Al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zāʾid ʿalā l-māhiyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ*

Hassan Ansari

In the following, an *editio princeps* is presented of a text by the Zaydī Muʿtazilī author Ḥusām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ (546/1151-52–584/1188). The treatise is entitled *al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zāʾid ʿalā l-māhiyya* and it deals with the question of whether the existence of a created being is additional to its essence or is identical with it. The tract is preserved in a single manuscript that is incomplete at the end. It is part of a collective manuscript, completed on 24 Ṣafar 620/28 March 1223, which also contains an autograph of the *Kitāb Manāhij al-anẓār al-ʿāṣima* by the Zaydī scholar Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥallī al-Hamdānī (d. 652/1254-55). Since al-Raṣṣāṣ's treatise is written by the same hand, al-Muḥallī must be its copyist. Today the codex belongs to the private library of Muḥammad al-Manṣūr in Ṣanʿāʾ.

The author of the text, Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Raṣṣāṣ, was a student and successor of al-Qāḍī Jaʿfar b. Aḥmad b. ʿAbd al-Salām b. Abī Yaḥyā (d. 573/1177). The latter had studied Muʿtazilī *kalām* during his travels in Iraq and Iran (particularly Rayy) and, upon returning to Yemen, had brought with him numerous Muʿtazilī writings that were subsequently spread among the Yemeni Zaydīs.[1] Like his teacher, al-Raṣṣāṣ was a faithful follower of the Bahshamī strand of Muʿtazilism, named thus after its founder Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933). He composed numerous writings dealing with the "subtleties of theology" (*daqāʾiq al-kalām*), such as issues related to "physics", i.e., substances, accidents and bodies. In the field of legal methodology, he authored a work entitled *Kitāb al-Fāʾiq*,[2] and he is said to have written a work dealing with the contradictions of the logicians, which is no longer extant.[3] Among his surviving theological writings, none of which has

* I should like to thank Professor Wilferd Madelung for his help in editing the text, and Professor Sabine Schmidtke for translating and revising my Arabic introduction.

1 See Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, p. 216; ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ḥibshī, *Maṣādir al-fikr al-ʿarabī al-islāmī fī l-Yaman*, Ṣanʿāʾ n.d., pp. 96-98.

2 For detailed descriptions of al-Raṣṣāṣ's works on theology and legal methodology, together with a detailed list of extant manuscripts and further references, see Gregor Schwarb, Sabine Schmidtke, and David Sklare (eds.). *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts* (*Handbuch der Orientalistik series*). Leiden: Brill (Forthcoming), # 345. See also my article on the Raṣṣāṣ-family at http://ansari.kateban.com/?entry=853 [consulted 11.05.2007].

3 *K. fī Munāqaḍāt ahl al-manṭiq*.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

so far been edited, mention should be made in particular of the following: 1) *K. al-Muʾaththirāt wa-miftāḥ al-mushkilāt* (alternative titles: *al-Muʾaththirāt fī uṣūl al-dīn*; *al-Muʾaththirāt*); 2) *K. al-Taḥṣīl fī l-tawḥīd wa-l-taʿdīl* (alternative title: *K. al-Taḥṣīl fī ʿilm al-uṣūl*), a systematic work on theology consisting of seven chapters (*bāb*); 3) *K. Kayfiyyat kashf al-aḥkām wa-l-ṣifāt ʿan khaṣāʾiṣ al-muʾaththirāt wa-l-muqtaḍayāt* (alternative title: *K. al-Kayfiyya fī l-ṣifāt*);[4] 4) *al-Kāshif li-dhawī l-baṣāʾir fī ithbāt al-aʿrāḍ wa-l-jawāhir* (alternative title: *al-Kāshif li-l-baṣāʾir ʿan ithbāt al-jawāhir*);[5] 5) *K. Kayfiyyat wujūd al-aʿrāḍ al-mūṣil(a) fī bayān dhālika ilā ablagh al-aʿrāḍ* (alternative title: *Masʾala fī kayfiyyat wujūd al-aʿrāḍ*).[6] Among the students of al-Raṣṣāṣ were Abu l-Qāsim b. al-Ḥusayn b. Shabīb al-Tihāmī, ʿAbd Allāh b. Ḥamza, who later on became the Imām al-Manṣūr bi-llāh (d. 614/1217),[7] and possibly al-Raṣṣāṣ's own son Aḥmad (d. 621/1224), who had also composed a number of theological works, among them *Miṣbāḥ al-ʿulūm fī maʿrifat al-ḥayy al-qayyūm* (also known as *al-Thalāthūn masʾala*)[8] and *al-Khulāṣa al-nāfiʿa bi-l-adilla al-qāṭiʿa fī fawāʾid al-tābiʿa*.[9]

None of the classical biographical and bibliographical reference works mention *al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zāʾid ʿalā l-māhiyya* among the writings of Ḥusām al-Dīn al-Raṣṣāṣ. However, on the first page of the manuscript, he is clearly identified as the author, and there is no reason to doubt his authorship.

In this treatise, al-Raṣṣāṣ refutes the criticism that had been launched by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141) against the philosophers' view that the existence (*wujūd*) of a created being is additional to its essence (*māhiyya*), quoting extensively from one of Ibn al-Malāḥimī's writings. Comparison with Ibn al-Malāḥimī's extant works shows that the quotations are taken from the latter's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*.[10] The notion of

---

4 The treatise consists of the following chapters: *faṣl fī kayfiyyat thubūt al-ṣifāt wa-l-aḥkām wa-mā yattaṣilu bi-dhālika*; *faṣl fī l-ṣifa allatī bi-l-fāʿil*; *faṣl fī l-ṣifāt al-maʿnawiyya*; *faṣl fī l-ṣifāt al-muqtaḍāh*; *faṣl fī l-aḥkām al-mustaḥaqqa bi-l-fāʿil*; *faṣl fī l-aḥkām al-maʿnawiyya*; *faṣl fī l-aḥkām al-muqtaḍāh*; *faṣl yakhtatimu bihī l-kitāb*.

5 The treatise consists of the following chapters (*faṣl al-kalām fī*): *ḥadd al-jawhar; fāʾida fī ithbāt al-jawhar; al-dalāla ʿalā ithbātihī; shubah al-mukhālifīn*.

6 Wilferd Madelung assumes (personal communication) that this treatise was probably composed by a later author.

7 See Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, pp. 216ff.

8 *Miṣbāḥ al-ʿulūm fī maʿrifat al-Ḥayy al-Qayyūm, al-maʿrūf bi-l-thalāthīn al-masʾala*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām al-Kafāfī, Beirut 1971; for an online edition prepared by Abū Hāshim al-Murtaḍā b. Zayd al-Maḥṭūrī (the original place and date of the publication presumably being Ṣanʿāʾ: Maktabat Markaz Badr, 1424/2003 (second edition); the editor's introduction is dated 1418/1998 and the file was uploaded to the internet on 14.06.2006), see http://www.imamzaid.com/modules.php?name=book&op=open&cat=18&book=125 [consulted 30.04.2007].

9 *Al-Khulāṣa al-nāfiʿa*, ed. Imām Ḥanafī Sayyid ʿAbd Allāh, Cairo 2001. – For Aḥmad b. al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ' writings, see also *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts*, # 352.

10 On the only extant manuscript of Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfa*, see my "Kitāb-i tāzih-yi yāb dar Naqd-i falsafa. Paydā shudan-i Kitāb-i 'Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī." *Nashr-i dānish* 18 iii (2001), pp. 31-32. The quotations are taken from ff. 41a-42b of the manuscript

https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

existence was disputed among the earlier Muʿtazilīs. Abū Hāshim al-Jubbāʾī and his followers maintained that the existence of a thing is additional to its essence (*dhāt*), and they argued for this view within the context of their theory of states (*aḥwāl*). An attribute of essence is necessarily attached to every essence, by which a particular essence is distinguished from all other essences and is real (*thābit*), independently of whether it is existent or not. Existence is thus a state (*ḥāl*) of an essence that is brought about by an agent (*fāʿil*), while essences and attributes as such are real and unchangeable, even in their state of non-existence.[11] This position was contested by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) who affirmed that "essence" (*dhāt*) and "existent" (*mawjūd*) are identical, and that the reality of a thing is therefore identical with its existence. Being a follower of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, Ibn al-Malāḥimī maintained the same view, and it was from this perspective that he refuted in his *Tuḥfat al-mutakallimīn* the position of the philosophers who maintained that the existence of contingent beings is other than their essence (*māhiyya*) and who described the relationship between their essence and existence in such a way that existence is accidental to the essence. Al-Raṣṣāṣ, in turn, criticizes Ibn al-Malāḥimī's arguments against the philosophers, although his aim is clearly not so much to defend the *falāsifa*'s position as to strengthen the Bahshamī position on this issue.

References

Anṣārī Qummī, Ḥasan, "Kitāb-i tāzih-yi yāb dar Naqd-i falsafa. Paydā shudan-i Kitāb-i 'Tuḥfat al-mutakallimīn-i' Malāḥimī." *Nashr-i dānish* 18 iii (2001), pp. 31-32.

Frank, Richard M., "*Al-Maʿdūm wal-Mawjūd*. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210.

-Ḥibshī, ʿAbd Allāh Muḥammad, *Maṣādir al-fikr al-ʿarabī al-islāmī fī l-Yaman*, Ṣanʿāʾ n.d.

Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

-Raṣṣāṣ, Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad, *Miṣbāḥ al-ʿulūm fī maʿrifat al-Ḥayy al-Qayyūm, al-maʿrūf bi-thalāthīn masʾala*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām al-Kafāfī, Beirut 1971.

which are part of a chapter entitled *Bāb fī dhikr maqālat al-falāsifa fī ṣifāt Allāh ʿalā l-tafṣīl*. An edition of the *Tuḥfa* is currently being prepared by the present author together with Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. On the text, see also the contribution of W. Madelung to this volume.

11 See Richard M. Frank, "*Al-Maʿdūm wal-Mawjūd*. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

-Raṣṣāṣ, Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad, *Al-Khulāṣa al-nāfiʿa*, ed. Imām Ḥanafī Sayyid ʿAbd Allāh, Cairo 2001.

Schwarb, Gregor, Sabine Schmidtke, and David Sklare (eds.), *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts* (*Handbuch der Orientalistik series*). Leiden: Brill (Forthcoming).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

البراهين الظاهرة الجليَّة على أنّ الوجود زائد على الماهيّة[1]

أَلَّفها

الشيخ الإمام شيخ الإسلام جمال الأنام حسام الدين رأس الموحّدين أبو محمّد الحسن بن محمّد الرصّاص رضي الله عنه وأرضاه وأكرم مثواه

والحمد لله وحده وصلواته على سيّدنا محمّد وآله وسلامه

[124ب] بسم الله الرحمان الرحيم

ربِّ وفِّقني لإتمامه والحمد لله وحده وصلواته على محمّد [النبي][2]

فصلٌ فيما احتجّت به الفلاسفة على أن الوجود زائد على ماهية الشيء وعرضي لها فيما طعن به الشيخ محمود بن الملاحمي في استدلالهم على ذلك وما يمكن أن [يجاب به][3] عمّا طعن به في ذلك

فقالوا: إن القسمة تدخل في الوجود فيقال: إن الوجود إما واجب وإما ممكن، والقسمة لا يصحّ دخولها في الأسماء المشتركة كقولنا: عين، فإنه مشترك بين الحاسة الباصرة وبين عين الشمس وعين الميزان وينبوع الماء. واعترض على ذلك محمود بن الملاحمي فقال: إنما يصحّ دخول القسمة في الوجود، فيقال: واجب وممكن، لأنه اسم يقع على كلّ عين، ثم الأعيان المختلفة تنقسم، ففيها ما هو عين لذاته لا لقادر ولا موجب كذات البارئ تعالى، وفيها ما هو ممكن كالأعيان التي هي أفعال الله تعالى ونحو الأجرام وغيرها.

---

1 في الحاشية: وهي في الحقيقة ردّاً على الشيخ الأجل ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي رضي الله عنه.

2 كلمة مطموسة بسبب الرطوبة.

3 الكلمة أو الكلمتان مطموسة بسبب الرطوبة.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ولذلک صحّ دخول القسمة في الوجود، وهذا بمنزلة قولنا في المتنوعات[4] بأنها أعيان، فإن قولنا: عين، واقع على كلّ واحد منها مع اختلافها. ثم يصحّ دخول مثل هذه القسمة في قولنا: عين، فيصحّ أن يقال: إن الأعيان تنقسم إلى واجب كونه عيناً وإلى ممكن كونه عيناً، [125أ] ولم يجب لأجل دخول القسمة في العين أن يكون كون الشيء عيناً أمراً زائداً على ذاته وحقيقته. ويمكن أن يقال في الجواب عن اعتراضه: إن الكلام في قولنا: عين، كالكلام[5] في قولنا: موجود، فإن كان قولنا: عين، يفيد في الأعيان فائدة واحدة [اشتركت] فيها زائدة على حقائقها المختلفة سواءً كانت تلک الفائدة هي[6] الفائدة بقولنا فيها أنها ذوات، وهي صحة كونها معلومة على[7] الانفراد، أو كانت[8] فائدة سوى ذلک نحو كونها موجودة أو متعينة إلى غير ذلک، صحّ دخول القسمة فيها بأن يقال: لا تخلو[9] إما أن يجب كونها أعياناً وذلک بخلاف قولنا: موجود، عند من يقول بأن وجود الشيء ليس أمراً زائداً على حقيقته وماهيته، بل وجود الأشياء هو نفس حقائقها [. . .][10] المختلفة، فإنها لم تشترک في معنى كونها موجودة فيقال بأنها منقسمة في ذلک إلى واجب وممكن، فلا يصحّ قياسه لقولنا: موجود، على قولنا: عين. وإن كان[11] قولنا: عين، كقولنا: موجود، في أنه لا يفيد عنده أمراً اشتركت فيه زائداً على حقائقها المختلفة، بل لا يفيد إلا نفس حقائقها المختلفة أو أمراً زائداً عليها لم تشترک فيه، فالكلام فيه كالكلام في قولنا: موجود، [125ب] في أنه لا يصحّ دخول هذه القسمة، لأن الأعيان على هذا القول اشتركت[12] في معنى كونها أعيان، فيقال بأنها منقسمة إلى[13] ما يجب كونه عيناً وإلى ما لا يجب ذلک فيها، بل هي كونه عيناً أو أنها منقسمة إلى ما يجب كونه

---

4 المتنوعات: المعلومات.

5 والكلمة صححت بقلم آخر.

6 والكلمة مطموسة.

7 والكلمة مطموسة.

8 أو كانت: وكانت.

9 تخلو: تخلوا.

10 كلمة مشطوبة أو مطموسة.

11 كان: + على (مشطوبة بقلم آخر).

12 اشتركت: اشترک.

13 إلى: التي.

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

عيناً لذاته لا لقادر ولا موجب كذات البارئ وإلى ما يمكن كالأعيان التي هي أفعال الله تعالى. فبان أن ما [اعترضه][14] غير مخلّص.

واستدلّت الفلاسفة أيضاً بأن قالت: إن قولنا: الجوهر موجود، كلام مفيد، ولو كان وجود الجوهر هو عين الجوهر لكان قولنا: الجوهر موجود، كقولنا: الجوهر جوهر. واعترض على ذلك محمود فقال: إنما صحّ أن يقال: إن الجوهر موجود، ولم يصحّ أن يقال: إن الجوهر جوهر، لأن قولنا: موجود، في الجوهر [موجود]، هو اسم شامل له ولغيره من الأشياء على جهة الاشتراك، فإذا ذكر[15] باسمه العامّ وحمل على نفسه باسمه الخاص صحّ، كقولنا فيه: هذا العين جوهر، ولا يصحّ أن يقال: هذا الجوهر جوهر، لأنه اسم خاصّ، فكان تكراراً[16] محضاً. ولهذا صحّ أن يذكر[17] الشيء باسمه الخاصّ، ثم يحمل على نفسه باسمه العامّ فيقال: هذا الجوهر عين من الأعيان، ولم يفد ذلك إلا أمراً واحداً. ولأن قولنا: [126أ] جوهر، اسم للموجود، ويستعمل على جهة التوسع في المعدوم، ولمّا كان يطلق عليهما[18] صحّ أن يقرن به قولنا: موجود، ويراد به[19] الذي يقع به الاسم حقيقة دون المتوسع فيه بأنه جوهر.

ويمكن أن يقال أن ما ذكره اعتراض ليس بصحيح، لأن قوله[20] بأن قولنا: موجود، متى كان شاملاً للجواهر ولغيره من الأشياء[21] على جهة الاشتراك جاز أن يذكر باسمه العام وحمل [على][22] ذلك باسمه الخاص[23] ليس بصحيح متى أردنا بالحمل الحمل الحقيقي المعنوي، فإن الحمل الحقيقي المعنوي لا يصحّ إلا

14 طمست الكلمة.

15 ذكر: أدرك.

16 تكراراً: تكرار.

17 يذكر: تذكرك والكاف مشطوب.

18 عليهما: عليها.

19 والكلمتان مطموستان.

20 والكلمة مطموسة ويمكن أن تقرأ هكذا ويبدو أن بعدها كلمة أيضاً.

21 والكلمات مطموسة.

22 كلمة مطموسة.

23 الخاص: العام.

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

متى كان معنى المحمول به غير معنى[24] الموضوع والمراد به، وإلا كان حملاً للشيء على نفسه وذلك محال. فإن قولنا: الجوهر موجود، متى كان معنى أحدهما معنى الآخر لا يخلو إما أن[25] نريد به أن الجوهر يسمى بأنه موجود، فيكون ذلك صحيحاً، لكنه لا يكون حملاً معنوياً، بل يكون حملاً لفظياً إذ أفدنا بذلك لفظاً لا معنى، ويكون ذلك نازلاً منزلة قولنا بأن الفكر نظر، فإنا متى لم نرد[26] بذلك أن الفكر سمّي نظراً لم يكن له معنىً صحيحاً، لأن الفكر هو النظر والنظر هو الفكر في هذا الموضع، وإما أن نريد بذلك أن الجوهر عين من الأعيان المخالفة للجواهر كالسواد والبياض فنكون [126ب] كاذبين[27]، وإما أن نريد بذلك أنه جوهر فنكون مكرّرين. وما سوى ذلك غير معقول على قول من يقول أن وجود الجوهر هو أنه جوهر. ومعلوم أن قولنا: الجوهر موجود، يفيد فائدة سوى هذه الأقسام، وهو أنه مفارق للجواهر المعدومة بمعنى اختصّ به، وهو المعنى الزائد على ماهيته الجوهرية. وكذلك إذا عكسنا القضيّة فقلنا: الموجود جوهر، كان كلاماً مفيداً معقولاً. ولو كان معنى أحدهما معنىً هو معنى الآخر لكان لا يصح حمل أحدهما على الآخر إلا حملاً لفظياً، وإلا كنّا مكرّرين وكنّا قد حملنا الشيء على نفسه على ما قدّمنا من تفصيله. ويفارق ذلك ما مثّله به من قولنا: الجوهر عين من الأعيان، ومن قولنا: العين جوهر، فإنّ العين يفيد في الأعيان[28] معنى واحداً اشتركت فيه زائداً على حقائقها وماهياتها وهو صحة كونها معلومة على الانفراد وكونها متعينة أو موجودة على حسب اختلاف الاصطلاح، فلذلك صحّ حمل الجوهر عليه ويصحّ حمله على الجوهر، فإن كان معنى قولهم في الجوهر: إنه عين، هو معنى قوله فيه: إنه موجود، وهو أنه جوهر، لا أمر زائد على ذلك، فالكلام [127أ] فيه كالكلام في قولنا: موجود، وأنه لا يصحّ حمله على الجوهر ولا حمل الجوهر عليه حملاً معنوياً لا لفظياً فهو منازع في المثال حسب المنازعة في الممثول، فلا وجه لما أورده في الاعتراض. فأما قوله بأنّ قولنا: جوهر، اسم للموجود ويستعمل على جهة التوسع في المعدوم ولّما كان

---

24 معنى: المعنى.

25 أن: + يكون (مشطوب).

26 نرد: نريد.

27 إصلاح بقلم آخر.

28 الأعيان: + يفيد حداً (مشطوب).

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

يطلق عليهما[29] صحّ أن يقترن به قولنا: موجود، ويراد به الذي يقع به الاسم حقيقة دون المتوسع فيه بأنه جوهر فذلك غير صحيح لوجهين، أحدهما أنّ قولنا: موجود، قد يستعمل في الموجود وعلى وجه التوسع في المعدوم كقولنا: جوهر، كما يقال في الشيء بأنه موجود بالقوة، ويراد أنه يمكن أن[30] يوجد، وعلى هذا [يقال] بأنّ الماء مُرٍ في الكوز وأنّ الخبز مشبع في التنورة[31]، بمعنى أنّ ذلك فيهما وإن لم يكن موجوداً في حال، فإذا استوى قولنا: جوهر، وقولنا: موجود، في أنهما قد يستعملان في المعدوم مجازاً لم يكن لما ذكره وجه. وعلى أنّه لو صحّ فإنّما يصحّ الاعتذار به في قولنا: الجوهر موجود، لا في قولنا الجوهر جوهر. والثاني إنّ ما ذكره لو كان صحيحاً لاقتضى أن يكون الحمل في قولنا: الجوهر موجود، حملاً لفظياً لا معنوياً من حيث أن القصد به التفسير للجوهر والتحديد له، فإنّ المراد به [127ب] المعنى الحقيقي دون المعنى المستفاد، وهذا تفسير وليس بحمل ولا إخبار. وقد بيّنا فيما تقدّم أنّ قولنا: الجوهر موجود، مفيد فائدة معنوية لا لفظية وأنّه يفيد مفارقة الجوهر للمعدومات بمفارقة زائدة على حقيقة الجوهرية، فبطل ما أورده من الاعتراض.

واستدلّت الفلاسفة أيضاً بأن قالت: إنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وليس بين هذين القسمين واسطة، فلو كان[32] قولنا: موجود، واقعاً على حقيقة مخالفة[33] للحقيقة الأخرى لكان بين هذين القسمين وسائط كثيرة لأنّ الأعيان المخالفة بعضها لبعض كثيرة، فيصحّ أنّ الوجود زائد على الأعيان. واعترض على ذلك محمود بأن قال: إنّما صحّ دخول القسمة في الشيء بأنّه إمّا موجود وإمّا معدوم لأنّ قولنا شيء يقع في اللغة على كل ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، فالذى يصحّ أن يعلم هو إمّا متعين أو متصور في الذهن، والأول يقع عليه اسم الموجود دون المتصور، فإنه يقع عليه اسم المعدوم، فصحّ أن يقال: إنّ الذي يقع عليه اسم الشيء متنوّع، فتارة يقع على عين[34] معين وتارة يقع على غير معين، [ولما كان ما يقع

---

29 عليهما: عليها.

30 أن: بان.

31 التنورة: التوره.

32 فلو كان: مكرر في الأصل.

33 حقيقة مخالفة: الحقيقة مخالفاً.

34 عين: غير.

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

عليه اسم الشيء إما معيناً أو غير معين][35]، وكان راجعاً إلى نفي[36] وإثبات لم يكن بين القسمين واسطة، لأنّ الإثبات والنفي في ذلك يرجعان إلى واحدٍ واحدٍ مما[37] يقع [128أ] عليه اسم الشيء. وليس يجب إذا كان اسم الموجود واقعاً على الأعيان المختلفة أن تدخل وسائط من هذه القسمة، لأنّا بيّنا أنّ هذه القسمة ترجع إلى واحد مما يقع عليه اسم الشيء، فتلك الآحاد كيف تكون وسائط فيما تناولها[38] من القسمة؟

ويمكن أن يقال أنّ ما أورده من الاعتراض لا وجه له، وذلك لأنّ كون الشيء معنى إمّا أن يكون أمراً زائداً على الحقائق المختلفة اشتركت فيه أو لا يكون زائداً على الحقائق، بل هو نفس حقائقها المختلفة. فإن كان أمراً زائداً على حقائقها المختلفة فإمّا أن يقول أنّ ذلك هو معنى الوجود أو لا يقول بذلك. فإن قال بأنّه معنى الوجود كان قد اعترف بأنّ الوجود أمر زائد على الحقائق المختلفة اشتركت فيه، وذلك هو مراد القوم بالاستدلال، وكان قد خرج عن مذهبه في أنّ وجود الشيء هو حقيقته وماهيّته، لا أمر زائد على ذلك وأنّ الموجودات ما اشتركت إلا في اسم الوجود دون معناه. وإن قالوا: إنّ كون الشيء متعيناً هو أمر زائد[39] على كونه موجوداً كان ما أورده من الاعتراض مغالطة، لأنّه جعل التسمية في الشيء إلى الموجود والمعدوم[40] راجعة إلى انقسامه إلى المعين والمتصور، وكونه معيناً هو معنى [128ب] كونه موجوداً على هذا القول فيكون ما أورده القوم في الوجود لازماً على مذهبه في أنّ[41] وجود الأشياء ليس بزائد على حقائقها المختلفة. وأمّا كونه معيناً فقد اعترف بأنّه زائد على حقائقها المختلفة ولذلك صحّ دخول القسمة الدائرة بين النفي [والإثبات] فيه لرجوعه فيه إلى أمر واحد[42] على ما ذكره، ولم يصحّ

---

35 الجملة لا توجد أيضاً في نسخة تحفة المتكلمين.

36 نفي: النفي.

37 مما: هما.

38 تناولها: تناولتها.

39 أمر زائد: أمراً زائداً.

40 المعدوم: المعدو من الاعتراض.

41 في أن: وأن.

42 واحد: + على . . . واحد, كلها إضافة وتصحيح في الحاشية بقلم آخر.

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ذلک في الوجود لأنّه عنده ليس براجع إلى أمر واحد ممّا يقع عليه اسم الشيء بل هو راجع إلى حقائق الأشياء المختلفة[43]، وإنْ كان[44] الشيء عنده[45] ليس هو أمراً زائداً على حقائق الأشياء المختلفة لم يصحّ قولنا بأنّ الأشياء المختلفة تنقسم إلى معين ومتصور لأنّ كونه معيناً هو نفس حقائقها المختلفة، فإن [كان] كونها متصورة أمراً زائداً على حقائقها المختلفة كان قد قسّم الشيء إلى نفسه وغيره وذلک محال، لأنّه يصير بمنزلة أن يقال في الجواهر أنّها تنقسم إلى جواهر وإلى سواد، أو إلى جوهر وإلى[46] ما ليس بجوهر، وإن كان كونها متصورة هو حقائقها المختلفة كان قد قسّم الشيء على نفسه وعلى نفسه، وذلک تكرار لا يفيد إذ يكون معنى كون الشيء متعيناً هو معنى كونه متصوراً على هذا القول، وهو نفس حقائقها المختلفة[47]، وليست حقائقها المختلفة أمراً واحداً ممّا يقع عليه اسم الشيء، بل هي أمور مختلفة. وإنّما يصحّ أن يقال بأنّ الأشياء تنقسم إلى معينة وإلى متصورة متى كان كونها معينة ومتصورة أمرين زائدين على حقائقها المختلفة وكانا متناقضين وعائدين إلى النفي والإثبات، [129أ] وذلک هو المراد بالوجود والعدم، فصحّ كونهما زائدين على ماهيّات الأشياء وذلک هو مراد القوم من الاستدلال، وبذلک يبطل ما ذهب إليه محمود من أنّ وجود الشيء ليس أمراً زائداً على حقيقته وماهيّته.

ومن جملة ما أورده محمود للفلاسفة أن قال: فإن قيل: أليس حقيقة الجرم وماهيّته ثابتة في الذهن قبل الوجود ثمّ يصير موجوداً من بعد فصحّ أنّ الوجود عرضي لماهيّة الجرم؟ وكذلک هذا في كلّ شيء هو[48] ممكن الوجود، قيل لهم: إنّ حقيقة الجرم متصورة قبل وجود الجرم، لا أنّها حقيقة في نفسها قبل الوجود، ثمّ ينضاف إلى تلک الحقيقة الوجود، لأنّه لو كان كذلک للزمكم أن تقولوا: إنّ الوجود صار موجوداً في ماهية الجرم، ثمّ كان يلزم من وجود الوجود ما يلزم في ماهية الجرم حتى يؤدّي ذلک إلى ما لا نهاية له، وللزم أن

43 المختلفة: + لم يصح قولنا فان الاشيا المختلفة (مشطوبا).

44 كان: كون.

45 الشيء: + عنده (فوق السطر بقلم آخر).

46 وإلى: أو إلى.

47 التصحيح والإضافة حتى هنا في الحاشية.

48 هو: إضافة فوق السطر بقلم آخر.

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

تكون لنفس الوجود ماهية كما أنّ للجرم ماهية[49] بل معنى وجود الجرم هو أن القادر جعله جرماً، فدخل في الأعيان بعينه وذاته، فيوصف [عينه بأنه موجود، أي هو عين من الأعيان ومعلوم أنه إنما يوصف][50] بأنّه عين من الأعيان لعينه، لا لأمر زائد فيضاف إلى العين، أعني ذات الجرم. واعلم أنّ ما ذكره من هذه الجملة في غاية التناقض والفساد، لأنّ قوله بأنّ حقيقة الجرم متصورة قبل وجود [129ب] الجرم نصاً[51] منه بإثبات حقيقة الجرم قبل الوجود[52] وبإثباتها متصورة قبل الوجود، وقوله بعد ذلک: لا أنّها حقيقة في نفسها قبل الوجود، وهذا من المتناقضات[53] الفاحشة الصادرة عن قرب، ومثل هذا لا يصدر عن عاقل يدري ما يتكلم به. فأمّا قوله بأنّه لو كان أمراً زائداً على حقيقة الموجود[54] مضافاً إلى ماهيته للزم من ذلک أن يكون للوجود وجود وماهية[55] زائدة على الوجود حتى تصل بذلک[56] بما لا نهاية، فكذلک إنّما يلزم الفلاسفة القائلين بأنّ الوجود عرض قائم بالموجود، فكذلک قولهم في جميع الصفات والأحكام الزائدة على حقائق الأشياء وماهياتها. فأمّا من قال بإثبات الأحوال والأحكام وقضى بأنّها ليست بأشياء ولا معلومة على الانفراد وأنّها يستحيل وصفها بالوجود والعدم أو بالحدوث والقدم، وإنما توصف بذلک الأشياء والذوات، والوجود حالة للموجود وليس بشيء ولا معلوم على الانفراد، بل إنّما يعلم ذات الموجود عليه، فلا يصحّ وصفه بوجود ولا عدم ولا يلزم التسلسل في ذلک إلى غير غاية كما ظنّه. فأمّا قوله: إنّ معنى وجود الجرم هو أنّ القادر جعل جرماً، فدخل في الأعيان بذاته أو عينه فيوصف عينه بأنه موجود . . .

---

49 للجرم ماهية: الجرم ماهيته.

50 الإضافة من تحفة المتكلمين.

51 نصاً: فصا.

52 الوجود: + وبإثباتها . . . الوجود, إضافة وتصحيح في الحاشية بقلم آخر.

53 المتناقضات: المناقضات.

54 الموجود: + زائدا على حق (مشطوب).

55 ماهية: ماهيته.

56 بذلک: اضافة فوق السطر بقلم آخر.

© 2016 Orient-Institut Istanbul
https://doi.org/10.5771/9783956506895-337, am 17.07.2024, 08:16:50
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb