُ: أنه ليس للوجود والماهية هويتان متمايزتان في الخارج، بالتعيين الخارجي لا بالتعيين الذهني، فالمطلوب عنده هو نفي التمييز الخارجي بين الحقيقتين، والدليل أن قولهم: بأن الوجود لو كان زائدا فإما أن يقوم بوجود أو معدوم؛ يقتضي ذلك أن المراد هو القيام الخارجي لا الذهني، ولذا قال الاشعري بأن ذلك يلزم منه التسلسل واجتماع النقيضين، فيظهرُ أنه أراد الهُويتين؛ لأن مجرد الوجود الذهني لا يستلزم التسلسل[٩٤].

فالحاصلُ: أن نظرَ الجمهور إلى المفهومين، ونظر الشيخ إلى الهويتين، فيرتفع الخلاف حينئذ؛ فحقيقة الوجود وحقيقة الماهية غيران في الذهنِ، بمعنى أنَّ للعقلِ أن يتصور الماهية في الذهنِ دون الوجود، وله أن يتصور الوجود المُجرد في العقل دون ماهية تتصف به، فهما بهذا الوصفِ غيران، وكل غيرين زائد على الآخر.

ولم يقل أحدٌ بأنَّ الوجود والماهية المتصفة به في الخارج عيانا هما غيران، بأن يكون للماهية تحققٌ في الخارج، ويكون للوجود الواقع صفة لتلك الماهية الخارجية تحقق آخر في الخارج.

فلا خلاف إذن بين الفريقين في أن الوجود زائد على الماهية عند الذهن، أي بحسب المفهوم والتصور، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود بدون الماهية، والعكس صحيح[٩٥].

يقول المكناسي: "وإذا تحقق أن أحدا لا يقول بأن للوجود تحققا خارجا، وللماهية تحققا آخرَ، لم يُتصور خلاف في أن لا هوية للوجود يزيدُ بها على هوية الماهية المتصفة به، وعند إدراك هذا التحرير يتبين أن أحد الفريقين لو رجع فيما نظر إليه الآخر لم يقل بخلاف ما قال به الآخر... ويظهرُ أن الوجود

[٩٢] ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٧١.

[٩٣] ينظر: أشرف المقاصد في شرح المقاصد، للمكناسي، لوحة: (٨٧) مخطوط.

[٩٤] ينظر: المصدر نفسه: لوحة (٨٧).

[٩٥] ينظر: شرح المقاصد: ١/١٧١.

المُتنازع فيه أُريد به معنى الكون والحصول، وأن ذلك المعنى واحدٌ، مخالف لما يُضافُ إليه من الماهيات في التعقل قطعا عند كل أحد"[٩٦].

الخاتمة

وفي ختام بحثنا هذا نشير إلى أهم النتائج التي تمخضّت عنه، وهي:

١. الوجود قسمان: وجودٌ عام مُطلق، ووجود خاص.

٢. "الوجود يشمل جميع الماهيات بالتشكيك[٩٧]، لا بالتواطؤ[٩٨]، فوجود الله تعالى أقوى من وجود الممكن"[٩٩].

٣. لكي يكون تصورنا للمسألة سليما، لا بد لنا قبل كل شيء أن نفرق بين شيئين في مسألة الوجود: أ. مفهوم كلمة الوجود. ب. ما صدق عليه كلمة الوجود، بعبارة أخرى: الماهية أو الشيء الخارجي الذي يوصف بالوجود.

فمفهوم كلمة الوجود هو (الكون والحصول) ولا شك أنه معنى مشترك بين جميع الموجودات، أما ماهية وحقائق الأشياء فهي هويات وأمور مغايرة ومختلفة مع بعضها البعض، وإلا لم يطلق عليها أشياء أو ماهيات لو كانت واحدة.

٤. المذاهب الثلاثة متفقة في أن مفهوم الوجود بمعنى (الكون والحصول) هو مفهومٌ مشترك بين جميع الموجودات، الواجبة والممكنة.

٥. الوجود عين الموجود في الواجب تعالى عند الفلاسفة والإمام الأشعري ومن تابعه، فليس الوجود زائدا على ذات الواجب تعالى، ولكن الفرق بين مذهب الفلاسفة والإمام الأشعري: أنَّ الله تعالى عبارةٌ عن وجود مجرد، محض، عند الفلاسفة، فالله تعالى عندهم ليس ماهية أو ذاتا؛ بل هو وجود مجرد، أما الأشعري فالله تعالى عندهُ ذاتٌ حقيقية؛ وهذا الذات موصوف بالوجود، وهذا الوجود نفس الذات.

٦. وجود الممكنات: كل المذاهب متفقة على أنَّ وجود الممكنات عين ماهياتها الموجودة في الخارج، فيستحيل عقلا تحقق الماهية في الأعيان منفردة ومجردة عن صفة الوجود.

أمَّا وجود الممكنات في الذهن: فاختلفوا فيه، هل يكونُ عين الماهية، بأن يكون وجود الإنسان في العقل هو الحيوان الناطق، أو يكون الوجود زائدا على الماهية، بحيث يمكننا تعقل الماهية مجردة عن الوجود؟.

* فالإمام الأشعري ومن تابعه على أن الوجود عينُ الماهية في الذهن وفي الخارج.

* الفلاسفة على أن الوجود عين الذات في الواجب، وزائد عليها في الممكن.

---

[٩٦] أشرف المقاصد للمكناسي، لوحة (٨٧) و(٨٨).

[٩٧] التشكيك: هو التفاوت، بمعنى: أن مفهوم الوجود مثلا يتفاوت في القوة والضعف بين ماصدقاته.

[٩٨] وهو التساوي.

[٩٩] معالم الفلسفة الإسلامية: ص٢٨.

* والمتكلمون على أنَّ وجود الممكن زائد على الماهية في الذهن، والخارج.

٧. القائلون بأن الوجود من أنواع المشترك اللفظي وإن كانوا يُنكرون الوجود الذهني للأشياء؛ إلا أنهم لا ينكرون أن الذهن يتعقل الأمور الكلية والاعتبارية والعدمية والممتنعات، وهم يتعقلون مغايرة مفاهيم هذه الأمور فيما بينها؛ وما ينكرونه هو ثبوت الشيء وحصوله في العقل، أمَّا كونه زائدٌ عقلا، وكون مفهومه مشترك عقلا، فمما لا يُنكرونه، وعليه: لا يلزم من نفيهم للوجود الذهني نفيهم للتغاير الحاصل بين مفهومي الوجود والماهية عقلا.

٨. الفلاسفة في مسألة وجود الممكن يوافقون المتكلمين في أنه زائد على الماهية الخارجية، أما في وجود الواجب فإنهم وإن كانوا يذهبون إلى القول بأن وجوده تعالى وجودٌ خاص، مجرد عن الماهية؛ إلا أنهم يقولون بأن هذا الوجود الخاص المجرد يُشارك الماهيات الأخرى في الوجود المطلق، فيلزمُ من قولهم هذا أن يكون الوجود المجرد زائدا ومتصفا بالوجود المطلق.

وقد صرَّح الطوسي بأنَّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، كما هو مذهب الحكماء، ولا يلزمُ من مذهبهم هذا تساوي ملزوماته، التي هي وجود الواجب، ووجود الممكن في الحقيقة؛ وذلك لأنَّ مُختلِفات الحقيقة قد تشتركُ في لازمٍ واحد[١٠٠].

٩. مآلُ كلام الفلاسفة خطيرٌ، فهم ينفون الذات الإلهية، ويصفونها بالوجود المجرد عن أي شيء آخر، وهذا نفي للذات، وإثباتٌ لوجود بلا ماهية، وهو في نفس الوقت تعيين لحقيقة الله تعالى بأنه وجود محض، مع أن ذاته تعالى غير معلومة للبشر.

١٠. الصواب والله أعلم: أن الوجود زائدٌ على مفهوم الذات في العقل والتصور، أي: في الذهن.

هذا ما استنتجه عقل القاصر، فإن أصبتُ فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان.

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١. ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد ت(٦٥٨هـ)، شرح معالم أصول الدين للإمام الفخر الرازي ت(٦٠٦هـ)، تحقيق: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف- بيروت/ لبنان، ط-١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٢. ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل ت(٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط-١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.
٣. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، الطبعة الأميرية، ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م.
٤. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ت(٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٥. ابو البركات البغدادي، هبة الله ابن علي بن ملكا ت (٥٤٠هـ) المعتبر في الحكمة، جمعية دار المعارف العثمانية- حيد آباد، ١٣٥٨هـ.

[١٠٠] ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، للطوسي: ٣٢/٣.

٦. أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ت (٤١٥هـ)، المجموع في المحيط بالتكليف، وهو من جمع الشيخ الحسن بن أحمد بن متويه ت (٤٦٦هـ)، المطبعة الكاثوليكية- بيروت/ لبنان.
٧. أبو منصور البغدادي، عبد القادر بن طاهر البغدادي ت (٤٢٩هـ)، أصول الدين، استانبول- تركيا مطبعة الدولة، ط-١، ١٣٤٦هـ.
٨. الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، (ت٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط- ١، ٢٠٠١م.
٩. الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد ت(٦٣١هـ) غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، لجنة إحياء التراث العربي/ القاهرة، ١٣٩١هـ.
١٠. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر ت (٦٨٥هـ)، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل- بيروت، والمكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ط-١، ١٤١١هـ، ١٩٩٩١م.
١١. التهانوي، محمد بن علي ت(١١٥٨هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، ط-١، ١٩٩٦م.
١٢. الجرجاني، علي بن محمد الجرجاني ت(٨١٦ه)، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي ت(٧٥٦ه)، دار الكتب العلمية- بيروت/ لبنان، ط-١، ١٤١٩ه- ١٩٩٨م.
١٣. الجرجاني، علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي- بيروت، ط-١، ١٤٠٥هـ.
١٤. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد ت(٣٩٣هـ) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط- ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
١٥. الجويني، إمام الحرمين ت(٤٧٨ه)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي- مصر، ١٣٦٩ه.
١٦. د أحمد مختار عبد الحميد عمر ت(١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط-١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م.
١٧. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي ت(١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على أم البراهين، المكتبة العصرية- صيدا/ بيروت، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.
١٨. الدواني، جلال الدين محمد الدواني ت(٩٠٨هـ)، رسالة إثبات الواجب الجديد ضمن سبع رسائل للدواني، تحقيق: د. السيد أحمد تويسركاني، مطبعة بنياد أنديشه إسلامي- تهران.
١٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ت (٦٠٦هـ)، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة/مصر، ط-١، ١٩٨٦م.
٢٠. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ت(٦٠٦هـ)، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي- بيروت/لبنان، ط-١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
٢١. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ت(٦٠٦هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. علي رضا نجف زاه، مؤسسة جاب وانتشارات زانشكاه تهران، ط-١، ١٣٨٤هـ.
٢٢. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ت(٦٠٦هـ)، نهاية العقول، تحقيق: د. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر- بيروت/ لبنان.
٢٣. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ت(٦٠٦هـ)،المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر ذوي القربى-قم/ إيران، ط-٢، ١٤٢٩هـ.
٢٤. الرفاعي، د. عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب العربي- بيروت/ لبنان، ط-٢، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

٢٥. ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي ت(٥٣٦)، الفائق في أصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونك و مارتين مكدرمت، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين- ألمانيا.
٢٦. رينهارت بيتر آن دُوزِي ت(١٣٠٠هـ)، تكملة المعاجم العربية، ترجمة: محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط-١، ١٩٧٩ - ٢٠٠٠ م.
٢٧. الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر- بيروت، ١٩٦٣.
٢٨. زكريا بن محمد الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: د. مازن المبارك، ط-١، ١٤١١هـ.
٢٩. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ت(٧٧١هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية- بيروت، ط-٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
٣٠. السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، ١٩٨٥.
٣١. السنوسي، محمد بن يوسف بن عمر ت(٨٩٥هـ)، شرح العقيدة الصغرى (أم البراهين)، دار التقوى- دمشق/ سوريا، ط-١، ١٤٤١هـ.
٣٢. الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٣١.
٣٣. الشيرازي، صدر الدين محمد ت(١٠٥٠هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي- بيروت/ لبنان، ط-٤، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
٣٤. صادق الساعدي، نافذة على الفلسفة، منشورات جامعة المصطفى العالمية- قم/ إيران، ط-٢.
٣٥. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد ت(٦٣٩هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف- القاهرة، ط-٣.
٣٦. الغزالي، أبو حامد ت(٥٠٥هـ)، تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية- صيدا/ بيروت- لبنان، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
٣٧. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، عيون المسائل ضمن كتاب المجموع للفارابي، مطبعة السعادة- مصر، ١٣٢٥هـ- ١٩٠٧م.
٣٨. الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو البصري ت(١٧٠هـ)، العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٣٩. محمد بدر الدين الحلبي ، نصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم، لفيلسوف الإسلام أبي نصر محمد بن محمد الفارابي، مطبعة السعادة- مصر، ط-١، ١٣٢٥هـ.

المخطوطات:

٤٠. المقترح، تقي الدين ت (٦١٢هـ)، شرح الإرشاد، تحقيق: فتحي أحمد عبد الرزاق، طبعة جامعة الأزهر، ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م.
٤١. المكناسي، أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب، مخطوط أشرف المقاصد في شرح المقاصد، مخطوطات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرقم (٧٤٨٠).