Univocity and equivocity of existence

[T1] Aristotle, *Met*. B 3, 998b22-7, tr. Ross., modified

[being is not a genus]

But it is not possible that either unity or being should be a genus of things; for the specific differences of any genus must each of them both have being and be one, but it is not possible for the genus to be predicated of the specific differences taken apart from the species (any more than for the species of the genus to be predicated of the proper differences of the genus); so that if unity or being is a genus, no specific difference will either be one or have being.

[T2] Avicenna, *Ilāhiyyāt* I, 5, p. 24, 9-13, tr. Marmura, modified

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها، فإن لكل أمر حقيقة هوبها ما هو، فالمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هوالذي ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي. فإن لفظ الوجود يدل به أيضاً على معاني كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.

[T3] Avicenna, *Dānišnāma, Ilāhiyyāt*, p. 36, 14 – 38, 10.

مردمانی که ایشان را دیدار باریك نیست پندارند که لفظ هستی برین ده چیز باشتراك اسم افتد، چنانکه هر ده چیز را يك نام بود، و معنی آن نام یکی نبود، و این نه درست است، زیرا که اگر چنین بودی، گفتار ما جوهر را که هست آن بودی که «جوهر است»، و معنی هستی جوهر جز معنی جوهری نبودی و همچنان هست که بر کیفیت افتادی معنیش جز کیفیت نبودی. پس اگر کسی گفتی: کیفیتی هست، چنان بودی که گفتی: کیفیتی کیفیتی. و چونکه گفتی: جوهری هست، چنان بودی که گفتی: جوهری جوهری، و درست نبودی که هر چیزی یا هست یا نیست، زیرا که هست را يك معنی نبودی بل ده معنی بودی و نیست را نیز يك معنی نبودی چه ده معنی بودی. پس قسمت دو نبودی، بلکه این سخن را خود معنی نبودی و همه خردمندان دانند که هر گاه که گوییم که جوهری هست و عرضی هست بهستی يك معنی دانیم، چنانکه نیستی را يك معنی بود. آری چون هستی را خاصّ کنی، آنگاه هستی هر چیز، دیگر بود چنانکه جوهر خاصّ هر چیزی دیگر بود. و این باز ندارد که جوهری عام بود که همه چیز متّفق بود اندر وی بمعنی، یا هستیی عام بود که همه چیز متّفق بود اندر وی بمعنی، ولیکن هر چند چنین است، هستی برین ده نه چنان برافتد که حیوانی بر مردم و بر اسب، که یکی را بیش از دیگر نبود، و نه چنان چون سپیدی بر برف و بر کافور که یکی را بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار بیك معنی افتد بی‌هیچ اختلاف، بلکه هستی نخست مر جوهر را هست و بمیانجی جوهر مر کمّیت و کیفیت و اضافت را، و بمیانجی ایشان مر آن باقی را و هستی سیاهی و سپیدی و درازی و پهنایی چنان نیست که هستی زمان و تغیر که ایشان را ثبات است و زمان و تغیر را ثبات نیست. پس هستی بر این چیزها پیش و پس افتد و بکمابیشی هر چند بر يك معنی افتد و چنین را مشکك خوانند.

[T4] Avicenna, *Šifāʾ, Maqūlāt* II, 1, p. 59, 10 - 62, 11.

وتكثير المقول يكون على وجوه ثلاثة: إما أن يتكثر تكثر المتواطئ فى موضوعاته أوتكثر المتفق الصرف الذي يشمل التشابه والاشتراك، أوتكثر المشكك.

ثم من امتنع أن يعقل أن للموجود معنى واحدا فى هذه العشرة، فقد فارق الفطرة؛ وخصوصا إذا قال: إن الدليل على اختلاف هذه العشرة فى معنى الوجود أن الجوهر موجود بذاته والعرض موجود بغيره، وأن الجوهر موجود لا يحتاج

فى وجوده إلى وجود آخر، والعرض موجود يحتاج فى وجوده إلى ذلك، فقد أشرك هذين الشيئين فى شىء وهولفظ الموجود، ثم فرق بعد ذلك بأنه بذاته أوبغيره وأنه محتاج أوغير محتاج.
فهذا الموجود المستعمل، إن كان يدل على معنى يجتمع فيه العرض والجوهر ثم يفترقان من بعد، فقد حصل معنى جامع؛ وإن لم يدل على معنى جامع، فكيف فارق أحدهما الآخر؟ بل لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر، وأحدهما بذاته والآخر بغيره؛ فانه ليس يستحيل أن يكون الشىء الواحد له معنيان أحدهما بذاته والآخر بغيره، ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته، إلا أن يقال إنه من حيث له المعنى الذي بذاته غيره من حيث له المعنى الآخر الذي له بغيره.
وهم لم يسلكوا فى هذا الموضع هذا السلوك؛ ولا هذا مما يحسن أن يعتبر فى هذا الموضع؛ ولا يمكنهم أن يدلوا على المعنيين المختلفين البتة بشيء غير الوجود، فإنهم لا يمكنهم أن يحصّلوا معنى يدلون عليه بالوجود فى أحدهما هوغير المعنى الذي يدلون عليه بالوجود فى الآخر حتى يعودوا فيضيفوا إلى أحدهما من خارج بذاته وإلى الآخر بغيره؛ بل الحق هوأن الأشياء تشترك فى الثبوت والوجود بمفهوم محصّل عند الذهن.
وهذا بين بنفسه لا يمكن أن يبيّن؛ ومن ينكره فهويغلّط نفسه بإزالة فكره عن الغرض إلى غيره؛ ولولا هذا لما صح أن الشىء لا يخرج عن طرفى النقيض؛ فإن كل واحد من طرفى النقيض كان يكون أشياء كثيرة، ولم يكن بالحقيقة طرفا واحدا؛ بل الوجود فى جميعها معنى واحد فى المفهوم.
وإذا كان كذلك، لم يكن وقوع اسم الوجود على هذه العشرة وقوع الاسم المتفق؛ وليس أيضا وقوع الاسم المتواطئ؛ فإن حال الوجود فى هذه العشرة ليست حالا واحدة بل الوجود لبعضها قبل ولبعضها بعد. وأنت تعلم أن الجوهر قبل العرض؛ والوجود لبعضها أحق؛ ولبعضها ليس بأحق.
فأنت تعلم أن الموجود بذاته أحق بالوجود من الموجود بغيره، والموجود لبعضها أحكم، ولبعضها أضعف؛ فإنّ وجود القارّ منها، كالكمية والكيفية أحكم من وجود ما لا استقرار له، كالزمان وأن ينفعل؛ فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع طبائع الأجناس على أنواعها الذي هوبالتواطؤ المحض؛ فهوإذن غير جنس. ولوكان متواطئا لم يكن أيضا جنسا؛ فإنه غير دال على معنى داخل فى ماهيات الأشياء؛ بل أمر لازم لها. ولذلك ما إذا تصورت معنى المثلث فنسبت إليه الشكلية ونسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخلة فى معنى المثلث؛ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلا وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلا؛ فكما تتصور معنى المثلث لا يمكن إلا أن تتصور أنه شكل أولا؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه «8» موجود. ولست تحتاج فى تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل.
فالشكل للمثلث لأنه مثلث وداخل فى قوامه؛ فلذلك يتقوم به خارجا وفى الذهن وكيف كان؛ وأما الوجود فأمر لا تقوم به ماهية المثلث؛ فلذلك يمكنك أن تفهم ماهية المثلث وأنت شاك فى وجوده حتى يبرهن لك أنه موجود أوممكن الوجود فى الشكل الأول من كتاب أوقليدس. ولا يمكنك لذلك أن تفعل ذلك فى شكليته؛ فما كان مثل الشكلية فهومن المعانى المقومة للماهية؛ وما كان مثل الوجود فليس مقوما للماهية. ولوكان الوجود لا يفارق فى ذهنك أيضا المثلث لكان أمرا لا حقا للمثلث من خارج؛ ولذلك يستحيل أن يطلب ما الشىء الذي جعل المثلث مثلثا أوالمثلث شكلا؛ ولا يستحيل أن يطلب ما الشىء الذي جعل المثلث موجودا فى الذهن أوفى خارج.
فالذاتى للشىء لا يكون له بعلة خارجة عن ذاته؛ وما يكون بعلة خارجة فليس مقوّما ذاتيا؛ وإن كان قد يكون من العرضى ما حصوله ليس بعلة خارجة عن الماهية، بل تكون الماهية موجبة له ومقتضية إياه. وأما ما تكون الماهية لا توجبه ويجوز أن يكون من شىء خارج يفيده فليس مقوما للماهية. والجنس إنما يكون من المعانى التي تشبه الشكل مما يصير به المعنى معنى والماهية ماهية. وأما الوجود فأمر يلحق الماهية تارة فى الأعيان وتارة فى الذهن.
فقد بان أن اسم الموجود ليس يقع على العشرة بالتواطؤ؛ وبان أنه لوكان يقع عليها بالتواطؤ، لم يكن من الأمور المقومة للماهية؛ فالوجود إذن ليس بجنس. وقد قيل فى الأجوبة المشهورة: إنّ من الدليل على أن الموجود ليس بجنس أنه لوكان جنسا لكان فصله إما موجودا وإما غير موجود؛ فإن كان موجودا وجب أن يكون الفصل مكان النوع؛ إذ يحمل عليه الجنس؛ وإن كان غير موجود فكيف يفصل؟ وهذا الاحتجاج ليس بمغن فى هذا الباب، فإن فصول الجواهر جواهر؛ وهى مع ذلك فصول. وأما كيفية الصورة فى هذا فهى لصناعة أخرى مما لا يفى به المنطق.

[T5] Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 281, 10 - 21.

ثمّ اعلم أن الوجود يُحمل على ما تحته حمل التّشكيك لا حمل التواطوء؛ ومعنى ذلك أن الوجود الذّي لا سبب له مقدّم بالطّبع على الوجود الذّي له سبب، وكذلك وجودالجوهر متقدّم على وجود العرض. وايضاً فان بعض الوجود أقوى وبعضه أضعف. فتبيّن أنه لايصحّ أن يقال: «إنّ الوجود عامٌ يُحمل مثلاً على وجودالانسان والحمار والفلك بالتساوي كالصفرة والحمرة». وسيتعلم أنّ بعض الاجسام متقدّم على بعض، ومعنى ذلك أن وجود تلك الاجسام متقدّم على وجود غيرها، لا أنّ الجسميّه متقدّمه على الجسميّه. وكذالك اذا قلنا إن العلّة متقدمة على المعلول فمعناه أنّ وجودها متقدم على وجود المعلول. وكذلك اذا قلنا: إن الاثنين متقدّم على الاربعة

وامثالها. فإنه ان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدّم ولاتأخّر، فالتقدّم والتاخرّ وكذلك الأقوى والأضعف كالمقَوّمين للوجودات- أي الموجودات.

[T6] Ğuwaynī, *Šāmil*, p. 637, 3-21.

ومما يعول عليه في إثبات الحال أن نقول: إذا خطر للعاقل شيئان مختلفان وعلم إختلافهما، فلايخلو: إما أن يختلفا عنده بوجودهما وبحال زائدة على الوجود. فإن إختلفا بوجودهما كان ذلك محالا من أوجه: أحدها: أن حقيقة الوجود لاتختلف في قضايا العقول، إذ الوجودهواثبوت، والسواد لايخالف البياض في وصف الثبوت، ولو/ إختلف المختلفان في الوجود لاختلف المثلان، فوجب صرف إختلافهما إلى وصف زائد على الوجود.
فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن الاختلاف يرجع إلى وجودهما، فإن السواد بوجوده مخالف للبياض.
قالوا: يلزم عليه مخالفة البياض للبياض، فإنا لم نقل أن السواد يخالف البياض للوجود مطلقاً، فيلزمنا عليه وجود المثلين، ولكنا قلنا إن السواد يخالف البياض لوجوده، وهذا لايعدوهما، ولم يعمم القول في الوجود، فيلزمنا عليه المتماثلات والمختلفات. وحققوا ذلك بأن قالوا: إذا كان من أصلنا أن كون السواد البياض بكونه سواداً عين وجوده، وليس بوصف زائد على الوجود، فإذا خالف ذلك الوجود. وهذا الذي ذكروه لايخلصهم مما أريد بهم، وذلك أنا نعلم أن حقيقة وجد السواد ثبوته، وليس من حقيقة وجوده كونه سواداً. والذي يوضح ذلك أنه يصح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سواداً، فلا تعلق لحقيقة الوجود إذا تقررت في النفوس بكون السواد سواداً، وكون البياض بياضاً. فاستبان أن الاختلاف لايقع بمحض الوجود. وهذه الدلالة تقوى إذا عضدت بالتي قبلها.

[T7] Šahrastānī, *Nihāya*, p. 158, 2-6.

وأجابت النفاة بأن قالوا وجود الشيء وعينه وذاته وجوهريته وعرضيته عندنا عبارات عن معبر واحد وما أوجده الموجد فهوذات الشيء والقدرة تعلقت بذاته كما تعلقت بوجوده وأثرت في جوهريته كما أثرت في حصوله وحدوثه والتميز بين الوجود وبين الشيئية مما لا يؤل إلى معنى ومعنى بل إلى لفظ ولفظ

[T8] Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn*, p. 63, 13-16 and 63, 22 - 64, 5.

واحتجت الفلاسفة لقولها أن الوجود عرضي للماهيات وأنه أمر زائد عليها، فقالوا : إن القسمة تدخل في الوجود، فيقال :إن الوجود // إما واجب وإما ممكن، والقسمة لا يصح دخولها في الأسماء المشتركة كقولنا :عين، فإنه مشترك بين الحاسة الباصرة وبين عين الشمس وعين الميزان وينبوع الماء.(...)
والجواب :إن ما ذكرتموه لا يدل على أن الوجود أمر زائد على عين الشيء وماهيته، وإ نما يصح دخول القسمة في الوجود فيقال :واجب وممكن، لأنه اسم يقع على كل عين، ثم الأعيان المختلفة تنقسم، ففيها ما هوعين لذاته، لا لقادر ولا موجِب، كذات البارئ تعالى، وفيها ما هوممكن كالأعيان التى هي أفعال الله تعالى نحوالأجرام وغيرها، ولذلك صح دخول القسمة في الوجود .وهذا بمنزلة قولنا في المتنوعات بأنها أعيان، فإن قولنا: عين، واقع على كل واحد منها مع اختلافها، ثم يصح دخول مثل هذه القسمة في قولنا :عين، فصح أن يقال: إن الأعيان تنقسم إلى واجب كونه عيناً وإلى ممكن، ولم يجب لأجل دخول هذه القسمة في العين أن يكون كون الشيء عيناً أمراً زائداً على ذاته وحقيقته.

[T9] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 233, 15-17.

ويقال لهم: ألستم تقولون: إن الذات المختلفة مشتركة في كونها ذواتاً؟ فما أنكرتم أن يكون ما تجدونه من الاشتراك بينها راجع اً إلى كونها ذواتاً، لا إلى الوجود؟

[T10] Ḥayyām, *Ǧawāb ʿan ṭalāṭ masāʾil (ḍarūrat al-taḍḍād)*, p. 165, 3-16.

إنّ الوجود امر اعتبارى ينطبق على معنيين على سبيل التشكيك، لاعلى السبيل التواطوء الصرف، ولاعلى سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامى اثلاثة ظاهر في اوائل المنطق.
وذالك المعنيان هما: (الاول) الكون في الاعيان الذي اسم الوجود أحق به عند الجمهور؛
والثاني: الوجود في النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية.
وهذا المعنى الثاني هوبعينه المعنى الاول؛ اذالمعانى المدركة المتصورة من حيث هى مدركة متصورة موجودة في الاعيان، اذالمدرّك عين من الاعيان، والموجود في عين من الاعيان موجود في الاعيان، الاّ ان الشيء الذي هوالمدرك المتصوّر مثاله ورسمه ونقشه ربّما يكون معدوماً في الاعيان، كتعلقنا آدم؛ فانّ المعنى المعقول من آدم هومعنى موجود في النفس وفى الاعيان؛ اذاالنفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذي هذا المعنى الموجود في النفس مثاله ونقشه معدوم في الاعيان؛ فهذا هوالفرق بى الوجودين.
وتبيّن ان الفرق بينهما بالأحق والأولى والتقدم والتأخر الذي يسمى بالتشكيك لابالمعنى الذي سمّى الاشتراك.

[T11] Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām*, p. 145, 10-16.

فعرف أن الذوات إنما تتمايز بعضها عن بعض تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعم صفاتها كالوجود بل بأخص أوصافها بشرط أن تكون كلية عامة ولو أن الجوهر مايز العرض بوجوده كما مايزه بتحيزه لحكم على العرض بأنه متحيز وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز لأن الوجود والتحيز واحد فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان وما به يتماثلان وهو بعينه ما فيه يختلفان ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأساً.

[T12] Abū l-Barākāt al-Baġdādī, *Muʿtabar*, vol.3, p. 21, 18 - 22, 9.

والموجود كما قيل يقال على وجهين احد هما موجود الاهيان والآخر موجود الاذهان وموجود الاعيان يعرف بالا درك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاركه في ادراكه وهوواحد بعينه مشترك لكبير من المدركين كالشمس التي يراها الناس وغير هم واحدة بعينها لاتتكثر بادراكهم لها وليس كذلك الموجود في الاذهان فان الانسان الواحد ينفرد بادراك ما في ذهنه خاصة ولايشاركه انسان آخر فيه وان شاركه فانما يشاركه بان يدرك في ذهنه مثل الذي ادرك صاحبه في ذهنه ولايكون هوهوفان احدنا اذا تخيل صورة زيد نقد تخيل صورة في ذهنه وادركها بذهنه وإذا دل عليها انسانا آخر بلفظه تصور في ذهن ذلك الآخر مثلها لاهى وانفرد كل واحد منها بادراك ما في ذهنه دون صاحبه لاكالشمس الىّ هى واحدة يشترك في ادراكها الكثيرون والافموجودات الاذهان موجودة في الاعيان لوجودها في موجود في الاعيان وهوالذهن والنفس الىّ يتصور فيها ما يتصور من ذلك وبهذا تفترق موجودات الاعيان وموجودات الاذهان عند من بتأمل ويتحقق في تأمله والافالموجود في الموجود موجود ايضا فالوجود من جهة وباعتبار اسم مشترك لهما يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطئ يدل على مفهوم واحد في الجميع وان كان لاحد هما اولى واسبق من الآخر.

[T13] Suhrawardī; *Talwīḥāt*, p. 188, 5-11.

والوجود والعرضيّة دريت انهما غير ذاتيّين للماهيات والوجود يقع بالتشكيك على الواجب اولى واوّل ثمّ على الجوهر ثمّ على القارّ الذات والغير الاضافىّ منه اتمّ، ومن الكمّ ما لا يتقدّم على جميع الكيف اذ من الكيفيّات علوم، والحقيقة اعتبار ذهنىّ فيقال على المقول عليه بعد الوجود وان كان مفهومه معقولا قبلهما.

[T14] Rāzī, *Maṭālib*, vol.1, p. 291, 16-24.

الأول: إن بديهة العقل حاكمة باإن الوجود لايقابله إالا العدم، وإن العدم لايقابله إالا الوجود، فئجب أن يكون الوجود مفهوما واحداً، كما أن العدم مفهوم واحد، حتى يصح ذلك التقابل بينهما.
الثاني: إن الوجود يصح تقسيمه إلى الواجب، وإلى الممكن والجوهر والعرض، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأقسام.
الثالث: إن اعتقاد كونه موجودا، لاينافيه اعتقاد كونه واجبا أوممكنا أوجوهرا أوعرضا، فوجب أن يكون المفهوم من كونه موجودا فيه قدر مشترك بين الكل.

[T15] Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 54, 4 – 55, 3.

الثانية: ذهب جمهور الفلاسفه والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنه ليس كذلك.
لنا أنه لوكان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام.
احتجوا بأن مقابل النفى واحد وإلا لبطل الحصر العقلى، فيجب أن يكون الإثبات الذي هومقابل النفى واحداً والأنه يممكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، والأنا إذا علنا وجود شيء فلايتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهراً أوعرضا وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما.
والجواب عن الأول: أن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطي بين هذين القسمين، وهذا يدل على ثبوت أمر علم.
وعن الثاني: أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هوالماهية، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أولايكون.
وعن الثالث: أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل.

[T16] Rāzī, *Šarḥ ʿUyūn al-ḥikma* vol. 3, p. 53, 9 - 55, 10.

قال الشيخ: «الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لا فى موضوع، و على الذي وجوده فى موضوع»

التفسير: اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى فى بعض تلك الجزئيات، أولى من حصوله فى البعض. فاذا قلنا: ان لفظ الموجود كذلك، وجب علينا بيان أمرين: أحدهما: أن المفهوم من كون الشيء موجودا، مفهوم واحد فى جميع الموجودات. و الثاني: ان ذلك المفهوم بالجوهر، أولى منه بالعرض.

أما المطلوب الأول فاعلم أن من الناس من قال: لفظ الموجود واقع على الواجب و على الممكن و على الجوهر و على كل واحد من الأعراض بالاشتراك اللفظى فقط، و ليس هناك مفهوم مشترك.

و اتفق الحكماء على أن لفظ الموجود يفيد معنى واحدا فى جميع أقسام الموجودات. و يدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: ان بديهة العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد. و هو الايجاب. و لو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا، لما كان الأمر كذلك.

الحجة الثانية: ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب و الممكن، و كل ما كان مورد التقسيم الى قسمين، فانه مشترك بينهما. فالموجود أمر مشترك بين الواجب و الممكن.

الحجة الثالثة: المفهوم من الموجود: أمر باق مع تغير الاعتقاد فى كونه واجبا أو ممكنا. و كل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما. فالموجود مشترك بين الواجب و الممكن.

الحجة الرابعة: الحكم على الموجود بأنه شيء مشترك، يعم جميع الموجودات. و لو لم يكن الموجود مفهوما واحدا، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات.

الحجة الخامسة: كما أن بديهة العقل حاكمة بأن المعقول من الجوهرية و العرضية و الجسمية و السواد و البياضة مفهوم واحد، فكذلك هى حاكمة بأن المعقول من الموجودية مفهوم واحد. و ان تكذيب البديهة فى هذا الحكم، فليجز تكذيبها فى الحكم الأول.

الحجة السادسة: لو أن انسانا أنشأ قصيدة و جعل لفظها لفظا مشتركا فى قافية لأبيات كثيرة، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة. و ذلك يدل على أن الفطرة السليمة شاهدة بأن المفهوم من الموجود «1» أمر واحد فى الكل.

الحجة السابعة: لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة، بل يفيد فوائد مختلفة. لكنا اذا قلنا: السواد موجود، وجب أن يبقى الشك فى أنه موجود بأي المعانى؟ و لما لم يقع هذا الشك، علمنا: أن المفهوم من كونه موجودا، أمرا واحد.

فان قالوا: انما لم يقع الشك فيه، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا. فنقول: هذا باطل. اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد، و بقولنا الموجود، أمرا واحدا، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود- الذي هو تصديق- و بين قولنا السواد- الذي هو تصور- و حينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق و بين التصور. و هذا فاسد.
أما المطلوب الثاني: و هو فى بيان أن الواجب لذاته أولى بالوجودية من الممكن لذاته، و الجوهر أولى بالموجودية من العرض. فالمراد من الأولى: كثرة اللوازم و الآثار. و اذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك، عرفت بالضرورة: أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن، و الجوهر أولى من العرض.

[T17] Rāzī, *Mabāḥiṯ*, vol.1, p. 108, 9-11.

ان الوجود اولي التصور و لو لم يكن مشتركا لم يكن كذلك لان وجود كل شيء اذا كان عين حقيقته و تلك الحقيقة غير اولية التصور فالوجود كيف يكون اولي التصور؟

[T18] Rāzī, *Nihāyat al-ʿuqūl*, vol. 1, p. 346, 15 - 347, 3.

[وأما خامساً:] وهوأنّ العلمَ بكون الوجود مشتركاً بين الموجودات علمٌ ضروري بديهيّ، وقد بيّن بعض أفاضل الكتاب الشعراء هذه الدعوى من صناعته بياناً لطيفاً فقال: إنَّ شاعراً لوذكر قصيده وجعل قوافي جميع أبياتها لفظة «الوجود» أوما يرادفها يحكم كل عاقل بأن تلك القافية مكررة، ولوجعل قوافي أبياته لفظة واحدة مشتركة واستعملها في كل بيت بمعنى آخر لم يقل أحد بأن القافية مكررة.

[T19] Rāzī, *Nihāyat al-ʿuqūl*, vol. 1, p. 347, 5 - 348, 15.

...وإذا ثبت ءن الوجود مشترك وجب أن يكون زائداً على الماهيات؛ لأن الماهيات متخالفة في أنفسها ومتشاركة في وجوداتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجب أن يكون وجودها زائداً على ماهيتها.
لايقال: لَم لايجوز أن يكون الوجود جزءاً جنسيّاً للماهيّات؟
لأنا نقول: هذا باطل، وبتقدير صحّته فهوغير قادح في مقصودنا: أمّا أنه باطل فلوجوه خمسة:

الأول: لوكان الوجود جنساً للماهيّات لاستحال تعقّلها مع الذهول عن الوجود لاستحالة تعقّل الشيء مع الذهوا عن أجزائه.
الثاني: لوكان الوجود جنساً للماهيّات لكان البارى تعالى داخلاً تحته، فيكون البارى تعالى مركباً من الجنس والفصل، فيكون ممكناً؛ لأن كل مركب فهومحتاج إلى كل واحد من أجزائه.
الثالث: وهوأن الجنس لابدّله من فصل يقوّمُ وجوده، فلوكان الوجود جنساً لكان له فصل يقوّمُ وجوده، فيكون للوجود وجود آخر، وذلك محال.
الرابع: وهوأن الوجود في طبيعته إمّا أن يكون مفتقراً إلى المحل أولايكون، فإن كان الأول وهوجزء الجوهر، وما كان جزوءه مفتقراً إلى المحلّ كان هومفتقراً إلى المحل، فيكون كل جوهر مفتقراً إلى المحل، هذا محال.
وإن كان الثاني وهوجزء العرض، وما كان جزوءه غنيّاً عن المحل كان هوأيضاً غنياً عنه؛ لأنه لوحلّ في المحل لكان جزوءه أيضاً حالاً فيه، وحينئذ يلزم أن يكون العرض جوهراً، هذا محال.
الخامس: وهوأن الوجود أولى بالواجب منه بالممكن، ومن الممكنات أولى بالجوهر منه بالعرض، وجزء الماهية لايمكن أن يدخل فيه التفاوت؛ لأن القَدر الذي فيه التفاوت إن كان معتبراً في تحقق الماهية امتنع تحقّقها بدونه، وإن لم يكن معتبراً فيه لم يكن جزءاً من الماهية.

[T20] Rāzī, *Mabāḥiṯ*, vol.1, p. 118, 1-7.

لو كان الوجود جنسا لكانت الامور المتخالفة الداخلة فيه انما يمتاز بعضها عن البعض بفصول مقومة ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وما به الامتياز يجب ان يكون موجودا فان ما ليس بموجود لا يميز موجودا عن موجود فاذا الفصل يكون مشاركا للنوع في ماهية الجنس فيستدعى فصلا آخر والكلام فيه كالكلام فى الأول فيحتاج كل فصل الى فصل آخر لا الى غاية.

[T21] Āmidī, *Abkār al-afkār*, vol. 1, p. 253, 15 - 254, 9.

ومن المتكلمين من قال: التمايز بالوصف الخاص، إنما يكون عند الإشتراك بين الذوات في مسمى الذات والحقيقة؛ وليس كذلك؛ بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات، ولامشاركة بينه وبينها في غير التسمية. محتجا على ذلك بأنه: لوكان مسمى الذات متحدا؛ لوجب الإشتراك بين واجب الوجود، وممكن الوجود فيما هوثابت بالذات لكل واحد منهما؛ لأنه منى ثبت إقتضاء الذات لحكم لذاتها؛ ضرورة ثبوت ذلك لها في واجب الوجود، وأن تكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها؛ ضرورة ثبوت ذلك في ممكن الوجود؛ وكل ذلك محال.
فإن قيل: إختصاص واجب الوجود؛ وممكن الوجود بما إختص به من الوجوب والإمكان ليس لمسمى الذات المشتركة؛ بل لما به تعيين كل واحد منهما، وما به التعيين مختلف.
(قلنا): فالكلام في اختصاص كل واحدة من الذاتين بتعينها مع إتحاد مسمى الذات: كالكلام في الأول؛ وهوتسلسل ممتنع.
قال: وعلى هذا: فمورد القمة إلى الواجب، والممكن؛ ليس مسمى الذات؛ بل اسم الذات. والقول بأن مسمى الذات، لايختلف باختلاف الإعتقادات من معنى الجوهر، والعرض، والواجب، والممكن؛ غير مسلم؛ بل الذي لا بختلف؛ إنما هوالاسم، دون المسمى.

[T22] Āmidī, *Abkār al-afkār*, vol. 1, p. 260, 9-11.

وقد احتج من قال بالاختلاف: بأن وجود واجب الوجود نفس ذاته، وذاته مخالفة لباقى الذوات على ما تقدم من برهان كل واحدة من المقدمتين؛ فمسمى الوجود يكون متخلفا؛ وقد عرف ما فيه.

[T23] Āmidī, *Abkār al-afkār*, vol. 1, p. 261, 8-22.

الرابع: هوأن قول القائل: مسمى الوجود غيرمشترك فيه من الماهيات / إما ءن يكون المراد به: الوجود المطلق، أوالخاص. افإن أراد به الوجود الخاص: فلانزاع فيه، ولاحاجة إلى نفى ما وقع الإتفاق عليه. وإن أراد به الوجود المطلق: فالحكم على الوجود المطلق بأنه لايفع الإشتراك فيه؛ إعتراف بالوجود المطلق؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور؛ فيكون القول متناقضا؛ إذا الوجود المطلق هوالصالح للإشتراك فيه؛ فالقول بأنه لاإشتراك فيه يكون تناقضا:
وفي هذه الحجج نظر أايضا.
أما الجة الأولى، والثانيه: فقد سبق الكلام عليهما في مسألة أن مسمى الذات واحد، أم لا؟.
وأما الحجة الثالثة: فمندفعة؛ إذ لقائل أن يقول: الحاصل من قولنا: هذا الوجود خاص: أنه مخالف بذاته لباقى الوجودات؛ وذلك لايستدعى كونه مطلقا.
وأما الحجة الرابعة: فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشترك فيه بين الذوات: أي أنه ليس لاسم الوجود مسمى مشتركاً فيه من الذوات، وليس حكما بعدم الإشتراك على مسمى متحقق، لامطلقا، ولاخاصا؛ ولايخفى الفرق بين الاعتبارين.

[T24] Āmidī, *Kašf al-tamwīhāt*, p. 59, 23 - 60, 17.

كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس إبن سينا
قوله «إن الوجود مشترك» إن اراد به اسم الوجود فمسلم، وإن اراد به معنى الوجود فغير مسلم.
قوله: «إن السلب يقابله أمر واحد، وهو الثبوت» ليس كذلك، فإن السلب كل شيء يقابله ثبوت ذلك الشيءء وثبوت ذلك الشيء إذا كان هو ذاته فالمقابل في كل شيء لسلبه يكون مغايراً لمقابل سلب غيره.
قوله: «إن مورد القسمة بالامكان والوجوب مشترك».
قلنا: لفظاً أم معنى، الاول: مسلم، وقالثاني: ممنوع.
قوله: «أنه لو كان للوجود مفهومات مختلفة لصحّ أن يكون ذأحد مفهوميه واجباً، و بالآخر ممكناً».
قال شيخنا أيده الله: وأي إحالة فيما إذا كان اسم الموجود مشتركاً وله مفهومات مختلفة، ويكون أحد مفهوميه واجباً والآخر ممكناً، نعم إنما يستحيل ذلك إن لو كان المتحد هو معنى الوجود لا نفس اسم الوجود، وليس كذلك.
وقوله: «الوجود بين التصور بخلاف خصوصيات الماهيات» فمبنى على اتحاد الوجود وعمومه، وأنه مغاير للماهيات، وهو بعيد عن التحصيل.
وقوله: «من قال بأن الوجود غير مشترك فقد عمّ بحكمه كل وجود، ولا يتم ذلك دون الاشتراك في الوجود» غلط، فإن قول القائل: «الوجود غير مشترك» معناه: إنما هو مسمى الوجود غير متحد بين الذوات، وهو صادق مع الاختلاف كما في قول القائل: «مسمى العين غير مشترك».
وقوله: «إنّا قد نعلم وجود الشيء ثم نعلم بعد ذلك كونه جوهراً أو عرضاً».
قال شيخنا، أيده الله: ليس في ذلك ما يدل على كون الوجود مغايراً للماهية؛ إذ الخصم له أن يقول: العلم الأول إنما هو علم بالذات الجملة، والعلم الثاني علم بها تفصيلاً.

[T25] Āmidī, *al-Nūr al-bāhir*, vol. 5, p. 7, 17 - 8, 9.

وليس ما اردناه بلفظ الوجودها هُنَا غير الووجود الثباتى المشترك بين جميع الحقايق لا الوجود الخاص المعبر عنه به عن الحقيقة الخاصة بدَل واحد واحد من الموجودات لحقيقة بياض واسوّاد والانسان وغيره فانه واذا اطلق اسم الوجود على ماشا هذه الحايز الخاصة بكل موجود موجود فمغناهُ غَير معنى لفظ الوجود المرادف الاثبات ولهذا فان من سمع لفظ الوجود المرادف الاثبات ارتسم في ذهنه مند معنى مشتركاً بين الحقايق الخَاصَّةِمع اختلافها وربما حكم بالوجود الاثباتى على الحقيقة الخاصة لحكمنا ان الحقيقة الانسان الخاصّة به موجوده وكانَ ذلك الحكم مفيدً المعنى، محصل في نفسه ولوكان مدلول لفظ الوجود هونفس (تلف النص) لما كان المعنى محصلاً بل كان كانه قال حقيقة الانسان هى حقيقة الانسان.

[T26] Abharī, *Muntahā*

[rejection of the Rāzian argument for the univocity of existence]

We do not concede that the intellect divides existence into 'necessary' and 'contingent'. Rather, the intellect passes a judgement that every existing essence is either 'essentially necessary' or 'essentially contingent'. This does not point to existence being common between the two things (*al-amrayn*). As to (2): We do not concede that 'non-existence insofar as it is nonexistence' is one referent. Who is believed that the existence of every thing is identical to its essence is believed that non-existence has various referents. Even if we were to concede this, it is not possible that the annihilation of nonexistence as such (*nafsuhū*) is existence as such. Otherwise, all existents would be realized when there is one existence. This would be necessary because existence as such is realized which is the negation (*raf'*) of non-existence as such which necessitates (*mustalzim*) the realization of all existents.
As to (3): We do not concede that, if existence is not common, then the belief of all existences would cease if the belief of the specifics ceases. This follows only if predication of existence over the existents is not by 'sharing in expression' (*ištirāk lafzī*). If it is like this, then the belief of one of the referents of existence would remain there when the belief of one of the specifics ceases. Hence it does not follow that the belief of existence ceases by the fact that the belief of specifics ceases.
The truth is that in concrete beings existence is not one common nature between 'the necessary' and 'the contingent'. Otherwise, it would either be 'essentially necessary' or 'essentially contingent'. The first is absurd, because – if its ipseity were because of its essence – its species would be restricted to one individual, and it would impossible that it is common. If it were because of something else (*ġayr*), then it would need it, and what needs something else is essentially contingent. The second is impossible, otherwise each individual (fard) of it would be essentially contingent because it needs something contingent. Therefore, the existence which is essentially necessary would be essentially contingent. This is absurd.

[T27] Ṭūsī, *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 75, 10-27.

أقول: قوله في الجواب الأوّل: «أن ارتفاع كلّ ماهية يقابل تحقّقها» ليس جواباً عن الأوّل، فانّ ذلك لاينافى الأوّل. بيانه: أنّ ارتفاع «ا» يقابل تحقّق «ا»، وارتفاع «ب» يقابل تحقّقَ «ب». فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ومقابله تحقّق أمر مشترك يصحّ أن يحمل على كلّ تحقّق خاصّ بأحدهما وبغيرهما. ونحن لانعنى بااشتراك الوجود إلاّ ذلك التحقّق المطلق، لاهذا التحقّق ولا ذلك التحقّق.
وقوله في الجواب الثاني ليس جواباً عن قوله: «الموجود ينقسم إلى واجب وممكن»، فانّ الذي فسّر به مورد تلك القسمة في قوله: «وهوأن بقاء تلك الماهية كذا وكذا، ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحّت هذه القسمة.
وقوله في الجواب الثّالث ءايضاً ليس بجواب عن الحجّة الثالثة، فانّه لايتصّور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتّى إذا تغير في التّصوّر وتبدّل أحدهما بالآخر، بقى ذلك الوجود المشترك، ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر.

[T28] Kātibī, *Ḥikmat al-ʿayn*, p. 2, 13 – 3, 13.

وهو [الوجود] مشترك. والا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات، ولبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم ضرورة ان الواقع في مقابلة المعدوم وجود خاص حينئذ ولما صح انقسامه إلى الواجب والممكن، والتوالى باطلة.
وأما الاول، فلانا اذا اعتقدنا ان الممكن الموجود له سبب ممكن الوجود جزمنا بوجود السبب. واذا اعتقدنا ان ذلك السبب واجب الوجود زال اعتقاده كونه ممكن الوجود، ولا يزال اعتقاد وجوده.
واما الآخران فظاهران.
والشرطية الاولى ممنوعة، لاحتمال ان يكون وجود كل ماهية ممكنة زايدا عليها، ولجواز قيام بعض افراده بنفسه وهو الوجود الواجبى، فلا يجب زوال اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصية.
وكذا الثانية، لان المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها.
واما ما ذكروه لبطلان التالى فضعيف، لجواز ان يكون الاشتراك لفظيا، ولهذا لايزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية. وعلمم منه ضعف بطلان تالى الشرطية الثالثة.
والاولى ان يقال، الوجود كون الشيء فى الاعيان، ولا شك في ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا المعنى.

[T29] Kātibī, *Asʾilāt ʿan Maʿālim*, p. 25, 18 – 26, 4

أسئلة نجم الدين الكاتبى عن المعالم لفخر الدين الرازى مع تعاليق عز الدولة بن كمونة

قلنا: لا نسلم أن مورد التقسيم مشترك بين القسمين اشتراكاً معنوياً وإنما يلزم ذلك إن لو كان جواز الانقسام إلى أمرين موقوفاً على ذلك، وهو ممنوع. فإن عندنا جواز الانقسام يتوقف على أحد الأمرين وهو الاشتراك اللفظي أو المعنوي. وكيف لا، فإنه يصح أن يقال: العين إما عين باصرة أو عين فوارة أو عين ذهب، إلى غير ذلك من مفهوماتها، مع أن العين ليست مشتركاً فيه بين هذه الأقسام اشتراكاً معنوياً، وما ذكره من المثال إنما لم يصح التقسيم فيه لانتفاء الاشتراك لفظاً و معنى.

[T30] Ibn Kammūna, *Ǧadīd fī l-ḥikma*, p. 80, 13 - 81, 6]

الكاشف أو الجديد في الحكمة

والوجود لا يحمل على ما تحته حمل المواطاة، بل حمل التشكيك. فإنّ وجود العلة أقوى من وجود المعلول، واقدم. وكذا وجود الجوهر بالنسبة إلى وجود العرض.ووجود العرض القارّ أقوى من وجود العرض الغير القارّ. والاضافي أضعف من غير الاضافي.
ولو لم يكن مفهوم الوجود مفهوماً واحداً:
لما أمكننا أن نجزم بصدقه على كلّ موجود من الموجودات؛
ولا أن نجزم بأنّه متى كذب العدم على الشيء، صدق الوجود عليه؛ لاحتمال كذبهما معاً.
وكون الوجود تصوّره بديهى، وكونه مفهوماً واحداً ومقولاً بالتشكيك، ليس ممّا يحتاج فيه الى اقامة برهان. والذي ذكر فى بيانه إنّما هو تنبيه لا برهان. وعموميته عمومية اللازم، لا عموميته عمومية الجنس، ولا المقوم الذاتى كيف كان.
وإذا كان عامّاً فيجب أن يكون وجوده في النفس؛ فإنّ الوجود يوجد في النفس بوجود. إذ هو كسائر المعاني المتصوّرة في الذهن.

[T31] Burhān al-Dīn al-Nasafī, *Šarḥ Asās al-kiyāsa*, p. 266, 3-9.

ثمّ إنّه، و هو الوجود، وصف مشترك بين الموجودات عند جمهور الفلاسفة و المعتزلة و غيرهم، و عليه من الدلائل ما عليه:
أحدها أنّه إذا لم يكن مشتركاً فلا يخلو من أن يكون أمرّ ما من الأمور الوجودية مشتركاً بينها و ذلك محال حينئذٍ؛ إذا الاشتراك في ذلك الأمر لايمكن الاشتراك في الوجود و قد كان ذلك الأمر مشتملاً على الوجود، أو لايكون و إنّه محال أيضاً، فإنّ الأشخاص من نوع واحد، أيّ نوع كان، مشتركة في طبيعة ذلك النوع؛ فالحيوانات مثلاً مشتركة في الطبيعة الحوانية و إنّها من الأمور الوجودية بالضرورة.

[T32] Šahrazūrī, *Šağara*, p. 214, 20 - 215, 18.

رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، مجلد ثالث
وذهب قوم من المتكلّمين —الذين هم في الحقيقة من عوامّ الناس— إلى أنّه لا يزيد على الماهيات لا عينا ولا ذهنا؛ وهو فاسد؛ لأنّه لو كان كذلك لكان قولنا: «الإنسان موجود» جاريا مجرى قولنا: «الإنسان إنسان» و«الموجود موجود» وكذلك إذا قلنا: «الخلأ ليس بموجود» يكون كأنّا قلنا: «الخلأ ليس بخلأ».

[أدلّة القائلين بأنّ الوجود مشترك بين الموجودات]
ثمّ الذي يدل على كون الوجود زائدا على الماهيات أنّ الوجود مشترك بين الموجودات؛ ولا شيء من نفس خصوصيات الماهيات بمشترك بين الموجودات؛ فلا شيء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات، بل يكون الوجود زائدا عليها.
أمّا أنّ الوجود مشترك فيتبيّن من وجوه:
الأوّل، إنّا نتصور الوجود ثمّ نحكم بصدقه على كل موجود؛ ولو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لا متنع الحكم بصدقه على كل واحد منها.
الثاني، إنّا نفهم معنى الوجود والعدم ونحكم أنّه إذا صدق أحدهما كذب الآخر وبالعكس؛ فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الموجودات لما لزم ذلك، لجواز أن يكونا معا.
الثالث، إنّا إذا جزمنا بكون الشيء في الأعيان فإنّه لابدّ وأن نجزم بكونه موجودا؛ ولو لم يكن الوجود مشتركا لما لزم من الجزم بكون الشيء في الأعيان الجزم بكون الوجود صادقا عليه، لجواز كذب غيره من المفهومات عليه عند الجزم بكونه في الأعيان؛ فالوجود مشترك بين جميع الموجودات.

[T33] Samarqandī, *Maʿārif*, fol. 8r, 4-16.

[univocal and equivocal meaning of "existence"]

كتاب المعارف في شرح الصحائف

اقول اختلف العلاء فى ان الوجود هل هو مفهوم واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات ام لا فقال المحققون نعم و خالفهم الفلاسفة والاشعرى وابو الحسين البصرى فزعمت الفلاسفة ان الوجود من حيث هو هو وصف اعتبارى مشتركة فيه بين الجميع لكن على شبيل التشكيك لانهم قالوا ان وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الوجودات وقال الحسن الاشعرى وابو الحسين وجود كل حقيقته عينية والاشتراك فى اللفظ كلفظ العين والتحقيق فى هذا الموضع ان الوجود بحسب اللغة مطلق على معنيين الذات والكون وذهب الاشعرى و ابو الحسين الى الاول ولا نزاع معهم بالحقيقة فى هدا الرأى وانما هو فى جعلهم الوجود ح(؟) فى مقابلة العدم النهى هو الانتفاء اتفاقا/انصافا(؟) ومن قال بانه مفهوم واحد مشترك بين الجميع ذهب الى الرأيى(؟) وظهر من ذلك خبز الفلاسفة واذا عرف هذا فنقول لاخفاء(؟) انه ان اريد به الكون فهو مفهوم واحد مشترك وان اريد به الذات فلا فغلغل هذا الخلاف انما نشاء من عدم تحرير المبحث والا لا يقول احد العقلاء ان الوجود عين الذات ويريد به الكون فالحق ان تحرير المبحث كاف فى هذا الموضع.

[T34] Ḥillī, *Taslīk al-nafs*, p. 30, 2-5.

تسليك النفس الي الحظيرة القدس

لمّا ثبت أن الوجود مشترك ثبت أنّه زائد على الماهيّات، لاستحالة أن يكون نفسها، وإلا لزم اشتراك الحقائق المختلفة في تمام الماهية؛ وأن يكون جزأ منها، وإلا لكان جنسا، لكونه أعم الأجزاء المشتركة، فيفتقر إلى فصل، وفصل الوجود موجود، فيكون الجنس داخلاً في الفصل ويتسلسل.

[T35] Ḥillī, *Asrār*, p. 414, 15 - 415, 4.

الأسرار الخفية في العلوم العقلية

الوجود مشترك؛ لزوال اعتقاد الخصوصيات مع بقاء اعتقاده كما مرّ وانقسامه إلى الجوهر والعرض. ولانحصار قولنا: «الشيء إمّا موجود أو معدوم.»

سؤال: المقابلة بين الثبوت والعدم معناها المقابلة بين تحقّق الحقيقة ولا تحقّقها.

جواب: إنّا نقول: «الشيء إمّا موجود أو معدوم» لنصحّح أحد طرفي النقيض بالبرهان، فلو كان معناه قولنا: «السواد —مثلا— لا يخلو عن أن يكون سوادا أو لا يكون» لكانت حقيّة الحقّ وباطليّة الباطل معلومة بالبديهة.

سؤال: إذا كان الثبوت زائدا على الماهيّة، وكان غير مشترك انحصر التقسيم، فإنّ معناه حينئذ الماهيّة إمّا أن تكون ثابتة بثبوتها الخاصّ أو منتفية.

جواب: لم قلتم: إنّه ينحصر قولنا: «الماهية إمّا ثابتة بثبوتها أو منتفية» ؟ لجواز أن تكون ثابتة بثبوت ماهيّة أخرى.