Non-Existence

[T1] Aristotle, *Peri Ideon*, reported by Alexander of Aphrodisias, *On Met.*, 81, 25 - 82, 7, tr. Fine.

[the non-existent objects of thought are Platonic Forms]

If, whenever we think of man, footed, or animal, we think of something that is, and of none of the particulars (for the same thought remains, even when they have perished), then clearly there is, besides the perceptible particulars, something we think of whether they are or are not. For we do not then think of something that is not. This is a form and idea.
He says that this argument also establishes ideas of perishing and perished things, and in general of perishable particulars, such as Socrates and Plato. For we think of them and we retain an appearance of them and preserve it even when they no longer are. For there is some appearance even when they no longer are.
Indeed, we also think of things that in no way are, such as hippocentaur and chimera. So neither does this sort of argument prove that there are ideas.

[T2] Abū Rāšid al-Nīsābūrī, *Kitāb al-masāʾil fī l-ḫilāf bayna l-baṣriyyīn wa-l-baġdādīyyīn.*

[p. 12, 6-19: Muʿtazilite doxographical account of themselves]

اعلم أن الذي يذهب إليه الشيخان أبو على وأبو هاشم أن الجوهر يكون جوهرا في حال عدمه وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله وربّما يجري في كلامه ما يقتضى ظاهرةً أن صفة التحيّز تكون حاصلةً للمعدوم الا أن الحكم الذي هو منع مثله من أن يحصل بحيث هو لا يحصل الا اذا كان موجودا فجعل الوجود شرطا في هذا الحكم وفي احتماله للعرض في صحة أن يدرك بالحاسّتين وذهب شيخنا أبو اسحق إلى أن المعدوم لا يختص في حال عدمه بصفة يتميز بها عن غيره وانما يخالف بصفة منتظرة فلا تثبت للجوهر صفة زائدة على كونه متحيزا وموجودا وكائنا في جهة ويقول أن الخلاف يقع في تحيزه فقط وذهب شيخنا أبو القسم إلى أن المعدوم لا يوصف بأنه جوهر ولا بأنه عرض وامتنع من أن يجرى عليه اسم غير قولنا شيء وقولنا مقدور ومعلوم ومتحيز عنه وربما يصفه بأنه مثبت لأنه يذهب به الاثبات خلاف ما ذهبنا اليه على الحد الذي نذكره من بعد.

[p. 14, 2-8: why God cannot make atom atom = essential independence]

I found it here: p. 16, 288:

فإن قيل ولم أذا صح أن يوجده ولا يجعله جوهرا صح أن يوجده ويجعل سوادا قيل له أذا صح أن يكون الجوهر جوهرا بالفاعل وأن يكون السواد سوادا بالفاعل لم تثبت للذات صفة جنسه ولم يمكن أن يقال أنما تصح على ذات من الذوات تستحيل على ذات أخرى واذا كان كذلك وجب أن يصح على كل ذات أن تكون جوهرا وأن تكون سوادا وأن يقف حصول تلك الذات على احدى الصفتين على اختيار الفاعل.

[p. 21, 15 - 22, 2: distinguishability and intentionality in sake of *maʿdūm=šayʾ*]

دليل آخر وهو أنا قد بينا أنه لا معلوم الا ويجوز أن يعلم على حد التفصيل لأنه اذا لم يصح أن يعلم مفصلا لم يصح أن يعلم على حد الجملة لما بين في الكتب واذا ثبت ذلك وقد علمنا أنه لا يجوز أن يعلم مفصلا لا ويكون على صفة بها يتميز عن غيره فيجب أن تكون المعلومات في سائر الحالات موجودة كانت أو معدومة على صفات يتميز بها عن غيرها

دليل آخر وهو أن الله تعالى إذا أراد خلق الجوهر فلا بد من أن يقصد إلى ايجاد ما علم من حاله أنه يجب أن يتحيز عند الوجود ولا يكون هكذي الا ويتميز عنده عن غيره ولا يجوز أن يتميز من غيره الا أن يختص بصفة

[p. 32, 6-7; 33, 4-7: ES-EX and God's tasks in creation]

ومنها انّه لا صفة للجوهر بوجوده زائدة على كونه جوهرا فاذا قيل انّه جوهر فى كل حال فكانه قيل انه موجود في كل حال. [...]

فامّا ما ذكروه ثانيا فخطء عظيم لان للجوهر بوجوده صفة زائدة على كونه جوهرا يبين ذلك أنا قد دللنا على ان كونه جوهرا لا يجوز ان يكون بالفاعل وقد ثبت أنّ وجوده بالفاعل ومحال ان تكون الصفة الحاصلة بالفاعل هي الصفة التى لا يجوز أن تحصل بالفاعل.

Abū Rāšid defends one Muʿtazilite position that atom is an atom in non-existence against another Muʿtazilite position that it is only an unspecified *šayʾ*. The Aš'arite and later Muʿtazilite position that it is not even a *šayʾ* is not discussed at all.

[T3] Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām*, ed. Guillaume, p. 151, 1-10.[1]

[Report of Muʿtazilite positions on the non-existent]

فالأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه سواداً وبياضاً وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض وخالفه جماعة فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضاً مثل أبي الهذيل وأبي الحسين البصري ومنهم من قال الشيء هو القديم وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع وصار جهم بن صفوان إلى أن الشيء هو المحدث والباري سبحانه مشى الأشياء.

[T4] Anṣarī, *Ġunya*, p. 284, 2-10. [This should be in: vol. 1]

[essential dependence and modalities]

فإن قالوا: الصفات تنقسم إلى الواجب والجائز، والواجب يستقل بوجوبه عن الفاعل، وأما الجائز هو إلى خير القادر، إن شاء فعله، وإن شاء لم يفعله، وليس ذلك إلا للحدوث والوجود.

قلنا: هذا تحكم منكم؛ فإن ما سميتموه واجبا من الجوهرية والعرضية والسوادية وغيرها، فإنها جائزة عندنا وجميعها إلى خيرة القادر، ولا معنى لوجود الجوهر والعرض إلّا ذاتهما، ولا معنى لإيجادهما إلا إثبات ذواتهما بعد أن لم تكن ذاتا وشيئا ونفسا، فالذي أثبتموه من الصفات التابعة للحدوث كالتحيز وقيام العرض بالجوهر ونحو ذلك، وقلتم: إنها تابعة للحدوث وجوبا، فالصفات التي سميتموها صفات الأنفس كالجوهرية والعرضية والذاتية -هي عندنا تابعة للحدوث كلاتحيز وقيام العرض بالمحل.

[1] Shahrastānī's account is based on that by Anṣārī, *Ghunyāʾ*, p. 279-81 as well as Juwaynī, *Shāmil*, p. 124-6.

[T5] Avicenna, *Šifāʾ, Ilāhiyyāt* I, 5, p. 25, 8 - 26, 17 tr. Marmura, modified.

[The non-existent as mentally existent]

وأن ما يقال: إن الشيء هو الذي يخبر عنه، حق؛ ثم الذي قال، مع هذا، إن الشيء قد يكون معدوماً على الإطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عنى بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جاز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء الخارجة. وإن عنى غير ذلك كان باطلاً، ولم يكن عنه خبر البتة، ولا كان معلوماً إلاّ على أنه متصور في النفس فقط. فأما أن يكون متصوراً في النفس صورة تشير إلى شيء خارج فكلاّ.

أما الخبر، فلأن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن. والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: «هو»، يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم - الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن - محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء؟ ومعنى قولنا: إن المعدوم «كذا»، معناه أن وصف «كذا» حاصل للمعدوم، ولافرق بين الحاصل والموجود؟

[the “positive of positive” rule]

فنكون كأنا قلنا: إن هذا الوصف موجود للمعدوم. بل نقول: إنه لا يخلو أن ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه إما أن يكون موجوداً وحاصلاً للمعدوم أو لا يكون موجوداً حاصلاً له؛ فإن كان موجوداً وحاصلاً للمعدوم، فلا يخلو إما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة، وإذا كانت الصفة موجودة، فالموصوف بها موجود لا محالة، فالمعدوم موجود، وهذا محال؛ وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟ فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه، يستحيل ان يكون موجوداً للشيء. نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولا يكون موجوداً لشيء آخر.

فأما إن لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم، فإنه إن لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم، فإذا نفينا الصفة عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له؛ وهذا كله باطل.

وإنما نقول: إن لنا علماً بالمعدوم، فلأن المعنى إذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه إلى خارج، كان المعلوم نفس ما في النفس فقط، والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو أنه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة إلى خارج، وأما في هذا الوقت فلا نسبة له، فلا معلوم غيره.

[T6] Avicenna, *Dānešname, Manṭeq*, p. 15.1-16.5

[essential independence]

و سوم- آن كه: بدانى كه هيچ چيز آن جزوى را آن معنى نداده بود، بلكه او را آن از خود بود. چنان كه بدرست بدانى كه هيچ چيز مردم را حيوان نكرد، و چهار را شمار نكرد، و الأ اگر آن چيز نبودى، مردم بودى نا حيوان، و هم چنان چهار بودى نا شمار، و اين محال بود.

و معنى گفتار ما كه چيزى چيزى را چنين كرد، آن بود- كه: آن چيز بخودى خود چنين نبود، و ليكن از بيرون او را چيزى چنين كرد، و اگر نشايد- كه چيز خود جز چنين بود، پس چيزى او را چنين نكرده بود. آرى آن چيز كه مردم را بكرد، حيوان را بكرد؛ و ليكن مردم را حيوان نكرد- كه: مردم خود حيوانست. و چهار خود شمارست. و سياهى خود گونه است. و اين نه چنان است كه سپيدى مردم را، كى چيزى بود كه مردم را سپيد كند- اندر طبع وى، و بيرون از طبع وى؛ و نه چنانست كه هستى مر مردم را، كى چيزى بايد كه مردم را هستى دهد.

[T7] Avicenna, *Dānešnāme, Elāhiyyāt*, p. 38, 10 - 39, 3.

[Essential independence and ES-EX]

و این معنی هستی مر این ده مقوله را ذاتی نیست و ماهیّت نیست، و این را پیشتر بیان کردیم، و از این قبل را نشاید گفتن که چیزی مردم را جوهر کرد و سیاهی را لون کرد، و شاید گفتن که موجود کرد پس این هر ده را ماهیّتی است که نه از چیزی بود چون بودن چهار چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست، و هستی او را انیت خوانند بتازی، و ماهیّت دیگر است و انیت دیگر، و انیت ایشان را جدا از ماهیّت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است.

[T8] Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 283, 17 – 284, 2.

[God's task is to give existence? vs. *mawǧūdiyya*-solution to ES-EX]

والفاعل اذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، وحقيقته وموجوديتُه. فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه فی الأعيان لا ما يكون به فی الاعيان.

[T9] Ḫayyām *Risāla fī l-wuǧūd* p. 105, 10 - 106, 2, p. 110, 8-13

[essential independence and ES-EX]

و قالوا: انّ الوجود للانسانية، هو المعنى المكتسب له من غيره. فالحيوانية، والناطقية له من ذاته؛ لابجعل جاعلٍ ولا بسبب مسبّبٍ. فأنّ البارى-جلّ جلاله- لم يجعل الانسانيةَ جسماً، مثلاً، بل جعله موجوداً. ثمّ انّ الانسان اذا وجد، لايمكن أن يكون الاّ جسماً. قالوا: واذا كان الأمر كذلك، فبالواجب، أن يكون الوجودُ معنى زائداً على الانسان فی الأعيان، كيف لا، وهو المعنى المستفاد من الغير، لاغير.

[p. 110, 8-13: God creates essences, not only existences]

و أمّا حلّ شبهة أهل الحقّ وهی: أنّ الوجود هو المعنى المستفاد، لاغيرُ واذا كان هو المعنى المستفادُ لاغيرُ، كيف يمكن أن يكون معنى زائداً فی الأعيان، وعلى هذه الصّفة؟!

هو: أنّ المستفاد هو الذاتٌ لاغير؛ إذا الذّات كانت مهدومةً فوجدت. فالذّات هی المستفاد، وليست تلك الذّات أمراً مفتقراً الى الوجود ونسبة الوجود؛ اذا الذّات قبل الوجود انت معدومة كيف يكون الشّیء مفتقراً الى شیء قبل الوجود؟

[T10] Ḫayyām, *Ǧawāb ʿan ṯalāt masāʾil*, p. 167, 8 - 168, 13.

[God only makes opposition accidentally, so is not responsible for evil]

فقد بان من هذا أنه اذا قيل: أن الفردية واجبة الوجود الثلاثة فانما نعني به أنها للثلاثة بسبب مسبب ولايجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم.

وقديمكن أن يكون ذاتی سبب لذاتي آخر، وأن يكون لازم ايضا سببا للازم آخر الا أنه يوشک أن ينتهي الى ذاتی أو لازم لا سبب لهما، فيكون ذلک الذاتی سبب بوجه من الوجوه.

وان هذا الحكم لايثلم القضية القائلة بأن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته؛ اذا لوجود هناك الكون في الأعيان وواجب الوجود في الأعيان واحد كما قد بيناه في مواضع أخر، وهذا الوجود هو الحصول للشيء من غير التفات إلى وجودها في الاعيان أو في النفس. وبالجملة فان جميع الموجودات في الأعيان ممكنة لاغير، سوى وجوب الوجود الواحد.

وتحليل المسألة على الوجه الكلي هو: أن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا يجعل جاعل، واذا وجود ذلک الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة.

وأما من قال: إن واجب الوجود أوجد السواد أو الحرارة حتى وجد التضاد -لأن (أ) أذا كانت علة لـ(ب) و(ب) علة لـ(ح) فيكون (أ) علة لـ(ح) فإنه قال صواباً حقاً لا مجمجمة فيه؛ لكن الكلام في هذا الموضع ينساق الى غرض وهو أن واجب الوجود أوجد السواد فوجد التضادّ بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التضاد في الأعيان بالعرض لا بالذات، هذا لاشك فيه، إلا أنه لم يجعل السواد مضادا للبياض، وانما أوجد السواد لا لمضادّته للبياض بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فان واجب الوجود يوجدها؛ لأن نفس الوجود خير، لكن السواد ماهية لايمكن إلا أن تكون مضادة لشيء آخر؛ فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض؛ ولا يكون الشر منسوبة إلى موجد السواد بوجه من الوجوه؛ اذا القصد الاول —وجل عن القصد— بل العناية السرمدية الحقه توجّهت نحو الخير إلّا أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرءا خالية عن الشر والعدم، فليس الشرّ منسوبا اليه الا بالعرض، وليس الكلام ههنا فيما بالعرض بل فيما بالذات.

[T11] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 363, 14-15 and 23-4; p. 364, 21-4; p. 371, 1-2

[Muʿtazilite arguments from connection, specification, and intention]

ومنها قولهم :إن القادر يقدر على إحداث الجوهر قبل وجوده، والقادر لا بد له من تعلق بالمقدور، وفي ذلك كون الجوهر قبل وجوده ذا تا حتى يصح أن يتعلق به القادر.

[363.23]

والإضافة لا تثبت إلا بين ذاتين، وتلك الإضافة هو التعلق الذي نعنيه، قيل لهم :إن لا نعقل من تعلق القادر بالمقدور أكثر مما ذكرناه فدلوا على هذه الإضافة والاختصاص الذي ادعيتموه.

[364.21]

ومنها قولهم :إن الواحد منا يعلم ما يفعله قبل أن يفعله، ويعلم أفعال غيره قبل أن يوجدها، ويميز بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه، ويميز بين الأجناس التي يقدر عليها، والعلم والتمييز لا بد له من تعلق بالمعدوم، والتعلق إنما يكون بين شيئين، فثبت أن المعدوم شيء وذات في عدمه ليصح أن يتعلق به العلم والتمييز.

[371.1]

ومما احتجوا به أن القادر يريد إيجاد الجوهر وإيجاد السواد، فلا بد من أن يكونا ذاتين حتى يصح منه القصد إلى إيجادهما ويدعوه الداعي إلى ذلك.

[T12] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, 353, 23 - 354, 6; 354, 15-16.

[endorses Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's theory: non-existent things are conceptualized in the mind]

والصحيح في هذا الباب هو ما حصّله شيخنا أبو الحسين رحمه الله من أن المعدوم معلوم، وليس بذات ولا شيء على طريقة المتكلمين، ومعنى كونه معلوم اً هو أنه متصور غير متعين في نفسه، وإذا لم يكن متعين اً في نفسه لم يمكن تعيينه بالعلم فيتعلق العلم به بعينه، بل هو بمنزلة ما يتصوره العاقل من ثاني القديم وقدرة وعلم وحياة له تعالى، وما يتصوره من دور وأشخاص وصور قبل حصولها، وكل ذلك متصور ثابت في وهم العاقل عند شيوخنا أصحاب أبي هاشم، وليست بذوات وأشياء، وإن كان يعلمها العاقل .ألا ترى أنا ننفي ثاني القديم تعالى وننفي عنه القدرة والحياة، وما لا يعقل ولا يتصور لا يمكن نفيه؟

[354.15]

فقال أن المراد بها هو ما يثبت في النفس مما يتوهم ويتصور، وأهل اللغة يسمون ذلك شيئاً.

[T13] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 365, 1-10.

[knowledge as a relation to a concept, not to an object]

والجواب :قولكم أن العلم لا بد له من تعلق بالمعلوم هو مسلم في الجملة، ولكن ما تعنون أنتم بتعلق العلم بالمعدوم؟ فإن قالوا : نعني به أنه لا بد من ذات في العدم وشيء متعين في نفسه ليصح أن يثبت بينه وبين العلم به إضافة، لأن الاضافة لا تثبت إلا بين شيئين، قيل لهم :فدلوا أو لا أن المعدوم هو متعين في نفسه ليثبت لكم أن للعلم به التعلق الذي ذكرتموه، ونحن لا نسلم لكم أن العلم بالمعدوم يتعلق هذا التعلق، وإنما نقول : إن العلم يتعلق بالمعلوم بحسب المعلوم في نفسه، فإن كان متعين اً في نفسه كالأشياء الموجودة المتميز بعضها من بعض بأنفسها أو بصفاتها الثابتة لها تعلق العلم بها بعينها، وإن لم يكن متعين اً في نفسه كالذي يتصور ويتوهم فليس يتعلق العلم به كتعلقه بالأشياءالموجودة، بل تعلقه به هو أن له إضافة إلى متصور غير متعين في نفسه، وكذا هذا هو قولنا في التمييز.

[T14] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, 369, 21 - 370, 3.

[knowledge is by means of conceptualization]

والجواب أن علم العالم على ضربين، أحدهما علم بحقيقة الشيء وماهيته لا حجم في العدم على ما تقدم، فصح أن هذا العلم ليس بعلم بموجود ولا معدوم، وإنما هو تصور لحقيقة الحجم وماهيته .والذي يدل على أن العلم بحقيقة الشيء ليس يتعلق بمعلوم معين، وإنما هو تصور، أن كل عاقل يعلم حقيقة القديم وحقيقة المحدث ضرورة، فلو وجب أن يكون ذلك عل ماً بمعلوم معين، ولا قديم إلا الله تعالى، لوجب أن يكون ذلك عل ماً به تعالى، وفي ذلك لزوم أن يعلم المكلفون الله تعالى وأنه قديم ضرورة، وذلك باطل.

[T15] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 356, 9-17.

[knowledge must have a relation to some object of knowledge]

وحد بعض أصحاب قاضي القضاة المعدوم بأنه المعلوم الذي ليس بموجود، قال :وقولنا :معلوم، هو احتراز عن مثل الله تعالى، لأنه ليس بمعلوم، لأن العلم بأنه لا مثل تعالى هو علم لا معلوم له .وهذا الحد غير صحيح، لأن قوله :هو المعلوم، لغو في الحد، لأن المعدوم، سوا ء علمه عالم أو لم يعلمه، فهو معدوم، ولهذا لو قدّرنا نفي العالمين لكانت الأشياء معدومة كما هي معدومة وإن علموها، فكان ينبغي أن يقول :هو الذي ليس بموجود، ومتى قال ذلك لزمه أن يكون مثل الله معدوم اً لأنه ليس بموجود، تعالى هو علم لا معلوم له، لا يصح أيضاً، لأنه لا يتصور. وقوله :إن العلم بأن لا مثل علم من دون إضافة إلى معلوم إما متعين أو متصور، فكيف يصح أن يقال في علم أنه لا معلوم له؟

[T16] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 367, 6-24.

[rebuttal of alternative solutions for impossible objects of knowledge]

وحكي عن بعضهم أنه ادّعى أن العلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى هو علم متعلق بمعلوم، ثم قال بعضهم :إنه علم بذات الله تعالى على أنه لا ثاني له، وقال بعضهم :بل هو علم بأن الجواهر والأعراض لا تشبهه، وكلا القولين فاسد. [...]

[367.10] أما الأول فإنه يقال لهم: إن ما ذكرتموه لا يمكنكم ذكره في اعتقاد من اعتقد البقاء والإدراك معنيين، فلو فرضنا المسألة فيما ذكرناه لما أمكنكم هذا العذر، وعلى أن ما ذكرتموه باطل لأن العلم المتعلق بالشيء إما أن يكون عل ماً بذاته، أو عل ماً به على صفة وحالة، والعلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى ليس هو علم بذاته تعالى، لأن هذا علم بنفي ذات قديمة قادرة غير

ذاته تعالى، فكيف يكون عل ماً بذاته تعالى؟ ولا عل ماً به على صفة وحالة لأنه لا حالة له بكونه واحد اً على قولهم، وإنما يفتقر في هذا العلم إلى العلم بذاته تعالى لأن هذا علم بنفي مثل له ومشبه له، فلا بد من حصول العلم به تعالى حتى يحصل له العلم بنفي مثله، كما أن العلم بأن السواد لا يشبه الجوهر لا بد فيه من العلم بالجوهر، لا أن العلم بأن السواد لا يشبه الجوهر هو علم بالجوهر .ويبين ما ذكرناه أنا لو قدرنا ذات لله تعالى منتفية، تعالى عن ذلك، لما انتفى عنا العلم بأنه ليس في الوجود قديم ثان.

وأما القول الثاني فباطل أيضاً، [...] [367.20] لأنه لا يمكنهم أن يعتذروا به في اعتقاد من اعتقد مث لا واعتقد إدرا كاً وبقا ء على ما ذكرناه .وأيضاً، فإن كان العلم بأنه لا ثاني مع لله تعالى هو علم بأن الجواهر والأعراض لا تشبهه فينبغي أن لا يجوزوا بعد العلم بأنها لا تشبهه أن يكون في الوجود قديم ليس بجسم وعرض يشبهه، ومعلوم أنه يمكن تجويز ذلك.

[T17] Ibn al-Malāḥimī, *Muʿtamad*, p. 376, 7-21.

[Can God make a thing to be something else?]

وإنما يؤدي إلى المحال قد ت ره على جمع هذه الصفات المختلفة للذات الواحدة، فمتى قيل :إن ذلك غير مقدور، لأن الفعل إنما يصح من القادر على الوجه الذي يصح في نفسه، فإذا كان الجمع بينها يؤدي إلى المحال الذي ذكروه كان مستحي لا في نفسه، فلم يصح تعلق القادر به، وإن كان يتعلق القادر بها على وجه آخر غير مستحيل، وهو إثباتها للذات على البدل، لم يكن تمس كاً بالمذهب وامتناعاً من المحال الذي يؤدي إليه، لأنا قد بينا أن الجمع بينها هو المؤدي إلى المحال، لا كونها بالفاعل على الإطلاق .ونظير ذلك قدرة القادر على الضدين، فإنه صحيح وإن كان لوجود الضدين وجه يستحيلان عليه، وهو الجمع بينهما، وليس لأح د أن يمنع من قدرة القادر على الضدين لهذا الوجه المستحيل لما كان لهما وجه آخر يصحان عليه، وهو وجودهما على البدل .وفارق هذا ما ذكره من إلزام المجسم كونه تعالى محدثاً، لأن نفس مذهبه هو المؤدي إلى المحال، فمتى تمسك بالمذهب المؤدي إلى المحال لم يمكنه الامتناع من المحال.

ثم يقال لهم :إنا نسلم لكم أن الفاعل يجعل الذات على الصفات المختلفة، فيجعلها متحيزة سواد اً وحركة تأليفاً، فما تعنون بقولكم : إنه أذا طرأ عليها الضد من وجه لزم أن تكون موجودة معدومة؟

[T18] Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām*, p. 152, 15 – 153, 5.

[Muʿtazilite arguments from distinctions within the non-existent and the subject of denials]

أحدهما أنكم أثبتم في المعدوم خصوصاً وعموماً أيضاً حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ما هو جائز كالممكن ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فأخذتم المعدومية عامة وخصصتم بهذه الخصائص فلولا أن المعدوم شيء ثابت وإلا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التميز بين قسم وقسم. والوجه الثاني أنكم اعترفتم بأن المنفي والمعدوم معلوم وقد أخبرتم عنه وتصرفتم بأفكاركم فيه فما متعلق العلم وما معنى التعلق إذا لم يكن شيئاً ثابتاً أصلاً.

[Aš'arite response to the argument from distinctions: such distinctions are made within the non-existent only by supposing it to exist]

قالت النفاة نحن لا نثبت في العدم خصوصاً وعموماً بل الخصوص والعموم فيه راجع إلى اللفظ المجرد وإلى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم إلا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم المخصوص أعني عدم شيء بعينه فأما أن يشار إلى موجود محقق فيقال عدم هذا الشيء وإما أن يقدر في العقل فيقال عدم ذلك المقدر كالقيامة تقدر في العقل ثم تنفى في الحال أو تثبت في المآل فالعدم إذاً لا يخص ولا يعم ولا يعلم من غير وجود أو تقدير وجود.

[T19] Šahrastānī, *Nihāya*, p. 155, 4 – 156, 13.

[things have intrinsic features without yet existing]

سر مذهبنا أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً وذاتاً والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر والمخلوق والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم وإذا ترجح جانب الوجود احتاج إلى مرجح فلا أثر للفاعل بقادريته أو قدرته إلا في الوجود فحسب فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته فهو شيء وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل. وعلى هذه القاعدة يخرج الجواب عن أثر الإيجاد فإن تأثير القدرة في الوجود فقط والقادر لا يعطيه إلا الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج إلى القادر إلا من جهة الوجود ألسنا نقول إن إمكان الممكن من حيث إمكانه أمر لذاته وهو من هذا الوجه غير محتاج إلى الفاعل وليس للفاعل جعله ممكناً لكن من حيث ترجيح أحد طرفي الإمكان كان محتاجاً إلى الفاعل فعلم يقيناً أن الأمور الذاتية لا تنسب إلى الفاعل بل ما يعرض لها من الوجود والحصول ينسب إلى الفاعل ونقول أن الفاعل إذا أراد إيجاد جوهر فلا بد أن يتميز الجوهر بحقيقته عن العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما عن الثاني بأمر ما وحقيقة ما وذلك الأمر والحقيقة لم يكن شيئاً ثابتاً لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض وإلى الحركة دون السكون والبياض دون السواد إلى غير ذلك والتخصيص بالوجود إنما يتصور إذا كان المخصص معيناً مميزاً عند المخصص حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون ولا بياض بدل سواد فعلم بذلك أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتعلق بفعل الفاعل وأنها في ذواتها إن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الإيجاد والاختراع ولكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبختاً.

[T20] Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām*, p. 159, 15 – 160, 5.

[individuation argument]

فنقول إذا أشار مشير إلى جوهر بعينه فنسألكم هل كان هذا الجوهر قبل وجوده شيئاً ثابتاً جوهراً جسمياً من حيث هو هذا أم كان جوهراً مطلقاً شيئاً عاماً غير متخصص بهذا. فإن قلتم كان بعينه جوهراً فيجب أن تحقق الإشارة إليه بهذا ويكون ذلك المشار إليه هو هذا لأن هذا لا يشاركه فيه غير هذا وإن كان قبل وجوده جوهراً مطلقاً لا هذا فلم يكن ذلك هذا فلم يكن هذا شيئاً والمطلق من حيث هو مطلق لا هذا ولم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فما هو ثابت في العدم لم يتحقق له وجود وما تحقق له وجود لم يكن ثابتاً.

[T21] Šahrastānī, *Nihāyat al-aqdām*, p. 160, 6-161, 15.

[God gives things their essential properties in creating them]

وما ذكروه أن الصفات الذاتية لا تنسب إلى الفاعل بل الذي ينسب إلى الفاعل هو الوجود قيل ما ثبت للشيء الغير المعين من الصفات التي هو بها قد تعين غير وما ثبت للشيء المعين من الصفات التي هو بها وقد تفنن وتنوع غير والأول لا يسمى صفات ذاتية إلا بمعنى أنها عبارات عن ذاته المعينة فيكون وجوده وجوهريته وعينه وذاته عبارات عن معبر واحد وكما يحتاج في وجوده إلى الموجد يحتاج في ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز الثبوت وهو بعينه في أن يكون عيناً وبجوهريته في أن يكون جوهراً لا يستغني عن الموجد وإلا فيلزم أن تستغني الأشياء كلها عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها إلا الوجود فحسب علي أنه حال لا يوصف بالوجود وأيضاً فإن الوجود ليس يفتقر إلى الموجد وإلا فيلزم وجود القديم بل وجود مخصص هو بصفة الإمكان يفتقر إلى الموجد ثم الموجد الممكن من حيث هو عام لا يتحقق له وجود بل وجود ممكن هو بصفة كذا أو كذا ويتحقق له وجود فيثبت أن المعين المشار إليه هو المفتقر إلى الموجد لكن لا يتحقق له وجود إلا ويريده الموجد وليس يريده الموجد إلا ويعلمه قبل إيجاده فيتخصص وجوده وجوداً عرضاً جوهراً في علم الموجد فالمعلوم يتخصص مراداً والمراد يتخصص وجوداً هو بعينه جوهر إلا أنه في ذاته يكون شيئاً فيخصصه الوجود بعد الشيء حتى تتخصص الشيئية الخارجة جوهراً وتتخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر وأيضاً فإن الوجود أعم صفات الموجودات وإيجاد الأعم لا يوجب وجود الأخص فلو كان البياض مثلاً منتسباً إلى الموجد من حيث وجوده فقط لكان يكون موجوداً لا بياضاً بل لو عكس الأمر وقلب الحال فقبل أوجده سواداً أو بياضاً وانتسبت البياضية إلى الموجد فقط ولكن من ضرورة وجود الأخص وجود الأعم كان أمثل من حيث العقل ولذلك نقول إن البياض يضاد السواد ببياضيته فإذا انتفى

السوادية انتفى الوجود إذ ليس من قضية العقل انتفاء السوادية وبقاء الوجود وعند القوم أن المعدوم عادم لوجوده كما أن الموجود واجد لوجوده فيلزم على ذلك أن لا يوجد بياض ولا يعدم سواد ولا يتحقق جوهر ولا يتخصص عرض.

[T22] Ibn Ghaylān, *Ḥudūṯ al-ʿalam*, p. 74, 12-18.

[the absurdity of real essences prior to existence]

و قرّرنا ان وجودها فى الأذهان والوجود من الأمور الكلّية الّتى وجودها فى الأذهان فانّه من الأمور الّتى يشترك فيها جميع الموجودات ويباين بها الموجودات المعدومات المتصوّرة فى الأذهان فيكون وجوده فى الأذهان فقط كاللّونية وأمثالها يدلّ عليه أنّه لو كان وجود الذّوات بإضافة الموجد عليها الوجود وإفادته ايّاها كما قالوا: «الحقايق لا تكون مستفادة من الموجد بل وجودها يكون مستفادا منه» لكانت الذّوات فى أنفسها اشيآء حاصلة يفيض عليها الوجود بل يزيد بجميع صفاته يكون قبل الوجود شيئا ثمّ يفيض عليه الوجود وذلك من أحكام الوهم الكاذبة

[T23] Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 176, 13-23.

[different arguments against maʿdūm šayʾ]

وزعم أيضاً أن «المعدوم الممكن» شيء، و«المنفي» هو المحال؛ فـ«الممكن» ثابت قبل الوجود.

[existence argument]

يقال له: الماهية المعدومة ليست موجودة، فوجودها منفي مسلوب وهو ممكن؛ فهو مبطل كلامهم.

ثم إن ثبت الوجود المعدوم للماهية -كما هو مذهبه في الممكن- وما ثبت لشيء من الصفات يوصف به، فالوجود يوصف به المعدوم؛ هذا محال.

[individuation argument]

ثم الذي أشير إليه بـ«هذا»، إن كان قبل الوجود ثابتا وهو هذا، فيكون قبل الوجود موجوداً؛ أو لم يكن هذا، فهذا لم يكن قبل الوجود ممكنا،

[mental existence solution]

بلى قد ينعدم عن الأعيان الموجود في الأذهان وبالعكس.

[T24] Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. Saʿd, p. 55, 5-7; 59, 2-14.

[Avicenna as agreeing with the mainstream Muʿtazilite view]

المعدوم إما أن يكون ممتنع النبوق ولا نزاع فى أنه نفى محض، وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبى الهذيل وأبى الحسين البصرى من النعتزلة نفى محض خلافا للباقين من المعتزلة، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود المواد زائد على كمونه سواداً ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود. [...]

[59.2] زعم أبويعقوب الشحام وأبو على الجبائى وانه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو عبدالله البصرى وأبو إسحاق بن عياش والقاضى عبد الجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأقير الفاعل ليس فى جعلها ذوات يل فى جعل تلك الذوات موجودة، وانفقوا على أن تلك الذوات متباينه يأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه.

أما الفلاسفة فقد اتفقوا هلى أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها، واتفقوا على أنه يجوز تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجى، فإنا قد نقل المثلث وإن لم يكن له وجود فى الخارج، وهل يجوز تعريها عن الوجودين منآ الخارجى والذهنى. نص ابن سينا فى المقالة الأولى من إلهيات القاء على أنه يجوز، منهم من لم يجوز، [...]
[59.11] واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة. قالوا إن كل مايجب بالفير يجب ارتفاع عند ارتفاع ذلك الغير، فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن ليس بسواد والمحكوم عليه لابد من تقرره عند حصول المحكوم به فليزم أن يكون سواداً حال مالا يكون سواداً وهو محال.

In *Maṭālib*, p. 94, 18 – 95, 7 Rāzī puts his interpretation of Avicenna's argument in the mouth of Muʿtazilites in support of their *maʿdūm-šayʾ* theory which is very telling.
Samarqandī, *Ṣaḥāʾif*, p. 87, 1-4 and p. 90, 5-8 accepted the parallel.

[T25] Rāzī, *Arbaʿīn*, vol.1, p. 91, 5 - 92, 23.

["distinction argument" that the non-existent is a thing, with rejection of the mental existence solution]

ان المعدومات متميزة فى انفسها. وكل ما يتميز يعضه عن البعض، فلابد وأن تكون فى أنفسها حقائق متعينة. ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك. والذى يدل على أن المعدومات متميزة بعضها عن البعش حال عدمها وجوه:
الأول: وهو انا نعلم أن غدا تطلع الشمس من المشرق، ولا تطلع من الغرب. وهذان المطلوعان معدومان فى الحال. ونحن الآن تعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر. وهذا يدل على وقوع الامتياز فى المعدومات.
الثاني: هو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة، ولسنا قادرين على الطيران الى السماء. فقد تميز أحد العدومين عن الثاني، من حيث ان أحدهما مقدور لنا، والآخر غير مقدور لنا. وهذا الامتياز واقع حال العدم. فثبت: المتياز فى المعدومات.
الثالث: هو انا تجد من أنفسنا أنا نريد أن تحدث لنا أموال وأولاد وخيرات وسعادات، وأن لاتحدث لنا أنواع الأمراض والآفات، مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما، فلولا تميز أحد المعدومين عن الآخر، حال كونه معدوما بماهيتة المعينة، وحقيقته المخصوصة، والا لامتنع كون أحدهما مراد الوقوع، والآخر مكروه الوقوع.
الرابع: هو أن المعدوم قسمان ممتنع وجائز. ولا شك أن كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر فى نفسه وحقيقته. ولذلك كان امتياز المختار لايمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات. فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه، والا لما صح ذلك.
لايقال: هذا الأمور، وان كانت معدومة في الخارج، الا أنها موجودة فى الذهن، فلهذا صح وقوع الأمتياز فيها. لأنا نقول: انكم اما أن تقولوا هذه المعدومات موجودة فى الذهن، أو تقولوا: العلم بها موجود فى الذهن. والاول باطل. لأنا انما نعلم الشمس والقمر. فلو كانت هذه المعلومات موجودة فى الذهن، لزم فيمن تصور شموسا كثيرة، واقمارا كثيرة، وبحرا من زئبق، وجبلا من زبرجد: أن توجد فى ذهنه هذه الاشياء. والقول بفساده معلوم بالضرورة. وأما الثانى وهو أن الحاضر فى الذهن هو العلم يهذه الأشياء. فهذا مسلم. الا أن بحثنا عن المعلوم، لا عن العلم. فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة فى الذهن، علمنا أنها فى أنفسها وحقائقها متميزة، سواء وجدت فى الذهن أو لم توجد. وذلك هو المطلوب.
فثبت بهذه البراهين الأربعة: تميز بعض المعدومات، عن البعض، حال كونها معدومة. واذا ثبت هذا، فنقول: امتياز أحد الأمرين عن الآخر، يتوقف على كون كل واحد منهما فى نفسه حقيقة معينة، وماهية معينة. فان تميز العض عن البعض: حكم من احكام تلك الحقائق، وصفة من أوصافها. وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير الموصوف: محال.
فثبت: أن المعدومات متميزة متقررة، وثبت أن المتميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات متقررة. وهذا يوجب القطع يكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق. وذلك هو المطلوب.

[T26] Rāzī, *Arbaʿīn*, vol.1, p. 95, 11-25.

[against the distinction argument in T26]

أن نقول: نجد من أنفسنا شعورا وادراكا فى صور كثيرة، مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على أنها ليست بماهيات ولا مقائق، بل هى نفى محض، وعدم صرف:

الصورة الأولى: العلم بالممتنعات. وذلك لأنا نحكم يأن شريك الله ممتنع، ونقيم الدلائل على ذلك. ولولا أنا تصورنا شريك الاله، والا لاستحال منا ءنا نحك عليه بالامتناع. لأن التصديق بدون التقور محال. ولأنا نقول: شريك الاله محال. والجمع بين الوجود والعدم محال، وحصول الجسم الوحد فى أن واحد فى مكانين محال، ونميز بى كل واحد من هذه التصديقات، وبين الآخر. والشعور الذهنى والامتياز العلقى حاصل فى هذه الصور، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء على أن هذه الممتنعات ليست ذوات ولاحقائق ولاماهيات.

[T1] Rāzī, *Mabāḥiṯ*, p. 136, 18-24.

[accepting the mental existence solution and the argument from impossible]

فأما ما احتجوا به أولاً فمنشأه الجهل بأن للماهية وجوداً في الأذهان وقد بينا ذلك. ومما يؤكد ذلك أن الممتنعات والصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفرس معين يمكننا أن نتصورها مع أنهم يساعدوننا على أنها غير ثابتة في الخارج. وكذلك إذا عقلنا الوجود والعدم فليس للوجود والعدم ذوات ثبوتية في العدم [...] فعلمنا أن هذه الماهيات المتصورة موجودة في الأذهان.

[T2] Rāzī, *Mulaḫḫaṣ*, fol. 80r, 14-16.

[why objects of knowledge need not be real]

وعمدتهم انّ المعدوم معلوم وكل معلوم ثابت والكبري منقوضة بالممتنعات والخيالات ونفس الوجود فانه معلوم ومع ذلک لا يوصف بانه موجود ثابت.

accepted in Abharī, *Kašf al-ḥaqā'iq*, p. 111, 20-1, ; Ḥillī, *Kašf al-murād*, p. 17, 13-6; Ibn Kammūna, *Ǧadīd fī l-ḥikma*, p. 84, 10-5.

Rāzī's rejection of mental existence in Mulaḫḫaṣ goes into the chapter on KNOWLEDGE

[T3] Rāzī, *Šarḥ al-Išārāt* vol.2, 218, 1-4.

[distinction->existence, not just supposition of existence]

و قول من يقول: إنّ تلك المتصوّرات غير متميّزة بعضها عن البعض قبل وجودها، بل نحن قبل وجودها نعلم أنها بعد وجودها يكون بعضها متميّزاً عن البعض ، قول ضعيف؛ لأنه إذا لم يكن هناك ما يشير إليه العقل، و يحكم عليه بالامتياز، استحال الحكم بأن بعضها متميز عن البعض بعد الوجود.

[T4] Rāzī, *Mulaḫḫaṣ*, fol. 79r, 10-22.

[Platonic Forms as an alternative solution to mental existence]

واحتج مثبتوه بانا قد نتصور امورًا لاوجود لها فى الخارج ونحكم على ذلك المتصور بالامتياز عن الغير فذلك المتصوّر لكونه محكوماً عليه بالأحكام الثبوتية موجود وانّه ليس فى الأعيان وهو في الذهن.

والجواب انا لانسلم انا نتصوّر امورًا لا ثبوت لها فى الخارج نعم قد لايكون حاضرة عند نا ولكن لم لايجوز ان يقال ان كل ما امكننا ان نتصوّره ونتخّيله فله صورة موجودة قائمة بنفسها، او في شيء من الأجرام الغاتبة(؟) فأذا التفت النفس اليها ادركتها وهى المثل التّى كان يقول بها العظيم افلاطون وسنذكر ادلة ارسطو على ابطال هذه المثل مع الجواب عنها.

واعلم انّ الأحتمالات فى العلوم بالمعد وهات (؟) لايزيد على الثلثة فان المعدوم المعلوم ان لم يكن ثابتا اصلا مع انا تميزه (؟) عن غيره ان العدم الصرّف متميزا تميزا لو كان موجوداً لما زاد عليه وهو باطل، وإن كان ثابتاً فهو اما فى الذهن وهو باطل للحجة المذكورة او في الخارج وهو اما إن يكون حاضراً وهو باطل بالبديهية او غائبا وهو الذي ذكرناه.

[T5] Rāzī, *Mabāḥiṯ*, p. 500, 7-19.

[reductionist solution]

كلُّ ما كان معلوماً فلا بد وأن يكون متميزاً عن غيره وكل ما كان متميزاً عن غيره فهوه موجود فإذاً كل معلوم فهو موجود وينعكس انعكاس النَّقيض أن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً لكنا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة مثل أنا نعلم عدم شريك الله وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الذشكالين؟ فنقول المعدُوم لايخلو إما أن يكون بسيطاً وإما أن يكون مركباً فإن كان بسيطاً مثل عدم ضدِّ الله فذلك إنما يعقل لأجل تشبهه بأمر موجود مثل أن يقال: ليس لله تعالى شيء تكون نسبته أليه كنسبة السواد إلى البياض فلولا معرفة المضادَّة الحاصلة بين أمور وجودية لاستحال أن بعرف عدم ضد الله تعالى. وإن كان مركباً مثلَ العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به إنما يتم بسبب العلم بأجزائه الوجودية مثل أن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل ثم بقال إن الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض فالحاصل أن عدم البسائط إنما بعرق بالمقايسة إلى الأمور الوجودية وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها.

Cf. *Mulaḫḫaṣ*, fol. 126v, 16-22 and *Maṭālib*, vol. 1, p. 49-50.

accepted in Kaššī, Ḥadāʾiq al-ḥaqāʾiq, fol. 128v.8–15 QUOTE?

[T6] Rāzī, *Mabāḥiṯ*, p. 130, 16-21; 131, 2-9.

[conception of negation]

وأيضاً فلأن السلب محكوم كون ماهية حاصلة في نفسها وإلا لزم التسلسل وإيضاً فلأن السلب محكوم على بأنه مقابل للإيجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع أنه موصوف بكونه مقابلاً للإيجاب فإن قلتم السلب له صورة عقلية وله في العقل ثبوت فنقول لكنه من حيث أنه ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو من حيث أنه مقابل للثبوت يجب أن يكون ثابتاً وأيضاً ألستم تحكمون على الممتنع بالامتناع مع أنه ليس بثابت،

فالجواب عن الأول ما مرَّ وعن الثاني ان الذهن يستحضر الصورة وبحكم عليها بأن تلك الصورة غير مستندة إلى الخارج وليس لها في الخارج ما يطابقها فهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة أخرى ويحكم عليها بأن لها من حيث أنهما حاضرتان في العقل بل من حيث أن إحداهما استندت إلى الخارج والأخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة من الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء: إن تقابل السلب والإيجاب لا يتحقق.

[T7] Rāzī, *Mulaḫḫaṣ*, fol. 81r, 1-11.

[is absolute non-existence an object of knowledge?]

انّ العدم المطلق لايعلم ولاخبرعنه بل عنه بل العدم المضاف الى الموجودات هو الذي يعلم مخبر عنه وفيه نظر من وجهين فا قولنا العدم المطلق لا مخبر عنه اصلا اخبار عنه فيكون ذلك متناقضاً العدم جزء من مفهوم العدم المضاف والشِيء ما لم يعرف اولاً لا تعرف اضافة الى غير فالعدم المضاف. لايعرف الا بعد معرفة العدم من حيث هو عدم فيكون العدم المطلق معلو لا محالة وفى قولنا العدم المطلق معلوم اشكال ايضاً لانّ العدم المطلق لا تعين له ولا ثبوت ولا امتياز فالعقل كيف بشير الى ما لا تميز له ولا تعين اصلا والقول بالصورة الذهنية قد سمعت كافيه وبقتدير تسليمه فالاشكال باق لإن الصولة الذهنية انما تكون تعقلا صحيحاً لو كانت مطابقة لما في الخارج وذلك رايتم الّا مع تقرر امر ما فى الخارج وهذا مقام مشكل نساك الله تعالى ان يوقضا للوقوف عليه.

[T8] Rāzī, *Muḥaṣṣal*, ed. Saʿd, p. 56, 5-10.

[individuation argument]

و لأن السواد المعدوم إما أن ايكون واحداً فالوحدة إن انت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب أن فى الوجود، وإن لم تكسن لازمة فيفرض ارتفاعها؛ لأن كل ماكان ممكنا لايزلم من فرض ارتفاعه محال، فإذا ذلك الوحدة حصل التعدد وهو لايتحقق إلا إذا تباين الشيئان بالهوية، ثم ما به التباين إن كان من لوازم الماهية فكل شيئتين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف، وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه مورد الصفات المتزايلة، ولو جاز لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدما محضا ذلك عين السفسطة.

cf. Rāzī, *Mabāḥith*, p. 136, 6-14

[T9] Rāzī, *Mulaḫḫaṣ*, fol. 80r, 11-14.

[specificity and generality argument]

فى انّ المعدوم ليس بثابت: المعدوم ان كان مساويا للمنفى او اخص وكل منفى فليس يثابت فكل معدوم ليس بثابت وان كان اعم منه وجب ان لايكون نفيا صرفا والا لم يبق (؟) الفرق بين العام والخاص فاذن هو ثابت وهو مقول على النفى فالمنفى ثابت هذا خلف.

[T10] Rāzī, *Arbaʿīn*, vol.1, p. 90, 20 – 91, 3.

[God's power over non-existents]

قوله تعالى: «والله على كل شيء قدير» (البقره. 284) وجه الاستدلال بالاية: ان اسم الشيء يتناول الماهيات، فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات. وانما يكون قادرا عليها لو كان اقدرته صلاحية، أن تؤثر فى تلك الماهيات تقريرا وابطالا. ومتى كان الأمر كذلك، كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر. ومتى كان الأمر كذلك، ثبت أن الماهيا بأسرها نفى محض، وعدم صرف فى الأزل. وذلك هو المطلوب.

[T11] Rāzī, *Arbaʿīn*, vol.1, p. 99, 17-22/21/.

[God's power over quiddities]

ان القادر كما يجعل الماهية موجودة، فهو يجعل الماهية ماهية. والحجة التى تمسكتم بها فى امتناع وقوع الماهية يالفاعل، فهى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل، فانه لو وقع الوجود بالفاعل، لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل، أن يخرج الوجود عن كونه وجوداً. وهو محال.

[T12] Bābā Afḍal, *Taqrīrāt wa-fuṣūl muqaṭṭiʿa*, p. 648, 8 - 650, 8.

[arguments in favor of essence > existence]

اما قسم اول، و آن برابریست در عموم و خصوص، باطلست، که شرط برابری در عموم و خصوص آنست که چون عکسش کنی هم راست بود، چنانکه مثلاً گوئی «هر جسمی را مقداری بود» و چون عکس کنی همچنان راست بود: «هر چه مقداری دارد جسم بود»؛ و در لفظ چیز و موجود چنین نیست، برای آنکه اگر گوئی «هر چه موجود بود چیز بود» راستگوی باشی، و اگر گوئی «چه موجود بود چیز بود» راست نباشد، چه اگر چیزی را فرض کنیم که بیرون از نفس خود موجود نباشد، و ممکن بود که موجود شود از آن روی که ممکنست وامکان صفت ویست، چیزیست، و با آنکه چیز است از آن روی که ممکنست، موجود نیست؛ پس از آن روی که ممکنست چیز است و لفظ چیز مر وُرا درستست، و هم از این روی که ممکنست لفظ موجود وی را درست نیست. پس درست گشت که راست نبود که گویند «هر چیزی موجود بود» اگر چه راست بود که گویند «هر موجودی چیز بود»، برای آنکه گفتیم «ممکن اگر چه موجود نباشد چیز است و موجود نیست».

و قسم دؤم هم باطلست، و آن آنست که موجود عامتر بود از چیز، برای آنکه اگر عامتر بود از چیز شاید که گویند «موجود بر دو گونه بود: باشد که چیز بود، وباشد که ناچیز بود» و چنین سخن دروغ بود، که ناچیز در قسم موجود نیست.

پس درست شد که معنی لفظ چیز عامتر بود از معنی لفظ موجود.

و دلیلی دیگر بر آنکه چیز عامتر است از موجود آنکه: اگر گوئی که «چیز از سه حال بیرون نباشد: یا وجودش واجب بود، یا وجودش ممکن بود، یا محال» این قسمت درست آید و هیچ معنی مکرر در وی نباشد و هیچ قسمت دروغ در وی نبود؛ و اگر گوئی «موجود بر سه گونه بود: یا وجودش واجب بود، یا ممکن، یا محال» قسم سئوم دروغ بود، که موجود در قسم محال نتواند بود. و نیز این هر سه قسم به امکان و امتناع و وجوب از یکدیگر جدا اند نه به چیزی، که بچیزی هر سه یکی اند، چه همچنانکه واجب چیزیست بوجوب موصوفْ ممکن نیز چیزیست بامکان موصوف و ممتنع چیزیست که از صفت وجوب و امکان خالیست. پس این صفات ممیّز اند مر اقسام چیز را، و اگر ممیز نبودندی هیچ معنی نداندی و همچنان بودی که گفتندی «چیز از سه حال بیرون نباشد یا چیز بود یا ناچیز بود»؛ و هر تمییزی آنگه تواند بود که اتحادی بود، پس این هر سه قسم بچیزی متحدند، و به وجوب و امکان و امتناع متعدد.

[priority problem, accepts Rāzī's solution]

[p.650, l.1]

و چون درست شد که چیز عامتر است از موجود بباید دانست که وجود صفتیست مر چیز را منسوب بچیز، نسبتی که از برای آن نسبت شاید که گویند «هستی چیز» و نشاید که گویند «چیز هستی»، و این نسبت نشان بدایت بود، و پیشی. پس چیز است اول و پس هستی. و از دو حال بیرون نبود: یا پیش بود بهستی یا بچیزی دیگر. و نتواند بود که پیش بود بهستی که هستی خود عین آن چیز است، که پس آن چیز است و چیزی دیگر نیست جز شیئیت، و آن ذات چیز است. پس پیشی چیز بر صفت وجود بذات تواند بود.

[T13] Āmidī, *Abkār al-afkār*, p. 48, 3-17. [which ed. and vol?] [Working on it, Fedor should take a look]

Which volume?

[conception of the impossible]

The intelligent scholars agreed that there cannot be any knowledge without objects of knowledge (*lā maʿlūm lahū*). However Abū Hāšim disagreed with them about the case of the knowledge which is connected to the impossible willing to define "thing" as the object of knowledge. He said: knowing that co-occurrence of the opposites is impossible, and the negation of a second God - may He exalted, and that part cannot be equal to the whole, etc. is knowledge with any objects of knowledge; although he agreed that knowledge is connected with the impossible and that were are its knowers. He agreed in the meaning and disagreed in expression. For that [the impossible] is known does not mean anything else but that knowledge is connected to it. Otherwise, how can the existence of knowledge without the known be conceptualized, since the knowledge and the known belong to the class of correlated terms where neither of them cant be grasped intellectually without the other. [...]

[reductionist solution]

Knowing that the opposite cannot co-occur is [just] the knowledge of the opposites and they both are objects of knowledge. Knowing that there cannot exist any second God - may He be exalted - is the knowledge of the existence of God, and it is the objects of knowledge. Similarly, the knowledge of every instance of the impossible has to be the knowledge which is connected to the object of knowledge. Saying that there is knowledge without any objects of knowledge is absurd.

[T14] Āmidī, *Ġāyat al-marām*, p. 244, 14 - 245, 24.

[two arguments against the reality of the non-existent]

فإذا الرأى الحق والسبيل الصدق أن يقال: لو كانت الذوات ثابتة في العدم فعند وجودها إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها في حال عدمها أو ليس: فإن قبل بالأول فهو أيضا إما جوهرا وإما عرضا وإما حالا زائدة عليهما، لاجائز أن يكون جوهراً ولا عرضا، إذا قد فرضت ذواتهما ثابتة يدا، إذ لا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر، ولا بين عرض وعرض، وإن كان حالا زائدة فهو مبني على القول بالأحوال وقد سبق إبطالها. وإن قبل بالثاني لم يكن فرق بين الوجود والعدم وهو محال، والقول إذا بالحدوث والوجود محال. وهذا المحال إنما لزم من فرض الذوات ثابتة في الدعم ومتحققة في القدم، ثبوت لها، والتحقق بالحدوث والثبوت إنما هو لنفس الذوات الجوهرية والعرضية لا غير.

و أيضا فإنا نفرض الكلام في السواد والبياض فنقول: لو كانت ذواتها ثابتة في العدم فإما أن تكون مفتقرة إلى محل تقوم به أو غير مفتقرة، لا جائز أن تكون غير مفتقرة وإلا فعند وجودها إما أن تفتقر أو لا تفتقر: القول بعدم الافتقار محال، وإلا لما وقع الفرق بين الجواهر والأعراض، وإن افتقرت فإما أن تفتقر إلى المحل باعتبار ذواتها أو باعتبار أمر وجودها ولا جائز أن تكون مفتقرة من حيث وجودها؛ إذ الوجود من حيث هو وجود عند الخصم قضية واحدة شاملة للجوهر والعرض، فلو افتقر العرض إلى المحل من حيث وجوده لافتقر الجوهر إيضا وهو ممتنع، فبقى أن يكون الافتقار إلى المحل من حيث ذواتها، وإذ ذال فلا فرق بين أن تكون موجودة أو معدومة، فإن ما هو المفتقر في حالة الوجود هو بعينه القابت في حالة العدم.

و إذا كانت مفتقرة إلى محل تقوم به فإذا فرضنا سوادا وبياضا متعاقبين على محل واحد في طرف الوجود فإما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل، أو أحدهما قائم به والآخر قائم بغيره: لا جائز أن يكون أحدهما قائما به والآخر قائما بغيره؛ وإلا فعند وجوده فيه يلزم عليه الانتقال، والانتقال على الأعراض محال. فبقى أن يكون ثابتين فيه بصفة الاجتماع في حالة العدم؛ ولو كان كذلك لما استحال القول باجتماعهما فيه في حالة الوجود، إذ الاستحالة إما أن بكون باعتبار ذاتيهما أو باعتبار وجوديهما، لاجائز أن تكون الاستحالة بينهما والتنافر ياعتبار وجوديهما إذ الوجود فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه، فتعين أن تكون الاستحالة ياعتبار ذاتيهما، فإذا لم يكن بينهما تنافر في العدم لم يكن بينهما تنافر في الوجود أيضا، لكن الاستحالة واتنافر ثابت في الوجود فيكون ثابتا في العدم، فليزم من كونه ثابتا في حالة العدم امتنعا قيامهما بمحل واحد لضرورة التنافر، أو بمحلين لضرورة استحالة الانتقال عند فرض التعاقب، ويلزم من امتناع قبامهما بالمحل امتناع ثبوتهما في نفسيهما لضرورة أن لا قوام لهما ولا ثبوت إلا بالمعدوم وهو المطلوب.

[T15] Abharī, *Kašf al-ḥaqā'iq*, p. 111, 3-6. [which ed.?] [I couldn't find the passage] [Working on it, Fedor should take a look]

[individuation argument]

Contingent quiddity is not realized in concrete individuals being devoid of existence. For everything which is realized in concrete individuals possesses some haecceity in concrete individuals. Everything which possesses some haecceity in concrete individuals is individuated (*mušaḫḫaṣ*) or is an accident of individual. Everything which has this capacity (*min šaʾinihī*) is existent, yet there is no quiddity devoid of existence which would be existent, so there is no quiddity realized in concrete individuals which is devoid of existence.

[T16] Abharī, *Muntahā*, p. 283, 19-23. [which ed. or MS?] [I couldn't find the passage] [Working on it, Fedor should take a look]

[the impossible and mental existence]

The impossible has a form in the intellect. Otherwise one could not predicate the impossibility of it. The same applies to the non-existent. It was said in order to reject mental existence that if the hot and cold existed in the mind, then opposites would co-occur (*iǧtimāʿ al-ḍiddayn*) in one locus of inherence (*maḥall*). In response we say that we do not concede that there is an opposition between the universal hot and the universal cold. Rather the opposition obtains between the extramental hot and cold.

Bad, that we have to have this here, and Rāzī's original argument against ME in chapter on KNWOLEDGE. Hence all other passages about conception of the impossible as answers to Rāzī go into KNOWLEDGE.

[T17] Abharī, *Kašf al-ḥaqāʾiq*, p. 110, 16-8. [which ed.?] [I couldn't find the passage in the edition we have a pdf of it] [Working on it, Fedor should take a look]

[against Rāzī's Platonic Forms solution]

As for his wondering: why do you say that we can conceive of things that do not exist extramentally, we say: For we can conceive of what we mentioned in terms of the ideas (*mafhūmāt*) some of which cannot exist extramentally, since these impossible [ideas] neither subsist by themselves nor do they [inhere] in the hidden bodies.

[T18] Kātibī, *Ḥikmat al-ʿayn*, ed. Tarīk, p. 5, 14 - 6, 9.

[mental existence as an account of non-existents]

واعلم انا نتصور امورا وجود لها فى الخارج وتحكم لها بالاحكام الثبوتية، والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشىء فرع ثبوت ذلك الشىء، واذ ليست فى الاعيان فهى فى الذهان، اذ كل موجود فى الاعيان فهو مشخص.

لايقال؛ لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان في الذهن، لزم اجتماع الضدين، ولكان الذهن حارا وباردا معا.

لانا نقول؛ لانسلم تحقق التضاد في الأمور الكلية، ولانسلم اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة، وقبول الذهن لهما.

[response, echoing al-Rāzī's appeal to hidden objects]

[6.7]

و لقائل إن يقول؛ لانسلم، انا نتصور امورا لا وجود لها فى الخارج، بل كلما نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها أو فى شيىء من الموجودات الغائبة عنا. وهذا هو الذى ذهب اليه الحكماء، فالهم اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة في العقل الفعال.

[T19] Ṭūsī, *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 84, 8-13.

[The sense in which God makes things to be what they are]

هذا نقل المذاهب، وليس فيه موضع بحث. والقائلون بأن الماهيّات غير مجعولة لم يقولوا بأنّها غير مبدعة، بل قالوا: إذا فرضت ماهيّة، فكونها تلك الماهيّة لايكون بجعل جاعل، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضنا تلك الماهيّة، وقول المعتزلة: «إنّ تأثير الفاعل ليس في جعل الذّوات ذواتاً»، ليس هكذا، لأنّهم يجعلون الذّوات المعدومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل؛ ولّما جعلوا الذّوات متساوية في الذّاتيّة احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس، والإفكان الكل نوعاً واحداً.

[T20] Ṭūsī, *Talḫīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 77, 13-18.

[defense of the Muʿtazilite view against al-Rāzī]

قال: ولأنّ الذّوات أزليّة فلا تكون مقدورة، والوجود حال [عندهم] فلايكون مقدوراً عندهم. وإذا لم يقع الذّات ولا الوجود بالفاعل كانت الذّوات الموجودة غنيّةً عن الفاعل.

أقول: هم يقولون: جعل الذّوات موصوفة بالوجوأمر زائد عليهما، كالتركيب الذّى هو زائد على الأجزاء، وهو بالفاعل، ولايلزم من كون الأفرائ غنيّة كونُ المركبّ غنياً عنه.

[T21] Ṭūsī, *Bud wa nabūd*, p. 22, 8-16.

[does God add existence to already real objects?]

مثبتان گفتند: بفاعل، موصوف بودن ذات، بوجود است.
نافيان گفتند: موصوف بودن ذات، بوجود، معلوم هست، يا نيست؛ اگر معلوم است، ذاتست، يا ورای ذات، چيزی دگر . اگر ذات؛ چون در حال عدم، ذات، ثابت است؛ بايد كه موصوف بود؛ بوجود؛ و اگر ورایء ذاتست؛ پس موصوف بودن ذات، بوجود، معلوم ديگر است، ورای ذات. و هر چه معلوم بود، شيئی بود، و ثابت بود؛ ولكن اين، موصوف بودن نبود؛ پس پديد آمد؛ پس لازم آيد: تا شيئی نبوده باشد، و پديد آمد؛ و اين مذهب نيست؛ و اگر موصوف نبودن، معلوم نيست، و فعل فاعل همين بيش نيست؛ پس فاعل معلوم نبود؛ و ازينجا لازم آيد، كه فاعل آنچه كند نداند، و اين مذهب نيست.

[T22] Ṭūsī, *Būd wa nabūd*, p. 21, 10-14.

[change in God's knowledge]

مثبتان گفتند: جوهر، در ازل، ثابت نبوده باشد؛ خدای، تعالی، ثابت، ندانسته باشد: و بعد از ان چون ثابت، دانسته باشد؛ پس علم او؛ بگرديده باشد.
نافيان گفتند: شما را همچنين لازم آيد؛ چه (كه) خدای، تعالی، در ازل، جوهر موجود ندانست؛ بعد ازان، موجود، دانست ولكن اين تغيير، در معلوم بود، نه در ذات خدای، تعالی.

[T23] Ibn Kammūna, *Šarḥ al-Talwīḥāt*, ed. Ḥabībī, vol.3, p.17, 10 - 18, 22.

[is the quiddity of what will come to exist itself previously existent?]

أما الطريق الأول، فهو أنّ الماهية المعدومةَ التي زعموا أنّها ثابتةٌ في العدم، إمّا أن يثبت وجودها في العدم أو لايثبت؟ فإن لم يثبت، فليست في العدم موجودةً إذ وجودُها منفي مسلوب لا محالة لكوننا نتكلّم على تقدير إنّه غير ثابت؛ وإذا كان ذلك الوجود منفيّاً فلايجوز أن يكون واجباً وهو ظاهر، ولا ممتنعاً وإلّا لم توجَد تلك الماهية ألبتة، ولكان الممكن الوجود ممتنعَ الوجود؛ هذا خلف؛ فهو ممكن ومنفي؛ فبعض المنفي ممكنٌ وبعض الممكن منفيٌ وهو يُبطل كلامهم أنّ المنفي مُساوٍ للممتنع وأنّ كلّ ممكن ثابت.
و إن ثبت وجود بلك الماهية في العدم- مكا هو مذهبهم في أنّ كلّ ممكنٍ معدومٍ ثابتٌ مع أن الوجود هو في العدم من جملة الممكنات- لزم من ذلك أن يكون المعدوم موجوداً وهو محال؛ وإنّما كان ذلك لازماً لأنّه متى كانت الماهية في العدم ثابتةً وكان الوجود المختص بها ثابتاً في العدم أيضاً، فإن لم يكن اتّصافها بذلك الوجود ثابتاً إيضاً مع أنّ ذلك الاتصاف ممكن، عاد المحال.

و لأنّا نعلم قطعاً أنّ ما ثبت من الصفات الشيء فلابّد أن يوصف به ذلك الشيء إذ لا معنى لاتّصافه به إلّا ثبوته له؛ وإذا كان ثابتاً، فالماهيةُ والوجودُ واتصافُ تلك الماهية بالوجود، كلُّ ذلك ثابت في العدم؛ فتكون الماهية متصفةً بالوجود في العدم، فتكون في حالة عدمها موجودةً واستحالةُ ذلك ظاهرة.

[individuation argument]

و أمّا الطريق الثاني، فهو أنّ الشخص المعّين المشارَ إليه بدنّه «هذا»، لايخلو إمّا أن يكون قبل وجود ثابتاً وهو مع ثبوته لمّا كان غير موجود هو هذا المعين المشارإليه، أو لايكون قبل وجوده كذلك:
فإن كان،فإن لم يكن وجودُ أو وجودُ صفاته مفتقراً إليه في تصحيح الإشارة حينئذ، لزم أن يكون مُشاراً إليه حالة عدمِه وكلُّ مشارٍ أليه موجودٌ والحكم به بديهى، فالشخص المعدوم موجود؛ هذا خلف.
و إن افتقر إلى وجودهِ أو وجودِ ما له من الصفات في تصحيح كونهِ مُشاراً إليه، وجب أيضاً –على مقتضى مذهبهم- أن تصحّ الإشارةُ إليه وهو معدومٌ. فيكون موجوداً مع فرض أنّه معدومٌ؛ لأنّ الماهية ووجودها ووجودَ صفاتها كلُّ واحد منها ممكنٌ؛ فهو ثابت على رأيهم- مع أن تلك الوجودات ليس لها وجوداتٌ أخرى وإلّا لكانت ممكنةً فهي قابتة أيضاء؛ ويعود الكلام إليها فليزم التسلسل وهو محال؛ فلايكون للفاعل تأثيرٌ لا في الماهية، ولا في وجودها، ولا في ماهيات صفاتها، ولا في وجود تلك الصفات؛ وذلك- مع ما فيه من النعطيل عن الصانع تعالى يقتضي أن تكون مصحِّحاتُ الإشارة إلى ذلك الشخص في حال عدمه، كلُّها حاصلةً، فيكون مشارً إليه في تلك الحال؛ ولايتصور ذلك إلّا وهو موجودٌ فيكون قبل الوجود موجوداً.

=Šahrazūrī, *Šağara*, p. 37-8.

[T24] Ibn Kammūna, *Šarḥ al-Talwīḥāt*, p. 16, 15 – 17, 7.

[distinction argument and reply]

الوجه الأوّل: المعدوم متميَّزٌ وكلّ متميّزٍ قابت، فكلّ معدومٍ ثابت:
أمّا أنّ المعدوم متميّزً، فلأنّ المعدوم كطلوع الشمس غداً، معلومٌ وكلّ معلومٍ متميّزٌ؛ لأنّا نميّز بين طلوع الشمس من مشرقها أو مغربها، وبين ما نقدر عليه من الحركة وما لانقدر عليه منها؛ ولأنّا «نريد شيئاً» و«نكرهٌ شيئاً آخر» وإن كان «المرادٌ» و«المكروهٌ» معدومَين.
و أمّا أن كلّ متميَّز ثابت، فلأنّا لانعني ب«الثابت» إلّا كونَ هذه الماهيات في أنفسها متعيّنة ومتحققّة ولايحصل امتيز هذه عن تلك، إلّا بعد تحقُّق هذه وتلك، فالماهيات متحقّقة في العدم.

[17.6]

و عورضَ دعواهم أنّ «كلّ معلوم قابت»، بأنّا نتصوّر الممتنعات، كشريك البارى تعالى وبحرٍ من زئبق وجبلٍ من ياقوت، مع اعترفكم أنّها ليست ثابتة؛ وأما «الإمكان» فهو عدمي اعتباري وسيأتي الكلام فيه على الاستقصاء.

[T25] Ibn Kammūna, *Ğadīd fī l-ḥikma*, p. 85, 5 – 86, 2.

[conceptualization of absolute non-existence]

و المعدوم المطلق- وهو الذي لاصورة له لا في الذهن ولا في الخارج – لا يمكن أن يخبر عنه.
و العدم المطلق، له صورة في العقل، ومحكوم عليه في العقل بأنّه مقابل للوجود الذهني والخارجي جميعاً. ولايلزم من ذلك صدق المتقابلين على شيء واحد؛ إذ لاعناد بين العدم المطلق والموجود في الذهن. فإنهّ لايصدق:«الشيء إمّا عدم مطلق أو موجود في الذهن». بل يصدق: «الشيء إمّا موجود في الذهن أو لاموجودا في الذهن».
فمفهوم العدم المطلق يتمثّل في الذهن. وبصير صورة شخصية يعرض لتبك الصورة وجود ذهني مشخّص ورفع الإثبات الخارجي إثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي.

و كونه في الذهن متصورّاً ومتميّزاً عن غيره ومتعيّناً في نفسه وثابتاً في الذهن. لا ينا في كون ما هو منسوب إليه ليس ثابتاً في الخارج: فلا نحكم على ما ليس بثابت في الخارج أنّه غير متصوّر مطلقاً. بل نحكم عليه بأنّه: متصوّر من حيث أنّه ليس بثابت في الخارج. غير متصوّر لا من حيث هذا الوصف. ورفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني: تصّور ما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً. فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصوّر. ولايصح من حيث هو ليس بثابت، ولا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

[T26] Bar Haebreus, *Ktāva d-Ḥēwāt ḥkmāṯā*, p. 126, 12-6. [Syriac]

The non-existent is not anything (*lā īṯ lū medem hū*). Yet some people argued against this premise [Gr. *protasis*]. *They say*: whatever is grasped intellectually (*meṯhūnānā*), regardless whether it is possible or not, has an intelligible form (*yūqnā*). Otherwise we could not predicate [Gr. *kategorein*] anything of it, or deny (*mrāmū*) anything of it. Yet everything that is imagined is something (*meddem*). Therefore the non-existent is something too. *We respond to them:* the non-existent has thing-ness (*meddemyūṯā*) in the intellect precisely as the intellectual form is something in the intellect. Therefore being grasped intellectually and actual thing-ness are related to actual existence (*īṯūṯā*).

[T27] Nasafī, *Šarḥ asās al-kiyāsa*, p. 273, 17 - 274, 6. [Working on it]

[rejection of the distinguishability of the impossible]

وثانيهما أنّ المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع ولا يمكن أن يكون الامتناع ثبوتياً فيكون الإمكان ثبوتياً، غير أنه يقال في الأوّل: لم قلتم بأن المعدوم متميّز إن كان المراد بالامتياز أن يكون معلوماً فلا نزاع فيه لكنه لا يفيد فيما ذكرتم؛ وإن كان المراد به غيره فلا بدّ من بيان ذلك والحجّة عليه فإنّا من وراء المنع في المقامين.
وفي الثاني أنه في حيّز المنع؛ إذ التمييز بين الأمرين مفتقر إلى تصوّر كلّ واحد منها و ذلك في حيّز المنع؛ إذ الممتنع مما لا يمكن تصوّره البتة؛ ولهذا يقال إنّه من المستحيلات لما أنه لا يتقرر في الذهن ولا يتصوّر.

[T28] Samarqandī, *Ṣaḥā'if*, p. 84, 1-13.

[the "positive of positive" rule and absolute non-existence]

فالأول- إنَّا نحكم على المعدوم المطلق [أى المعدوم بلا شرط] / بأنه مقابل للموجود، مع أنه لاثبوت له أصلاً. والجواب: أن المقابل، والمباين والمتافي: حاصل معنى الكل برجع إلى ما لايجتمع. فجاز الحكم به على المعدوم (لأن الحكم على المعدوم يصح أن يكون بالمعدوم)، وإنما الكلام في الوجودي، وإن أريد غير ذلك المعنى فلا نسلم صدق الحكم.
الثاني- لو صح ما ذكرتم [و هو أن الحكم لا يصح إلَّا على الموجود بوجه ما] لصدق: المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه. والتاني باطل، لأن المحكوم عليه فيه إن كان معدوماً مطلقاً/ لزم التناقض، وإن لم بكن جاز الحكم عليه. فكذب.
و الجواب: أما أولاً- فلأنّا قلنا: إن الحكم بالأمور/ الوجودة لا يصح على المعدوم، وههنا ليس كذلك.
و أما ثانياً- فلأن المعنى أن المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ما دام معدوماً.

=Urmawi, *Maṭāliʿ*, fol. 3r, 16-22.

Samarqandī's description of ME goes into KNOWLEDGE chapter, cf. also *Maʿārif*, 9r.

[T29] Samarqandī, *Ṣaḥāʾif*, p. 87, 5-8.

[mental existence solution established by process of elimination]

لنا وجهان [على أن المعدوم المطلق نفى محض حالة العدم]: فالأول- لو صدق على السواد المعدوم انه سواد فاما ان تصدق هذه القضية خارجية ولا سبيل إلى ذلك لكون الموضوع معدوماً، أو حقيقية، وحينئذ يكون على تقدير الوجود لا حالة العدم، أو ذهنية، وحينئذ يكون في الذهن سواداً، ولا نزاع فيه.

[T30] Samarqandī, *Ṣaḥāʾif*, p. 90, 5-13.

[God=>ES]

الثالث- لو لم يكن السواد سواداً إلّا عند الوجود لكان كونه سواداً بالغير فلو ارتفع ذلك الغير، يلزم ألا يبقى السواد الموجود سواداً وأنه محال.

هذا هو الذى احتجت الفلاسفة به على أن الماهيات غير مجعولة [مخلوقة].

و الجواب: لا نسلم أنه / حينئذ يبقى موجوداً حتى يلزم المحال.

(وزعم قوم: أن الشيئية إنما تعرض مع الوجود الخارجى فقط. ولعلهم إنما بنوا هذا على إنكار الوجود العقلي، وقد بيّنا فساده، وأيضاً يبطل زعمهم قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)) [فقد سمى المعدوم شيئاً].

[T31] Samarqandī, *Ṣaḥāʾif*, p. 89, 1-4.

[doubts raised about Rāzī's specificity and commonness argument at T*]

و فيه نظر؛ لأنه إن عنى بالمعدوم المعدوم/ الممكن فيبطل الحصر لكونهما [العدم والنفي] متنافيين، إن عنى به المعدوم مطلقاً، فلا نسلم أنه لو كان عاماً ونفياً لما بقي الفرق بين الخاص والعام/ بل يكون الفرق بكونه صادقاً على المنفي، وعلى المعدوم الممكن.

Rāzī' specificity and commonness argument is obviously terrible and was acknowledged to be so already by Abharī, *Kašf al-ḥaqāʾiq*, p. 384, 11-2.

[T32] Ḥillī, *Kašf a-murād*, p. 17, 12-18

[Response to the distinction argument]

و الجواب: أن التميز لا يستدعي الثبوت عيناً وإلّا لزم منه محالات.

أحدها: أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز أحدهما عن الآخر فلو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم ثبوت المستحيلات مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل. الثانى: أن المعلوم قد يكون مركباً خيالياً ووجوداً وليس بثابت في العين اتفاقاً. الثالث: أن المقدورية لو استدعت الثبوت لإنتفت إذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية.

[T33] Ḥillī, *Kašf al-murād*, p. 63, 23 – 64, 14.

[God's proper effect is bestowal of existence, not necessity]

قال: وتأثيره وفي الماهية ويلحقه وجوب لا حق.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم (و تقريره) أن المؤثر إما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتأثير باطل (أما الأول) فلأن كل مل بالغير يرتفع بارتفاعة يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لأن صيرورة الماهية غير ماهية محال لأن موضوع القضية يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم (و أما الثاني) فلأنه يلزم منه ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال (و أما الثالث) فلأن الموصوفية ليست ثبوتية وإلّا لزم التسلسل فلا يكون أثراً سلمنا لكن المؤثر إما يؤثر في ماهيتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال.

و تقرير الجواب ان المؤثر يؤثر في الماهيظ وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوباً لا حقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجاداً لما فرض ومع ذلك الوجوب بمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً اما قبل فرضه ماهية فيمكن أن يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر في المنطق والغلط ههنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلاله على المعنيين بالشركة اللفظية.

[T34] Ḥillī, *Asrār*, p. 415, 18 - 416, 12.

على الإطلاق، إن عني به أنّه معدوم في الأعيان، فحقّ؛ فإنّ الشيء جاز أن يكون ثابتا « إنّ الشيء قد يكون معدوما » : الشيئية لا تنفكّ عن أحد الوجودين. والذي يقال في الذهن، معدوما في الخارج.

و إن عني به أنّه معدوم في الذهن والخارج، فهو محال؛ فإنّ المعدوم المطلق يتضمّن إشارة، ولا إشارة إلى عدم مطلق لا صورة له ذهنا. « هذا » لا يكون عنه إخبار بالإيجاب ولا بالسلب؛ فإنّ

و كيف يوجب على المعدوم شيء ومعنى الإيجاب أنّ وصف كذا حاصل للمعدوم وحصول الشيء للشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه؟ ومعنى علمنا

بالمعدوم أنّ له صورة في النفس لا يشار بها إلى شيء في الخارج، فإذا أخبرنا عن المعدوم، أخبرنا عن تلك الصورة.

و بعض الناس لمّا لم يفهم الوجود الذهنيّ، أثبت المعدوم في الخارج؛ لأنّه يخبر عنه، ولم يدر أنّ الإخبار ليس إلا عن الثابت ذهنا وبواسطته عن الثابت في الأعيان إن كان له ثبوت فيه.

و قالوا أيضا: المعدوم معلوم، ومراد، وهو متميّز، وكلّ متميّز ثابت.

وقياسهم حقّ، ولكنّهم لم يفرّقوا بين الثابت مطلقا والثابت في الذهن، ويعارضون بالعلم بالممتنع والمركّب، والوجود والعدم.

[T35] Ḥillī, *Kašf al-murād*, p. 51, 6 - 52, 9.

[conception of contradictories]

قال: وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه.

أقول: للعقل أن يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد أن يعتبرهما معاً لأن التناقض من قبيل النسب والإضافات لايمكن تصوّره إلّا بعد تصور معروضه فيكون متصوراً للسلب والايجاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليهما بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على أحديهما بمقابلة الأخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت إلى الخارج دون الأخرى وقد يتصور الذهن صورة

ما ويتصور سلبها لأنه متميز على ما تقدّم ويحكم على الصورتين بالتناقض لاباعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه.

[conception of non-existence]

قال: وان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم يأن يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض.

أقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم العدم المطلق ويمكنه أن يقيسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور الذهن عدم نفسه وكذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم بمعنى أن الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتاً باعتبار تصوره لأن رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور أصلاً وهو ثابت باعتبار تصوره وقسم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في الذهن فللاوجود قسيم لوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون متناقضاً لإختلاف الموضوعين.