

# *Imāmī Thought in Iran during the Ilkhanid Period*

The Ḥimṣī Rāzī Family



Hassan Ansari and Sabine Schmidtke  
In collaboration with Hamid Ataei Nazari

BRILL

## Imāmi Thought in Iran during the Ilkhanid Period

# Shii Islam: Texts and Studies

## *Editorial Board*

Mohammad Ali Amir-Moezzi (*EPHE*)

Hassan Ansari (*IAS, Princeton*)

Robert Gleave (*Exeter*)

Tahera Qutbuddin (*Oxford*)

Sabine Schmidtke (*IAS, Princeton*)

VOLUME 5

The titles published in this series are listed at [brill.com/sits](http://brill.com/sits)

# Imāmī Thought in Iran during the Ilkhanid Period

*The Ḥimṣī Rāzī Family*

*By*

Hassan Ansari  
Sabine Schmidtke

*In collaboration with*

Hamid Ataei Nazari



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Ms. Tehran, Dānishgāh 5471, title page (with kind permission)

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <https://catalog.loc.gov>  
LC record available at <https://lccn.loc.gov/2025002953>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 2468-5879

ISBN 978-90-04-72488-4 (hardback)

ISBN 978-90-04-72487-7 (e-book)

DOI 10.1163/9789004724877

Copyright 2025 by Koninklijke Brill BV, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill BV via [brill.com](http://brill.com) or [copyright.com](http://copyright.com).

For more information: [info@brill.com](mailto:info@brill.com).

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

# Contents

List of Figures VII

Introduction 1

Five Generations of the Ḥimṣī Rāzī Family 5

Abū l-Qāsim 19

Tāj al-Dīn Maḥmūd 20

Abū l-Qāsim Jamāl al-Dīn ‘Alī b. Maḥmūd (653–713 [1255–1313]) 21

“al-Tāj al-Rāzī” Maḥmūd b. ‘Alī b. Maḥmūd (alive in 748 [1347]) 46

Abū Manṣūr Jamāl al-Dīn ‘Alī (b. 733 [1333]) 74

Abū l-Qāsim Jamāl al-Dīn ‘Alī’s *Mishkāt al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*: Editorial Note 78

References 79

Index of Persons 91

Index of Book Titles 95

Index of Places 98

Index of Manuscripts 99

...

## القسم العربي

تحقيق نصّ رسالة مشكاة اليقين في أصول الدين من مصنّفات المحقّق  
المدقّق جمال الملة والدين علي بن محمود الجمصي نور الله مرقدّه 103

141 فهرس آيات القرآن

143 فهرس الأخبار والروايات

144 فهرس الأشعار

145 فهرس أسماء الأعلام

146 فهرس أسماء الكتب

147 فهرس أسماء الفرق والمذاهب

149 الألواح

# Figures

The figures are situated in the Arabic part of the book.

- |        |  |     |
|--------|--|-----|
| 1.1    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 1 <sup>r</sup>                                   | 151 |
| 1.2    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 1 <sup>v</sup>                                   | 152 |
| 1.3    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 2 <sup>r</sup>                                   | 153 |
| 1.4    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 2 <sup>v</sup>                                   | 154 |
| 1.5    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 3 <sup>r</sup>                                   | 155 |
| 1.6    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 68 <sup>r</sup>                                  | 156 |
| 1.7    | Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 76 <sup>v</sup>                                  | 157 |
| 2.1    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 4 <sup>r</sup>   | 158 |
| 2.2    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 75 <sup>r</sup>  | 159 |
| 2.3    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 244 <sup>v</sup>                                       | 160 |
| 2.4    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 257 <sup>r</sup>                                       | 161 |
| 2.5    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 257 <sup>v</sup>                                       | 162 |
| 2.6    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 258 <sup>r</sup>                                       | 163 |
| 2.7    | Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 258 <sup>v</sup>                                       | 164 |
| 3.1    | Ms. Tehran, Malik 1099 (opening page with a list of contents)                        | 165 |
| 3.2    | Ms. Tehran, Malik 1099, p. 210   | 166 |
| 3.3    | Ms. Tehran, Malik 1099, p. 211   | 167 |
| 3.4–38 | Ms. Tehran, Malik 1099, pp. 297–331  | 168 |
| 4.1    | Ms. Istanbul, Carullah 554 (opening page, containing a note with a list of contents) | 203 |
| 4.2    | Ms. Istanbul, Carullah 554, fol. 50 <sup>v</sup>                                     | 204 |
| 4.3    | Ms. Istanbul, Carullah 554, fol. 75 <sup>r</sup>                                     | 205 |
| 4.4    | Ms. Istanbul, Carullah 554, fol. 89 <sup>r</sup>                                     | 206 |
| 5.1    | Ms. Tehran, Dānishgāh 2144/29, p. 390  | 207 |
| 6.1    | Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 1 <sup>r</sup>                                    | 208 |
| 6.2    | Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 2 <sup>r</sup>                                    | 209 |
| 6.3    | Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 2av   | 210 |
| 6.4    | Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 3 <sup>r</sup>                                    | 211 |
| 6.5    | Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 160 <sup>r</sup>                                  | 212 |
| 6.6    | Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 161 <sup>r</sup>                                  | 213 |
| 7.1    | Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (title page)  | 214 |
| 7.2    | Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (beginning of text)                                     | 215 |
| 7.3    | Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (end of text with colophon)                             | 216 |
| 8.1    | Ms. Tehran, Dānishgāh 5471 (title page)  | 217 |
| 9.1    | Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, page preceding fol. 1 <sup>r</sup>               | 218 |
| 9.2    | Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 1 <sup>r</sup>                              | 219 |

- 9.3 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 2<sup>r</sup> 220
- 9.4 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 6<sup>r</sup> 221
- 9.5 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 67<sup>r</sup> 222
- 9.6 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 67<sup>v</sup> 223
- 9.7 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 207<sup>r</sup> 224
- 9.8 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 207<sup>v</sup> 225
- 10.1 Ms. Istanbul, Damad İbrahim 147 (title page with ownership statement) 226
- 11.1 Ms. Istanbul, Esad Efendi 1238 (title page with ownership statement) 227
- 12.1 Ms. Khuy, Madrasa-yi Namāzī 63, fol. 155<sup>v</sup> 228
- 12.2 Ms. Khuy, Madrasa-yi Namāzī 63, fol. 313<sup>r</sup> 229
- 13.1 Ms. Qum, Mar'ashī 12521 (opening page with note by Maḥmūd al-Mar'ashī) 230
- 13.2 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 26<sup>r</sup> 231
- 13.3 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 32<sup>r</sup> 232
- 13.4 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 73<sup>v</sup> 233
- 13.5 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 118<sup>r</sup> 234
- 13.6 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 119<sup>v</sup> 235
- 13.7 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 138<sup>r</sup> 236
- 14.1 Ms. Qum, Mar'ashī 13030 (opening page with note by Maḥmūd al-Mar'ashī) 237
- 14.2 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 23<sup>r</sup> 238
- 14.3 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 45<sup>r</sup> 239
- 14.4 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 46<sup>r</sup> 240
- 14.5 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 57<sup>r</sup> 241
- 14.6 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 75<sup>r</sup> 242
- 14.7 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 80<sup>r</sup> 243
- 14.8 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 93<sup>r</sup> 244
- 14.9 Ms. Qum, Mar'ashī 13030, fol. 134<sup>v</sup> 245
- 15.1–165 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fols. 1<sup>r</sup>–83<sup>r</sup> 246
- 16 *Masjid-i Quṭb-i Rāwandī* (Khusrushāh)  
(<https://aniya.blog.ir/post/40>) 411
- 17 *Masjid-i Quṭb-i Rāwandī* (Khusrushāh)  
(<https://aniya.blog.ir/post/40>) 411
- 18 *Ārāmgāh-i Quṭb-i Rāwandī* (Khusrushāh)  
(<https://aniya.blog.ir/post/26>) 412
- 19 Tombstone of Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (Qum)  
(<http://qompajoohi.ir-ششم-قرن-فيلسوف-راوندی-قطب>) 413
- 20 Tomb of Faql Allāh al-Rāwandī (Kāshān)  
(<https://hawzah.net/fa/Mostabser/View/63312/9506/رحلت>) 414

- 21 Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97, title  
page 415
- 22 Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97, p. 1 416
- 23 Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97,  
p. 510 417



# Introduction

§1 Scholars studying the development of Imāmī doctrinal thought since the time of al-Sharīf al-Murtaḍā (355–436 [966–1044]), one of the last Imāmī thinkers to be influenced by Mu‘tazilite Bahshamite thought (and perhaps the most prominent of them), are confronted with a lack of sources. Many pertinent works by Imāmī thinkers who lived in the various centers of Shī‘ī learning in Baghdad, Rayy, Khurāsān, Najaf, al-Ḥilla, and the *bilād al-Shām* since the mid-fifth [mid-eleventh] century have not come down to us. Even during al-Murtaḍā’s lifetime there were repeated incidents of violent unrest in Baghdad. Attacks against Shī‘īs in Karkh in 416 [1025–1026], 417 [1026–1027], and again in 422 [1031] led to the destruction of some of al-Murtaḍā’s works as well as of parts of the earlier Imāmī written heritage. Toward the end of 448 [1056–1057] or in early 449 [1057–1058], the house of al-Murtaḍā’s former student al-Shaykh al-Ṭūsī (385–460 [995–1067]) was demolished along with his rich library. Although al-Ṭūsī himself managed to flee to Najaf, where he spent the rest of his life, many of his writings, including some of his most important theological works, were destroyed. In 451 [1059] the Seljuq Tuḡhril Beg’s (r. 428–455 [1037–1063]) march on Baghdad led to the devastation of the academy of learning (*dār al-‘ilm*) and its library; the institution had been founded in Karkh by the Shī‘ī Shāpūr b. Ardashīr (330–416 [942–1035/36]) and housed a collection of Shī‘ī books.<sup>1</sup> During the Seljuq period, 434–600 [1042–1203], the center of Imāmī scholarship shifted to Najaf (later on also al-Ḥilla) and especially to Rayy and Khurāsān. The biobibliographical sources attest to heated debates among practitioners of Imāmī *kalām* concerning some of the key doctrines of the Bahshamiyya and the alternative notions developed by Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436 [1044]) and his followers in Rayy. But this revival of Imāmī thought was brought to an end by the civil war between Ḥanafis and Shāfi‘īs in this city at the turn of the seventh [thirteenth] century. The final blow came with the Mongol occupation of Rayy, which nearly obliterated the literary legacy of Imāmī scholarship in the city, including the extensive theological literature produced since the fifth [eleventh] century.<sup>2</sup> Over the course of the fifth [eleventh] century, the *bilād al-Shām* (Ramla, Tripoli, and Aleppo) emerged as yet another center of

---

1 Detailed references to the various incidents are given in Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 69–72.

2 See Ansari and Schmidtke, “The Shī‘ī Reception of Mu‘tazilism (II): Twelver Shī‘īs” as well as our *Imāmī Thought in Transition* (in preparation).

Imāmī learning,<sup>3</sup> but this period of flourishing, too, came to an end in the mid-sixth [twelfth] century during the Zengid and early Ayyubid period.<sup>4</sup> A series of increasingly harsh measures were taken against Shī'īs, including Imāmīs, again causing losses of Imāmī literature; the writings lost included some of the *kalām* works written during this period.<sup>5</sup>

§ 2 In recent years, an increasing number of theological writings by Imāmī thinkers who lived between the lifetimes of al-Sharīf al-Murtaḍā and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597–672 [1201–1274]) have come to light. Whereas Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's doctrinal works, *Qawā'id al-'aqā'id* and *Tajrīd al-'itiqād*, introduced Avicennan terminology and selected Avicennan concepts into Imāmī *kalām*, Imāmī theologians of the late fifth [eleventh] and sixth [twelfth] centuries, beginning with the generation of al-Murtaḍā's students, were torn between the doctrines of the Bahshamites, their doctrinal alternatives (especially the notions of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers), and what were perceived as the more authentic theological views of the imams. The latter were often identified with those of al-Murtaḍā's teacher, al-Shaykh al-Mufīd (336 or 338–413 [948 or 950–1022]), who, in turn, was influenced by the doctrines of the Mu'tazilite school of Baghdad. Mu'tazilite thought, Avicennan notions, and the quest to return to the early doctrines of the imams continued to constitute the principal parameters of Imāmī theological thought over the following centuries. However, the continuing shortage of sources hampers the study of this crucial phase in Imāmī intellectual history. Many important works are known only as titles mentioned in, for example, the *Fihrist asāmī 'ulamā' al-Shī'a wa-muṣannifihim* by the sixth-[twelfth]-century Imāmī scholar Muntajab al-Dīn 'Alī Ibn Bābawayh, the best-informed source on Imāmī scholarship in Rayy and Khurāsān in his lifetime. A similar dearth of sources can be observed for Imāmī (and non-Imāmī) scholarship in Iran during the Ilkhanid period. Mamluk historiography disregarded scholarly production in Iran, and only some of the local biographical and biobibliographical sources have come down to us.

§ 3 One way to overcome the deplorable gaps in our knowledge of Imāmī intellectual history is to consult documentary material that is primarily preserved in the rich but hardly explored manuscript tradition. Ownership statements, authorial and scribal colophons, collation notes, *ta'liqāt*, and *hawāshī*,

3 For theological tracts by Imami authors from this period, see Ansari and Mousavi, "Five Imāmī Credal Texts".

4 An exception was the region of Jabal 'Āmil, which developed into an important center of Shī'ī scholarship beginning in the seventh [thirteenth] century.

5 For some titles by Imāmī authors that are still attested to have been available in one of the libraries of Aleppo during the seventh [thirteenth] century, see Sbath, *Choix de livres*.

as well as the rich *ijāza* literature, provide extensive information about the circles of Imāmī scholarship especially during the Ilkhanid period. The present study aims to showcase what can be achieved by gathering and piecing together paratextual material from the materials of manuscript collections around the world. Its goal is to bring to the forefront scholars whose contributions have fallen into oblivion.

§ 4 One of the many Imāmī intellectual microcosms that have come to the attention of scholars over the past decades is the Ḥimṣī Rāzī family, which flourished in Iran during the seventh [thirteenth] and eighth [fourteenth] centuries. Rudolf Sellheim (1928–2013) was the first to devote a study to this family on the basis of three pertinent codices preserved in the Berlin State Library (Ms. or. oct. 623, Wetzstein II 1527, and Sprenger 1883bis).<sup>6</sup> This was followed by another study by one of the present authors (S.S.) that included a facsimile of one of these Berlin codices—namely, al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd b. ‘Alī b. Maḥmūd al-Ḥimṣī al-Rāzī’s commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *Qawā’id al-‘aqā’id* (Ms. Wetzstein II 1527).<sup>7</sup> Since then, we have gathered ample additional materials that are preserved in Iranian and Turkish libraries and that complement the data provided by the three Berlin codices. This evidence, together with information gleaned from the relevant biobibliographical and historiographical literature, provides deeper insights into the history of the family and the scholarly and doctrinal profiles of its members.

• • •

§ 5 The *editiones principes* of selected works by members of the Ḥimṣī Rāzī family—namely, the *Mishkāt al-yaqīn*, a note on *istihālat ittihād al-bārī’ ma’a l-makhlūqāt*, and the introductions to *Kashf al-ma’āqīd*, *al-Amālī al-‘irāqīyya*, and *al-Maṭālib al-qudsīyya* (see below, §§ 31, 54, 58, 68)—were prepared by Hamid Ataei Nazari in collaboration with Hassan Ansari and Sabine Schmidtke. The authors wish to express gratitude to Garrett Davidson, Mahmud Mar‘ashi, Reza Mukhtari, Ahmad Reza Rahimi Riseh, ‘Abd al-Āṭī Muḥyi al-Sharqāwī, and Luke Yarbrough for kindly assisting us in obtaining access to some of the manuscripts discussed in this book. Thanks are also due to the following libraries for providing us with digital copies of the codices referred to throughout this study and for granting permission to include reproductions of selected images: in Tehran, the Central Library of Tehran University, the Malik National Library and Museum, Majlis Library and Majlis-i Sinā Library; in

<sup>6</sup> Sellheim, *Materialien*, pp. 142–147.

<sup>7</sup> Al-Tāj al-Rāzī, *Kashf al-ma’āqīd*.

Khuy, the Madrasa-yi Namāzī; in Qum, the library of Āyat Allāh al-‘Uzmā Najafī-yi Mar‘ashī; in Istanbul, Süleymaniye Library and Köprülü Library; in Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin–Preussischer Kulturbesitz; in Los Angeles, the UCLA Library. The Historical Studies–Social Science Library of the Institute for Advanced Study in Princeton, NJ, kindly agreed to make available surrogates of all the manuscripts we have consulted for this study under the file name “Medieval Imāmī Thought Collection.” These may be consulted by appointment. Financial support for the purchase of digital surrogates of the relevant manuscripts was generously provided by the Gerard B. Lambert Foundation. We also express our gratitude to the two anonymous peer reviewers for their valuable comments and suggestions, to Hanna Siurua for her careful copyediting of the final manuscript, and to María Mercedes Tuya for her help in preparing the images.

## Five Generations of the Ḥimṣī Rāzī Family

§ 6 Biographical information about the Ḥimṣī Rāzī family over five generations can be found in several codices that were transcribed by members of the family. Ms. Tehran, Dānishgāh 5471 contains a work entitled *Fiqh al-Qurʾān* by Abū l-Ḥusayn Saʿīd b. Hibat Allāh Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (d. 573 [1178]).<sup>1</sup> The codex opens with a title page, written in the hand of [Jamāl al-Dīn] ʿAlī b. Maḥmūd b. Abī l-Qāsim al-Ḥimṣī al-Rāzī (lines 20–21), which reads as follows (fig. 8.1):

كتاب	1
فقه القرآن المنتزع من كلام	2
الملك الديان عزّ وعلا شأنه و	3
جلّ وتعالى سلطانه من تصانيف جدّي	4
لأُمّي وهو المولى المعظّم الإمام الأعظم لسان	5
الفرق والطوائف هادي السلاطين و	6
الخلائف أفضل العلماء المتقدمين والمتأخّرين	7
أكمل الفضلاء المحقّقين والمتبحّرين المنعمين برحمة	8
رب العالمين المرافق للملائكة المقرّبين قطب الحقّ	9
والملة والدين كافي الإسلام والمسلمين أبو الحسين	10
سعيد بن هبة الله الراوندي قدّس الله روحه ونور	11
ضريحه صاحبه وكتابه سبطه من الطرفين [وابن خالتي] <sup>2</sup>	12
الأخ الأعزّ الإمام الأعلّم الأكمل الأروع الأفضل	13

1 Ms. Dānishgāh 5471, one of the oldest extant witnesses of Quṭb al-Dīn al-Rāwandī's *Fiqh al-Qurʾān*, was consulted by the book's editor Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawarī on the basis of a microfilm surrogate; see the editor's introduction to Quṭb al-Dīn al-Rāwandī, *Fiqh al-Qurʾān*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, vol. 1, p. 28. The editor of a more recently published edition, ʿAbbās Banī Hāshimī Bīdgulī, consulted six witnesses (Ms. Marʿashī 1570; Mss. Dānishgāh 2275, 2302, 2301; Ms. Majlis 5506; and Ms. Āstān-i Quds-i Raḍawī 20543), not including Ms. Dānishgāh 5471; see the editor's introduction to Quṭb al-Dīn al-Rāwandī, *Fiqh al-Qurʾān*, ed. ʿAbbās Banī Hāshimī Bīdgulī, vol. 1, pp. 41–42. For Ms. Dānishgāh 5471, see also Dirāyatī, *Fihristwāra (Dinā)*, vol. 1, p. 79 no. 2159; Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 1, p. 250 no. 6; Modarressi, "Khānadān-i Fathān," p. 10.

2 وابن خالتي was added by Jamāl al-Dīn ʿAlī in the margin.

خير الأَخلاف بقية الأَسلاف قطب الملة والدين فخر	14
الإسلام والمسلمين محمد بن أبي المفاخر محمد بن محمد بن أبي	15
<b>الفتوح</b>	
<b>الراوندي</b>	
ثم الرازي وفقه الله	17
تعالى لاقتناء مرضيه	18
ومتّعه بما أولاه وسوّله <sup>3</sup>	19
بمحمد وذويه كتبه العبد علي بن	20
محمود بن أبي القاسم الحمصي الرازي	21
عفا الله عنه	22
بنخطه في	23
أواسط ذي	24
الحجة سنة ست وسبع مائة	25
هجريّة نبوية حامداً	26
مصلياً مسلماً	27
متعبداً	28
مستعيناً	29
بالله تعالى	30
وتقدّس	31

Jamāl al-Dīn ‘Alī’s (on whom see below, §§18–50) reference to *Fiqh al-Qur’ān* as *min taṣānīf jaddī li-ummī* (lines 5–6) indicates that the work’s author, Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī, was his maternal ancestor, though it is uncertain how many generations separate Jamāl al-Dīn ‘Alī from Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh. The owner and copyist of the codex, Muḥammad b. Abī l-Mafākhir Muḥammad b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ al-Rāwandī *thumma* al-Rāzī (lines 12–17), is identified by Jamāl al-Dīn ‘Alī as his maternal cousin (*ibn khālatī*, line 12)—that is, a son of ‘Alī’s mother’s sister. Unlike Jamāl al-Dīn ‘Alī, his cousin Muḥammad was a descendant of Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh

<sup>3</sup> سوليه in the manuscript.

al-Rāwandī through both his father and his mother (*sibtuhu min al-ṭarafayn*, line 12); it is again uncertain how many generations there are between Muḥammad and Quṭb al-Dīn Saʿīd. At the same time, Jamāl al-Dīn ʿAlī's reference to Muḥammad as *al-akh al-aʿazz* (line 13) suggests a close relationship between the two cousins (see also below, § 9). Although the end of the codex, which presumably included the scribe's dated colophon, has not been preserved, Jamāl al-Dīn ʿAlī concludes the title page with a date, 1 Dhū l-Ḥijja 706 [3 June 1307], this providing a *terminus ante quem* for Muḥammad's copy of the work.

§ 7 Muḥammad's copy of *Fiqh al-Qurʾān* carries numerous *taʿlīqāt* in his hand, allowing insights into the scholarly literature at his disposal. He explicitly refers to and quotes from Ṣadr al-Afāḍil al-Qāsim b. al-Ḥusayn al-Kh<sup>w</sup>ārazmī (555–617 [1160–1220]) (fol. 30<sup>v</sup>),<sup>4</sup> Jār Allāh al-Zamakhsharī's renowned exegetical work *al-Kashshāf* (fol. 32<sup>r</sup>), al-Shaykh al-Ṭūsī's *al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* (fols. 59<sup>v</sup>, 69<sup>r</sup>, 82<sup>r</sup>), and two popular Arabic lexica—namely, *Tāj al-lughā wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya* by Ismāʿīl b. Ḥammād al-Jawharī (d. between 393 [1003] and 400 [1010]) (fols. 32<sup>r</sup>, 41<sup>v</sup>, 55<sup>r</sup>, 68<sup>v</sup>, 172<sup>r</sup>) and *al-ʿUbāb al-zākhīr wa-l-lubāb al-fākhīr* by al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ṣaghānī (577–650 [1181–1252]) (fols. 49<sup>v</sup>, 108<sup>v</sup>, 147<sup>r</sup>, 147<sup>v</sup>). He also cites some legal works—namely, al-Sharīf al-Murtaḍā's *Masāʾil al-khilāf* (fol. 158<sup>r</sup>)<sup>5</sup> and al-Shaykh al-Ṭūsī's *K. al-Mabsūṭ* (fol. 150<sup>r</sup>)—as well as the latter's *ḥadīth* compendium, *Tahdhīb al-aḥkām* (fol. 67<sup>r</sup>).

§ 8 A few years before the completion of *Fiqh al-Qurʾān*, at the end of Shawwāl 704 [May 1305], Muḥammad completed the transcription of volume 1 of the *K. al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, a popular work on legal theory by the Shāfiʿī scholar Sayf al-Dīn ʿAlī b. Abī ʿAlī al-Āmidī (551–631 [1157–1234]). He completed the second volume a few weeks later, at the beginning of Dhū l-Ḥijja 704 [June 1305]. Both volumes belonged to the library of Muḥammad Riḍā Fakhr al-Dīn Naṣīrī Aminī (1289sh–1379sh [1900–2000]) and are today preserved as Mss. Qum, Marʿashī 13030 (vol. 1; figs. 14.1–9) and 12521 (vol. 2; figs. 13.1–7).<sup>6</sup> The

4 No specific title is mentioned, but the reference is perhaps to al-Kh<sup>w</sup>ārazmī's grammatical work *K. al-Takmīr*, which is published (see References).

5 For al-Murtaḍā's *Masāʾil al-khilāf*, which is lost but was evidently still accessible in the early eighth [fourteenth] century, see Ansari and Schmidtke, *Al-Ṣarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 426–427 and *passim*. Majīd Hādizāda published a partial reconstruction of al-Murtaḍā's *Masāʾil al-khilāf* on the basis of the quotations in secondary sources; see his “al-Mutabaqqī min *Kitāb Masāʾil al-khilāf*.” Another partial reconstruction of al-Murtaḍā's *Masāʾil al-khilāf* is included in al-Bayātī (ed.), *al-Mutabaqqī min al-turāth al-mafqūd li-l-Sharīf al-Murtaḍā*, pp. 53–108.

6 The first folio or two of vol. 1 (Ms. Marʿashī 13030) are missing, and the beginning of the extant text (*wa-l-majāz wa-l-ʿumūm wa-l-khuṣūṣ*) corresponds to vol. 1, p. 22, line 3 of ʿAbd al-Razzāq ʿAḥīfī's edition of al-Āmidī's *Iḥkām*. The two codices were initially foliated consecutively, but

colophon at the end of volume 1 reads as follows (Ms. Mar'ashī 13030, fol. 134<sup>v</sup>; fig. 14.9):

والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين 1  
 وفق الله تبارك وتعالى إتمام هذا المجلد لعبد المتوكل عليه في الدين و 2  
 الدنيا محمد بن محمد الراوندي المدعو بالقطب تجاوز الله عن سيئاته 3  
 بمحمد وذريته  
 في أواخر من شهر شوال لسنة أربع وسبعمئة هجرية محمديّة عليه 4  
 أفضل الصلوات وأسبغ التحيات 5

The final colophon at the end of volume 2 reads as follows (Ms. Mar'ashī 12521, fol. 138<sup>r</sup>; fig. 13.7):

والحمد لله الذي وفق 1  
 لعبد المسكين المتوكل عليه محمد بن محمد الراوندي المدعو بالقطب 2  
 تجاوز الله عن سيئاته بمحمد وذريته  
 إتمام هذا المجلد أيضاً بفضلهم وكرمه وحوله وقوته في أوائل شهر ذي الحجة 3  
 حجة [كذا] أربع وسبعمئة هجرية والصلوة على رسوله وخير خلقه محمد 4  
 وآله وعترته  
 من بعده وسلم وكتبه (؟) 5

later on they were foliated separately. Our references pertain to the second, separate foliation system. Sayyid Maḥmūd Mar'ashī added notes at the beginning of both volumes (figs. 13.1, 14.1) that show that he was unable to identify the scribe, whom he calls Qutb al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad *al-Rāwīnī*, a scholar of the eighth [fourteenth] century in his estimation. For descriptions of the two volumes, see Mar'ashī, *Fihrist*, vol. 31, pp. 567–569 no. 12521; vol. 33, pp. 68–69 no. 13030 (in both entries, Mar'ashī's reading of the scribe's *nisba* as "al-Rāwīnī" has been corrected into "al-Rāwandī"); Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 2, p. 164 nos. 2, 3; Naṣīrī Amīnī, *Ganjīna-yi khuṭūṭ*, vol. 2, pp. 1017–1018 (here the scribe's *nisba* is rendered correctly as "al-Rāwandī"). For Fakhr al-Dīn Naṣīrī Amīnī and the history and later fate of his manuscript collection, see Muḥammad Ḥusayn Ḥakīm's introduction to Fakhr al-Dīn Naṣīrī, "Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Fakhr al-Dīn Naṣīrī." A catalog of the library was compiled by the owner in 1351sh [1972], reflecting its holdings at that point in time; *K. al-Iḥkām fī uṣūl al-Qur'ān* is not included. Another (partial) catalog was compiled about two decades earlier by Ḥusayn 'Alī Maḥfūz; see Maḥfūz, "al-Makhtūṭāt al-'arabiyya fī Īrān," pp. 37–55 (*K. al-Iḥkām fī uṣūl al-Qur'ān* is again not included). For Fakhr al-Dīn Naṣīrī, see also Naṣīrī Amīnī, *Zandag-ināma*.

§ 9 The two volumes include extensive margin notes added by the scribe. That Muḥammad wrote most of these *ḥawāshī* while reading the work together with Jamāl al-Dīn ‘Alī some seven years after he had transcribed the codices is confirmed by an explicit (*inhā’*) that Jamāl al-Dīn ‘Alī wrote on the final page of volume 2 of Muḥammad’s copy on 13 Dhū l-Ḥijja 711 [21 April 1312] in Warāmīn, a town in the vicinity of Rayy (see below, § 10; fig. 13.9).<sup>7</sup> In the explicit Jamāl al-Dīn ‘Alī acknowledges Muḥammad’s contributions to his understanding of the text (§ 10, lines 7–10) and remarks that the *ḥawāshī* and *ta’līqāt* on the *Iḥkām* that Muḥammad wrote into the copy came from him (*istimlā’*), Jamāl al-Dīn ‘Alī (§ 10, lines 10–11). Jamāl al-Dīn ‘Alī’s praise for his cousin (§ 10, lines 3–4) further testifies to his appreciation for Muḥammad and suggests that the two saw each other as peers (see also above, § 6). The years that had elapsed between the transcription of the codices in 704 [1305] and Muḥammad and Jamāl al-Dīn ‘Alī’s joint study of the *Iḥkām* in 711 [1312] as well as slight differences in ink and script suggest that Muḥammad had added some margin notes to his copy already before 711 [1312] and perhaps continued to do so later. The notes contain, for example, quotations from Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭaḥhar al-Ḥillī (al-‘Allāma al-Ḥillī, 648–726 [1250–1325]), whom Muḥammad identifies on two occasions as his teacher (*shaykhunā*). On fol. 75<sup>r</sup> of Ms. Mar‘ashī 13030 (fig. 14.6), Muḥammad introduces the relevant margin note as follows:

أجاب شيخنا الأعظم علامة	1
العالم جمال الملة والدين	2
أبو منصور المطهر [كذا] <sup>8</sup> أدام	3
الله ظلالة عنه بأن	4
الاستدلال ...	5

On fol. 73<sup>v</sup> of Ms. Mar‘ashī 12521 (fig. 13.4) Muḥammad refers to al-Ḥillī’s *Ghāyat al-wuṣūl wa-īdāḥ al-subul*, a commentary on the *Mukhtaṣar Muntahā al-su’l wa-*

<sup>7</sup> For *inhā’* and other terms for the explicit, see Gacek, *Vademecum*, p. 75. For Warāmīn, see below, § 48.

<sup>8</sup> Jamāl al-Dīn wa-l-Milla Abū Maṣṣūr al-Muṭaḥhar is evidently a mistake; the correct form would have been “Ibn al-Muṭaḥhar,” as in all other references to the ‘Allāma al-Ḥillī in the margin notes discussed here. The ‘Allāma al-Ḥillī’s full name is Abū Maṣṣūr al-Ḥasan b. Yūsuf b. ‘Alī b. Muḥammad b. al-Muṭaḥhar al-Ḥillī.

*l-amal* by the Mālikī scholar (hence “al-Maghribī” in line 2) Ibn al-Ḥāḥib (d. 646 [1249]) composed in 679 [1280–1281]:<sup>9</sup>

قال شيخنا ابن المطهر دام ظلّه في شرح 1  
أصول المغربي هذا يشبه نفي العكس 2  
الذي لا يفيد التعليل ... 3

The eulogies following al-Ḥillī’s name on both occasions, *adāma llāh zīlālahu* and *dāma zilluhu*, indicate that the note was added when al-Ḥillī was still alive, so before 726 [1325].<sup>10</sup> Similar eulogies are included in other references to the ‘Allāma al-Ḥillī in Ms. Mar‘ashī 13030 on fols. 23<sup>r</sup> (*qāla al-shaykh Ibn al-Muṭahhar dāma zilluhu*) and 46<sup>r</sup> (*qāla al-shaykh al-a‘ẓam Jamāl al-Dīn b. al-Muṭahhar dāma zilluhu*). It can perhaps be assumed that Muḥammad studied with the ‘Allāma al-Ḥillī in Iran at some time after 709 [1309–1310], when al-Ḥillī was spending some years at Ūljāyṭū’s (r. 703–716 [1304–1316]) itinerant court and lived primarily in Sulṭāniyya, the Ilkhanid capital during Ūljāyṭū’s reign, when he was not accompanying the ruler on his trips (see also below, § 49). Whether this happened before or after Muḥammad read the *Iḥkām* with his cousin Jamāl al-Dīn is, however, unknown.<sup>11</sup> Muḥammad’s close relation with Jamāl al-Dīn ‘Alī during the years between 700 [1300–1301] and 711 [1312] suggests that Muḥammad sojourned in Warāmīn or Rayy during this time.

§ 10 The text of ‘Alī b. Maḥmūd’s *inhā’* of 711 [1312] reads as follows (Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 138<sup>r</sup>; fig. 13.7):

هو المستعان 1  
أنه صاحب †...† 2  
المولى المعظم †...† 3  
الأئمة من العلماء المتبحرين أفضل المتأخرين 4  
قطب الملة والدين فخر الإسلام والمسلمين محمد بن 5

9 For the date of composition of the *Ghāyat al-wuṣūl*, see al-Ṭabāṭabā‘ī, *Maktabat al-‘Allāma al-Ḥillī*, p. 134. For the quoted passage, see al-Ḥillī, *Ghāyat al-wuṣūl*, vol. 2, p. 412:7. For another reference to al-Ḥillī’s *Ghāyat al-wuṣūl*, see below, n. 83.

10 For this and similar invocations, see Gacek, *Vademecum*, p. 116.

11 For a list of students of the ‘Allāma al-Ḥillī that does not include our Muḥammad, see Schmidtke, *The Theology of the ‘Allāma al-Ḥillī*, pp. 35–40 (with further references); see also al-Ṭabāṭabā‘ī, *Maktabat al-‘Allāma al-Ḥillī*, *passim*.

محمد الراوندي أدام الله [عزه] وإفضاله و	6
كثّر في علماء المؤمنين أمثاله وفرغ من استكشاف	7
معضلاته واستيضاح مشكلاته والوقوف	8
على غوامضه والثبوت في مداحضه والعتور	9
على حلوه وحامضه واستملاء حواشيه و	10
تعليقاته واستمداء فوائده وتحقيقاته	11
ذات نظراته وإشكاله في روم انكشاف	12
المنعقد وانحلاله يوم الأربعاء ثالث عشر [شهر ذي]	13
[الحجة الحرام] سنة إحدى عشر وسبعمائة هجرية نبوية	14
متّعه الله بفضائله وفواضله بمحمد وعترته الطاهرين	15
حرّره العبد الضعيف علي بن محمود بن أبي القاسم الحمصي <sup>12</sup>	16
بيمينه بفخرآباد <sup>13</sup> ورامين حماه الله تعالى وجميع بلاد	17
المسلمين حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً	18
مستعيناً بالله وحده	19

§ 11 Muḥammad b. Abī l-Mafākhir Muḥammad b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ al-Rāwandī *al-madʿuwūw bi-l-Quṭb* also appears repeatedly in a copy of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (543–606 [1149–1210]) *Mulakhkhaṣ* transcribed by Jamāl al-Dīn 'Alī in 677 [1278] (Ms. Berlin, or. oct. 623; see below, §§ 42–47). On three occasions, Muḥammad has added a note to the codex attesting to his transcription of the book, possibly on the basis of Jamāl al-Dīn 'Alī's copy. The first note is found at the end of the section on logic (fol. 75<sup>r</sup>; fig. 2.2), and the date is only partly legible, but †...† *wa-sittami'a* in line 4 indicates that the transcription was completed before 700 [1300–1301].<sup>14</sup>

12 The final words of line 16, "Abī l-Qāsim al-Ḥimṣī," were misread in Mar'ashī, *Fihrist*, vol. 31, p. 569 as "al-Dīn al-Ḥasanī."

13 For the village of Fakhrābād that continues to exist today as part of the Warāmīn township, see [https://en.wikipedia.org/wiki/Fakhrabad,\\_Tehran](https://en.wikipedia.org/wiki/Fakhrabad,_Tehran).

14 Sellheim misunderstood this note, as he took Muḥammad to be indicating the date on which Jamāl al-Dīn 'Alī completed transcribing this portion; see Sellheim, *Materialien*, p. 144: "Bl. 75a findet sich von der Hand eben dieses Muḥammad ein Vermerk, welcher besagt, daß 'Alī seine Abschrift (*nash*) des Mantīq-Teils Ende Ġumādā 1 699/Mo. 22. Februar 1300 beendet habe."

فرغ عن نسخه العبد المتوكل	1
على الله تعالى محمد بن محمد بن	2
محمد الراوندي في سلخ جمادي الأولى	3
†...† وستمائة هجرية محمدية	4
عليه أفضل	5
الصلوات و	6
أكمل التحيات	7
ربّ وفق	8
على إتمام	9
سائر علومه (؟)	10
بمحمد وآله	11

Another note from Muḥammad at the end of the section on physics (fol. 244<sup>v</sup>; fig. 2.3) states that he completed transcribing this portion of the work at the end of Jumādā II 706 [January 1307] (lines 7–8), at least six years after finishing the section on logic and only a few months before Jamāl al-Dīn ‘Alī crafted the aforementioned title page of *Fiqh al-Qur’ān* (§ 6):

فرغ عن تحريره	1
بعون الله وحسن توفيقه	2
العبد المتوكل على الله	3
سبحانه وتعالى محمد بن محمد	4
بن محمد الراوندي المدعو	5
بالقطب تجاوز الله عن سيئاته	6
بمحمد وآله كان في أواخر جمادى الأولى	7
سنة ستّ وسبعمائة هجرية نبوية	8
والحمد لله ربّ العالمين والصلوة على	9
رسوله محمد وآله الطاهرين	10

A final note by Muḥammad, which is only partly legible, is found at the end of the copy (fol. 257<sup>r</sup>; fig. 2.4), and the date has been entirely rubbed off:

فرغ عن تحرير	1
†...† كتاب الملخص	2
†...† والكمال	3
†...† الله	4
†...† [العبد]	5
المتوكل عليه	6
تعالى محمد بن محمد	7
†...† الراوندي	8
†...†	9

§ 12 Although it is unusual for a scribe to leave notes about his own copy in another witness of the text in question, even if it was the antigraph he consulted, the family relation between Muḥammad and his cousin Jamāl al-Dīn ‘Alī and the mutual respect they clearly had for each other explain these notes. That the transcription process took place over many years indicates that Muḥammad’s contact with Jamāl al-Dīn ‘Alī stretched over an extended period of time, certainly beginning before 700 [1300–1301]. Compared with the *Iḥkām*, the copy of Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s *Mulakkhkhaṣ* carries fewer margin notes, and they are written in different hands, but often in that of Jamāl al-Dīn ‘Alī, whose most substantial comments are found in the logic section of the work.<sup>15</sup> In view of

15 Margin notes are found on fols. 4<sup>v</sup> (reference to *qawl al-shāriḥ*, most likely referring to Najm al-Dīn al-Kātibī’s *Sharḥ al-Mulakkhkhaṣ*), 5<sup>v</sup>, 6<sup>r</sup> (three different hands), 7<sup>r</sup> (references to *ṣāḥib al-Baṣā’ir*, i.e., ‘Umar b. Sahlān al-Sāwī [fl. 520s (1130s)], and al-Ghazālī), 7<sup>v</sup>, 8<sup>r</sup>, 9<sup>r</sup>, 9<sup>v</sup>, 11<sup>v</sup>, 12<sup>r</sup>, 13<sup>v</sup>, 14<sup>r</sup>, 14<sup>v</sup>, 16<sup>r</sup>, 16<sup>v</sup>, 17<sup>r</sup>, 17<sup>v</sup>, 18<sup>v</sup>, 19<sup>r</sup>, 19<sup>v</sup>, 20<sup>r</sup>, 21<sup>r</sup>, 21<sup>v</sup>, 23<sup>r</sup>, 26<sup>r</sup> (later hand commenting on a lacuna in the codex), 27<sup>r</sup>, 27<sup>v</sup>, 28<sup>r</sup>, 28<sup>v</sup>, 30<sup>r</sup>, 32<sup>r</sup>, 32<sup>v</sup>, 33<sup>v</sup>, 34<sup>r</sup> and 34<sup>v</sup> (later hand commenting on a lacuna in the codex), 35<sup>v</sup>, 36<sup>r</sup>, 36<sup>v</sup>, 37<sup>v</sup>, 38<sup>v</sup>, 40<sup>v</sup>, 42<sup>r</sup>, 42<sup>v</sup>, 46<sup>v</sup>, 48<sup>r</sup>, 48<sup>v</sup>, 49<sup>r</sup>, 49<sup>v</sup>, 50<sup>r</sup>, 52<sup>r</sup>, 52<sup>v</sup>, 53<sup>r</sup>, 53<sup>v</sup>, 54<sup>r</sup>, 54<sup>v</sup>, 55<sup>r</sup>, 56<sup>r</sup>, 56<sup>v</sup>, 57<sup>r</sup>, 57<sup>v</sup>, 58<sup>r</sup>, 58<sup>v</sup>, 59<sup>r</sup>, 59<sup>v</sup>, 60<sup>r</sup>, 61<sup>r</sup>, 63<sup>r</sup>, 63<sup>v</sup>, 64<sup>r</sup>, 65<sup>r</sup> (one note referring to Ibn Sinā’s *Shifā’* and to *Sharḥ al-‘Ayn*, evidently al-Kātibī’s auto-commentary on his work on logic *‘Ayn al-qawā’id*, *Baḥr al-fawā’id fi sharḥ ‘Ayn al-qawā’id*, on which see al-Baghdādī al-Bābānī, *Hadiyat al-‘arīfīn*, vol. 1, p. 713; a copy of the *Baḥr al-fawā’id* is preserved, for example, in Ms. Istanbul, Raḡp Paṣa 1481, fols. 73<sup>r</sup>–188<sup>r</sup> alongside al-Kātibī’s *‘Ayn al-qawā’id*, fols. 31<sup>r</sup>–72<sup>v</sup>), 65<sup>v</sup>, 66<sup>r</sup>, 66<sup>v</sup>, 67<sup>v</sup>, 68<sup>v</sup>, 69<sup>r</sup>, 70<sup>r</sup>, 72<sup>r</sup>, 72<sup>v</sup>, 74<sup>v</sup>, 75<sup>v</sup> (some notes in al-Tāj al-Rāzī’s hand), 76<sup>r</sup> (different hands, including al-Tāj al-Rāzī’s), 76<sup>v</sup> (different hands, including Jamāl al-Dīn ‘Alī’s and al-Tāj al-Rāzī’s), 77<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī’s hand), 77<sup>v</sup> (al-Tāj al-Rāzī’s hand), 78<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī’s hand), 78<sup>v</sup>, 79<sup>v</sup>, 80<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn ‘Alī’s and al-Tāj al-Rāzī’s hands), 80<sup>v</sup> (al-Tāj al-Rāzī’s hand), 81<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn ‘Alī’s and al-Tāj al-Rāzī’s hands), 82<sup>r</sup>, 82<sup>v</sup> (different hands), 83<sup>r</sup>, 83<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn ‘Alī’s and al-Tāj al-Rāzī’s

their shared interest in the *Mulakhkhaṣ*, however, it is possible that the cousins also studied this work together. Since Muḥammad copy's of the *Mulakhkhaṣ* does not seem to survive, we cannot know whether it contained further information in the form of, for example, an *inhā'* note by Jamāl al-Dīn 'Alī or other paratextual evidence.<sup>16</sup>

§ 13 Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawarī devotes an entry in his *Tarājim al-rijāl* to Sadīd al-Dīn al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ābī, who, he says, transmitted the *Nahj al-balāgha* from Tāj al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Rāwandī.<sup>17</sup> Nothing is known about this Tāj al-Dīn, but it

---

hands), 84<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 84<sup>v</sup> (reference to Athīr al-Dīn al-Abharī), 85<sup>r</sup>, 85<sup>v</sup>, 86<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 86<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 87<sup>r</sup>, 87<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 88<sup>r</sup>, 88<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 89<sup>r</sup>, 89, 90<sup>r</sup>, 90<sup>v</sup>, 91<sup>r</sup>, 91<sup>v</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 92<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 92<sup>v</sup>, 93<sup>r</sup>, 94<sup>v</sup>, 95<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 96<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands, with reference to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*), 96<sup>v</sup> (reference to Ibn Sīnā's *Shifā'*), 97<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands, with references to *al-fāḍil al-shāriḥ*, probably meaning al-Kātibī and his commentary on the *Mulakhkhaṣ*, and to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's commentary on the *Ishārāt*), 98<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands, with a quotation introduced by *qāla al-shāriḥ*, probably again al-Kātibī), 98<sup>v</sup>, 99<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 99<sup>v</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 100<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 101<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 101<sup>v</sup>, 102<sup>r</sup>, 102<sup>v</sup>, 103<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 103<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 104<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 105<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands, with a quotation from *al-shāriḥ al-fāḍil*, i.e., al-Kātibī), 105<sup>v</sup>, 106<sup>r</sup>, 106<sup>v</sup>, 107<sup>r</sup>, 107<sup>v</sup>, 109<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 109<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 110<sup>r</sup>, 110<sup>v</sup>, 111<sup>r</sup>, 111<sup>v</sup> (quotation from Quṭb al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī b. Muḥammad al-Sulamī al-Miṣrī [d. 618 (1221–1222)], probably from his *Sharḥ al-Muḥaṣṣal*), 112<sup>r</sup>, 112<sup>v</sup>, 113<sup>r</sup>, 113<sup>v</sup>, 114<sup>r</sup>, 114<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 115<sup>r</sup>, 116<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 116<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 117<sup>r</sup>, 118<sup>r</sup>, 118<sup>v</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī's and al-Tāj al-Rāzī's hands), 121<sup>v</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 122<sup>r</sup>, 122<sup>v</sup>, 123<sup>v</sup>, 126<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 127<sup>r</sup>, 127<sup>v</sup>, 129<sup>r</sup>, 130<sup>r</sup>, 130<sup>v</sup>, 132<sup>r</sup>, 132<sup>v</sup>, 133<sup>r</sup>, 135<sup>r</sup> (al-Tāj al-Rāzī's hand), 144<sup>r</sup>, 145<sup>r</sup>, 149<sup>v</sup>, 149<sup>v</sup>, 157<sup>v</sup>, 161<sup>r</sup>, 167<sup>r</sup>, 168<sup>r</sup>, 168<sup>v</sup>, 169<sup>r</sup>, 183<sup>v</sup>, 189<sup>v</sup>, 190<sup>v</sup>, 191<sup>r</sup>, 191<sup>v</sup>, 196<sup>v</sup>, 206<sup>r</sup> (Jamāl al-Dīn 'Alī quoting Ismā'īl b. Ḥammād al-Jawharī, certainly from his *Shihāḥ*), 209<sup>v</sup>, 213<sup>v</sup>, 216<sup>r</sup>, 222<sup>r</sup>, 225<sup>r</sup>, 226<sup>r</sup>, 227<sup>r</sup>, 228<sup>r</sup>, 232<sup>r</sup>, 234<sup>r</sup>, 236<sup>r</sup>, 238<sup>r</sup>, 238<sup>v</sup> (reference to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Nihāyat al-'uqūl*), 239<sup>r</sup>, 241<sup>r</sup>, 246<sup>r</sup>, and 249<sup>r</sup> (later hand). In addition, there are numerous collation notes throughout the copy, all in Jamāl al-Dīn 'Alī's hand.

<sup>16</sup> Sellheim suggests that Muḥammad produced a fair copy on the basis of Jamāl al-Dīn 'Alī's copy, possibly at Jamāl al-Dīn 'Alī's request, and that the latter's copy was a rough copy (*musawwada*). See Sellheim, *Materialien*, p. 143: "... daß Muḥammad ibn Muḥammad ... die Reinschrift (*taḥrīr*) des *k. al-Mulahaṣṣ* beendet habe, d.h. wohl eine saubere Abschrift von der vorliegenden Hs." However, that Muḥammad transcribed his copy more than twenty years after Jamāl al-Dīn 'Alī completed his copy, that Muḥammad's transcription took seven years or more, and that the work in question was not one of Jamāl al-Dīn 'Alī's own writings all speak against Sellheim's interpretation.

<sup>17</sup> Al-Ḥusaynī al-Ishkawarī, *Tarājim al-rijāl*, vol. 1, p. 301 no. 587.

is possible that he was the son of Jamāl al-Dīn ‘Alī’s cousin Muḥammad b. Muḥammad. That al-Ḥusaynī al-Ishkawarī tentatively dates Sadīd al-Dīn al-Ābī to the tenth [sixteenth] century does not contradict this possibility, as there is no evidence for his suggestion. Moreover, the *nisba* al-Ābī was very common among Shī‘ī scholars during the seventh [thirteenth] and eighth [fourteenth] centuries, but not so in the tenth [sixteenth] century.

§ 14 Nothing is known about Muḥammad b. Muḥammad’s life after the date of Jamāl al-Dīn ‘Alī’s *inhā*’ of 13 Dhū l-Ḥijja 711 [21 April 1312]. However, in his *Riyāḍ al-‘ulamā’ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā’*, ‘Abd Allāh b. ‘Īsā al-Afandī (ca. 1067–ca. 1130 [1656/57–1717]) relates in his entry on Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī some information he gleaned from the *K. Tadhkirat al-awliyā’ fī alḥwāl al-‘ulamā’* of the tenth/eleventh-[sixteenth/seventeenth-]century author and poet Mawlā Ḥashrī Tabrīzī.<sup>18</sup> The latter related that the grave of Quṭb al-Dīn al-Rāwandī was located in Khusrushāh in the vicinity of Tabrīz (*inna qabr al-Quṭb al-Rāwandī fī qaryat Khusrushāh min tawābī’ Tabrīz*).<sup>19</sup> Since the tomb of Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh is in fact known to be located in Qum (fig. 19), al-Afandī, who had visited the Tabrīz tomb himself, speculates that it might perhaps be the tomb of the renowned Imāmī scholar Faḍl Allāh al-Rāwandī (d. before Muḥarram 575 [June 1179]). This possibility can safely be excluded since Faḍl Allāh al-Rāwandī was not known as Quṭb al-Dīn and was buried in Kāshān (fig. 20).<sup>20</sup> As alternative possibilities, al-Afandī suggests that the tomb might belong to one of Quṭb al-Dīn al-Rāwandī’s forebears or descendants.<sup>21</sup> Indeed, it is likely that the Tabrīz tomb<sup>22</sup> is that of our Quṭb al-Dīn Muḥam-

18 For the work and its author, see Āghā Buzurg, *Dharī‘a*, vol. 4, p. 29 no. 99. *K. Tadhkirat al-awliyā’ fī alḥwāl al-‘ulamā’* is probably identical with Ḥashrī’s *Rawḍa-yi aṭḥār*, the only extant work of his on the scholars of Tabrīz, but the published version of the book does not include the information on the tomb. It is possible that al-Afandī had access to another recension of the work that has not come down to us.

19 Al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 2, p. 420. See also Karbalā’ī Tabrīzī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 1, p. 544.

20 For Faḍl Allāh al-Rāwandī, see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, p. 124 and *passim*.

21 Cf. also al-Ṭabāṭabā’ī, “Nahj al-balāgha ‘abra l-qurūn (7),” p. 292, suggesting that the tomb is that of Quṭb al-Dīn Abū l-Faḍl Hibat Allāh b. Sa‘īd al-Rāwandī, one of Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī’s forebears; see below, chart 1, note 1.

22 Today there is in one of the oldest quarters of Khusrushāh a mosque known as *masjid-i Quṭb-i Rāwandī* (figs. 16, 17) as well as a tomb known as *āramgāh-i Quṭb-i Rāwandī*. During a recent renovation of the tomb, the name of Faḍl Allāh al-Rāwandī was oddly added beneath that of Quṭb al-Dīn al-Rāwandī under whose name the tomb was traditionally known. For details on the mosque and the tomb, see Alvānsāz-i Khū’ī, *Sīmāyi-yi Khusrushāh*, pp. 40–44, 186–189.

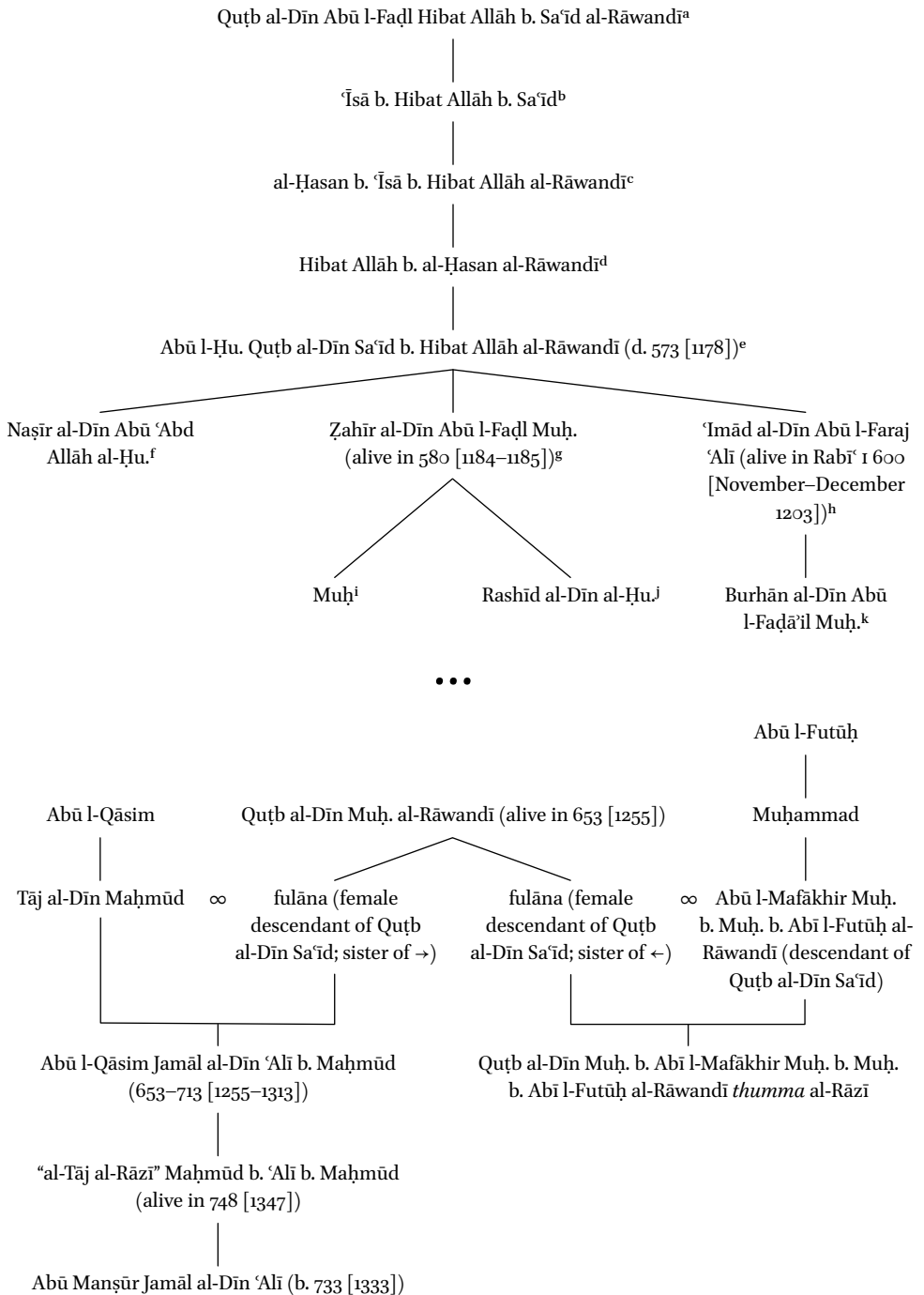
mad b. Muḥammad al-Rāwandī. This would suggest that the latter relocated at some point to Tabrīz, an important center of learning in his time (see below, § 74).<sup>23</sup>

§15 The additional available information allows us to refine Rudolf Sellheim's genealogy of the Ḥimṣī Rāzī family and of Muḥammad b. Muḥammad. The following chart further includes information on the forebears and descendants of Quṭb al-Dīn Sa'īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī. Although it is plausible that Muḥammad's grandfather Abū l-Futūḥ was a contemporary of the grandsons of Quṭb al-Dīn Sa'īd b. Hibat Allāh, it is certain that Abū l-Futūḥ did not descend from any of Quṭb al-Dīn Sa'īd's sons. He was either a descendant of one of Quṭb al-Dīn Sa'īd's daughters or a son-in-law of a descendant of his.

---

23 The possibility that it was the tomb of the maternal grandfather of Jamāl al-Dīn 'Alī and his cousin Muḥammad b. Muḥammad can be safely excluded since there is nothing to suggest that this grandfather lived and died in Tabrīz.

CHART 1 The genealogy of the Ḥimşī Rāzī family



## Notes

- a. ‘Abd al-Razzāq b. Aḥmad Ibn al-Fuwaṭī (642–723 [1244–1323]) mentions in his *Talkhīṣ Majma‘ al-ādāb fī muḥjam al-alqāb* (vol. 3, p. 449 no. 2948; see also al-Ṭabāṭabā‘ī, “Nahj al-balāgha ‘abra l-qurūn (7),” p. 292) one **Quṭb al-Dīn Abū l-Faḍl Hibat Allāh b. Sa‘īd al-Rāwandī**, who was a student of the renowned Imāmī scholar Abū l-Qāsim Ja‘far b. Muḥammad b. Qūlawayh (d. 368 [978–979] or 369 [979–980]); on him, see Ansari, *Līmat et l’occultation*, pp. 62–64. This must have been the great-great-grandfather of Quṭb al-Dīn Sa‘īd (no. e below). He remains unmentioned in the Imāmī biographical literature.
- b. Nothing is known about **‘Īsā b. Hibat Allāh b. Sa‘īd al-Rāwandī**. His name is attested in Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, vol. 3, p. 48, no. 180.
- c. Nothing is known about **al-Ḥasan b. ‘Īsā al-Rāwandī**.
- d. Nothing is known about **Hibat Allāh b. al-Ḥasan al-Rāwandī**.
- e. For **Abū l-Ḥusayn Quṭb al-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh b. al-Ḥasan b. ‘Īsā al-Rāwandī** (d. 573 [1178]), see the editors’ introductions to his *Fiqh al-Qur‘ān* (see References for details); for Quṭb al-Dīn Sa‘īd and his descendants, see also al-Ṭabāṭabā‘ī, “Nahj al-balāgha ‘abra l-qurūn (7),” pp. 255–297.
- f. Quṭb al-Dīn Sa‘īd’s *kunya* “Abū l-Ḥusayn” suggests that **Naṣīr al-Dīn Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn** was his oldest son. Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn received an *ijāza* from his father for the *K. al-Jawāhir fī l-fiqh* by *qāḍī* ‘Abd al-‘Azīz b. Niḥrīr Ibn al-Barrāj al-Ṭarābulusī (ca. 400–481 [1009–1088]). On Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn, see Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 56 no. 111; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Thiqāt al-‘uyūn*, p. 75 (including a quotation of the undated *ijāza*); Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Anwār al-sā‘i‘a*, pp. 104–105; al-Ṭabāṭabā‘ī, “Nahj al-balāgha ‘abra l-qurūn (7),” pp. 294–295.
- g. **Ẓahīr al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad** was alive in 580 [1184–1185]. He is the author of a theological tract, *Ujālat al-ma‘rifa fī uṣūl al-dīn*, which generally endorses the views of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (published twice, by Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynī al-Jalālī and in al-Anṣārī al-Qummī, *‘Aqīdat al-Shī‘a*, pp. 478–490). For the tract, see Ansari, “Adabiyāt-i kalāmī-yi Imāmīyya”; *Muḥjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 215 no. 8517. Abū l-Faḍl Muḥammad also compiled a tract entitled *al-Arba‘ūn ḥadīthan* (published; see References). Among the transmitters from Abū l-Faḍl Muḥammad is Quṭb al-Dīn Abū l-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan al-Kayd(ḍ)urī al-Bayhaqī al-Nisābūrī (d. after 610/1213–1214) (on whom see Ansari and Schmidtke, “Philosophical Theology among Sixth/Twelfth-Century Twelver Shī‘ites,” pp. 199–201). Ms. Qum, Mar‘ashī 5690, a copy of *Nahj al-balāgha*, includes an *ijāza* for the work issued by Abū l-Faḍl Muḥammad to Jamāl al-Ḥājj wa-l-Ḥaramayn ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Yūsuf b. al-Ḥasan; see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 126–127 n. 200; vol. 2, p. 608 fig. 411. For Abū l-Faḍl Muḥammad, see Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 172 no. 418; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Thiqāt al-‘uyūn*, p. 265; al-Ṭabāṭabā‘ī, “Nahj al-balāgha ‘abra l-qurūn (7),” pp. 295–296.
- h. **‘Imād al-Dīn Abū l-Faraj ‘Alī** transmitted from ‘Abd al-Raḥīm b. Aḥmad Ibn al-Ikhwa al-Baghdādī (483–548 [1090–1153]), from the latter’s student Faḍl Allāh al-Rāwandī, and from others; see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, p. 129 n. 201 (for Ibn al-Ikhwa). Abū l-Faraj ‘Alī was one of the shaykhs of Kamāl al-Dīn Abū l-Futūḥ Ḥaydar b. Muḥammad al-Mawṣilī (d. 634 [1237]), who also transmitted from Abū Ja‘far Muḥammad b. ‘Alī Ibn Shahrāshūb (d. 588 [1192]) and Najm al-Dīn ‘Abd Allāh b. Ja‘far b. Muḥammad al-Dūryastī (d. after 600 [1203–1204]); on him see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, 140 n. 217). Another transmitter from Abū l-Faraj ‘Alī was Najīb al-Dīn Muḥammad b. Ja‘far b. Namā

- (on whom see Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a'lām al-Shī'a: al-Anwār al-sā'i'a fī l-mī'a al-sābi'a*, pp. 154–155); see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 111–112 n. 155, p. 129 n. 201. Abū l-Faraj 'Alī died probably before 600 [1203–1204]; see below, no. 11. For Abū l-Faraj 'Alī, see Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 127 no. 275; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a'lām al-Shī'a: al-Thiqāt al-'uyūn*, pp. 190–195 (claiming that Abū l-Faraj 'Alī was alive in Rabī' 1 600 [November–December 1203], which contradicts our findings); al-Ṭabāṭabā'i, "Nahj al-balāgha 'abra l-qurūn (7)," pp. 293–294.
- i. Kamāl al-Dīn 'Umar b. Aḥmad Ibn al-'Adīm (d. 660 [1262]) mentions in his *Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab* (vol. 10, pp. 4375–4376) Quṭb al-Dīn Sa'īd's grandson Muḥammad b. Muḥammad b. Sa'īd al-Rāwandī, who transmitted from his father Abū l-Faḍl Muḥammad. Ibn al-'Adīm in turn transmitted from Muḥammad b. Muḥammad b. Sa'īd through one intermediary, Abū l-Mu'ayyad Muḥammad b. Maḥmūd b. Muḥammad al-Kh'wārazmī (d. 655 [1257–1258]). See also al-Ṭabāṭabā'i, "Nahj al-balāgha 'abra l-qurūn (7)," p. 296.
  - j. Quṭb al-Dīn Sa'īd's student Muntajab al-Dīn mentions in his *Fihrist* (p. 55 no. 107) one Rashīd al-Dīn al-Ḥusayn b. 'Abī l-Faḍl b. Muḥammad al-Rāwandī. It is possible that the "b." between the *kunya* "Abū l-Faḍl" and the name "Muḥammad" was added by mistake. If this is the case, Rashīd al-Dīn al-Ḥusayn b. 'Abī l-Faḍl Muḥammad al-Rāwandī might be a son of Quṭb al-Dīn Sa'īd's son Ḍahīr al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad. What speaks against this possibility, however, is that Muntajab al-Dīn remains silent about Rashīd al-Dīn al-Ḥusayn's being a grandson of his shaykh Quṭb al-Dīn Sa'īd. See also al-Ṭabāṭabā'i, "Nahj al-balāgha 'abra l-qurūn (7)," p. 297.
  - k. On Burhān al-Dīn Abū l-Faḍā'il Muḥammad b. 'Alī, see Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a'lām al-Shī'a: al-Anwār al-sā'i'a*, p. 162; Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 172 no. 419. The genealogy provided by Muntajab al-Dīn indicates that Abū l-Faḍā'il Muḥammad was a grandson of Quṭb al-Dīn Sa'īd and apparently a son of Abū l-Faraj 'Alī, although it is unclear why Muntajab al-Dīn uses the term *sibt* (rather than *ḥafīd*), which suggests that Abū l-Faḍā'il Muḥammad was rather the son of one of Quṭb al-Dīn Sa'īd's daughters. Moreover, since Muntajab al-Dīn adds the eulogy *raḥimahum Allāh* for all three (Abū l-Faḍā'il Muḥammad, his father, and his grandfather), Abū l-Faḍā'il must have died very young, probably before 600 [1203–1204]. See also al-Ṭabāṭabā'i, "Nahj al-balāgha 'abra l-qurūn (7)," p. 296.

For all other names in the chart, see the relevant sections in the present study.

### Abū l-Qāsim

§ 16 Of the oldest attested member of the Ḥīmṣī Rāzī family we only know the *kunya*, Abū l-Qāsim, which is mentioned by both his grandson Jamāl al-Dīn 'Alī and his great-grandson al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd whenever they provide their genealogies (see §§ 6, 10, 42, 44). Abū l-Qāsim's grandson, Jamāl al-Dīn 'Alī, had the same *kunya*, perhaps as a sign of respect from Jamāl al-Dīn's father, Tāj al-Dīn Maḥmūd (see below, § 17), to his own father. The family's *nisba*, al-Ḥīmṣī al-Rāzī, indicates that the family originated in Ḥīmṣ in Syria<sup>24</sup> and at some point

24 Sellheim suggests that the *nisba* al-Ḥīmṣī may also point to Ḥīmṣ (or Ḥamiṣ) in the vicinity of Khalkhāl in Qazwīn; see Sellheim, *Materialien*, p. 146 n. 1: "Die Nisba unserer Gelehrten-

relocated to Rayy. A notice penned by the maternal grandfather of Jamāl al-Dīn ‘Alī (see below, § 44) also mentions the *nisba* al-Qubā’ī (?), perhaps referring to Qubā’, a village to the south of Medina on the road to Mecca.<sup>25</sup> This probably pertains to Abū l-Qāsim, who may have been born in Qubā’ or spent some time there. It is possible that Abū l-Qāsim was the ancestor who left Ḥimṣ for Rayy. Ḥimṣ was never a center of Shī’ism; whether the family converted to Shī’ism only upon settling in Iran or whether it belonged to the small minority of Shī’īs in Ḥimṣ cannot be verified. Be that as it may, during the early/mid-sixth century AH when Ḥimṣ was under the rule of the Zengids/Ayyubids, the overall atmosphere in the city was anti-Shī’ī (see above, § 1).

### Tāj al-Dīn Maḥmūd

§ 17 Abū l-Qāsim’s son Tāj al-Dīn Maḥmūd is mentioned regularly by both his son Jamāl al-Dīn ‘Alī and his grandson al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd whenever they adduce their genealogies (see §§ 6, 10, 42, 44). The *kunya* “Tāj al-Dīn” indicates that he was a respected scholar. That al-Tāj al-Rāzī was named after him (“Maḥmūd”) indicates the esteem in which Jamāl al-Dīn ‘Alī held his father. A note written by Jamāl al-Dīn ‘Alī’s maternal grandfather and recording Jamāl al-Dīn ‘Alī’s birth date (5 Rajab 653 [10 August 1255]; see below, § 44) reveals that Tāj al-Dīn Maḥmūd was married to a female descendant of Quṭb al-Dīn Sa’īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī, indicating that he was either born in Iran or had left Ḥimṣ for Iran before reaching adulthood.<sup>26</sup> Since his grandson al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd, who was born shortly before 700AH (see below, § 74), was named after him, it is certain that Tāj al-Dīn Maḥmūd had died before al-Tāj al-Rāzī was born.

---

familie *al-Ḥimṣī* ist vielleicht gar nicht auf das syrische Ḥimṣ (Emesa) zu beziehen, sondern auf Ḥimṣ (Mustaufī, transl. *Le Strange* S. 85) bzw. Ḥamiṣ (Yāqūt, Mu’ḡam s.v.; Schwarz, *Iran* S. 1174 u. 1494), einen Ort in der Nähe von Ḥalḥāl in Richtung Qazwin?” However, the possibility that anything but the well-known Syrian city Ḥimṣ (Homs) is meant is extremely unlikely and can safely be excluded in our view.

25 This reading is uncertain. Another, perhaps less likely possibility is Qunnā’ī, referring Dayr Qunnā, a monastery and town located about 90 km south of Baghdad.

26 Muntajab al-Dīn includes in his *Fihrist* (p. 183 no. 470) Tāj al-Dīn Maḥmūd b. al-Ḥasan b. ‘Allūya al-Warāmīnī, whom he describes as *faqīh ṣāliḥ*. The possibility that this person might be identical with our Tāj al-Dīn Maḥmūd should be excluded for chronological reasons (Muntajab al-Dīn compiled his *Fihrist* before 584AH but continued to add information until after 600AH) and the missing *nisba* al-Ḥimṣī in Tāj al-Dīn’s name. Moreover, Muntajab al-Dīn includes what seem to be two other members of the Banū ‘Allūya, whose genealogy again shows that this is a different family; see Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 59 no. 122 (Ḍiyā’ al-Dīn al-Ḥasan b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Allūya al-Warāmīnī) and p. 124 no. 267 (Rashīd al-Dīn al-‘Abbās b. ‘Alī b. ‘Allūya al-Warāmīnī).

### Abū l-Qāsim Jamāl al-Dīn ‘Alī b. Maḥmūd (653–713 [1255–1313])

§ 18 Jamāl al-Dīn ‘Alī is the author of a number of works in the areas of dogmatics, philosophy, logic, and legal theory. These include the independent tract *Mishkāt al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*, which is preserved in what seems to be a unique copy (Ms. Tehran, Malik 1099, pp. 297–331; figs. 3.8 through 3.38);<sup>27</sup> an *editio princeps* of the work is included in the present publication. *Mishkāt al-yaqīn* is a brief theological summa, arranged in six sections (*maṭālib*, sg. *maṭlab*), covering the proof for the existence of God (*fī ithbāt al-ṣāni‘*), divine attributes (*fī ṣifātihi ta‘ālā*), divine justice (*fī l-‘adl*), prophecy (*fī l-nubuwwa*), the imamate (*fī l-imāma*), and resurrection including the promise and the threat (*fī l-ma‘ād wa-mā yata‘allaqu bihi min al-wa‘d wa-l-wa‘d*)—a structure that closely resembles that of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *Qawā‘id al-‘aqā‘id*.

Jamāl al-Dīn ‘Alī’s *Mishkāt al-yaqīn* is undated, but he states in the introduction that he composed it at the request of an unidentified questioner, making it unlikely that he wrote it at a very young age. He was probably asked to do so when he was already an established scholar, and he must have intentionally set out to write a brief dogmatic creed. This is corroborated by a cross-reference in the *Mishkāt* to another, more comprehensive book of his (see below, § 41).

§ 19 In view of the tract’s brevity, the author does not as a rule discuss any of the subtleties of *kalām*, nor does he mention, with a few exceptions, earlier theologians by name. In general terms, it is noteworthy that the *Mishkāt* betrays almost no influence from the style and methods of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *kalām* treatises, which reflect the impact of Avicennan philosophy. An exception is found at the beginning of *al-maṭlab al-thānī*, which is devoted to the attributes of God. Here, Jamāl al-Dīn ‘Alī describes God in Avicennan terms as necessarily existent (*wājib al-wujūd*), and he proves God’s being described as *wājib al-wujūd* by pointing to the impossibility of either a circular cause (*dawr*) or an infinite regress (*tasalsul*) of contingent things, were God *mumkin al-wujūd*. The positioning of this proof, which integrates elements of the philosophers’ proof for the existence of God, at the beginning of *al-maṭlab al-thānī* is noteworthy, since *al-maṭlab al-awwal* is specifically devoted to the proof of God’s existence. There, however, the author presents a modified version of the traditional *kalām* proof from accidents. According to this argument, bodies are temporal, because they can acquire attributes such as motion, rest, and aggregation only through the inherence of accidents

27 For a brief description, see Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 29, p. 599; Dirāyatī, *Fihrist-wāra (Dinā)*, vol. 9, p. 603. See also below, §§ 20, 21, 77.

(*akwān*), which are likewise temporal. The temporality of bodies means that they must have a creator—namely, God.<sup>28</sup>

Especially in the second *maṭlab*, which addresses God and His attributes, Jamāl al-Dīn ‘Alī leans toward the positions of the Bahshamite school. However, he avoids delving into controversial notions, and even when he adduces different opinions, he refrains from indicating his own position beyond endorsing the principal Imāmī positions and refuting those of the Imāmīs’ opponents. These opponents include the Ash‘arites and the Mujbira in his discussions of divine attributes and divine justice, the proponents of *tanāsukh* in his discussion of the essence of man, and various adversaries in his discussion of the imamate. For example, when analyzing God’s attribute of being willing (*al-maṭlab al-thānī, mas‘ala* 8), Jamāl al-Dīn ‘Alī evidently prefers the view he attributes to *aṣḥābunā* according to which God is willing by means of a temporal will that does not inhere in a substrate (*annahū murīd bi-irāda ḥādītha lā fī maḥall*), which is the position of the Bahshamiyya, but his preference for this position can only be deduced from the observation that all other views are refuted whereas this one is not. Jamāl al-Dīn ‘Alī devotes two brief discussions to God as hearing and seeing (*al-maṭlab al-thānī, mas‘a’* 6 and 7). In *mas‘ala* 7, on God’s being perceiving (*mudrik*), he endorses the Bahshamite position that God’s capability to perceive (i.e., to hear and see) is entailed by His being alive. In *mas‘ala* 6, on God’s being hearing and seeing (*samī‘ baṣīr*), he argues, like Fakhr al-Dīn al-Rāzī, that these are attributes of perfection—if God were not hearing and seeing He would be deficient when compared to human beings.<sup>29</sup> Jamāl al-Dīn ‘Alī concludes his discussion of God’s affirmative attributes with brief comments on God’s essential attributes, which characterize Him at all times (*ṣifāt dhātīyya azaliyya abadiyya*), and their referent (*al-maṭlab al-thānī, khātima*). Here he endorses the characteristic Mu‘tazilite notion that God’s essential attributes are entailed by His essence, and the examples he offers are God’s being powerful, knowing, and living.<sup>30</sup> His argument that these attributes characterize God at all times again evokes Bahshamite notions: for him, God’s eternal essence entails these attributes (*al-muqtaḍī*

28 For the proofs for the existence of God among Imāmī theologians of the fourth to eleventh [tenth to seventeenth] centuries, see Ataei Nazari, *Tārīkh-i burhān-hā-yi ithbāt-i wujūd-i Khudā*. For Ibn Sīnā’s proof, see Mayer, “Ibn Sīnā’s ‘Burhān al-siddīqīn.’”

29 For this argument, see Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Arba‘īn*, p. 170; see also Schmidtke, *The Theology of al-‘Allāma al-Hillī*, pp. 200–201.

30 The relevant statement is introduced as *al-ṣifāt al-sab‘ al-mutaqaddima dhātīyya azaliyya abadiyya ...* However, “*al-sab‘*” must be an error, since only four of the attributes that were discussed in the preceding sections fall under the category of essential attributes—God’s being *qādir*, *‘ālim*, *ḥayy*, and *mawjūd*.

*lahā dhātuhu al-qadīma fa-yalzamu min dawāmihā dawām ṣifātihā*). Further, in contrast to the Bahshamiyya but in agreement with Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and other Imāmī theologians such as Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī,<sup>31</sup> Jamāl al-Dīn ‘Alī maintains that it is God’s distinctive eternal essence that entails these attributes, not an attribute of essence through which God’s essence is different from the essences of His creations.<sup>32</sup> In his discussions of the essence of man, the nature of passing away (*fanā’*), and the nature of restoration (*i’āda*) (*al-maṭlab al-sādis, masā’il* 1 and 3), Jamāl al-Dīn ‘Alī briefly restates the views of earlier theologians—again focusing on the views of the Mu’tazilites and the Imāmīs without mentioning any names—but does not indicate his own stance. On all other questions related to the promise and the threat, he endorses the characteristic Imāmī positions against those of the Mu’tazila, the Wa’idiyya, and the Khārijites.

§ 20 The codex that contains the sole surviving copy of Jamāl al-Dīn ‘Alī’s *Mishkāt*, Ms. Tehran, Malik 1099, is a composite manuscript that was transcribed by one Shams al-Dīn b. Muḥammad Amīn al-Bārī Furūsh-dehī. The copyist’s name is known from the single dated colophon, which concludes the second item in the codex (pp. 21–210), *Mashāriq al-amān wa-lubāb ḥaqā’iq al-īmān* by Rajab al-Bursī (ca. 743 [1342]–after 813 [1410]), and carries the date 1 Ṣafar 1100 [25 November 1688] (p. 210; fig. 3.2).<sup>33</sup> The scribe can be identified as Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad Amīn Bār Furūsh-dehī, who in 1076 [1665–1666] produced a copy of *Majma’ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* by the renowned sixth-[twelfth]-century scholar al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī; this is preserved as Ms. Khuy, Madrasa-yi Namāzī 63 (figs. 12.1, 12.2).<sup>34</sup>

31 See al-Ḥimmaṣī, *al-Munqidh min al-taqlīd*, vol. 1, pp. 74 ff.

32 For the various positions, see Schmidtke, *The Theology of the ‘Allāma al-Ḥillī*, pp. 166–179.

33 For a description of the codex, see Afshār and Dānishpazhūh, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kūtābkhāna-yi Millī-yi Malik*, pp. 233–235; see also Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 29, p. 498 no. 5, and below, n. 50. A surrogate of the codex, or perhaps only portions of it (including, however, *Mishkāt al-yaqīn*), is kept in the Markaz Iḥyā’ al-Turāth in Qum; see *Mu’jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 120 no. 10796. The name of copyist is misread in Afshār and Dānishpazhūh’s *Fihrist* as Shams al-Dīn b. Muḥammad Amīn al-Bārī “Fard Sadihi.” Rajab al-Bursī’s *Mashāriq al-amān* was published in an edition prepared by ‘Abd al-Rasūl Zayn al-Dīn on the basis of a manuscript surrogate provided by the Markaz Iḥyā’ al-Turāth in Qum (no. 231; cf. Ḥusaynī Ishkawārī, *Fihrist*, vol. 1, pp. 324–325 no. 231). See the editor’s introduction to Rajab al-Bursī, *Mashāriq al-amān*, pp. 11–12; no information is provided about the identity of the physical manuscript. A comparison of the two facsimiles provided by the editor with the copy of the *Mashāriq* in Ms. Malik 1099 shows that the latter witness was not consulted for the edition.

34 For the codex, see Ṣadrā’ī Khū’ī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī*, no. 63; Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 28, p. 218 no. 205.

§ 21 The text that follows *Mishkāt al-yaqīn* in Ms. Malik 1099 is a work on the definitions of theological concepts that is described in a note added to the beginning of the tract by a later reader as *risāla fī sharḥ ḥudūd al-alfāz al-musta'mala 'alā lisān al-mutakallimīn bi-tartīb ḥurūf al-hijā' 'alā sabīl al-ījāz* (fig. 3.38). This note, in red ink, is followed by another brief note, in black ink, possibly written by the same later reader, stating *wa-lam a'lam mu'allifahā fa-lāḥiẓ wa-la'allahu li-l-Ḥimṣī al-mad'uwūw bi-l-Rāzī*. The note thus suggests that this anonymous tract is by the same author as *Mishkāt al-yaqīn*, our Jamāl al-Dīn 'Alī al-Ḥimṣī, but there is nothing to corroborate this tentative suggestion. The work on definitions was edited twice, by Ḥusayn 'Alī Maḥfūz in 1970 and again by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh in 1971, on the basis of Ms. Malik 1099 and another witness, and both editors identified Ashraf al-Dīn Ṣā'id al-Baridī al-Ābī (fl. sixth [twelfth] century) as its author.<sup>35</sup>

§ 22 Another copy of *Mishkāt al-yaqīn* that predates Ms. Malik 1099 by almost two centuries was included in a ninth-[fifteenth]-century *majmū'a* that in its original form comprised several Imāmī dogmatic texts. What is still extant of the codex is nowadays preserved as Ms. Istanbul, Carullah 554. The contents of the original codex are indicated by a note on the first page that was evidently written by a Sunnī (fig. 4.1). On the same page, the scribe of the note is identified in red ink as *khaṭṭ al-'ālim al-fāḍil*. This is perhaps a reference to the codex's prominent owner, Veliyüddin Carullah Efendi (Walī al-Dīn Jār Allāh, 1070–1151 [1659–1738]), and it suggests that the codex was still intact when it became part of his library.<sup>36</sup> According to the note, the codex consisted of the following works, tracts, and collections of *ḥadīth*: (1) *Kashf al-fawā'id 'alā idāḥ mā ishtamalāt 'alayhi al-risāla al-mawsūma bi-Qawā'id al-'aqā'id*, a commentary by the 'Allāma al-Ḥillī on Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī's *Qawā'id al-'aqā'id* (§ 20,

35 Maḥfūz (ed.), *al-Hudūd wa-l-ḥaqā'iq*; Dānishpazhūh (ed.), “Čahār farhangnāma-yi kalāmī az Shaykh Ṭūsī wa dīgarān, [Text 3:] *al-Hudūd wa-l-ḥaqā'iq*.” For Ṣā'id al-Baridī al-Ābī, see also Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, p. 153. The next tract in Ms. Malik 1099 (pp. 340–363), described by a later reader in red ink as *risāla ukhrā fī ḥudūd al-alfāz al-mutadāwala fī uṣūl al-dīn wa-naḥwihā wa-lam a'lam mu'allifahā wa-lākinmahu min al-'amma 'ala l-zāhīr*, has erroneously been attributed to al-Sharīf al-Murtaḍā; see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 415–416, 613 and *passim*. For an edition, see Dānishpazhūh (ed.), “Čahār farhangnāma-yi kalāmī az Shaykh Ṭūsī wa dīgarān, [Text 1:] *al-Hudūd wa-l-ḥaqā'iq*.” Afshār and Dānishpazhūh's *Fihrist-i nuskhā-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik* states erroneously that the reader's remark, *wa-lam a'lam mu'allifahā fa-lāḥiẓ wa-la'allahu li-l-Ḥimṣī al-mad'uwūw bi-l-Rāzī*, was added to the *risāla ukhrā fī l-ḥudūd* rather than the *risāla fī sharḥ ḥudūd al-alfāz* that follows *Mishkāt al-yaqīn*.

36 For Walī al-Dīn Jār Allāh and his library, see the contributions to Açı (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi*.

lines 2–3);<sup>37</sup> (2) *Mukhtaṣar fī l-ādāb wa-l-sunan wa-l-fawā'id wa-l-ad'īya mush-tamil 'alā 'ishrīn bāban fī madhhab al-Shī'a al-Imāmiyya* (§ 20, lines 3–5); (3) *al-Tibyān fī bayān al-Qur'ān* by the ninth-[fifteenth]-century author al-Ḥasan b. Shujā' b. Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-Tūnī (§ 20, lines 5–6);<sup>38</sup> (4) *Khabar gharīb 'an 'Alī b. Abī Ṭālib raḍīya llāh 'anhu* (§ 20, line 6); (5) *kitāb fī tanzīh al-anbiyā' wa-l-a'imma fī madhhab al-Shī'a*, i.e., *K. Tanzīh al-anbiyā' wa-l-a'imma* by al-Sharīf al-Murtaḍā (§ 20, lines 6–7); (6) *Mishkāt al-yaqīn fī uṣūl al-dīn fī madhhab al-Shī'a al-Imāmiyya*, referring without doubt to Jamāl al-Dīn 'Alī's work (§ 20, line 8); (7) *Risāla fī bayān mu'jizāt nabīyyinā 'alayhi l-ṣalāt wa-l-salām* (lines 8–9); (8) the Prophet Muḥammad's *waṣīyya li-'Alī b. Abī Ṭālib karrama llāh wajhahu* (§ 20, line 9); (9) *Risāla mushtamila 'alā isti'māl al-taqīyya fī madhhab al-Shī'a* (§ 20, line 10); (10) *Khuṭbat al-widā'* (§ 20, line 10); and (11) *Ḥikāyat Muḥammad al-Mahdī* (§ 20, line 11). The titles coined by the scribe for some of the works and the eulogies he employs (esp. nos. 4, 5, 8, 11) again indicate that he was a Sunnī.

§ 23 The note reads as follows (fig. 4.1):

تشتمل هذه المجموعة	1
على شرح قواعد العقائد لابن مطهر الحلبي من تلامذة النصير	2
مؤلف المتن كلاهما من أكابر الشيعة وعلى مختصر	3
في الآداب والسنن والفوائد والأدعية مشتمل على عشرين باباً	4
في مذهب الشيعة الإمامية أيضاً وعلى كتاب التبيان في بيان القرآن	5
لابن شجاع وعلى خبر غريب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعلى	6
كتاب	
في تنزيه الأنبياء والأئمة في مذهب الشيعة الإمامية وعلى كتاب مسمى	7
بمشكاة اليقين في أصول الدين في مذهب الشيعة الإمامية وعلى رسالة	8
في بيان معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام وعلى وصيته لعلي بن أبي	9
طالب كرم الله وجهه	

37 The work's editor, Ḥasan Makkī al-Āmīlī, did not consult this witness for his edition; see the editor's introduction to al-Ḥillī, *Kashf al-fawā'id*, p. 10. A critical edition of al-Ḥillī's *Kashf*, prepared by Ammar Jomah Falahieh Zadeh, was not accessible to us.

38 For an edition of the work, based on two witnesses not including Ms. Carullah 554, see Yāsīn, "al-Tibyān fī bayān al-Qur'ān."

وعلى رسالة مشتملة على استعمال التقيية في مذهب الشيعة وعلى خطبة 10

الوداع

وعلى حكاية محمد المهدي 11

§ 24 In its present truncated state, the codex contains only the first three titles listed in the note: the ‘Allāma al-Ḥillī’s *Kashf al-fawā’id* (fols. 1<sup>v</sup>–50<sup>v</sup>), the Persian-language *Mukhtaṣar fī l-ādāb wa-l-sunan* (fols. 55<sup>v</sup>–75<sup>r</sup>), and Ibn Shujā’a’s *Tibyān fī bayān al-Qur’ān* (fols. 77<sup>v</sup>–89<sup>r</sup>). In addition, the codex includes various minor texts and excerpts that are not mentioned in the note. *Kashf al-fawā’id* is followed by a brief Persian tract on *jism* and *jawhar* that refutes the views of the philosophers (fols. 51<sup>r</sup>–52<sup>r</sup>), a brief quotation from (*manqūl min*) al-Ghazālī’s (d. 505 [1111]) *Tahāfut al-falāsifa* (fol. 52<sup>r-v</sup>), another quotation from the *Tahāfut* (fol. 53<sup>r-v</sup>), and excerpts from other works (fols. 53<sup>v</sup>–54<sup>r</sup>). *Mukhtaṣar fī l-ādāb wa-l-sunan* is followed by quotations from various books including the *K. Ghāyat al-murād wa-l-ma’arib az riwāyāt-i ajdād wa aqārib* by Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥammū’ī (d. 722 [1322]), the author of the renowned *Farā’id al-simṭayn fī faḍā’il al-murtaḍā wa-l-batūl wa-l-sibṭayn* (fols. 75<sup>v</sup>–76<sup>r</sup>), and at the end of Ibn Shujā’a’s *Tibyān* there is a *fā’ida* gleaned from a *K. al-Rā’iyya fī rasm al-hā’āt allatī kutibat bi-l-tā’* by a certain al-Shābastī (?) that is related to the issue of *tajwīd* and *qirā’a* (fols. 89<sup>v</sup>–90<sup>r</sup>).

Fols. 1<sup>v</sup>–52<sup>v</sup> and 77<sup>v</sup>–90<sup>r</sup> of Ms. Carullah 554 were transcribed by Yad Allāh b. Ja’far b. Jalāl Ḥasanī, who gives the date of completion in his colophon at the end of al-Ḥillī’s *Kashf al-fawā’id* as 8 Rajab 852 [7 September 1448] (fol. 50<sup>v</sup>; fig. 4.2). The same scribe’s name appears at the end of the *Tibyān*, this time with only the year, 850 [1446–1447] (fol. 89<sup>r</sup>; fig. 4.4). Fols. 55<sup>v</sup>–76<sup>r</sup> are written by a different hand. The scribe of this section refrains from identifying himself at the end of the *Mukhtaṣar fī l-ādāb wa-l-sunan*, but he gives the date as 20 Jumādā 1 853 [11 July 1449] (fol. 75<sup>r</sup>; fig. 4.3). It is regrettable that the remainder of the codex, including *Mishkāt al-yaqīn*, has been lost, but the fact that the work was included in a ninth-[fifteenth]-century codex together with the ‘Allāma al-Ḥillī’s popular *Kashf al-fawā’id* and al-Sharīf al-Murtaḍā’s widely read *Tanzīh al-anbiyā’ wa-l-a’imma* suggests that *Mishkāt al-yaqīn* was considered an equally authoritative text on dogmatics.

§ 25 ‘Abd Allāh b. ‘Īsā al-Afandī is the earliest biobibliographer to have seen and described *Mishkāt al-yaqīn*, although he was initially clueless about its author, as shown by the conflicting information he provides in his notes and additions to the *Amal al-āmil* of Muḥammad al-Ḥurr al-‘Āmilī (d. 1104 [1693]) and in his own biographical dictionary *Ri’yāḍ al-‘ulamā’ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā’*. In his *Ta’līqat Amal al-āmil* al-Afandī includes the title *Mishkāt al-yaqīn* in

his notes on Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (d. after 600 [1204]).<sup>39</sup> He reports having seen a copy in Bārfurūsh, a town on the Caspian coast in Māzandarān.<sup>40</sup> This might have been the copy included in Ms. Malik 1099 in view of the copyist’s *nisba*, Bār Furūsh-dehī (see above, § 20). The copy seen by al-Afandī names the author as Jamāl (“Kamāl”)<sup>41</sup> al-Dīn ‘Alī b. Maḥmūd al-Ḥimṣī. Al-Afandī assumes him to be Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī’s son:<sup>42</sup>

و[له] رسالة مشكاة اليقين في أصول الدين رأيتها في بارفروش ده لكن كتب علي  
ظهرها أنها من تأليفات كمال الدين علي بن محمود الحمصي ، ولعله ولده.

§ 26 In his edition of al-Afandī’s *Riyāḍ al-‘ulamā’* Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī repeats the information provided in *Ta’līqat Amal al-āmil* in his entry on Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī. The entry is part of volume 5 of the *Riyāḍ*, which contains the entries from Mājid through Maytham, and since this part of *Riyāḍ al-‘ulamā’* is lost, the editor filled the lacuna by inserting material from al-Afandī’s *Ta’līqa*.<sup>44</sup> The relevant sentence reads as follows (note that it has Jamāl al-Dīn rather than “Kamāl” al-Dīn and that the editor’s addition of *lahu* has been dropped):<sup>45</sup>

[...] ورسالة مشكاة اليقين في أصول الدين رأيتها في بارفروش ده لكن كتب علي  
ظهره أنه من تأليفات جمال الدين علي بن محمود الحمصي ، ولعله ولده.

39 Al-Afandī, *Ta’līqa*, pp. 312–313 no. 963, here p. 313. For al-Ḥurr al-‘Āmilī’s entry on Sadīd al-Dīn, which is quoted in al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 5, p. 202, see al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmil*, vol. 2, p. 316 no. 963.

40 For the location that was previously known as Māmaṭīr and is today Bābul, see Krawulsky, *Īrān: Das Reich der Īlḥāne*, p. 342; de Planhol, “Bābol i. The Town.” Al-Afandī regularly mentions manuscripts he inspected in Bārfurūsh; see, for example, al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 1, pp. 8, 333; vol. 2, pp. 102, 175.

41 It is unlikely that the manuscript has “Kamāl” here; this might be a misreading on the part of the editor, Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī.

42 In view of the contradictory statement in al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 4, p. 262 (see below, § 27), it is possible that al-Ḥusaynī al-Ishkawārī mistakenly read *wa-la‘allahu waladuhu* instead of *wa-la‘allahu wālīduhu*, as al-Afandī has it in the *Riyāḍ*.

43 *Lahu* is not present in the manuscript consulted by the editor of *Ta’līqat Amal al-āmil*, Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī, but was rather added by him, indicating that he misunderstood al-Afandī here. Al-Afandī added this note to the entry on Sadīd al-Dīn without implying that the latter was the author of *Mishkāt al-yaqīn*.

44 See al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 5, p. 5 n. 1.

45 Al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 5, p. 203.

§ 27 The extant portion of al-Afandī's *Riyāḍ al-'ulamā'* includes an entry for *al-shaykh* Jamāl al-Dīn 'Alī b. Maḥmūd al-Ḥimṣī,<sup>46</sup> whom al-Afandī again correctly identifies as the author of *Mishkāt al-yaqīn*. His remark that he had a second copy of the *Mishkāt* in his possession besides the copy he had seen in Bārfurūsh suggests that this entry was written later than his brief comment on the tract in his *Ta'liqat Amal al-āmīl* (see above, § 25). Al-Afandī quotes, with suspicion, an unidentified source claiming that the scribe's attribution of the *Mishkāt* to Jamāl al-Dīn 'Alī was erroneous and the work's real author was Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. 'Alī al-Ḥimmaṣī. Al-Afandī continues to connect Jamāl al-Dīn 'Alī to Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, but here he states that Jamāl al-Dīn 'Alī was the *father* of Sadīd al-Dīn. The entry reads as follows:

الشيخ جمال الدين علي بن محمود الحمصي. فاضل عالم متكلم كامل، وله من المؤلفات كتاب مشكاة اليقين في أصول الدين، وقد رأيتُه ببلدة بارفروش، وعندنا منه نسخة أيضاً، وقد يقال أنه للشيخ سديد الدين محمود بن علي الحمصي نفسه والغلط من النساخ، فلاحظ. وقد كان هذا الشيخ والد الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي المشهور أستاذ الشيخ منتجب الدين وصاحب كتاب التعليق الوافي [كذا]<sup>47</sup> في الكلام ...

It is possible that al-Afandī changed his mind about the (alleged) relation between Jamāl al-Dīn 'Alī and Sadīd al-Dīn after reading the text of *Mishkāt al-yaqīn* more carefully than he had done when examining the copy in Māzandarān. Since the author of *Mishkāt al-yaqīn* often leaned toward the views of the Bahshamiyya, whereas Sadīd al-Dīn regularly criticized the Bahshamiyya and on many issues endorsed the views of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers, al-Afandī's earlier assumption that Jamāl al-Dīn 'Alī wrote after Sadīd al-Dīn may now have seemed less plausible.<sup>48</sup>

46 Al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 4, p. 262. This part of the *Riyāḍ al-'ulamā'* is preserved in its original form. For the work's transmission, see the editor's introduction to al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 1, pp. 5–9; Āghā Buzurg, *Dharī'a*, vol. 11, pp. 331–332 no. 1981; Ansari and Schmidtke, *Al-Sarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 374–375 n. 838. For the work and its author, see also Stewart, "Women's Biographies in Islamic Societies," pp. 114 ff.

47 This is another misreading, presumably by the editor, Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī. The correct title is *al-Ta'liq al-'irāqī*, which refers to Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī's *al-Munqidh min al-taqlīd* (published; see References).

48 Al-Afandī may also have come to this conclusion as the author does not refer in the *Mishkāt al-yaqīn* to Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī. For al-Afandī's study of *kalām* and for his theological writings, see his autobiography in al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 3, pp. 230–234.

That al-Afandī indeed took Jamāl al-Dīn ‘Alī to be the father (*wālid*), not the son (*walad*), of Sadīd al-Dīn when he wrote this entry is confirmed by the continuation of the entry, where al-Afandī twice refers to Sadīd al-Dīn as the *walad* of Jamāl al-Dīn ‘Alī.<sup>49</sup>

... وسيجيئ ترجمة ولده المذكور في باب الميم من هذا القسم إن شاء الله تعالى  
مع كلام طويل يتعلق بهذا المقام أيضاً.  
وقد سبق في طي ترجمة ولده محمود المذكور مدح والده هذا بهذه العبارة:  
الإمام العلامة المغفور سلطان علماء الإسلام جمال الملة والدين علي بن محمود  
الحمصي ثم الرازي.

§ 28 Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī (1293–1389 [1876–1970]) had access to the extant portions of al-Afandī’s *Riyāḍ al-‘ulamā’* but not to his *Ta’līqat Amal al-āmil*. In his *al-Dharī’a ilā taṣānīf al-Shī’a*, Āghā Buzurg attributes *Mishkāt al-yaqīn* to Jamāl al-Dīn ‘Alī on the basis of al-Afandī’s entry. However, unlike al-Ḥusaynī al-Ishkawārī, who had access to a holograph of the *Riyāḍ*, Āghā Buzurg considers Jamāl al-Dīn ‘Alī the son of Sadīd al-Dīn, reading al-Afandī’s statement as *wa-qad kāna hādihā l-shaykh walad al-Shaykh Sadīd al-Dīn*. Āghā Buzurg’s entry reads as follows:<sup>50</sup>

مشكاة اليقين في أصول الدين، للشيخ جمال الدين علي بن الشيخ سديد الدين  
محمود بن علي بن الحسين [كذا] الحمصي الرازي، وقيل أنه تصنيف والده الشيخ  
سديد الدين المذكور على ما حكاها في الرياض.

§ 29 The assumption that Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī was the father of Jamāl al-Dīn ‘Alī is repeated in *Mu’jam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, which was prepared under the supervision of Ja’far al-Subḥānī. The relevant entry begins thus:<sup>51</sup>

جمال الدين الرازي (...حياً أواخر ق 6 هـ)  
علي بن محمود بن علي بن الحسن، جمال الدين الحمصي، الرازي، أحد علماء

49 Al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 4, p. 262.

50 Āghā Buzurg, *Dharī’a*, vol. 21, p. 65 no. 3970. Following Āghā Buzurg, Afshār and Dānīshpazhūh also misidentify Jamāl al-Dīn ‘Alī as Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī’s son in their description of *Mishkāt al-yaqīn* in Ms. Malik 1099; see Afshār and Dānīshpazhūh, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik*, pp. 233–234 (item no. 7).

51 *Mu’jam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, pp. 317–318 no. 234.

الإمامية.

لم نقف على أسماء أساتذته الذين تلقى عنهم العلم، وقد نشأ على والده المتكلم البارع المعمر سديد الدين محمود الحمصي، وطبيعة العلاقة تقتضي أن يكون من تلامذته، وحضار درسه ...

§ 30 ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭabāṭabā’ī (1348–1416 [1929–1996]) likewise depicts Jamāl al-Dīn ‘Alī as Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī’s son in his biographical sketch of Sadīd al-Dīn, which he wrote shortly before his death. Under the heading *awlāduhu wa-aḥfāduhu*, al-Ṭabāṭabā’ī writes:<sup>52</sup>

والذي توصلنا إليه من هنا وهنا أن العلم والثقافة وعلم الكلام خاصة كان وراثته في أولاده وأحفاده، يتوارثونه طيلة قرون ثلاثة، فمنهم:  
1. ابنه جمال الدين علي بن سديد الدين محمود الحمصي ...

Al-Ṭabāṭabā’ī had access to Ms. Dānīshgāh 5471 but knew about the *Kashf al-ma’ūqūd* among the Berlin codices only through Wilhelm Ahlwardt’s catalog.<sup>53</sup> He attempted to reconcile the alleged father-son relation between Sadīd al-Dīn and Jamāl al-Dīn ‘Alī and the dating of Ms. Dānīshgāh 5471 (see above, § 6) by claiming that the title page of the latter codex had been written by a great-grandson of Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī, “‘Alī b. Maḥmūd b. Jamāl al-Dīn ‘Alī.” Such a person, of course, never existed.

§ 31 Besides *Mishkāṭ al-yaqīn*, we possess a brief note that contains Jamāl al-Dīn ‘Alī’s argument as to why it is impossible for God to be united with anything He created (*istiḥālat ittīḥād al-bārī’ ma’a l-makhlūqāt*). The argument was recorded by one of his students on the basis of ‘Alī’s lessons in Rayy. The note is preserved in what seems to be a unique copy, Ms. Tehran, Dānīshgāh 2144, p. 390 (fig. 5.1), a voluminous and precious *dastūr* produced by the tenth- [sixteenth-] century scholar and copyist Tāj al-Dīn al-Ḥusayn b. Ṣā’id [al-Ṣā’idī] al-Iṣfahānī,<sup>54</sup> and it reads as follows:

52 Tabatabaei Yazdi, “Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī,” pp. 372–373.

53 Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. 2, p. 340; see also below, n. 133.

54 For a brief description, see Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 3, p. 281. A facsimile of the codex was published as *Dastūr: Ganjīna-yi girānmāya az khuṭūṭ-i ‘ulamā’-i dawra-yi awwal-i Ṣafawīyya*. For the note, see Muḥammad Kāzīm Raḥmatī’s introduction to *Dastūr*, pp. 46–47 no. 85, which is largely based on the findings of Sellheim and Schmidtke. For Tāj al-Dīn al-Ḥusayn b. Ṣā’id, see Ansari and Schmidtke, *Al-Ṣarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, p. 282 n. 717 and *passim*.

باسمه سبحانه

عن المولى السعيد مرشد أرباب الكمال جمال الملة والدين علي بن محمود الحمصي، قدس الله روحه، في أثناء درسه بالرّي، قال: رأيت في المنام أنّي أقيم هذا البرهان على نفي اتحاد البارئ تعالى بأحدٍ من خلقه، وتحريره: أنّ وجوده تعالى لو كان عين وجود خلقه، ولا شكّ في تعدّد أفراد الممكنات، لزم انقسام ذاته تعالى، وحينئذٍ إمّا أن يكون كلّ واحدٍ من أجزائه تعالى إلهاً، فيلزم تعدّد الآلهة، وهو كفرٌ وشركٌ، أو لا يكون، فتوقّف إلهيته تعالى على اجتماع الأجزاء. والاجتماع يفتقر إلى جامع ومؤلّف، وهو إمّا ذاته تعالى، فيلزم [أن يكون] إلهاً قبل كونه إلهاً، هذا خلفٌ، وإمّا غيره تعالى، فيلزم توقّفه في إلهيته على غيره، فيكون ممكناً مع كونه واجباً، هذا خلفٌ. فلما أدّى القول بالاتّحاد إلى أحد هذه المحالات وجب كونه مُحالاً، وهو المطلوب.

§ 32 Following al-Afandī, Muḥammad Bāqir al-Kh<sup>w</sup>ānsārī (d. 1313 [1895]), the author of the biographical work *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa-l-sādāt*, conflates Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī<sup>55</sup> with members of the Ḥimṣī Rāzī family in his entry on Sadīd al-Dīn. Abbreviating al-Afandī’s entry on Jamāl al-Dīn ‘Alī in *Riyāḍ al-‘ulamā’* (vol. 4, p. 263; see above, § 27),<sup>56</sup> al-Kh<sup>w</sup>ānsārī tentatively identifies Jamāl al-Dīn ‘Alī as the son of Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī. He concludes the entry with a full quotation of the note on *istiḥālat ittiḥād al-bārī’ ma’a l-makhlūqāt*, possibly on the basis of the very same *dastūr*, Ms. Dānishgāh 2144 (see above, § 31). Since al-Kh<sup>w</sup>ānsārī explicitly names al-Afandī’s *Riyāḍ al-‘ulamā’* as his source, the reproduction of al-Kh<sup>w</sup>ānsārī’s entry here is supplemented by the fuller wording in the latter (see above, § 27) in square brackets:<sup>57</sup>

ثمّ إنّ في رياض العلماء ترجمة بالخصوص للشيخ جمال الدين علي بن محمود الحمصي الأصل ثمّ الرازي مذكوراً فيها بعد وصفه بهذه النسبة ما صورته هكذا:  
فاضل عالم متكلّم كامل [و] له [من المؤلفات] كتاب مشكاة اليقين في أصول

55 Al-Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 7, pp. 158–164 no. 618.

56 See al-Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 4, pp. 255–256, where the author explains that he had access to the holograph of al-Afandī’s *Riyāḍ* only for a limited period of time.

57 Al-Kh<sup>w</sup>ānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 7, pp. 162–163.

الدين [وقد رأيتُه ببلدة بارفروش وعندنا منه نسخة أيضاً] وقد يقال أنه من تصانيف والده الشيخ [من تصانيف والده الشيخ: للشيخ] سديد الدين محمود [بن علي] الحمصي [نفسه والغلط من النسخ، فلاحظ. وقد كان هذا الشيخ والد الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي المشهور] أستاذ الشيخ منتجب الدين صاحب كتاب التعليق العراقي في الكلام انتهى.

ورأيت في بعض السفائن المعترية من جملة حكايات الشيخ جمال الدين علي بن محمود الحمصي المذكور قدس سرّه المبرور أنه قال في أثناء درسه بالري: رأيت في المنام أنّي أقيم هذا البرهان على نفي اتّحاد الباريّ تعالى بأحد من خلقه كما هو مذهب الحلولية أو القائلين بوحدة الوجود من الصوفية، وتحريره أن وجوده تعالى لو كان عين وجود خلقه ولا شكّ في تعدّد أفراد الممكنات لزم انقسام ذاته تعالى وحينئذ إمّا أن يكون كلّ واحدٍ من أجزائه تعالى إلهاً، فيلزم تعدّد الآلهة، وهو كفرٌ وشركٌ، أو لا يكون، فتوقّف إلهيته تعالى على اجتماع الأجزاء. والاجتماع يفتقر إلى جامع ومؤلّف، وهو إمّا ذاته تعالى، فيلزم [أن يكون] إلهاً قبل كونه إلهاً، هذا خلفٌ، وإمّا غيره تعالى، فيلزم توقّفه في إلهيته على غيره، فيكون ممكناً مع كونه واجباً، هذا خلفٌ. فلمّا أدّى القول بالاتّحاد إلى أحد هذه المحالات وجب كونه مُحالاً، وهو المطلوب.

§ 33 Uncertainties about the author of *Mishkāt al-yaqīn* can also be found in Sunnī biobibliographical works of the early modern and modern period, such as Ismā'īl Bāshā al-Bābānī al-Baghdādī's (1839–1920) *Īdāḥ al-maknūn*<sup>58</sup> and, based on the information provided in the latter work, 'Umar Riḍā Kaḥḥāla's (1905–1987) *Muḥjam al-mu'allifin*.<sup>59</sup> Although al-Bābānī al-Baghdādī (perhaps

58 Al-Bābānī al-Baghdādī, *Īdāḥ al-maknūn*, vol. 2, p. 489:

مشكاة اليقين في أصول الدين لجمال الدين علي بن محمود بن الحسن الحمصي الرازي المتوفى في أواخر القرن الثامن.

59 Kaḥḥāla, *Muḥjam*, vol. 7, p. 238:

علي بن محمود بن الحسن الحمصي الرازي الشيعي (جمال الدين). كان حياً في أواخر القرن الثامن الهجري. من تصانيفه: مشكاة اليقين في أصول الدين.

drawing on al-Kh<sup>w</sup>ānsārī's *Rawḍāt al-jannāt*<sup>60</sup>) and, following him, Kaḥḥāla correctly identify Jamāl al-Dīn 'Alī as the tract's author, they date him to the end of the eighth [fourteenth] century.<sup>61</sup> On the basis of their dating, Sellheim speculates that *Mishkāṭ al-yaqīn* might have been authored by Jamāl al-Dīn Abū Maṣūr 'Alī, the *grandson* of our Jamāl al-Dīn 'Alī, who was born in 733 [1333]; Sellheim knew of him through a note in Ms. or. oct. 623 (on which see below, § 75).<sup>62</sup>

§ 34 In his commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Qawā'id al-'aqā'id*, Jamāl al-Dīn 'Alī's son al-Tāj al-Rāzī refers on one occasion to his father's commentary on the same text (the name in square brackets was added by al-Tāj al-Rāzī at a later stage):<sup>63</sup>

وقال شيخني ووالدي قُدّس سره [جمال الملة والدين علي الحمصي الرازي] في شرحه الكبير للكتاب ...

The wording (*fī sharḥihi al-kabīr li-l-kitāb*) allows for two interpretations. Either Jamāl al-Dīn 'Alī composed more than one commentary on the *Qawā'id* and the cited work is the most extensive of them, or al-Tāj al-Rāzī refers to his father's commentary as *kabīr* to distinguish it from his own, which he implicitly considers *ṣaghīr*. Al-Tāj al-Rāzī mentions Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī on two occasions, and these references incidentally prove again that there was no family relation between Sadīd al-Dīn and the Ḥimṣī Rāzī family. On fol. 51<sup>v</sup>:5 al-Tāj al-Rāzī calls him "*al-shaykh* Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī," and on fol. 66<sup>r</sup>:2 he refers to "*shaykhunā al-sa'īd* Sadīd al-Dīn Maḥmūd al-Ḥimmaṣī *raḥimahullāh*." These references contrast with his mentions of his ancestor Quṭb al-Dīn Sa'īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī (see above, § 6),<sup>64</sup> leaving no doubt that he was unrelated to Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī.

60 Unlike al-Afandī's *Riyāḍ al-'ulamā'* and *Ta'līqat Amal al-āmil*, al-Kh<sup>w</sup>ānsārī's *Rawḍāt al-jannāt* was available in a lithograph edition printed in Tehran in 1307 [1889] (see Arjomand, *Katalog*, vol. 3, p. 1066) and thus accessible to al-Bābānī al-Baghdādī. The source for the dating offered by al-Bābānī al-Baghdādī, end of the eighth [fourteenth] century, is uncertain. See also below, n. 142.

61 See above, nn. 58, 59.

62 Sellheim, *Materialien*, pp. 146–147: "Ob sich hinter diesem der Sohn des Sohnes unseres Schreibers, Ḡamāladdīn 'Alī al-Ḥimṣī ar-Rāzī verbirgt, der, 733/1333 in Sulṭāniyya geboren, diesen laqab und Ism führte?"

63 Al-Tāj al-Rāzī, *Kashf al-ma'ūqūd*, fol. 66<sup>r</sup>:14–15.

64 Cf., however, Ms. Mar'ashī 13030, fol. 101<sup>r</sup>, where Quṭb al-Dīn al-Rāwandī is mentioned in a margin note that originated with Jamāl al-Dīn 'Alī or with his cousin Muḥammad b. Abī l-Mafākhīr Muḥammad b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ without any specific indication of their familial relationship with him.

§ 35 It is very likely that Ms. Mar'ashī 3212/1, a commentary of unknown authorship entitled *Talkhīṣ al-maqāṣid fī sharḥ Qawā'id al-'aqā'id*,<sup>65</sup> was composed by Jamāl al-Dīn 'Alī (for a facsimile edition of the work, see figs. 15.1–165). If so, Jamāl al-Dīn 'Alī indeed wrote two commentaries, since the argument adduced by al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd in his *Kashf* from his father's *al-sharḥ al-kabīr* has no parallel in the relevant chapter of the *Talkhīṣ al-maqāṣid*.<sup>66</sup> The *Talkhīṣ al-maqāṣid* would then be Jamāl al-Dīn 'Alī's more concise commentary, as suggested by its title, *Talkhīṣ*. The lack of references to a *sharḥ kabīr* in the introduction to the *Talkhīṣ* or elsewhere in the book indicates that this was the first commentary its author wrote on the *Qawā'id*. The introduction reads as follows (fol. 1<sup>v</sup>):

بسم الله الرحمن الرحيم 1

أما بعد حمد من وجب له من ذاته الكمال واحتجب بحقيقته فلا يدركه 2

العقل

ولا يمثله الخيال. جعل الموجودات دالة على وجوده وشملها ببديع عنايته 3

وفيض

جوده، والصلوة والسلام على المبعوث كافة إلى الخلائق المنعوت بأفضل 4

الخلائق وعلى

آله وصحبه السالكين بعده أحمد الطرائق. فإن الرسالة الموسومة بقواعد 5

العقائد للإمام العالم العلامة سيد الفضلاء المحققين وأفضل المتأخرين 6

نصير الملة

65 We thank Ammar Jomah Falahieh Zadeh for having drawn our attention to this commentary. For the codex, see Mar'ashī, *Fihrist*, vol. 9, pp. 13–14; cf. also al-Ḥusaynī al-Ishkawārī, *al-Turāth al-'arabī*, vol. 2, p. 122. Although the full text of the commentary is preserved, there are numerous short blank spaces throughout the manuscript; it seems that the scribe intended to add individual words in red ink in these spaces, as done regularly elsewhere in the copy (e.g., for *qāla*, *aqūlu* etc.); see, e.g., fols. 14<sup>v</sup>, 15<sup>r</sup>. It should be noted that Ms. Mar'ashī 3212/1 incompletely preserves the text of the *Talkhīṣ*; see the marginal note in Persian on fol. 34<sup>v</sup> indicating that some of the text (some few folios at the end of *al-bāb al-awwal* and the beginning of *al-bāb al-thānī* of the work) is missing here.

66 The chapter in question is *al-Mas'ala al-ūlā* [*fī i'ādat al-mā'dūm*] from chapter 5, on *al-wa'd wa-l-wa'īd*, found in Ms. Mar'ashī 3212/1 on fols. 73<sup>r</sup>–74<sup>r</sup>; compare with al-Tāj al-Rāzī, *Kashf al-mā'āqid*, fols. 65<sup>r</sup>–66<sup>v</sup>.

- 7 والحق والدين أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله  
روحه من أحسن الكتب
- 8 المصنّف [كذا] في علم الأصول مع كونه مشتملاً على أكثر المذاهب  
محتوياً على أهم المطالب جامعاً
- 9 بين غزارة العلم وقلة الحجج غير أن المصنّف رحمه الله بسبب الاختصار  
ربما حكى
- 10 بعض المذاهب ولم يذكر اسم قائله وقد يذكر المدعى ولم يتعرض لدليله  
فأحببت أن
- 11 أملي لها شرحاً أفصّل فيه ما أجمله وأذكر من الأدلة ما أهمله وألخص  
العبارة فيما أوجزه
- 12 وأستقصى حلّ ما رمزه وسميته بتلخيص المقاصد في شرح قواعد  
العقائد وباللله
- 13 أستعين وعليه أتوكّل. قال المصنّف رحمه الله ...

The wording used on lines 4–7 suggests that the author was a Shīʿī. Moreover, throughout the commentary, the author refers to early Imāmī scholars besides Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (*al-muṣannif*), including al-Shaykh al-Mufīd (fol. 79<sup>r</sup>:8), al-Sayyid al-Murtaḍā (fol. 64<sup>r</sup>:15), al-Sayyid al-Raḍī (359–406 [969–1015]) (fol. 68<sup>r</sup>:4), and Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī (fol. 74<sup>r</sup>:11), and the way he refers to them likewise indicates that he was a Shīʿī. Beyond these references, however, the commentator, following Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s lead, attempts to remain denominationally neutral, especially in the chapter on the imamate.<sup>67</sup> The book may have been written for a Sunnī audience.

§ 36 In the chapter on the imamate, the commentator explicitly mentions the Zaydī imam al-Muʿayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 421 [1030])<sup>68</sup> (fol. 79<sup>v</sup>:13; see also “al-Muʿayyadiyya” on fol. 70<sup>v</sup>). The reference

67 See Ms. Marʿashī 3212, fol. 72<sup>v</sup>, where the commentator discusses and endorses Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s methodology. See also fols. 70<sup>v</sup> and 71<sup>r</sup>, where the commentator adds the eulogy *raḍīya llāh ʿanhu* after the names of Abū Bakr, ʿUmar, and ʿUthmān in an apparent effort to appease Sunnī readers. A similarly cautious approach can be observed in the commentary on the *Qawāʿid* by Jamāl al-Dīn ʿAlī’s son al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd, *Kashf al-maʿāqid fī sharḥ Qawāʿid al-ʿaḳāʿid*; see the introduction to al-Tāj al-Rāzī, *Kashf al-maʿāqid*, pp. xiv–ixv.

68 On him, see al-Wajīh, *Aʿlām al-muʿallifīn al-zaydiyya*, vol. 1, pp. 109–111 no. 85.

to a Zaydī imam is extremely unusual among non-Zaydī authors and suggests that the author of the commentary lived in Rayy or its vicinity, where there was still some living knowledge of the history and literary tradition of Zaydism at the time. This, too, points to Jamāl al-Dīn ‘Alī as the commentary’s author.<sup>69</sup>

§ 37 Another indication of the timing of the *Talkhīṣ*’s composition is provided by the eulogy that follows the name of Rukn al-Dīn Abū l-Faḍā’il al-Ḥasan b. Muḥammad b. Sharafshāh al-‘Alawī al-Astarābādī (d. 715 [1315–1316]) (see fols. 53<sup>v</sup>:16–54<sup>r</sup>:7).<sup>70</sup> The wording of the eulogy, *sallamahu llāh*, indicates that the commentary was written during Rukn al-Dīn’s lifetime, so before 715 [1315–1316].<sup>71</sup> It is noteworthy that the commentator follows his reference to and quotation from Rukn al-Dīn’s commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *Qawā’id, al-Risāla al-‘Izzīyya* with critical remarks. Similarly, on several occasions he quotes the ‘Allāma al-Ḥillī’s commentary on the *Qawā’id, Kashf al-fawā’id* (completed in 703 [1304]<sup>72</sup>), invariably referring to the ‘Allāma as *ba’da l-fuḍalā’ al-shāriḥīn li-hādhihi l-risāla*,<sup>73</sup> and these quotations, too, are followed by harsh criticism (none of them of sectarian nature).

§ 38 The commentator’s concluding words indicate neither his identity nor when the work was completed (fol. 83<sup>r</sup>; fig. 165):

- 69 Moreover, on two occasions in his *Kashf al-ma’āqid*, al-Tāj al-Rāzī refers to *ba’ḍ al-shurrāh* (Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fols. 22<sup>v</sup>:5, 37<sup>v</sup>:12). What he adduces from this commentary has no parallel in Rukn al-Dīn’s *al-Risāla al-‘Izzīyya*, nor in the *Talkhīṣ al-maqāsid*. This again points to Jamāl al-Dīn ‘Alī as the author of the *Talkhīṣ*. The second instance (fol. 37<sup>v</sup>:12), however, evidently refers to al-Ḥillī’s *Kashf al-fawā’id*, p. 220, whom al-Tāj al-Rāzī criticizes. This is not the case with the first instance (fol. 22<sup>v</sup>:5), and it is possible that *ba’ḍ al-shurrāh* refers in the two instances to two different commentaries. The reference on fol. 22<sup>v</sup>:5 further indicates that there was yet another so far unknown commentary written on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *Qawā’id* before or during the lifetime of al-Tāj al-Rāzī. The author of the *Talkhīṣ al-maqāsid* also refers on one occasion to a commentary identified as *ba’ḍ al-shurrāh* (fol. 79<sup>v</sup>:10), a reference to Rukn al-Dīn’s *al-Risāla al-‘Izzīyya* (Ms. Istanbul, Esad Efendi 1238, fol. 121<sup>v</sup>).
- 70 The passage quotes Rukn al-Dīn al-Astarābādī, *al-Risāla al-‘Izzīyya*, Ms. Istanbul, Esad Efendi 1238, fols. 75<sup>v</sup>:16–76<sup>r</sup>:1. On Rukn al-Dīn and the *‘Izzīyya*, see below, § 72.
- 71 For this and similar invocations, see Gacek, *Vademecum*, p. 116.
- 72 For the date of completion, see Āghā Buzurg, *Dharī’a*, vol. 18, pp. 51–52 no. 635; see also al-Ṭabāṭabā’ī, *Maktabat al-‘Allāma al-Ḥillī*, p. 162.
- 73 Ms. Mar’ashī 3212, fols. 26<sup>r</sup>:2–4 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 119:11–12), 29<sup>r</sup>:7–11 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 137:9–13), 37<sup>r</sup>:17–37<sup>v</sup>:4 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 181:4–8), 40<sup>r</sup>:2–4 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 190:16–17), 46<sup>r</sup>:2–5 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 206:4–5), 60<sup>r</sup>:2–6 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 257:11–16), 74<sup>v</sup>:4–6 (quoting al-Ḥillī, *Kashf al-fawā’id*, p. 327:1–3).

1 ... فهذا ما أردنا إيرادَه في

2 في [كذا] شرح هذه الرسالة ونختم الكلام حامدين لله تعالى مصلين على

رسوله محمد النبي وآله

3 وصحبه الطاهرين بعون الله وحسن توفيقه ...<sup>74</sup>

If Jamāl al-Dīn ‘Alī is the author of *Talkhīṣ al-maqāṣid*, which is plausible in our view, the commentary was written during the last decade of his life, presumably shortly after 703 [1304] if indeed it was followed by a *sharḥ kabīr*.<sup>75</sup>

§ 39 Throughout the *Talkhīṣ*, the commentator cites numerous sources explicitly. These citations provide further insights into Jamāl al-Dīn ‘Alī’s intellectual horizons, should our identification of him as the author of the commentary be correct. The scholars and works he mentions include Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (d. 478 [1085]) and his *Irshād* (fol. 62<sup>r</sup>), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (fols. 16<sup>v</sup>, 19<sup>v</sup>, 36<sup>r</sup>, etc.) and his *Muḥaṣṣal* (fol. 37<sup>v</sup>), Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675 [1277]) and his commentary on the *Mulakhkhaṣ* (fol. 46<sup>v</sup>), Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī (d. 313 [925] or 323 [935]) (fol. 13<sup>v</sup>), Ibn Sīnā (fols. 16<sup>v</sup>, 17<sup>r</sup>), Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī (d. 548 [1153]) (fol. 47<sup>r</sup>), and Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (560–638 [1165–1240]) and his *al-Futūḥāt al-makkīyya* (fol. 48<sup>r</sup>), his *al-Malābis* (fol. 50<sup>r</sup>), his *K. al-Ḥujub* (fol. 51<sup>v</sup>), and his *Sharḥ alfāz al-Ṣūfiyya* (fols. 50<sup>r</sup>, 51<sup>v</sup>).<sup>76</sup>

§ 40 The aforementioned copy of al-Āmidī’s *K. al-Iḥkām* that Muḥammad b. Muḥammad produced and subsequently read together with Jamāl al-Dīn ‘Alī (§§ 8–10) includes the latter’s *ta’līqāt* on the text (added by Muḥammad), and these constitute yet another work by Jamāl al-Dīn ‘Alī. However, as already mentioned (§ 9), Muḥammad, too, added some notes to the manuscript both before and after reading it with Jamāl al-Dīn ‘Alī, and it is impossible for the most part to determine which notes originated with which cousin. Accordingly, a reconstruction of Jamāl al-Dīn ‘Alī’s *ta’līqāt* on the *K. al-Iḥkām* may well be impossible. Nevertheless, the numerous quotations from and references to specific authors and works provide valuable insights into the scholarly literature

74 These words are followed by the scribe’s (*kātib*) colophon in which he identifies himself as “‘Alī Riḍā b. Sulaymān *sākin* Āwi-yi Alamūt” and provides the date as 1005 [1596–1597].

75 Even if Jamāl al-Dīn ‘Alī is not its author, the *Talkhīṣ al-maqāṣid* nonetheless constitutes a very early commentary on the *Qawā’id*, since it was composed between 703 [1304] and 715 [1315–1316].

76 For the titles, see Yahya, *Histoire et classification*, vol. 1, pp. 201–235 no. 135 (*al-Faṭḥ al-Makkī*), 296 no. 247 (*al-Ḥujub*); vol. 2, p. 462 no. 677 (*Sharḥ alfāz al-Ṣūfiyya musalsalan*). There is no entry for the *Malābis*.

that was accessible to Jamāl al-Dīn ‘Alī and his cousin Muḥammad. The authors and titles mentioned include al-Zamakhsharī’s exegetical work *al-Kashshāf* (e.g., Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 32<sup>r</sup>), and his *Mufaṣṣal* on grammar (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 13<sup>v</sup>); Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār’s (d. 618 [1221]) *Tadhkirat al-awliyā’* (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 13<sup>r</sup>), al-Shaykh al-Ṭūsī’s comprehensive systematic work on Imāmī jurisprudence, *K. al-Mabsūt* (Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 26<sup>r</sup>; fig. 13.2);<sup>77</sup> al-Sharīf al-Murtaḍā’s *Masā’il al-khilāf* (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 57<sup>r</sup> [fig. 14.5]: *waqad ṣarraḥa bihi l-Murtaḍā fi khuṭbat Masā’il khilāfihi ...*); the renowned *tafsīr* of Abū l-Futūḥ al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Rāzī al-Khuzā’ī (ca. 480–after 552 [1087–1157]), *Rawḍ al-jinān wa-rawḥ al-janān* (Mar‘ashī 13030, fol. 80<sup>r</sup>; fig. 14.7); Abū l-Makārim ‘Izz al-Dīn Ḥamza b. ‘Alī b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī’s (“*ṣāhib al-Ghunya*”; 511–585 [1117–1189/90]) *K. Ghunyat al-nuzū’ ilā ‘ilmay al-uṣūl wa-l-furū’* (Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 118<sup>r</sup>; fig. 13.5); Abū l-Ḥusayn al-Baṣīrī’s influential work on *uṣūl al-fiqh*, *al-Mu’tamad* (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 93<sup>r</sup>; fig. 14.8); al-Ghazālī’s *al-Mustaṣfā* (Ms. Marashī 12521, fols. 106<sup>r</sup>, 122<sup>r</sup>); and Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s work on legal theory, *K. al-Maḥṣūl* (e.g., Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 45<sup>r</sup> [fig. 14.3]: *i’taraḍa ṣāhib al-Maḥṣūl ...*; Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 55<sup>v</sup>: *qāla ṣāhib al-Maḥṣūl ...*). Another comment (Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 35<sup>r</sup>) mentions al-Murtaḍā’s *al-Dharī’a ilā uṣūl al-sharī’a*,<sup>78</sup> Ḥamza b. ‘Alī al-Ḥalabī’s aforementioned *Ghunya*, Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī’s *K. al-Maṣādir fi uṣūl al-fiqh*, alongside *Nihāyat al-wuṣūl*, the ‘Allāma al-Ḥillī’s most comprehensive work on *uṣūl al-fiqh* that was completed on 8 Ramaḍān 704 [4 April 1305].<sup>79</sup> One margin note (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 82<sup>r</sup>) seems to refer to al-Shaykh al-Ṭūsī’s work on legal theory, *K. al-Udda fi uṣūl al-fiqh*,<sup>80</sup> and elsewhere (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 101<sup>r</sup>) there is a reference to Ibn Idrīs al-Ḥillī (543–598 [1148/49–1202]), presumably to his *K. al-Sarā’ir*.<sup>81</sup> On one occasion (Ms. Mar‘ashī 13030, fol. 88<sup>v</sup>), the notes mention the sixth- [twelfth-] century Sunnī scholar Abū l-Faḍā’il al-Mashshāt al-Rāzī, whose writings have not come down to us.<sup>82</sup> Moreover, on an issue related to logic and grammar,

77 For al-Ṭūsī’s *K. al-Mabsūt*, see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, p. 429 and *passim*.

78 For al-Murtaḍā’s *Dharī’a*, see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 195–222.

79 For the work, see Schmidtke, *The Theology of the ‘Allāma al-Ḥillī*, pp. 66–67; al-Ṭabāṭabā’ī, *Maktabat al-‘Allāma al-Ḥillī*, p. 209.

80 For the *K. al-Udda*, see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 204 ff. and *passim*.

81 In the same note, Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (see also above, n. 64) and al-Murtaḍā are also mentioned. For Ibn Idrīs and his *K. al-Sarā’ir*, see Ansari and Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā’s Oeuvre and Thought in Context*, vol. 1, pp. 204 ff. and *passim*.

82 For the Banū Mashshāt, see Ansari, “Sunnism in Rayy,” p. 466.

there is a margin note (Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 32<sup>r</sup>; fig. 13.3) referring to Ibn Sīnā and his *Ishārāt* and to ‘Umar b. Sahlān al-Sāwī (“*ṣāhib al-Baṣā’ir*”; fl. 520s [1130s]), to Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471 [1078]), Yūsuf b. Abī Bakr al-Sakkākī al-Kh<sup>w</sup>ārazmī (d. 626 [1229]), Ibn al-Ḥājjib and Abū ‘Alī al-Fārisī (288–377 [919–987]).<sup>83</sup>

§ 41 Jamāl al-Dīn ‘Alī also wrote other works, but these do not survive. In his *Mishkāt al-yaqīn*, at the end of *al-maṭlab al-khāmīs* (on the imamate), he refers the reader to his *Maṭāli‘ al-anwār* for a more detailed discussion on the topic, suggesting that the latter was a comprehensive work, possibly a theological summa (see also above, § 18).

§ 42 An important source of biographical information about Jamāl al-Dīn ‘Alī and additional details about his scholarly interests is the copy of Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s *Mulakhkhaṣ* that Jamāl al-Dīn ‘Alī produced for himself (*li-naḥsihi*) and that has already been discussed in some detail by Sellheim (Ms. Berlin, or. oct. 623; see also above, §§ 11, 12.)<sup>84</sup> Jamāl al-Dīn ‘Alī’s undated colophon at the end of the section on logic (*fi ‘ilm al-mantiq*) reads as follows (fol. 75<sup>r</sup>; fig. 2.2):

تم المنطق بتنميق العبد الضعيف علي بن	1
محمود بن أبي القاسم الحمصي أعانته الله لتحضير الباقي	2
وتحقيقه بمحمد وآله المرشدين إلى طريقه.	3

Another undated colophon, at the conclusion of the section on natural philosophy (*fi ‘ilm al-ṭabī‘ī*), reads as follows (fol. 244<sup>v</sup>; fig. 2.3):

... تم الكتاب	1
الثاني في العلم الطبيعي ويتلوه الكتاب	2
الثالث في الإلهي خاصة إن شاء الله وحده.	3

83 See also Ms. Mar‘ashī 12521, fol. 119<sup>v</sup> (fig. 13.6) for margin notes with references to Ibn al-Ḥājjib and to “Ibn al-Ḥājjib *wa-shāriḥ kitābihi*,” perhaps again a reference to al-Ḥillī’s *Ghāyat al-wuṣūl* (see above, § 9).

84 Sellheim, *Materialien*, pp. 140–144. Ms. or. oct. 623 was purchased by Berlin State Library in 1900 from Ibrahim Elias Gejou (1868–1942), an Iraqi-French antiquities dealer. We thank Christoph Rauch for this information. For Gejou, see Ghanem, “Ibrahim Elias Gejou.” For a digital surrogate of the codex, see [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN647186667&PHYSID=PHYS\\_0003](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN647186667&PHYSID=PHYS_0003).

The work concludes with a third colophon, dated 15 Rabīʿ II 677 [5 September 1278] and written in Warāmīn, where Jamāl al-Dīn ʿAlī presumably lived at the time (fol. 257<sup>r</sup>; fig. 2.4):

1 انتهى تحرير كتاب الملخص  
 2 على يدي أضعف العباد عملاً وأقواهم أملاً  
 3 أبي القاسم علي بن محمود بن أبي القاسم الحمصي ضحوة يوم  
 4 الإثنين الخامس عشر من شهر ربيع الآخر  
 5 سنة سبع وسبعين وستمئة نمّقه  
 6 لنفسه بورامين حماها الله عن العاهات  
 7 والسنين ومتمعه به وبأمثاله بمحمد وآله.

§ 43 Next to this colophon there is a *qirāʿa* note that was also written by Jamāl al-Dīn ʿAlī. The wording is unclear. It may indicate that he studied the work using the present copy as well as a different copy with Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Ṭabarī in Ṣafar 677 [June–July 1278] in Iṣfahān. The note suggests that it was only after this time that Jamāl al-Dīn ʿAlī completed his own copy of the work. Jamāl al-Dīn’s age at the time when he studied and copied the *Mulakkhkhaṣ*—about twenty-four years—is not unusual. The note reads as follows:

1 انتهت قراءة هذه المجلّدة  
 2 أيضاً بتوفيق واهب العقل  
 3 جل جلاله وعم نواله في خدمة  
 4 المولى المعظم الإمام الأعظم  
 5 شمس الملة والدين فخر الإسلام  
 6 والمسلمين أبي عبد الله الحسين بن  
 7 علي الطبري أدام الله ظلال<sup>85</sup>  
 8 جلاله في أواسط صفر ختم بالخير  
 9 والظفر سنة سبع وسبعين وست [مائة] في نسخة

85 وفقه الله †... † بمحمد †... † Jamāl al-Dīn ʿAlī later added in the margin: †... † بمحمد †... †

أخرى بمدينة أصفهان حفّها الله 10  
تعالى بالنعمة والعمران 11

Sellheim identifies the person Jamāl al-Dīn ‘Alī studied with as the prominent seventh-[thirteenth-]century scholar ‘Imād al-Dīn Ḥasan b. ‘Alī al-Ṭabarī (alive in 701 [1301–1302]).<sup>86</sup> This identification is questionable in view of the clearly written name *Ḥusayn* b. ‘Alī in the *qirā’a* note and of what is known about ‘Imād al-Dīn al-Ṭabarī’s approximate dates of life. Nothing further is known about this person, but his name and his *nisba* leave no doubt that he was a Shī‘ī.

§ 44 Jamāl al-Dīn ‘Alī copied into his copy of the *Mulakhkhaṣ* (fol. 257<sup>v</sup>; fig. 2.5) a note written by his maternal grandfather recording the date of his grandson ‘Alī’s birth as 5 Rajab 653 [10 August 1255]. Sellheim assumes that the next line, *wa-li-kātibihī ‘Alī b. Maḥmūd fī ‘ashara al-Muḥarram sanat iḥdā watis‘in wa-sittami’a* (line 8 below), refers to the birth notification above it (i.e., lines 1–7),<sup>87</sup> but this is not the case; instead, the line introduces the verses of poetry that follow it (see below, § 45). The addition of “al-Ḥimṣī al-aṣl” to the *nisba* al-Qubā‘ī (?) on line 4 was made by Jamāl al-Dīn ‘Alī’s son al-Tāj al-Rāzī.<sup>88</sup>

نسخة ميلاد الكاتب منقولة من خطّ جدّه المولى السعيد 1  
قطب الدين الراوندي قدّس الله روحه ونور ضريحه 2  
ولد الولد المبارك جمال الدين علي بن تاج الدين محمود بن أبي القاسم 3  
القبائي [الحمصي الأصل] ليلة الثلاثاء بعد مضي نصف السُدس من 4  
الليلة الخامس  
من شهر الله الأصبّ رجب عمت بركته وأول ليلة من آبان [... سنة] 5  
ثلث وخمسين وستمائة هجرية. نقلته من خط ال...† 6  
حرفاً فحرفاً والحمد لله ...† 7  
لكاتبه علي بن محمود في عشرة المحرم سنة إحدى وتسعين وستمائة. 8

86 Sellheim, *Materialien*, p. 142. For ‘Imād al-Dīn, see Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Anwār al-sā‘ī’a*, p. 41.

87 See Sellheim, *Materialien*, p. 143: “Auf Bl. 257b hat unser Schreiber ein paar Jahre später, nämlich am 10. Muḥarram 691/2. Januar 1292 sein eigenes Geburtsdatum nach einem Vermerk seines Grossvaters ... eingetragen.”

88 The addition “al-Ḥimṣī al-aṣl” confirms that the *nisba* al-Qubā‘ī (?) certainly refers to a location, even if the reading is uncertain. For the tentative reading of al-Qubā‘ī, see §§ 16, 48. For the possible alternative, al-Qunnā‘ī, see above, n. 25.

Since the maternal grandfather is identified only by his *laqab* (Quṭb al-Dīn) and his *nisba* (al-Rāwandī), his identity cannot be established, but he was certainly a descendant of Quṭb al-Dīn Saʿīd b. Hibat Allāh al-Rāwandī, as shown by the title page of Ms. Dānishgāh 5471 (see above, § 6). Moreover, Jamāl al-Dīn ʿAlī shared this maternal grandfather with his cousin Muḥammad (see above, chart 1).

§ 45 The note is followed by lines of poetry by Jamāl al-Dīn ʿAlī, some in Arabic and some in Persian, about the third imam al-Ḥusayn and ʿAshūrā. Additional lines of his poetry are found on fol. 258<sup>v</sup> (fig. 2.7) of the codex. The codex also has a *fāʾida* gleaned from al-Ḥasan b. Aḥmad Ibn Mattawayh's *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ* that is quoted on the last page of the codex (fol. 258<sup>v</sup>; fig. 2.7). The quotation, most likely in the hand of Jamāl al-Dīn ʿAlī, shows that this important Muʿtazilite work on natural philosophy was available in the Rayy region during this time.<sup>89</sup>

§ 46 A few months after Jamāl al-Dīn ʿAlī's death (see below, § 47) the codex came into the possession of his son, al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd. This is indicated by a note that the latter added to the title page (fol. 4<sup>r</sup>; fig. 2.1) in one of the months of 714 [1314]:<sup>90</sup>

انتقل هذا الكتاب	1
من والدي المولى الأعظم	2
السعيد طاب ثراه إليّ	3
وأنا أحقر العبيد للملك	4
الحميد محمود بن علي بن محمود	5
الحمصي بالإرث الشرعي	6
في شهر سنة أربع عشرة وسبعمائة	7

89 The quotation comes from the chapter on the accident of composition (*al-qawl fī l-taʿlīf*), specifically *al-faṣl fī anna l-taʿlīf lā yaṣīḥḥu wujūduhu lā fī maḥall wa-lā fī azyad min maḥal-layn*, and in Daniel Gimaret's edition of Ibn Mattawayh's *Tadhkira* it corresponds to vol. 1, pp. 297:20–298:2.

90 The gap between Jamāl al-Dīn ʿAlī death on 15 Jumādā II 713 [7 October 1313] and al-Tāj al-Rāzī's inheritance of his father's copy of the *Mulakhkhaṣ* in 714 [1314] is noteworthy. Al-Tāj al-Rāzī may not have been in Abhar when his father died (see also below, § 74). The reading of the dates in the two notes as 713 and 714 is tentative. The ink is hardly visible and *ʿashar* could perhaps be read as *ʿishrīn* in both cases. However, our tentative reading

§ 47 Al-Tāj al-Rāzī also provided further information about his father. On fol. 257<sup>v</sup> (fig. 2.5), next to his father's note about his own birth, al-Tāj al-Rāzī recorded the burial place (Abhar, *maqbarat al-sādāt*)<sup>91</sup> and date (15 Jumādā II 713 [7 October 1313]) of his father's death:

صار هذا المولود وهو المولى الأعظم أستاذ العرب والعجم علامة العالم 1  
 مقتدى أئمة الأرضين جمال الملة والدين تاج الإسلام والمسلمين 2  
 علي بن محمود الحمصي ثم الرازي قدس الله روحه †...† من عنده فهو 3  
 رحمه الله  
 في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار توفي رحمه الله 4  
 أواسط جمادى الآخرة سنة ثلث وعشر وسبعمئة هجرية بأبهر 5  
 ودفن بها على مقبرة السادات خصه الله بمزيد 6  
 الرحمة والعنايات كتبه العبد محمود بن علي الحمصي 7  
 حامداً لله †...† 8

Al-Tāj al-Rāzī's laudatory characterizations of his father in both notes indicate Jamāl al-Dīn 'Alī's high standing as a scholar during his lifetime.

§ 48 The various data provided by Jamāl al-Dīn 'Alī about his life, supplemented by the information given by his son, suggest that Jamāl al-Dīn spent the majority of his life, certainly from Rabī' II 677 [September 1278] until 711 [1312], in Rayy and Warāmīn. From the fifth [eleventh] century, Warāmīn was a predominantly Shī'ī town that began to flourish after Rayy (likewise a town with a strong Shī'ī presence) was sacked by the Mongols in 617 [1220]. Between 658 [1260] and 709 [1309–1310] Warāmīn served as the Ilkhanid capital of the province of Rayy.<sup>92</sup> Jamāl al-Dīn 'Alī's birthplace is unknown, though his maternal grandfather's witnessing and recording the birth (see above, § 44) points to Rayy. He also spent some unknown amount of time in Iṣfahān in or around Ṣafar 677 [June–July 1278]. His relatively young age and the *qirā'a* note

fits with the known dates we have for Jamāl al-Dīn 'Alī's life, and it is corroborated by the reading of Sellheim, who consulted the original codex and may have seen more than we can see today from the digital copy.

91 The town of Abhar was located on the road connecting Rayy with Sulṭāniyya. In the Ilkhanid period it was predominantly Shī'ī; see Krawulsky, *Īrān: Das Reich der Īlhāne*, pp. 221–222.

92 For Warāmīn during the Ilkhanid period, see Krawulsky, *Īrān: Das Reich der Īlhāne*,

penned at the time of this stay (see above, § 43) suggest that he went to Iṣfahān to study. Shortly before his death in 713 [1313], Jamāl al-Dīn had left Warāmīn for Abhar, where he died (see above, § 47). The reasons for his relocation to Abhar are unknown. It is possible that the conditions for living and working in Warāmīn had declined at that point, although the town remained a center of Shīʿī scholarship in the eighth [fourteenth] century.<sup>93</sup> Another possible reason for the move might have been Abhar's proximity to Sulṭāniyya; Jamāl al-Dīn 'Alī perhaps sought a closer connection to the Ilkhanid administration.<sup>94</sup>

§ 49 Since Jamāl al-Dīn 'Alī lived most of his adult life in the political and administrative center of the region, it is likely that he was in contact with some of the local administrative and political elite. Abū l-Qāsim Kāshānī (d. after 724 [1324]) relates in *Tārīkh-i Ūljāytū* that in 709 [1309–1310], after Ūljāytū's conversion to Shīʿism, the latter summoned a number of Shīʿī scholars to his court. He then chose the 'Allāma al-Ḥillī as his adviser and permitted the other scholars to return home. Among these other scholars was one "Jamāl-Dīn Warāmīnī."<sup>95</sup> This could be our Jamāl al-Dīn 'Alī, who in 709 [1309–1310] would have been a recognized Shīʿī scholar of about fifty-three years of age, only some five years younger than al-Ḥillī. The identification is tentative, however, as the name

---

pp. 323–324; Bosworth, "Warāmīn"; Blair, "Architecture as a Source for Local History in the Mongol Period." For the history of Shīʿism in Warāmīn, see Ja'fariyān, "Tashayyu' dar Warāmīn"; Ja'fariyān, *Maktab wa mirāth-i shī'ayān-i Rayy*, pp. 349–374. Jamāl al-Dīn 'Alī is unmentioned in this otherwise rich study. Important sources on Shīʿī scholarship in Warāmīn during the fifth [eleventh] and early six [twelfth] centuries include Muntajab al-Dīn's *Fihrist* as well as *Ba'ḍ mathālib al-nawāṣib*, known as *K. al-Naqḍ*, by the sixth-[twelfth]-century Imāmī author Naṣīr al-Dīn 'Abd al-Jalīl b. Abī l-Ḥusayn b. Abī l-Faḍl al-Qazwīnī al-Rāzī (d. mid-sixth [twelfth] century), available in an edition prepared by Jalāl al-Dīn Muḥaddith Urmawī (see References). For the *K. al-Naqḍ*, see also Ansari, "Sunism in Rayy."

93 See, for example, below, § 49 for the *ijāza* the 'Allāma al-Ḥillī issued on 3 Sha'bān 713 [23 November 1313] to Quṭb al-Dīn al-Rāzī (d. 766 [1365]) in Warāmīn. Another example is the *K. Aḥsan al-kibār fi manāqib al-a'imma al-aṭhār alayhim al-salām* composed in 740 [1339–1340] by an Imāmī scholar of Warāmīn, Muḥammad b. Abī Zayd b. 'Arabshāh al-Ḥusaynī al-'Alawī al-Warāmīnī; see Āghā Buzurg, *Dharī'a*, vol. 1, pp. 288–289 no. 1511. For other indications of continued Shīʿī scholarly activity in Warāmīn during the eighth [fourteenth] century, see Ja'fariyān, "Tashayyu' dar Warāmīn," pp. 122–125.

94 For Sulṭāniyya, see Krawulsky, *Īrān: Das Reich der Īlḫāne*, pp. 315–316; Blair, "The Mongol Capital of Sulṭāniyya."

95 Kāshānī, *Tārīkh-i Ūljāytū*, p. 101; Kāshānī, *Chronik*, vol. 1, p. 93 (German); vol. 2, p. 100 (Persian); see also Ja'fariyān, "Tashayyu' dar Warāmīn," pp. 122–123. For Ūljāytū's conversion to Shīʿism, see Schmidtke, *The Theology of the 'Allāma al-Ḥillī*, pp. 23–32; Pfeiffer, "Conversion Versions"; Morimoto, "Sayyid Ibn 'Abd al-Ḥamid"; Ja'fariyān, *Sulṭān Muḥammad Khudābandah 'Ūljāytū*."

could also point to another Jamāl al-Dīn al-Warāmīnī—namely, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. al-Nāṣir b. Ḥamza al-‘Alawī al-Ḥusaynī al-‘Irāqī al-Warāmīnī, who received an *ijāza* from Muḥammad b. al-Qāsim b. Muḥammad al-Barzahī al-Bayhaqī on 24 Ramaḍān 661 [1 August 1263]<sup>96</sup> and is known to have been the teacher of Aḥmad b. al-Ḥasan al-Nāwandī.<sup>97</sup> Whether or not al-Ḥillī’s and Jamāl al-Dīn ‘Alī’s paths crossed in 709 [1309–1310], the two scholars must certainly have known of each other and are likely to have encountered one another in person on various occasions, certainly during the years in which the ‘Allāma stayed at Ūljāytū’s itinerant court and regularly accompanied him on his journeys;<sup>98</sup> there is evidence that the ‘Allāma spent the first half of 715 [1315] in Sulṭāniyya, and he is attested to have been there again on 26 Jumādā 1 716 [16 August 1316], four months before the death of Ūljāytū on 27 Ramaḍān 716 [13 December 1316]. On 3 Sha‘bān 713 [23 November 1313], a few months after the death of Jamāl al-Dīn ‘Alī in Abhar, the ‘Allāma al-Ḥillī issued an *ijāza* to Quṭb al-Dīn al-Rāzī (d. 766 [1365]) in Warāmīn.<sup>99</sup> In view of the significance of Warāmīn as a regional administrative center, it can be assumed that al-Ḥillī had also occasionally visited the city in the preceding four years. It is likely that he regularly returned to al-Ḥilla during those years.<sup>100</sup>

§ 50 Ibn al-Fuwaṭī’s bibliographical dictionary *Talkhīṣ Majma‘ al-ādāb fī mu‘jam al-alqāb* could have been an important contemporary source on Jamāl al-Dīn ‘Alī. The work is arranged, as its title implies, by nicknames (*laqab*). However, it is only partly preserved, and the sections containing “Tāj” and “Jamāl” have been lost; the extant part covers only the names from *‘Izz al-Dīn* through *Muwaffaq al-Dīn*.<sup>101</sup> Ibn al-Fuwaṭī worked for the Ilkhanid administration first as head of the library at Marāgha and later as director of the library at the Mustanṣiriyya, and his travels are known to have taken him to Warāmīn. It is thus possible that he met Jamāl al-Dīn ‘Alī in person at some point. Even if he did

96 ‘Alī Majīd al-Ḥillī, “Ijāza-yi Bayhaqī Barzahī.”

97 For Jamāl al-Dīn Muḥammad b. al-Nāṣir, see al-Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, vol. 7, p. 68; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Anwār al-sā‘i‘a*, pp. 33, 177; see also Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Anwār al-sā‘i‘a*, p. 4 for Aḥmad b. al-Ḥasan al-Nāwandī; and Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘a: al-Ḥaqā‘iq al-rāhina fī l-mī‘a al-thāmina*, pp. 188–189 for al-Nāwandī’s student Muḥammad b. Shams al-Dīn Rūbāl al-Mu‘ayyadī.

98 For Ūljāytū’s whereabouts during his reign, see Melville, “The Itineraries of Sultan Ōljeitū, 1304–1316.”

99 Al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 107, p. 140. See also Āghā Buzurg, *Dharī‘a*, vol. 1, pp. 177–178 no. 907.

100 See Schmidtke, *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī*, pp. 23–32, for details.

101 On the work and its significance, see DeWeese, “Cultural Transmission and Exchange in the Mongol Empire.”

not, he certainly knew of him and would have devoted an entry to him in his dictionary.<sup>102</sup> In view of Jamāl al-Dīn ‘Alī’s involvement with some of the political and administrative leaders of his time, it is surprising that he was not invited to issue an endorsement (*taqrīz*) of the vizier Rashīd al-Dīn Faḡl Allāh’s (648–718 [1247–1318]) *al-Majmū‘a al-rashīdiyya*, like many other scholars were, nor does Jamāl al-Dīn ‘Alī or his son figure in the vizier’s correspondence.<sup>103</sup> A possible explanation for his exclusion may lie in the family’s Shī‘ī identity.

“al-Tāj al-Rāzī” Maḥmūd b. ‘Alī b. Maḥmūd (alive in 748 [1347])

§ 51 Al-Afandī’s knowledge about Jamāl al-Dīn ‘Alī’s son, al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd, was limited, like his knowledge of ‘Alī himself. Al-Afandī refers to him in several entries, reflecting different stages of his acquaintance with al-Tāj al-Rāzī. On the first occasion in his *Riyāḍ*, al-Afandī recounts only the variants of his name. With the exception of the name of al-Tāj al-Rāzī’s grandfather, whom al-Afandī calls *Muḥammad* rather than Maḥmūd, the genealogy and *nisbas* he provides are correct:<sup>104</sup>

الشيخ تاج الدين الوراميني. وقد يقال: تاج الدين الحمصي، وتارة: تاج الدين الرازي، وقد يعرف بتاج الدين الرازي وبتاج الوراميني. هو الشيخ الأجل تاج الدين محمود بن الشيخ جمال الدين علي بن محمد [كذا] الحمصي ثم الرازي الوراميني

§ 52 Al-Afandī mentions al-Tāj al-Rāzī again in the *Riyāḍ* in an entry devoted to al-Mawlā al-Sa‘īd Sharaf al-Dīn al-Jūrīnī al-Khurāsānī, a contemporary of the ‘Allāma al-Ḥillī who is credited with *ta‘liqāt* on the *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.<sup>105</sup> Here, al-Afandī refers to his entry on “Tāj al-Dīn Maḥmūd b. al-Shaykh Jamāl al-Dīn Maḥmūd [*sic*] al-Ḥimṣī *thumma* al-Rāzī al-

102 For Ibn al-Fuwaṭī’s biography and travels, see the editor’s introduction to Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ Majma‘ al-ādāb*, vol. 1, pp. 31–32; DeWeese, “Cultural Transmission and Exchange in the Mongol Empire.”

103 See van Ess, *Der Wesir und seine Gelehrten*. For a list of scholars who are known to have been in contact with Rashīd al-Dīn on the basis of several sources, including the latter’s correspondence, see the editor’s introduction to Rashīd al-Dīn Faḡl Allāh’s correspondence, *Sawāniḥ al-afkār-i Rashīdī*, pp. 12 ff. The list does not include Jamāl al-Dīn ‘Alī, and there is also no mention of him in Rashīd al-Dīn Faḡl Allāh’s *Waḡfnāma*, another important source on Rashīd al-Dīn’s scholarly contacts (published; see References). For Rashīd al-Dīn’s *Waḡfnāma*, see also Hoffmann, *Waḡf im mongolischen Iran*.

104 Al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 7, p. 40.

105 Al-Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 7, p. 146. Al-Afandī certainly gleaned this information from Ms. Fazl Ahmed Paṣa 877 to which he had access; for the codex, see below, § 69.

Warāmīnī.” Although he merges the names of al-Tāj al-Rāzī’s father and grandfather into “Jamāl al-Dīn Maḥmūd,” al-Afandī is evidently referring to a dedicated entry on our al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd. Unfortunately, the portion of al-Afandī’s *Riyāḍ al-‘ulamā’* that would have contained this entry has been lost.<sup>106</sup>

§ 53 Al-Afandī further includes al-Tāj al-Rāzī’s name in his *al-Fawā’id al-tarīfa* among the commentators on Najm al-Dīn al-Kātibī’s popular treatise on logic, *al-Risāla al-Shamsiyya*.<sup>107</sup> He describes the commentator and the commentary, a copy of which he reports having seen in a village in al-Aḥsā’, as follows:

ومنها شرح تاج الدين محمود بن علي بن محمود الحمصي الرازي تلميذ العلامة الحلبي، ورأيت نسخة منه في قرية الفارة من قرى الأحساء أيضاً، وهو شرح جيد حسن، وكان معاصراً للقطب الرازي الشارح المذكور.

§ 54 The commentary in question, *al-Maṭālib al-quḍsiyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya*, is preserved in a single copy, Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (fig. 7.1), copied by Maḥmūd b. ‘Alā’ b. Maḥmūd Qawām in Ṣafar 1085 [June–July 1674].<sup>108</sup> The introduction to the work, which is addressed to unidentified persons, perhaps students, who had asked al-Tāj al-Rāzī to write the commentary, reads as follows (fig. 7.2):

1 بسم الله الرحمن الرحيم الاستفتاح بذكر الله عز اسمه  
 2 استنجاح، والتوكل عليه لرتاح السعادة مفتاح، والفرغ إليه في مضايق  
 الحيرة فوز وفلاح،  
 3 وأداء واجب الشكر استمداً للمزيد وامتناح، والنفس في جو التأله [...]<sup>109</sup>  
 واسترواح،  
 4 والتقلب على مهاد الضراعة لا سيما مع قلة البضاعة راحة وارتياح،  
 والتفويض إلى صنعه

106 See above, n. 46.

107 Al-Afandī, *al-Fawā’id al-tarīfa*, p. 544.

108 For a concise description of the manuscript, see Dānishpazhūh and ‘Ilmī Anwārī, *Fihrist-i kitāb-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Majlis-i Sinā*, vol. 2, p. 248; Dirāyatī, *Fihristigān (Fan-khā)*, vol. 29, p. 892.

109 Here a word was added in the margin, which is no longer visible due to a damage of the leaf.

- 5 الجلي ولطفه الخفي للكوا من الفاسدة صلاح. فالحمد لله الذي فجر  
ينابيع الحكمة من شواهد
- 6 قلوب عباده، ونور بساتين الهمة بأنوار أفكار غيب أقطابه وأوتاده، حمداً لا  
يفوت
- 7 من باعه شيء من أصنافه وأجناسه وأنواعه. والصلوة على مركز دائرة الوجود،  
ومحيط نقطة الوجود، المصطفى لأعباء الرسالة إلى كافة العالمين،
- 8 المُشرف بطراز ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ  
9 إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء 21: 107]، صلوة لا يحصيها عدد وإن تشعبت  
أغصانه، ولا يئليها أمد وإن تنوعت أزمانه،
- 10 وأله سلاطين ميادين الإسلام، وأصحابه وخلفائه أساطين قوانين  
الأحكام. أما بعد،
- 11 فإن أحوج عباد الله إليه، محمود بن علي الحمصي المشهور بالتاج  
الرازي، ختم الله له بالحسنى يقول:
- 12 اعلموا رفقائي وقادتي وفقرائي [كذا] وسادتي، أعزكم الله وإيانا بنصره،  
وشرفكم وإيانا
- 13 بذكره، إنني ما زلت على ما تعهدون مشعوقاً ببذل المجهود في إبلاغكم  
إلى المقصود، والاعتنام
- 14 بصحبتكم والاهتمام بمودتكم ومحبتكم، والمينة لله تعالى إذ جعلني من  
مساعدي إخوان التجريد
- 15 في الدين ومُعاضدي خُلاَّن التفريد في اليقين. والآن حيث رأيت إقبالكم  
عليّ، أدام الله إقبالكم لدي،
- 16 لاستملاء جواهر منشورة، شئت بها أسماعكم، واستيفاء فوائد منشورة قوي  
بها أطماعكم، متعلقة بمباحث المختصر الموسوم بالرسالة الشمسية
- 17 العديم النظير في القواعد
- 18 المنطقية، تشمرت مع رفيق التوفيق وطلوع شمس العناية بالتحقيق لإملاء  
ما أنتم بصدد

- 19 اقتراحه وإهداء ما كنتم بعرضه استنجاحه. وفي عزمي أن أسميه **بالمطالب**  
**القدسية في**  
 20 **شرح الرسالة الشمسية** كاشفاً عما أشكل، مُداوياً لما أعضل، مستمداً  
 من الله التوفيق، إنه الهادي  
 21 إلى سواء الطريق.

§ 55 At the end of the commentary, al-Tāj al-Rāzī relates that he completed the work in Rajab 733 [March–April 1333]. The end of the text and the colophons of the author and the scribe read as follows (fig. 7.3):

- 1 ... والله الموفق للصواب والسداد منه البداء [كذا، والصحيح: المبدأ]  
 2 وإليه المعاد وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام وأفرغ شرحنا للرسالة  
 الشمسية  
 3 في قالب الإتمام على أحسن ترتيب وأبلغ نظام فلنحمد الله عز شأنه مُنيبين  
 إليه  
 4 ومصليين على محمد النبي وآله وصحبه الطاهرين الفائزين بالتشرف بين  
 يديه ومسلمين  
 5 على كافة المقرّبين الناهضين إلى أعلى عليين والسلام على إخوان  
 التحقيق  
 6 ورفقاء سواء الطريق ورحمة الله وبركاته.  
 7 فرغ من تصنيفه المولى الأعظم علامة العالم سلطان  
 8 العلماء المدرسين تاج الحق والملة والدين محمود بن المولى  
 9 المرحوم جمال الملة والدين علي الحمصي رحمه الله  
 10 رجب سنة ثلث وثلثين وسبعمائة  
 11 ومن تنميته العبد الفقير إلى الله العلام  
 12 محمود بن العلاء بن محمود قوام أواخر  
 13 صفر سنة خمس وثمان مائة  
 14 والحمد لوليه †... †

Al-Afandī's claim that al-Tāj al-Rāzī studied with the 'Allāma al-Ḥillī is not corroborated by any other evidence, and indeed during the years that al-Ḥillī taught in Iran, al-Tāj al-Rāzī may have been too young to study with a scholar of al-Ḥillī's standing. Moreover, when al-Tāj al-Rāzī refers to and quotes the 'Allāma's commentary on al-Kātibī's *al-Shamsiyya*, *al-Qawā'id al-jaliyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya* (written before Rabī' 11 679 [August 1280]), he uses wording ("one of the commentators," *ba'ḍa l-shurrāḥ qaddasa llāh rūḥahu*) that shows that al-Ḥillī was not his teacher.<sup>110</sup> The quotation further indicates that al-Tāj al-Rāzī is paraphrasing al-Ḥillī rather than quoting him, unless his witness of al-Ḥillī's *Qawā'id* contained a different version of the work than that used for the edition prepared by Fāris Ḥassūn Tabriziyyān:

al-Ḥillī, *Qawā'id*, p. 378:3–5

Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fol. 84<sup>r</sup>:5–7

... لأن الزائد من الحمليات إن شارك أجزاء  
الانفصال في شيء كان قياساً آخر مركباً من  
المنفصلة ومن ذلك الزائد مغايراً للقياس الأول.  
وإن لم يشارك الأجزاء كان ذكرها غير مفيد  
شيئاً.

قال بعض الشراح قدس الله روحه في تعليل  
أن الزائد من الحمليات إن لم يشارك شيئاً من  
أجزاء الانفصال كان اجنبياً من القياس وإن  
شارك كان قياساً آخر مركباً من المنفصلة ومن  
ذلك الزائد مغاير للقياس الأول ...

§ 56 Throughout the *Maṭālib al-quḍsiyya*, al-Tāj al-Rāzī also mentions other authors and their works. He refers repeatedly to al-Kātibī, whom he calls *al-*

110 This is also the case in one occasion in al-Tāj al-Rāzī's *Kashf al-ma'āqid*; see above, n. 69. For al-Ḥillī's and later scholars' commentaries on the *Shamsiyya*, see Schmidtké, "Two Commentaries on Najm al-Dīn al-Kātibī's *al-Shamsiyya*," pp. 204–205 and *passim*. See also El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, pp. 58–59 and *passim*. For a critical edition and annotated translation of the *Shamsiyya*, see Street, *Najm al-Dīn al-Kātibī's al-Risālah al-Shamsiyyah*. Rukn al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī al-Ḥillī, one of the students of the 'Allāma al-Ḥillī, also wrote a commentary on the *Shamsiyya*, *al-Durra al-bahiyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya*, a copy of which is preserved as Ms. Istanbul, Laleli 2659. Although it is attributed on the title page to one al-Samarqandī, Rukn al-Dīn al-Jurjānī's authorship is confirmed by references in the text (see, e.g., fol. 22<sup>v</sup>) to another work of his, *Sar'ir al-arabiyya fī sharḥ al-wāfiya al-ḥājibiyya* (published). A comparison of the respective commentaries of Rukn al-Dīn and al-Tāj al-Rāzī, who were contemporaries, might yield interesting results. For Rukn al-Dīn al-Jurjānī, see Ansari (ed. and introd.), "Ishrāq al-lāhūt fī sharḥ al-yāqūt." Ansari's study contains an autobiography by Rukn al-Dīn al-Jurjānī that includes the title of *al-Durra* (p. 1101 no. 6).

*muṣannif*,<sup>111</sup> and cites his *Jāmi' al-daqa'iq*.<sup>112</sup> Of earlier logicians, al-Tāj al-Rāzī refers to Plato,<sup>113</sup> to Aristotle,<sup>114</sup> to al-Fārābī (d. 339 [950]),<sup>115</sup> to Ibn Sīnā,<sup>116</sup> to Ibn Sīnā's *al-Shifā'*<sup>117</sup> and his *al-Ishārāt*,<sup>118</sup> to Ibn Sīnā and his followers,<sup>119</sup> to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and his *Naqd Tanzīl al-afkār*,<sup>120</sup> to 'Umar b. Sahlān al-Sāwī,<sup>121</sup> to Fakhr al-Dīn al-Rāzī<sup>122</sup> and his *al-Mulakhkhaṣ*,<sup>123</sup> to Afḍal al-Dīn al-Khūnajī (590–646 [1194–1248]),<sup>124</sup> and to Athīr al-Dīn al-Abharī (d. before 656 [1248]).<sup>125</sup>

§ 57 Al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd also composed other works that are extant, notably *Kashf al-ma'āqid fī sharḥ Qawā'id al-'aqa'id*, a commentary on the

- 
- 111 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 14<sup>v</sup>, 15<sup>r</sup>, 16<sup>v</sup>, 17<sup>r</sup>, 19<sup>v</sup>, 25<sup>v</sup>, 27<sup>v</sup>, 28<sup>v</sup>, 30<sup>r</sup>, 32<sup>r</sup>, 34<sup>r</sup>, 34<sup>v</sup>, 36<sup>r</sup>, 36<sup>v</sup>, 37<sup>r</sup>, 43<sup>v</sup>, 46<sup>v</sup>, 47<sup>r</sup>, 48<sup>r</sup>, 49<sup>v</sup>, 50<sup>v</sup>, 51<sup>v</sup>, 52<sup>r</sup>, 53<sup>r</sup>, 53<sup>v</sup>, 54<sup>r</sup>, 55<sup>r</sup>, 55<sup>v</sup>, 56<sup>r</sup>, 59<sup>r</sup>, 59<sup>v</sup>, 60<sup>v</sup>, 61<sup>r</sup>, 62<sup>r</sup>, 63<sup>v</sup>, 64<sup>r</sup>, 66<sup>r</sup>, 74<sup>v</sup>, 75<sup>r</sup>.
- 112 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 40<sup>r</sup>, 57<sup>r</sup>, 65<sup>v</sup>, 76<sup>v</sup>, 80<sup>r</sup>, 84<sup>r</sup>, 84<sup>v</sup>, 85<sup>v</sup>, 85<sup>r</sup>, 87<sup>r</sup>, 90<sup>r</sup>, 91<sup>r</sup>, 91<sup>v</sup>, 92<sup>r</sup>. For al-Kātibī's *Jāmi' al-daqa'iq fī kashf al-ḥaqā'iq*, see El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, pp. 56–57.
- 113 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fol. 5<sup>v</sup>.
- 114 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 5<sup>v</sup>, 23<sup>r</sup>.
- 115 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 7<sup>r</sup>, 35<sup>v</sup>, 75<sup>r</sup> [al-Shaykh Abū Naṣr al-Fārābī], 53<sup>v</sup> [al-Fārābī *rahimahu llāh*], 62<sup>v</sup> [al-Shaykh Abū Naṣr].
- 116 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 3<sup>v</sup>, 33<sup>r</sup>, 41<sup>v</sup>, 68<sup>r</sup> [al-Shaykh], 6<sup>v</sup> [al-Shaykh *fī ba'di kutubihī*], 7<sup>r</sup>, 35<sup>v</sup> [al-Shaykh Abū 'Alī], 62<sup>r</sup>, 75<sup>r</sup> [al-Shaykh al-Ra'īs].
- 117 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 17<sup>r</sup>, 20<sup>v</sup>, 22<sup>v</sup>, 27<sup>v</sup>.
- 118 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 17<sup>r</sup>, 20<sup>v</sup>, 22<sup>v</sup>, 30<sup>v</sup>, 32<sup>r</sup>, 57<sup>r</sup> [*fī ba'di nusakh al-Ishārāt*].
- 119 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 4<sup>v</sup> [al-Shaykh *wa-atbā'uhu min al-muta'akhhirīn*], 28<sup>v</sup> [al-Shaykh *wa-atbā'uhu*].
- 120 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fol. 37<sup>r</sup>.
- 121 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fol. 27<sup>v</sup> [*ṣāhib al-Baṣā'ir*]. I.e., *al-Baṣā'ir al-naṣrīyya fī 'ilm al-manṭiq*. For the author, the work, and its reception, see al-Rahim, *The Creation of Philosophical Tradition*, pp. 81–88; El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, pp. 25, 291.
- 122 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 3<sup>v</sup>, 4<sup>v</sup>, 74<sup>v</sup> [al-Imām], 41<sup>r</sup> [al-Imām *fī ba'di kutubihī*].
- 123 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fol. 57<sup>v</sup>.
- 124 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 8<sup>v</sup>, 59<sup>r</sup>, 75<sup>r</sup> [*ṣāhib al-Kashf*], 74<sup>v</sup> [al-'Allāma al-Khūnajī]. For al-Khūnajī and his writings on logic, see El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, pp. 44–47; al-Rahim, *The Creation of Philosophical Tradition*, pp. 89–94; and the editor's introduction to Ibn Wāṣil al-Ḥamawī, *Commentary on the "Jumal."* *Ṣāhib al-Kashf* could also refer to Athīr al-Dīn al-Abharī, who wrote a *K. Kashf al-ḥaqā'iq fī taḥrīr al-daqa'iq* (see El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, pp. 49–50). However, al-Tāj al-Rāzī's reference on fol. 75<sup>r</sup> to *ṣāhibay al-Kashf wa-Tanzīl al-afkār* (the latter being a reference to al-Abharī's *Tanzīl afkār fī ta'dīl al-asrār*, on which see El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, p. 50) shows that *ṣāhib al-Kashf* does not denote al-Abharī.
- 125 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408, fols. 59<sup>r</sup>, 62<sup>v</sup>, 75<sup>r</sup> [Athīr al-Dīn al-Abharī], 75<sup>r</sup> [*ṣāhib Tanzīl al-afkār*], 75<sup>r</sup> [*ustādh al-muṣannif*]. For al-Abharī and his writings on logic, see El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic*, pp. 47–56.

*Qawā'id al-ʿaqā'id* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. A unique copy of the work is preserved as Ms. Berlin, Wetzstein II 1527.<sup>126</sup> Fols. 1<sup>r</sup>–12<sup>v</sup> of the copy constitute a holograph, whereas fols. 13<sup>r</sup>–76<sup>v</sup> are written by a different, unidentified hand. The end of the text (fol. 76<sup>v</sup>; fig. 1.7) carries a note added by al-Ṭāj al-Rāzī, attesting that he collated the entire copy:

بلغ المصنف هذه النسخة 1  
 من [أ]ولها إلى آخرها وصححها بقدر الإمكان 2  
 والله المستعان وهذا خطه. وفي الله من الحقائق 3  
 حظه وأورده حوضه والحمد لله دائماً. 4

There are indeed occasional additions and emendations in the author's hand in the margin in the codex.<sup>127</sup> However, despite the collation colophon, a number of intended corrections or additions were apparently not carried out: at several points throughout the text, marks indicate the place of a planned addition in the margin, but the actual addition was never made.<sup>128</sup> This suggests that al-Ṭāj al-Rāzī collated the copy in a hurry.

§ 58 The manuscript provides conflicting information on the time of the *Kashf al-ma'āqid*'s composition. In his introduction, al-Ṭāj al-Rāzī dedicates the commentary to Eretnā (d. 753 [1352]), a general of Uyghur origin in the service of the Ilkhans who, after the death of the last Ilkhān, Abū Sa'īd, in 736 [1335] and the ensuing collapse of the Ilkhanid empire, secured sovereignty over substantial territories in Central Anatolia.<sup>129</sup> The introduction gives the date of dedication as Rabī' 1 748 [June 1347] (fol. 2<sup>v</sup>, line 15), and it reads as follows (fols. 1<sup>v</sup>–3<sup>r</sup>; figs. 1.2, 1.3, 1.4, 1.5):<sup>130</sup>

126 For Johann Gottfried Wetzstein (1815–1905) and his collection of manuscripts, see the contributions to Liebrecht and Rauch (eds.), *Manuscripts, Politics and Oriental Studies*. For a facsimile publication of the codex, see al-Ṭāj al-Rāzī, *Kashf*.

127 Margin additions written by al-Ṭāj al-Rāzī in the first part of the codex are found on fols. 2<sup>v</sup>, 5<sup>r</sup>, 8<sup>v</sup>, 9<sup>v</sup>, 12<sup>r</sup>, 12<sup>v</sup>. Additions in al-Ṭāj al-Rāzī's hand in the second part of the codex, which was copied by a scribe in 740 [1340] in Tabrīz (see below, § 60), are found on fols. 13<sup>v</sup>, 15<sup>r</sup>, 16<sup>r</sup>, 17<sup>r</sup>, 17<sup>v</sup>, 20<sup>v</sup>, 21<sup>r</sup>, 23<sup>v</sup>, 25<sup>r</sup>, 27<sup>r</sup>, 28<sup>r</sup>, 30<sup>v</sup>, 33<sup>r</sup>, 34<sup>v</sup>, 35<sup>r</sup>, 36<sup>v</sup>, 37<sup>r</sup>, 41<sup>v</sup>, 42<sup>r</sup>, 44<sup>v</sup>, 46<sup>v</sup>, 47<sup>r</sup>, 49<sup>v</sup>, 50<sup>r</sup>, 51<sup>r</sup>, 52<sup>r</sup>, 55<sup>r</sup>, 62<sup>r</sup>, 63<sup>r</sup>, 63<sup>v</sup>, 64<sup>v</sup>, 65<sup>r</sup>, 66<sup>r</sup>, 66<sup>v</sup>, 67<sup>r</sup>, 67<sup>v</sup>, 68<sup>r</sup>, 70<sup>v</sup>, 71<sup>r</sup>, 73<sup>r</sup>, 74<sup>r</sup>, 75<sup>v</sup>, 76<sup>v</sup>; see also fols. 26<sup>r</sup>, 41<sup>r</sup>, 61<sup>r</sup>, 61<sup>v</sup>, and 67<sup>r</sup>, where some words or even several lines are crossed out. Whether this was done by the Tabrīz scribe or by al-Ṭāj al-Rāzī is uncertain.

128 See the introduction to al-Ṭāj al-Rāzī, *Kashf al-ma'āqid*, pp. xi–xii, for examples.

129 For Eretnā, see Spuler, *Mongolen*, p. 355. For Abū Sa'īd and the eventual collapse of the Ilkhanate, see Melville, *The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate*.

130 Some words are unclear and what we provide here is a diplomatic edition.

[ب1]

- 1 بسم الله الرحمن الرحيم استدعي المأمول على التعميم
- 2 الحمد لله الذي مهّد قواعد العقائد إرشاداً إلى أصول الدين، ويسر
- كشف**
- 3 **المعاقد** إبانةً للحقّ للموحّدين وإهانةً للباطل والملحدّين، وجعل عرفان
- الأصول
- 4 مرقاةً للوصول إلى درك المأمول من تحقيق العدل والتوحيد والنبوة والإمامة
- 5 وأحوال المطيعين والعاصين في يوم القيامة، والصلوة على المبعوث بالحقّ
- 6 إلى كافة الخلائق، المنعوت بالصدق بأشرف الخلائق، وعلى آله وعترته و
- 7 صحبه وذريّته وأسرته عليهم سلام الله ما ناح طائر وما لاح وسط البرّ
- كالبحر آله [كذا].
- 8 **وبعد، فإنّ أضعف العباد في المعاش والمعاد محمود بن علي بن**
- محمود الحمصّي**
- 9 **المشتهر بتاج الرازي** وفي في الدارين عن المخازي يقول: إنّ المولى
- النوبين
- 10 الأعدل الأعظم الأكمل الأفضل الأعلم سلطان أعظم أمراء الآفاق على
- الإطلاق،
- 11 السبّاق بالاستحقاق إلى غايات مكارم الإشفاق ومعالم الأخلاق بعون
- الخلاق
- 12 الملك المالك الرؤف الولي الوالي العطوف، الرايم رضى باريه في كِلاءة
- خليقته،
- 13 القائم بأداء واجب حقّه في رعاية رعيّته، ظلّ الله على مفارق بريته وسرّه
- 14 المخزون في خزائن حكمته، الغضنفر الغازي المجاهد المؤيّد المنصور
- الضارب
- 15 بالحقّ في الحقّ للحقّ في الميسور والمعسور، المُعْرِض عن الدنيا وزخارفها
- في سلطانه

[12]

- 1 بهمته العلية، المُقبل في علو شأنه وسمو سلطانه على العقبي وعوارفها  
ومعارفها
- 2 بسجيته البهية، مَوئِل ملوك العرب والعجم، مستخدم صناديد العالم على  
الجدد الأقوم،
- 3 مزين أعناق الأمم بأطواق النعم، المُخجِل البحر الخِصَمَّ بكفه والغاديات
- 4 بيرة وسنائه، مظهر العدل والانصاف بين الأداني والأوساط والأشراف،
- 5 مُبيد الجور والاعتساف من الأطراف إلى الأطواف، تابع سُنن خير  
المرسلين،
- 6 سالك سنن الأئمة المهديين والخلفاء الراشدين، مقوي الشريعة الرفيعة  
الفيحاء،
- 7 آية الله الكبرى، وشبيه وليه في نصر الأولياء وقهر الأعداء يوم الهيحاء  
واللقاء،
- 8 مطاع الخواقين والسلطين، متبوع أساطين تركيب الماء والطين،  
المخصوص
- 9 بغاية عناية رب العالمين، ساكن قلوب الأولياء والصديقين، حجة الله على  
الخلق أجمعين،
- 10 غياث الحقّ والدنيا والدين، عون الإسلام والإيمان ومغيث المسلمين،  
الشفيق
- 11 على الفقراء والمساكين، كهف المظلومين ودماغ الظالمين، الواصل  
بكمال همته
- 12 إلى أعلى عليين، أَرْتَنَا نوبان، نصير أمير المؤمنين أعلى الله أوامره ونواهيه،
- 13 وأجرى مراسمه ومغازيه في مطارح الصباح ومسارح الرياح، وقرنها باليمن
- 14 والنجاح والفلاح، ولا زالت الآمال رائمة طرق حرمه الأمن من طروق  
الثائب،
- 15 وعيون الدولة والإقبال شائمة بروق كرمه الضامن لبلوغ المطالب والمآرب،

[2ب]

- 1 هو البحر إفضالاً، هو النجم رفعةً، هو الشمس إشراقاً، هو الدهر إقبالاً،
- 2 قد قرن الله طاعته حيث هي طبق شريعته بطاعة الرسول، وثنى أوامره
- 3 ومراسمه بالقبول من مَهَبِّ الصَّبَا إلى مَصَبِّ القَبُولِ، وأجرى صيت معدلته
- في
- 4 البسيطة بالطول والعرض بعد أن مكّنه بحكمته في الأرض حسب وعده
- الكرِيم
- 5 في القرآن العظيم، وملّكه مُلْكَهُ في أحسن تقويم، ونظّم بإحكام أحكامه
- شَتَات
- 6 الخلق، وأحیی بنقضه وإبرامه موات الحقّ، وأهله لأن يفصل عدله
- 7 على كسرى أنوشروان من حيث إنّه من نصّ القرآن مع أنوار الإيمان لا من
- ظلم
- 8 الشرك والطغيان، وفي زمن ابتلاء الجيران بل استيلاء العدوان على أكثر
- 9 العمران، مع الترفّع عن الأغراض الدنيّة والأعراض والأعواض البدنية،
- 10 والتوجّه بكلّه إلى المناقب الملكية الإنسانية والمراتب الملكية الروحانية
- 11 إلى أن ينال فيه من محاسن المقال، لقد فاق في العدل البرية كلّها،
- 12 وليس له في الخافقين نظير، فأحببتُ أن أخدم ذراه حيث شُرِّفْتُ بالمشول
- 13 بين يديه في كريم مثواه، ومُتَّعْتُ بقبول فيوض نجواه، وشاهدتُ<sup>131</sup>
- 14 بهر جلاله وسلطانه كالشمس المنيرة في التصوير مكّلة الهام بإكليل
- النور على سرير التدوير،<sup>132</sup> وقد أحدقت به الجبابة، وخضعت لسطوته
- القياصرة
- 15 والأكاسرة، أوّل ربيعي سنة ثمان وأربعين وسبعمائة بتحفة دينية وذريعة
- حقيقية يقينية

131 شاهدته. in the manuscript.

132 ... التدوير is added in the margin of the manuscript.

[3]

- 1 فاخترت منها أجلها وهو من العلوم الإسلامية التي لا يُليها الزمان  
2 ولا ينقصها الجديدان، فوشّحتُ ديباجة كتابي الموسوم بكشف  
المعاهد
- 3 في شرح قواعد العقائد في علم الكلام الذي هو رئيس علوم الإسلام من  
مصنّفات
- 4 سلطان المحقّقين برهان الحقّ على الخلق أجمعين نصير الحقّ  
والدين محمّد الطوسي أفاض الله
- 5 شئاً يب الغفران على جوهره القدسيّ، حيث الكتاب غزير اللباب  
6 عزيز الجنب، متواصف السمات متناصف الصفات، كثير الدرر كبير  
7 الغرر، جمّ الفوائد يَمّ الفرائد، اشْرأبتُ الأعناق إلى مطالعة صفحات  
الهداية
- 8 في مرآة هادية، وتطلّعت الآفاق إلى مشاهدة حركات لطافة الدراية في  
9 أعطاف موضوعاته ومسائله ومبادئه بألقابه الشريفة وآدابه المنيفة،  
10 زيدت شرفاً وجلالاً وأبهةً وكمالاً، والمرجوّ من واجب الوجود وفيّاض الخير  
11 والوجود أن يجعله مباركاً على أيام دولته وأعوان حضرته، وهو الموفّق  
والمعين.
- 12 ولنشرع بعد التوشيح في شرح الكتاب بعون الله الوهاب. قال  
13 المصنّف المولى المحقّق نصير الحقّ والدين الطوسي رحمه الله ...

§ 59 At the end of the text (fol. 75<sup>v</sup>; fig. 1.7), al-Tāj al-Rāzī has added a note to the left of the scribe's concluding words (*wa-tamma l-kitāb bi-ʿawn Allāh al-malik al-wahhāb*), stating that he completed the commentary at night on Monday, 16 (?) Dhū l-Qaʿda 729 [11 September 1329], in Sulṭāniyya:

- 1 ... وفرغ مصنّفه من تأليفه ليلة الاثنين  
2 سادس عشر (؟)  
3 ذي القعدة  
4 سنة تسع وعشرين

وسبعمائة بمدينة	5
سلطانية العامرة	6

§ 60 Moreover, he continues the scribe's concluding words (boldfaced below), adding that the latter produced the copy on the basis of a rough holograph (*musawwada*), i.e. the copy of 729AH, in Tabrīz at the beginning of Ramaḍān 740 [March 1340] (fig. 1.7):

تم الكتاب بعون الملك الوهاب نسخاً من مسودة الأصل	1
بتبريز أوائل رمضان سنة أربعين وسبعمائة هجرية والحمد لله	2
والصلوة على رسول الله وعلى آله وصحبه	3

§ 61 Al-Tāj al-Rāzī evidently produced two versions of the book, one in 729 [1329] in Sulṭāniyya and the other in 748 [1347], and the only difference between them seems to have been the dedication to Eretnā, which prompted the author to write a new introduction for the 748 [1347] version. For the rewrite he probably used the copy that he happened to have in his possession, which had been produced in 740 [1340] in Tabrīz, and replaced only the first twelve folios with the revised text written in his own hand, merely rereading the rest and possibly making a few additions to it (examples may be found on fol. 68<sup>r</sup>, where he added a reference to his *al-Amālī al-ʿIrāqīyya*, and on fol. 33<sup>r</sup>, where he added a reference to his *Sharḥ al-Ṣaḥāʾif*; see below, §§ 62, 70). Otherwise, fols. 13 through 74, which are written in the hand of the unidentified scribe, show no sign of having been studied, collated, or taught. It is possible that al-Tāj al-Rāzī himself commissioned a professional scribe in Tabrīz in 740 [1340] to produce a copy of his *musawwada* of the text.<sup>133</sup>

133 Ahlwardt, who misidentifies Eretnā as the Ottoman ruler Urkhān (d. 761 [1359]), maintains that the scribe copied the various date notes on the final page of Ms. Wetzstein II 1527 from the antigraph and that the codex itself was produced only around 940 [1533] or 1000 [1591]. See Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. 2, p. 340: "Alle diese Bemerkungen gehen aber nicht auf die vorliegende Handschrift, sondern werden in der Unterschrift derjenigen gestanden haben, aus welcher diese abgeschrieben ist. Denn die Zeit der Abschrift dieser Handschrift ist nicht um 740, sondern etwa um 940/1533 oder 1000/1591." Ahlwardt gives no reason for his dating. Brockelmann (*Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd ed., vol. 1, pp. 671–672) has "um 750/1349," likewise without explanation. Sellheim, confused by the dates provided in the introduction and the colophons of Ms. Wetzstein II 1527, suggests that al-Tāj al-Rāzī wrote *arbaʿīn* in the Tabrīz copy by accident (*Materialien*, p. 145): "... d.h. diese Abschrift wurde Anfang Ramaḍān 740/Anfang März 1340 in Tabrīz von der Originalkladde genommen. Diese Angabe steht im Wider-

§ 62 Another work by al-Tāj al-Rāzī, a copy of which is also preserved in the Berlin State Library, is a commentary on an epitome of book 1 of Ibn Sīnā's *al-Qānūn fī l-ṭibb* by Muḥammad b. Yūsuf al-Īlāqī (fl. 460 [1068]). The commentary is entitled *al-Amālī al-ʿirāqīyya fī sharḥ al-Fuṣūl al-īlāqīyya* (Ms. Sprenger 1883bis),<sup>134</sup> and a reference to it in al-Tāj al-Rāzī's *Kashf al-maʿāqid* corroborates his authorship. The reference, which invokes Ibn Sīnā's notion of temperament (*mizāj*) in the context of a discussion on the definition of man, appears not in the main text but in the margin of Ms. Wetzstein II 1527 in al-Tāj al-Rāzī's hand (fol. 68<sup>r</sup> [fig. 1.6]: *wa-qad dhakarnāhu fī sharḥinā li-Kitāb al-Īlāqī fī l-ṭibb*). This part of the main text belongs to the portion of the manuscript that is not a holograph, which reflects the 729AH version of the work, and it is likely that al-Tāj al-Rāzī made the addition at a later stage when he also revised his introduction to the *Kashf al-maʿāqid* (see above, §§ 58–61). The cross-reference thus indicates that *al-Amālī al-ʿirāqīyya* were written after 729AH.

§ 63 The precise dating of this copy of the *Amālī al-ʿirāqīyya* is somewhat problematic. According to Ahlwardt and Sellheim, the copy, which was produced by an unidentified scribe in Sulṭāniyya, is dated 18 Rabīʿ I 732 [19 December 1331], indicating that he had completed the work in or shortly before 732AH. Occasional margin additions and corrections in al-Tāj al-Rāzī's hand suggest that he had commissioned the copy. In the manuscript itself, however, the year is only partly legible, as the last leaf (fol. 160; fig. 6.5) is heavily damaged and has undergone restoration measures. At the end of the codex, the text of the final, damaged page is written out again in what seems to be a nineteenth-century hand (fol. 161<sup>r</sup>; fig. 6.6). This text indicates that portions of the page that are currently no longer legible could still be deciphered at the time the

---

spruch zu dem Widmungsdatum Bl. 2b unten, vom Rabīʿ I 748/Juni 1347, für Eretnā; offenbar hat also unser Maḥmūd entweder statt *arbaʿīn* das Wort *ḥamsīn* schreiben wollen, oder aber er hat vor dem *arbaʿīn* das Wort *tisʿ* ausgelassen." It is on this basis that Sellheim argues that al-Tāj al-Rāzī was still alive in 749–750 [1348–1349] (*Materialien*, p. 145): "Aus alledem ergibt sich, daß Maḥmūd mindestens bis zum Jahre 749–750/1348–1349 am Leben war." Our analysis of the genesis of the *Kashf al-maʿāqid* witness shows, however, that al-Tāj al-Rāzī did *not* err in any of the dates he provides. Moreover, Rabīʿ I 748 [Juni 1347] is the last attested date on which al-Tāj al-Rāzī was still alive.

134 For descriptions of the codex, see Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, vol. 5, p. 548 no. 6284; Sellheim, *Materialien*, pp. 145–146; Ben Azzouna, *Aux origines du classicisme*, p. 596 (here the title is erroneously given as *al-Amānī al-ʿirāqīyya*). A digital surrogate is accessible at [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN1870103777&PHYSID=PHYS\\_0007](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN1870103777&PHYSID=PHYS_0007) (accessed 14 February 2024). For al-Īlāqī and his *al-Fuṣūl al-īlāqīyya*, see Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd ed., vol. 1, p. 597; al-Rahim, *The Creation of Philosophical Tradition*, pp. 65–67.

page was copied, although the reliability of the copy cannot be verified. The date and place as visible today in the scribe's colophon are as follows (with additional information gleaned from fol. 161<sup>r</sup> of the codex in square brackets):

1 ... [فرغ من كتبه] في ثامن عشر ربيع الأول  
2 [سنة اثنتي ثلثين وسبع مائة في بلدة السلطانية

Ahlwardt and Sellheim evidently relied on fol. 161<sup>r</sup> of the codex and on Aloys Sprenger's (1813–1893) description of the codex in the catalog of his collection of manuscripts;<sup>135</sup> Sprenger's entry is also glued onto the opening page of Ms. Sprenger 1883bis (fig. 6.1). Sprenger had collected manuscripts during his time in India (1843–1856), where he worked for the British East India Company's medical service and in other capacities, as well as during his extended trips to various destinations in the Islamic world (Egypt, Syria, Iraq, Qishm, Masqat). He sold his collection to the Berlin State Library in 1856.<sup>136</sup> It is possible, though this cannot be verified, that the full date was still visible when the codex was in Sprenger's possession and that it was Sprenger who commissioned a scribe to write the text of the final page again.

However, according to Ḥājji Khalifa, al-Tāj al-Rāzī completed his *al-Amālī al-irāqīyya* on 27 Ramaḍān 735 [21 May 1335]:<sup>137</sup>

الفصول الإيلاقية في كليات الطب لشرف الدين السيد محمد بن يوسف الإيلاقي  
تلميذ ابن سينا المتوفى سنة ... انتقاها من الكتاب الأول من القانون فأجاد. ولها  
شروح، منها شرح الحكيم محمود بن علي بن محمود الحمصي المعروف

135 Sprenger, *A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, p. 104: "Copied in 732." Brockelmann (*Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd ed., vol. 1, p. 598) has "um 730/1330" for Ms. Sprenger 1883bis.

136 Sprenger provides some information on the genesis of his collection in the preface to Sprenger, *A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, pp. iii–vii. A thorough investigation of Sprenger's manuscript collection, its provenance, and his collection methods remains a desideratum. For studies of selected codices and groups of codices from the Sprenger collection, see Kurio, *Arabische Handschriften der "Bibliotheca orientalis Sprengeriana"*; Hirschler and Wollina, "Die Biographie einer Berliner Handschrift: Sprenger 96 b." For Sprenger's time in India, see Chaghatai, "Dr. Aloys Sprenger (1813–1893)"; Chaghatai, "Dr. Aloys Sprenger"; Minault, "Aloys Sprenger." On Sprenger, see also Mantl, *Aloys Sprenger*.

137 Ḥājji Khalifa, *Kashf al-ẓunūn*, vol. 5, pp. 232–233 nos. 12095, 12096 (s.v. *al-Fuṣūl al-ilāqīyya*).

بتاج الرازي وسماه الأمالي العراقية في شرح الفصول الإيلاقية، فرغ منه في ٢٧ رمضان سنة ٧٣٥، ووعد في آخره بإلحاق الكلام من التشريح والحُمَيَات ليكون دستوراً في فنه أوله الحمد لله أطلع من مشارق جمال حكمته ... الخ، وأشار إلى المتن بقال.

§ 64 Sellheim suggests that the difference of nearly four years between the date provided for Ms. Sprenger 1883bis and the date given by Ḥājī Khalīfa can be explained by the existence of two versions of the commentary, a draft version written before or in 732 [1331] and a revised and polished version of 735 [1335]. The situation seems similar to that of al-Tāj al-Rāzī's *Kashf al-ma'āqid*, where the various dates point to different versions of the commentary. However, in the case of *Kashf al-ma'āqid* the reason for the existence of a second, revised version is clear (see above, §§ 58–61), whereas no such reason is apparent in the case of the *Amālī*. Moreover, in view of the uncertainty of the reading of 732 [1331] for Ms. Sprenger 1883bis, this date cannot be taken as a given. If the information provided by the copyist of fol. 161<sup>r</sup> of Ms. Sprenger 1883bis and by Sprenger is unreliable or even erroneous, 735 [1335] as the year of the commentary's completion may in fact be correct, but the question cannot be resolved beyond doubt on the basis of the information available to us today. That Ḥājī Khalīfa had evidently seen a copy of al-Tāj al-Rāzī's *al-Amālī al-'irāqīyya* is indicated by his precise description of the work, his correct identification of its author, and his paraphrastic quotation of al-Tāj al-Rāzī's announcement at the end of the work that he intends to complement the commentary with another work on anatomy and general pathology, most likely on the basis of Ibn Sīnā's *Qānūn*. This fact lends additional credibility to his endorsement of 735 [1335] as the date of the *Amālī*'s completion.<sup>138</sup>

Al-Tāj al-Rāzī concludes commentary as follows (Ms. Sprenger 1883bis, fol. 160<sup>r</sup>; fig. 6.5; the illegible portions were complemented on the basis of Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar. 97 (see below, § 67a):<sup>139</sup>

138 Ibn Sīnā's *al-Qānūn fi l-ṭibb* was frequently commented upon; see the pertinent studies by Nahyan Fancy listed in References.

139 There is no indication that al-Tāj al-Rāzī's plan to compose a sequel ever came to fruition.

- 1 ... وحيث
- 2 وصل الكلام إلى هذا المقام وتعرضنا المختص [كذا، ولعله مختصر]
- العلامة السيد الإيلاقي رحمه الله بالكمال والتمام فليكن ما ذكرناه
- آخر ما أردنا
- 3 إيراده ﴿لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس 10: 26] وفي عزمنا أن نلحق
- 4 إن شاء الله بهذا الشرح كلاماً كافياً في التشريح وفي الحميات ليكون
- دستوراً وافياً في فنه كاملاً في حسنه والتوفيق على واهب الحق والتحقيق
- وإليه انتهاء الطريق والحمد لله والصلوة
- 5 على النبي الهاشمي وآله وصحبه من بعده والسلام على إخوان التجريد
- وخلان التفريد
- 6 ورحمة الله وبركاته

§ 65 Āghā Buzurg knew about *al-Amālī al-‘irāqīyya* through Ḥājji Khalīfa’s entry in *Kashf al-zunūn*, but he considered the latter’s identification of Maḥmūd b. ‘Alī b. Maḥmūd as the work’s author a mistake and continued the earlier conflation of members of the Ḥimṣī Rāzī family with Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī by attributing the work to the latter. Since Āghā Buzurg was aware that 735 [1335] as the *Amālī*’s date of completion is incompatible with Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī’s lifetime (who, according to Āghā Buzurg, died after 583AH and who is known to have been still alive in 600 [1204]), he argues that Ḥājji Khalīfa made yet another mistake—namely, taking the date provided in a scribe’s colophon as the date of the commentary’s completion. Āghā Buzurg’s entry in the *Dharī‘a* on *al-Amālī al-‘irāqīyya* reads as follows:<sup>140</sup>

الأمامي العراقي في شرح الفصول الايلاقية للشيخ سديد الدين محمود بن علي  
بن الحسن الحمصي الرازي المتوفى بعد سنة 583 صاحب التعليق العراقي، وهو  
من مشايخ الشيخ منتجب الدين. ترجمه وذكر تصانيفه التعليق الكبير، والتعليق

140 Āghā Buzurg, *Dharī‘a*, vol. 2, pp. 318–319 no. 1258. Āghā Buzurg’s erroneous assumption that Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī is the author of the *Amālī* is repeated in Capezzone, “Maestri e testi nei centri imamiti dell’Iran selgiuchide,” p. 25. The same erroneous attribution of the *Amālī* to al-Ḥimmaṣī can be encountered in Muḥammad ‘Alī Mudarris’s (1296–1373 [1878/9–1954]) biographical work *Rayḥānat al-adab*, vol. 2, p. 73; see also Sellheim, *Materialien*, p. 146.

الصغير، والتعليق العراقي كلها في الكلام ولم يذكر الأمالي هذا الذي هو في الطب وشرح للفصول الايلاقية الذي هو في كليات الطب ومختصر من الكتاب الأول من كتب القانون للشيخ الرئيس اختصره تلميذه السيد شرف الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الايلاقي ويقال له الايلاقي ومختصر الايلاقي أيضاً، وله شروح، منها الايمافي في شرح الايلاقي، ومنها البسيط الواقي [كذا] في شرح المختصر الايلاقي، وإنما ذكر الأمالي هذا في كشف الظنون قال أوله (الحمد لله الذي اطلع من مشارق جمال حكيمته) وقال إنه أشار إلى المتن (قال) ووعد بإلحاق كليات من التشريح والحميات في آخره ليكون دستوراً في فنه. (أقول) لا وجه لما في كشف الظنون من تسمية جده بمحمود وجعل لقبه تاج الدين وتاريخ فراغه سنة 735، لأن ما رآه من التاريخ تاريخ للكتابة ولقبه المشهور به سديد الدين واسم جده الحسن كما ذكره تلميذه، ولعل وجه وصفه بالعراقية أنه أملاه في الحلة من العراق كما يأتي في التعليق العراقي له.

§ 66 Ḥājji Khalīfa's dating of the *Amālī al-ʿirāqīyya* to 735AH may have misled Ismāʿil al-Bābānī al-Baghdādī to give 735AH as the year of al-Tāj al-Rāzī's death in an entry on the latter in *Hadiyat al-ʿarifin*.<sup>141</sup> In addition, al-Bābānī al-Baghdādī attributes to al-Tāj al-Rāzī not only his two actual works, *al-Amālī al-ʿirāqīyya* and *Kashf al-maʿāqid*, but also several works that were in fact authored by Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, thus continuing the conflation between Sadīd al-Dīn and members of the Ḥimṣī Rāzī family. The entry reads as follows:<sup>142</sup>

الرازي تاج الدين محمود بن علي محمود الحمصي الحكيم الشيعي المعروف بتاج الرازي المتوفى سنة 735 خمس وثلاثين وسبعمائة له أمالي العراقية في شرح فصول الايلاقية في الطب، بداية الهداية، التبيين والتنقيح في التحسين والتقيح،

141 Following al-Bābānī al-Baghdādī, 735AH is also given as his year of death in Ḥibshī, *Jāmiʿ al-shurūh wa-l-ḥawāshī*, p. 1295, and Barakāt, *ʿUlamāʿ al-atrāk wa-atharuhum fī l-nahḍa al-fikrīyya*, p. 169.

142 Al-Bābānī al-Baghdādī, *Hadiyat al-ʿarifin*, vol. 2, p. 408. That al-Bābānī al-Baghdādī knew about *Kashf al-maʿāqid* is noteworthy; it is possible that he had access to Ahlwardt's catalog of the Berlin Royal Library. An analysis of the sources he consulted for his *Īdāḥ al-maknūn* and *Hadiyat al-ʿarifin* remains a desideratum; see, e.g., Ansari and Schmidtke, "Toward a Reconstruction," pp. 279–281.

كشف المعاهد في شرح قواعد العقائد، المصادر في الأصول، المنقذ من التقليد  
والمرشد إلى التوحيد في نقض الموجز للنجيب.

§ 67 As the dedication of the *Kashf al-ma‘āqid* to Eretnā makes clear, al-Tāj al-Rāzī entertained close relations with members of the administrative ruling class after the fall of the Ilkhanid empire, and it is possible that he had also worked in some capacity in the Ilkhanid administration. This possibility is supported by the fact that he resided in Sulṭāniyya for several years before and during the 730s AH. His closeness to the Ilkhanid elite is further suggested by his dedication of *al-Amālī al-‘irāqīyya* to a leading member of the ruling elite, Muḥammad b. ‘Imād al-Dīn Muḥammad b. Tāj al-Dīn Maḥmūd al-Faryūmadhī, who, like his father ‘Imād al-Dīn Muḥammad (d. Jumādā II 716 [August–September 1316]), served as *mustawfī al-mamālik*, an elevated position in the Ilkhanid administration.<sup>143</sup>

§ 67a Two additional copies of *al-Amālī al-‘irāqīyya* are attested. Ms. Edirne, Selimiye 521 is an undated copy as it seems that was not accessible to us. Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97 (figs. 21 through 23), a copy that is marred with errors, was transcribed by an unidentified scribe and is dated 1008 [1599–1600] (p. 510). The original authorial colophon is not included in this copy. Prior to reaching Los Angeles, the codex was in the possession of Dr. Caro Owen Minasian (1897–1973), an Iranian Armenian physician and book collector who hailed from Isfahan and who sold most of his extensive collection of Armenian, Persian, and Arabic books and manuscripts to UCLA in 1968. His blue bookstamp (dated 1935) is visible, for example, on pp. 1, 2, 508, 509, 510.<sup>144</sup>

143 See Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhīṣ Majma‘ al-ādāb*, vol. 2, pp. 165–166 no. 1256 (on the father), pp. 364–365 no. 1641 (on the son). According to Ibn al-Fuwaṭī, ‘Imād al-Dīn Muḥammad’s father and grandfather already served as *wazīrs* and *amīrs* in Khurāsān. Ibn al-Fuwaṭī met Muḥammad b. ‘Imād al-Dīn in 716 AH at Ūljāytū’s court, and he highlights Muḥammad’s ability to quote the Qur’ān, suggesting that the latter was interested in scholarship. For the position of *mustawfī al-mamālik* under the Ilkhanids and in other periods, see Levy and Bosworth, “Mustawfī.” See also Spuler, *Die Mongolen*, pp. 296, 334, and *passim*.

144 References to the two copies are included in the database of Islamic manuscripts compiled by the Mu‘assasat ‘Ilm li-iḥyā’ al-turāth. The Turkish portal, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, has an entry for Ms. Edirne, Selimiye 521, which does not include a digital surrogate. For Ms. Caro Minasian Collection Ar. 97, see Dānīshpazhūh, “Nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi ‘arabī-yi Kitābkhāna-yi Dānīshgāh-i Lus Ānjilis,” p. 122; Iskandar, *A Descriptive List of Arabic Manuscripts*, p. 36.

§ 68 The introduction to the *Amālī*, including the author's dedication, reads as follows:<sup>145</sup>

[2ب]

- 1 بسم الله الرحمن الرحيم ربّ تمّم بالخير الذي
- 2 أطلع من مشارق جلال حكمته ومطالع كمال عنايته شمس النفوس
- 3 المجرّدة القدسيّة على القوابل المستعدّة الإنسيّة
- 4 وجعلها عليها سلطاناً، ونور من أقطار أسرار ربوبيّته وأستار أنوار الوهبيّته بُنيان
- 5 أبدان الإنسان المخصوص
- 6 بأعدل أمزجة الحيوان، وصيرها على فرط قدرته برهاناً، وصور الأفراد البشرية
- 7 القابلات للواردات النورية في أحسن
- 8 تقويم، فأكمل صورها كما شاء وقدرها، فسبحانه من قادرٍ حكيمٍ أودع
- 9 فيما أبدع من عجائب التركيب ما ترك العقول
- 10 عن إدراكه أسارى، وركّب فيما أعجب من لطائف الترتيب ما سبّب العلوم
- 11 في إعطائه حيارى، تعالى بهويّته وتقّدس
- 12 عن مشابهة الجواهر والأعراض، وارتفع بقيوميّته وجلّ عن مصادمة الأسقام
- 13 والأمراض، أظهر في عالم العنصريّات
- 14 بواسطة الامتزجات والتركيّبات وأخلاف المعدّات أجناس المواليد من
- 15 المعادن والنباتات والحيوانات،
- 16 وأفاض على كلّ مستحقّ حقّه من الهيولانيّات والروحانيّات. والصلوة على
- 17 المصطفين من أنبيائه، الحاملين
- 18 لأنبائه، خصوصاً على المخصوص من بينهم من أشرف الأمزجة الواقعة
- 19 بمركز العرض، الباقي دعوته الحقّة بدوام
- 20 السموات والأرض، محمدٍ الرسول النبي العربي، الأمر بالسنة والفرض،
- 21 وعلى آله وأصحابه المؤيدين بالعصمة والتسديد،

145 The following is an edition based on Ms. Sprenger 1883bis. Whenever portions of the text were missing due to the damage of the codex or were otherwise unclear, we consulted Ms. Caro Minasian Collection A 97.

- 12 المخصوص بالهبة والتأييد. وبعد، فإنّ أحوج عباد الله تعالى إليه ،
- 13 محمود بن علي بن محمود الحمصي المشتهر بتاج الرازي ،  
ختم الله له بالحُسنى يقول: إنّه لا تخفى على من تروى من عيون الفضل  
والتحقيق، وتبصّر بعيون العقل والتدقيق، نبالة شأن
- 14 علم الطبّ ورخامة ميزانه وفخامة أمره وجلالة بنيانه، إذ شرف العلم يُعلم  
بشرف مدلوله، وقدره يفهم بكبير محصوله، والثوق  
15 به يكثر بثوق برهانه، والاهتمام فيه يظهر من سُمُو شأنه، فما كان موضوعه  
أشرف ونفعه أعظم ودليله أوضح ومباده
- 16 ألوح كان من العلوم أتمّها وأسناها ومن المعارف أهمّها وأولاها، ولا شكّ  
أنّ علم الطبّ كذلك، لأنّ موضوعه
- 17 بدن الإنسان الذي هو أشرف مواليد الأركان، وعموم محصوله وصحّه  
دلّائله يكاد لا يحتاج إلى بيان، وقد صدر عن حضرة
- 18 الرسالة ومظهر الشريعة والعدالة ما لو جُرد النظر إليه واقتصر في فضيلته عليه  
كفاه في الافتخار وارتفع بسببه قَمَم
- 19 الفلك الدوّار حيث قال عليه الصلوة والسلم: «العلم علما علم الأبدان  
وعلم الأديان» سيّما وقد بدأ به في الذكر وذلك
- 20 آية أخرى من سورة الفجر، والسّر فيه أنّ الأديان لا تقوم إلّا بصحّة الأبدان.  
وكتاب القانون في هذا الفنّ الذي
- 21 هو دستور الغرائب وفهرست الرغائب خاصّة الكتاب الأوّل منه فيه شفاءً  
من داء الجهل ودواء وإشارات إلى
- 22 معرفة ما نجا لما في الصدر، لكنّه هيهات هيهات الشمس أرفع من أن  
ينالها الذرّات، وأين الهمم العالية وأين العزائم السامية
- 23 العاليات وقصرت والله وقلّت أو نفذت بالحقيقة واضمحلت الهمم إلّا  
وحيث ضعفت الرغبات ومالت القلوب إلى
- 24 المختصرات اختصر الكتاب الأوّل المذكور، ممّن اختصره، الحكيم  
الفاضل والسيد العلامة الكامل شرف الملة والدين

[3]

- 1 الإيلاقي رحمه الله تسهيلاً للأمر على المحصلين وتقريباً له إلى  
المشتغلين، والحق أنه شكر الله سعيه أغرب في تأليفه وأحسن في  
2 تصنيفه واشتهر مختصره غاية الاشتهار وصار في ذلك كالشمس في رابعة  
النهار، واجتمع الطلاب على بحثه ومذاكرته  
3 وانكبوا على درسه وقرائته، وأقبلوا أدام الله فضلهم عليّ وأرادوا يسعفهم ما  
لديّ وإن كنت بالحقيّة كالسراب البقيعة ﴿يَحْسَبُهُ  
4 الظَّمَانُ مَاءً﴾ [النور: 24: 39] حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. فسعيتُ منهم فلم  
يفد إلا المراجعة والاقتراح، ولم يثمر إلا الالتماس والإلحاح،  
5 إذ الممنوع مطلوب والمحجوب مرغوب، فأجريتُ سفائن الأمنيّة في بحار  
عناية مولاها وقلتُ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ [هود: 11: 41]  
6 وشرعتُ في إملاء شرح لذلك الكتاب عليهم بعد أن وجهتُ قوافل  
الاعتذار إليهم، إذ لم يكن عندي والحال ما نطق  
7 به المقال شيء من شروحه، ولم يظهر لي من كلام القوم أمرٌ من مقبوله  
ومقدوحه، ومع ذلك صرفتُ وكدي وكدي  
8 وبذلتُ جديّ وجُهدِي في إبراز مخدّرات معانيه عن حجب مبانيه وإظهار  
عرائس مناعيه [كذا] عن أسطار معانيه،  
9 وأرجو أن يكون ما كتبناه كافياً وفي بيان المقصود وافيةً شافيةً، موجباً  
للسعادة في الدنيا والعقبى وسبباً  
10 للنجاة والتّلقّي في الأولى والأخرى. وعزّمي أن أسمّيّه بعد الفراغ إن شاء الله  
بالأمالِي العِراقِيّة في شرح الفصول  
11 الإيلاقيّة وأخدم به حضرةً لولا شمسُ عنايتها المحيطة بالخلائق  
وإحيائها نارهاً وأقمار رافئتها المشتملة على  
12 العلوم والحقائق وإدراكها ثارهاً لبقيت نجوم الأرواح عن آفات الأشباح غير  
طالعة وأنوار الأزهار عن أقطار الأشجار  
13 غير لامعة إلا أن إنعامها العام شرقاً وغرباً وعدلها الذاهب غوراً ونجداً كشف  
عن العالم أحوالاً يتضمّن أهوالاً وعلم

- 14 أهله كيمياء يجعل الآمال أموالاً وأقام مباد العلوم وشوقها وأربح تجارة من حمل إليه وسوقها وهي حضرة وزير له في حلّ
- 15 ما هو مشكلٌ من الأمر رأيٌ كالنجوم الزواهر، وقوم له في دفع ما هو معضل من الخطب عزمٌ كالسيوف المتواتر، وهو المولى المخدوم
- 16 الأعدل الأعظم سلطان سلاطين وزراء العالم، مُستعبد أرباب السيف والقلم، مستخدم أصحاب المجد والكرم، ظلّ الله المبسوط على مفارق
- 17 الإسلام والمسلمين، ونوره الممدود في أقطار الأرضين، حامى سنة الإسلام عن شرور المتمردين، حافظ دعوة الإيمان عن غرور المشركين،
- 18 محيي مراسم العدل بعد اندراسها، مُشيد مباني الفضل غبّ انطماسها، ملجأ الملوك والسلاطين، الواطي بقدم الكرم مُهامة عليّين،
- 19 صاحب ديوان الممالك شرقاً وغرباً، كافل مصالح الخلائق بُعداً وقرباً، المسموع فيه من مدارك السعادة ومدارج الدولة
- 20 والسيادة قوله القائل: †...† من لأأ وجهك مَشرق، \* وعلى الوزارة من جلالك أوثق \* ما إن رأيت كفوألها حتى رأيتُ \* صور النيود على جيوشك تحقّق \*
- 21 الخواجة علاء الحقّ والملةّ والدنيا والدين عماد الإسلام والمسلمين، محرز لمثوبات الأولياء
- 22 والصديقين المخصوص بعناية رب العالمين، محمد ابن المولى
- 23 صاحب الأعظم ناصب رايات العدل في العالم، صاحب آيات الفضل بين الأمم، المستريح في أعالي غرف الجنان، القاطن في مساكن المغفرة والرضوان، عماد الحقّ والدين معز الإسلام والمسلمين
- 24 محمد أعزّ الله أنصاره ودام اقتداره ولا أخلى الإسلام من الاعتزاز بمصادمة أيامه والمسلمين من اعتداله وإنعامه جعله (؟) ما حوله

[3ب]

1 من الأيادي الظاهرة إلا المتظاهر أناساً لا ينتضع، وتحويلاً لا ترتجع، ما  
 راق شارق مهضوب وأراق بارق مسكوب، وأرجو أن  
 2 تكون هذه الخدمة شكراً لبعض نعمه التي يتلح (؟) للسائرين صاحبها،  
 ويتبرح للناظرين وشاحها، معدلة القدود، موردة الخدود، مُخصّصة  
 3 الأطراف، مُعطرة الأردان والأعطاف، فإنّ شكر نعم المنعم أمر واجب،  
 وتذكار كرم المُكرم شيء لاذب، والمأمول ممن جُبِلَ على مُكرم  
 الأوصاف  
 4 أن ينظر فيه بعين الانصاف، وإصلاح السهو والخلل إن كان، إذ السهو  
 كالطبيعة الثانية للإنسان، والله الموفق. وحيث كان البسمة الشريفة  
 5 والخطبة غير مشتملة على ما يحتاج إلى البيان في هذا الفنّ شرعنا في  
 المتن من أول التعريف. قال: اعلم أن الطب

§ 69 Ms. Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 877 is an undated copy of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's commentary on Ibn Sīnā's *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, *Hall mushkilāt al-Ishārāt*.<sup>146</sup> The title page carries al-Tāj al-Rāzī's ownership note, dated 717 [1317–1318] (fig. 9.2).<sup>147</sup>

هو 1  
 2 مما سعد بتملكه العبد الفقير إلى الله تعالى  
 3 محمود بن علي بن محمود الحمصي ثم الرازي أخرجه الله من  
 4 ظلمات الطبيعة وأدخله في أنوار العقول  
 5 المطيعة ومتعه بهذا الكتاب وأمثاله بالنبي  
 6 محمد وآله حرره في شهر سنة سبع عشرة وسبعمئة هجرية  
 7 مستوزعاً منه تعالى شكر نعمه والحمد لله وحده

146 Bayg Bābāpūr briefly mentions this copy (*Dastniwīs-hā-yi mawjūd*, vol. 2, p. 1165 no. 4029) but provides no details.

147 It is interesting to note that al-Tāj al-Rāzī did not refer to Ibn Sīnā's *Ishārāt* in his *Kashf al-ma'āqīd*, which he completed some twelve years later, in 729 [1329] (see above, § 59).

The copy also contains numerous margin comments, mostly in the hand of al-Tāj al-Rāzī. These *ta'liqāt* deserve detailed investigation in conjunction with other commentaries on al-Ṭūsī's *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*. Al-Tāj al-Rāzī has added several notes on the first two pages of the codex (figs. 9.1 and 9.2) and again at its end (figs. 9.7, 9.8) with material gleaned from a *majmū'a* in the hand of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī that included Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* along with Quṭb al-Dīn's comments on the text.<sup>148</sup> Al-Tāj al-Rāzī also evidently had access to other glosses on the *Ishārāt*, which he consulted for his own copy. In another note on fol. 1<sup>r</sup> (fig. 9.2), al-Tāj al-Rāzī identifies the sigla he has used when adding glosses to the codex. Besides Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (ق), he lists Burhān al-Dīn 'Ubayd Allāh b. Muḥammad al-Farghānī al-'Ibrī (d. 743 [1432]) (س or عب),<sup>149</sup> Sharaf al-Dīn al-Jūrīnī al-Khurāsānī (ش),<sup>150</sup> and Jamāl al-Milla wa-l-Dīn al-Turkī (or al-Turk) (ج),<sup>151</sup> as well as himself (تج) (lines 7 ff.):

اعلم أنّ ق علامة العلامة قطب الملة والدين 1  
 الشيرازي رحمه الله وس أو عب علامة 2  
 المولى السيد برهان الحق والدين العبري دامت معاليه 3  
 فإنّ س أخذ من السيد وعب من العبري و 4  
 ش المعجمة عنوان المولى السعيد شرف الدين الجوريني 5

148 On fol. 207<sup>r</sup> (fig. 9.7) al-Tāj al-Rāzī adds some historical information about Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Whether this *majmū'a* has come down to us is uncertain. Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's copy of al-Ṭūsī's *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* is not mentioned in Bayg Bābāpur, *Dastnawīshā-yi mawjūd*, vol. 2, pp. 1076–1171.

149 Burhān al-Dīn al-'Ibrī studied al-Ṭūsī's *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* with Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, and the latter issued an *ijāza* for the work to him at the beginning of Rabī' 1 700 [November 1300]; for an edition of the *ijāza*, see Pourjavady and Schmidtke, "Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī as a Teacher," pp. 21–23. Ūljāyūtū appointed al-'Ibrī a teacher of the *madrasa sayyāra*; Schmidtke, *The Theology of the 'Allāma al-Ḥillī*, p. 30 n. 153. Among his published writings is *Sharḥ Minhāj al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*, a commentary on Naṣīr al-Dīn 'Abd Allāh b. 'Umar al-Bayḍāwī's (d. 685 [1286] or even later during the first or second decade of the eighth [fourteenth] century) work on legal theory, *Minhāj al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*; see References.

150 There can be no doubt that al-Afandī, who mentions al-Jūrīnī's gloss while discussing al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd (see above, § 52), gleaned his information from the very same manuscript, Ms. Fazl Ahmed Paşa 877. Beyond this, nothing is known about al-Jūrīnī. The *nisba* could be a misreading of "al-Juwaynī," which would be more plausible in this context. In that case, he might be a member of the renowned al-Ḥammūṭī al-Juwaynī family in Khurāsān, possibly Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Ḥammūṭī al-Juwaynī, who was in Tabriz during this period and had access to some of the writings and holographs of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī; on him, see Ansari, "Sunnat-i ijāza nawīsī."

151 The identity of this person is uncertain.

الخراساني وج المعجزة علامة المرحوم الفاضل جمال	6
الملة والدين الموصوف المدعو بالتركي (او: بالترك) وتحت عنوان العبد	7
الضعيف تاج الرازي وهو محمود بن علي الحمصي وإقراري	8
بأنني لست ممن يُذكر مع هؤلاء الصناديد لكن لا عيب	9
عند النظر التحقيقي لو اجترأ الضعفاء في مجال الفضلاء	10
مع مراعاة التوحيد ومجانبة الخلل والتمويه إذ الحق قد	11
... (؟) به الضعيف والعذر عند كرام الناس مقبول	12

Al-Tāj al-Rāzī's *ta'liqāt*, which are more numerous than those of any of the other authorities quoted (figs. 9.3, 9.4, 9.6) should therefore be considered yet another work by him.

§70 Al-Tāj al-Rāzī also composed other works that have not come down to us. In the first twelve folios of his *Kashf al-ma'āqid*, which he transcribed himself in 748 [1347] or shortly before, he repeatedly refers to his commentary on Shams al-Dīn al-Samarqandī's (d. 722 [1323]) *al-Ṣaḥā'if al-ilāhiyya*,<sup>152</sup> sometimes by the title *Baḥr al-laṭā'if*. That he was still working on, or had perhaps only started composing the commentary while rewriting his *Kashf al-ma'āqid* is suggested by his references to it on fols. 3<sup>v</sup>-4<sup>r</sup> (*kamā ya'tī mufaṣṣalan fī sharḥinā al-mawsūm bi-Baḥr al-laṭā'if in shā' Allāh*) and 5<sup>v</sup>:12-13 (*wa-mansha' al-khilāf ya'tī fī sharḥinā li-l-Ṣaḥā'if in shā' Allāh*). However, on two occasions, al-Tāj al-Rāzī's wording indicates that he is referring to an already completed work: on fol. 4<sup>r</sup>:8 (*wa-mansha' al-khilāf ba'd mā dhakarnāhu fī Sharḥ al-Ṣaḥā'if*) and fol. 11<sup>r</sup>:13-14 (*wa-naḥnu dhakarnā wajhahu fī Sharḥ al-Ṣaḥā'if*). In the portion of the book transcribed by the unidentified scribe in 740 [1340] (see above, §60), a reference to the work has been added to the margin (fol. 33<sup>r</sup>: *wa-lanā fī Sharḥ al-Ṣaḥā'if taḥqīq al-mas'ala*), suggesting that when al-Tāj al-Rāzī initially wrote the *Kashf al-ma'āqid* back in 729 [1329] he had not yet started, and perhaps not even planned to write, a commentary on the *Ṣaḥā'if*. Be that as it may, the frequency and nature of the references suggest that al-Tāj al-Rāzī considered his *Baḥr al-laṭā'if* an important work that was apparently more detailed than his commentary on the *Qawā'id* was. Whether he ever completed the work is uncertain.

152 The work was published in 1985 in an edition prepared by Aḥmad 'Abd al-Raḥmān al-Sharīf. Al-Samarqandī composed a popular autocommentary entitled *al-Ma'ārif fī sharḥ al-Ṣaḥā'if*, which was published in 2015 in an edition prepared by 'Abd Allāh Muḥammad 'Abd Allāh Ismā'īl and Naẓīr Muḥammad al-Naẓīr 'Ayyād.

§ 71 In his notes on Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī in the *Ta'liqat Amal al-āmil*, al-Afandī mentions that a work entitled *al-Risāla al-ḥashriyya* by an unidentified Imāmī author (*ba'da aṣḥābinā*) credits Sadīd al-Dīn with a *risāla fi fanā' al-nafs ba'da l-mawt thumma rujū'ihā immā li-l-'adhāb aw al-thawāb*.<sup>153</sup> The descriptive title of the tract does not match Sadīd al-Dīn's discussion of man's annihilation and restoration,<sup>154</sup> and may suggest that this *risāla fi fanā' al-nafs* was instead written by al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd. Comparison with the wording in the recently published *al-Risāla al-ḥashriyya*, that includes a quotation from the tract, shows, however, that al-Afandī's description is inaccurate. The relevant passage reads: "*lam yaqul [bi-baqā' al-rūḥ] aḥad min 'ulamā'inā illā al-Shaykh al-Mufīd, wa-li-Maḥmūd al-Ḥimmaṣī risāla fi dhālika, fa-qāla fihā: inna jamī' 'ulamā'inā mana'ū min dawām baqā' al-rūḥ abadan, illā l-Shaykh al-Mufīd ...*"<sup>155</sup>

§ 72 The scholarly interests of al-Tāj al-Rāzī, like those of his father Jamāl al-Dīn 'Alī, are further attested by the manuscripts he had in his possession, and these also provide additional biographical details about him. Ms. Esad Efandi 1238 is a copy of a commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Qawā'id al-'aqā'id* whose author is identified on the title page as Rukn al-Dīn al-'Alawī, evidently al-Ṭūsī's student Rukn al-Dīn Abū l-Faḍā'il al-Ḥasan b. Muḥammad b. Sharafshāh al-'Alawī al-Astarābādī (on whom see above, § 37). Although the title page identifies the work as *Sharḥ Qawā'id al-'aqā'id*, the commentator gives the title in the introduction as *al-Risāla al-'Izziyya fi sharḥ al-Maqāla al-Naṣīriyya*. He further mentions that the commentary was composed at the request of 'Abd al-'Azīz b. Ja'far—that is, 'Izz al-Dīn Abū l-Muẓaffar 'Abd al-'Azīz b. Ja'far b. al-Ḥusayn al-Nīsābūrī (626–Dhū l-Qa'da 672 [1228/29–1274]), who served as the *amīr* of Baṣra during the early Ilkhanid period.<sup>156</sup> According to another witness of the *Risāla al-'Izziyya* (Ms. Tehran, Sipahsalar 6445), which has an authorial colophon, the commentary was completed on 29 Ramaḍān 672 [8 April 1274].<sup>157</sup>

153 Al-Afandī, *Ta'liqat Amal al-āmil*, p. 312; the relevant passage is also quoted in al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 5, p. 203.

154 For Sadīd al-Dīn's definition of man, which does not include the notion of *nafs*, and his discussion of the issues of annihilation and restoration, see al-Ḥimmaṣī, *al-Munqidh min al-taqīd*, vol. 2, pp. 190 ff.

155 Ramḥ al-Ḥillī (ed.), "*al-Risāla al-Ḥashriyya*," p. 304. Ramḥ al-Ḥillī attributes *al-Risāla al-ḥashriyya* to the 'Allāma al-Ḥillī, who is mentioned in one of the five witnesses consulted for the edition as its author. Hassan Ansari doubts Ramḥ al-Ḥillī's suggestion and proposes as the work's author al-Sayyid Abū l-Faḍā'il Majd al-Dīn 'Abbād b. Aḥmad b. Ismā'il b. 'Alī b. al-Ḥasan b. Sharafshāh *al-mulaqqab bi-Gulistāna Ḥasani*; see Ansari, "Nawīsanda-yi Risāla-yi Ḥashriyya kist?"

156 On him, see Ibn al-Fuwaṭī, *Talkhiṣ Majma' al-ādāb*, vol. 1, pp. 226–228 no. 273; Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl wa āthār*, p. 268 no. 64. For a list of all the works that were dedicated to Abū l-Muẓaffar, see Ansari, "Ānd kitāb-i kalāmī-yi taqdimī beh yek amīr-i fāḍil-i shī'ī."

157 See Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 22, p. 631 no. 2. For other copies of the commentary

Unlike some other works by Rukn al-Dīn Ḥasan b. Sharafshāh,<sup>158</sup> this commentary has never been published. Al-Tāj al-Rāzī placed an ownership note on the manuscript's title page on 22 Rajab 734 [29 March 1334] (fig. 11.1), noting that he left Baghdad on that day to return to Sulṭāniyya. He thus obtained the manuscript about five years after completing his own commentary on al-Ṭūsī's *Qawā'id al-'aqā'id*. The ownership note reads as follows:

هو الحق	1
صار من كتب العبد الفقير للشاهد المحصي	2
محمود بن علي بن محمود الحمصي الرازي عفا الله عنه	3
بنهار يوم الاثنين العشرين من رجب (؟) سنة أربع وثلثين وسبعمئة	4
وهو يوم خروجه من بغداد متوجهاً إلى (؟)	5
إقامته بسلطانية العامرة والحمد لله على نعمائه	6

§ 73 Ms. Damad Ibrahim 147 is a copy of *Lawāmi' al-burhān wa-qawā'it al-bayān fī ma'ānī al-Qur'ān* by Abū l-Faḍā'il Muḥammad b. al-Ḥasan al-Mu'īnī (d. 537 [1143]), transcribed by one Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā al-Ḥasanī and completed on 1 Jumādā 1 729 [3 March 1329] in Qarābāgh Arrān.<sup>159</sup> The codex has

---

in Iranian libraries, see Dirāyatī, *Fihristigān (Fankhā)*, vol. 22, p. 631; Dirāyatī, *Fihristwāra (Dinā)*, vol. 7, p. 503; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 3, p. 436 no. 6880. See also Āghā Buzurg, *Dharī'a*, vol. 15, p. 262, no. 1700, who records a further copy in the Topkapı Palace in Istanbul. Witnesses of the work in Istanbul include Ms. Ragıp Paşa 803 copied in 725 AH; for the manuscript, see <https://bit.ly/42b5pJe> (accessed 24 January 2024). Another copy of the work is kept in al-Maktaba al-Waṭāniyya al-Sūriyya (*al-raqm al-'amm* 14035) in Damascus; digital access is available at <https://bit.ly/3u8kPBC> (accessed 24 January 2024). According to Mudarris Raḍawī, a copy of the *Risāla al-'Izzīyya* is also preserved in Paris; see Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl wa āthār*, p. 437 (no further details provided; the information is repeated, again without details, in Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī's introduction to Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī's *Qawā'id al-'aqā'id*). For witnesses of the commentary in the libraries of Iran and elsewhere as well as the identity of the commentator and of 'Abd al-'Azīz b. Ja'far, see Ansari, "Čand kitāb-i kalāmī-yi taqdīmī beh yek amīr-i fāḍil-i shī'ī."

158 Notably, his *Hall al-'uqad wa-l-'uqal fī sharḥ Mukhtaṣar al-Ḥājjibī*, a commentary on the *Mukhtaṣar Muntahā al-su'l wa-l-amal* by Ibn al-Ḥājjib (d. 646 [1249]) on legal theory and juristic dialectics, which was edited by 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Āṭīd al-Qarnī in a doctoral dissertation submitted to the Jāmi'at Umm al-Qurā in Mecca in 1421 [2000]; his commentary on Ibn al-Ḥājjib's *Shāfiyya fī 'ilm al-taṣrīf*, published in an edition prepared by 'Abd al-Maqṣūd Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd; and his *K. al-Basīṭ fī sharḥ al-Kāfiyya*, a commentary on the *muqaddima* of Ibn al-Ḥājjib's work on grammar (*naḥw*), *al-Kāfiyya*, which was edited by Ḥāzim Sulaymān al-Ḥillī.

159 An edition of the work was submitted to Azhar University in 2005 as a doctoral disser-

occasional margin notes in various hands, none of which seems to be that of al-Tāj al-Rāzī. However, the title page carries al-Tāj al-Rāzī's ownership note, dated 19 Rabī' II 742 [2 October 1341], which states that he bought the copy in Tabrīz (fig. 10.1):

صار لمحمود بن علي بن محمود الحمصي 1  
 الرازي بتبريز المحروسة بالمبايعة الشرعية 2  
 في تاسع عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وأربعين وسبعمئة 3  
 والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله وصحبه الأكرمين 4

§ 74 The precise dates of al-Tāj al-Rāzī's biography are unknown. The earliest known moments of his life are attested by his notes in the *Mulakhkhaṣ* codex, which record his father's death and burial in Abhar in 713 [1313] and his inheritance of the codex after his father's death in 714 [1314]. These are followed by his purchase note, dated 717 [1317–1318], in Ms. Fazıl Ahmed Paşa 877, a copy of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*. His extant writings date to 729 [1329] (*Kashf al-ma'āqid*), 733 [1333] (*al-Maṭālib al-qudsiyya*), and 735 [1335] or possibly earlier (*al-Amālī al-irāqīyya*), and most if not all of these works were composed in Sulṭāniyya. His writings show that by the late 720s AH, al-Tāj al-Rāzī was an established scholar, and in the 730s AH he appears to have been writing and teaching actively. This suggests that he was born shortly before 700AH, most likely in Warāmīn, where his father, Jamāl al-Dīn 'Alī, lived and taught. In a margin note in his *Kashf al-ma'āqid*, al-Tāj al-Rāzī describes his father as his teacher (*shaykhū*; see above, § 34), indicating that he had studied for some time under Jamāl al-Dīn 'Alī; the latter may have been his first teacher. Jamāl al-Dīn 'Alī had left Warāmīn for Abhar shortly before his death in 713 [1313], and it is possible that his son had gone with him. However, the gap of at least six months between Jamāl al-Dīn 'Alī's death on 15 Jumādā II 713 [7 October 1313] and al-Tāj al-Rāzī's inheritance of his father's copy of the *Mulakhkhaṣ* in 714 [1314] (see above, §§ 46, 47) suggests that al-Tāj al-Rāzī was not in Abhar when his father died. At some point, certainly before 729 [1329], al-Tāj al-Rāzī relocated to Sulṭāniyya, Ūljāytū's former capital, which contin-

tation by Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, but this was not accessible to us; see <http://thesis.mandumah.com/Record/98710>. We do not know whether the Istanbul copy was consulted for this edition. Another edition, prepared by Safar Ḥasanūf, was published in 2014. Ḥasanūf's edition is based on three witnesses, including Ms. Damad İbrahim 147. For a brief description of the manuscript, see the editor's introduction to al-Mu'īnī, *Lawāmi' al-burhān*, vol. 1, pp. 11–12.

ued to play an important role for subsequent Ilkhanid rulers, and he probably worked for the Ilkhanid administration there. From Sulṭāniyya, he undertook a journey to Baghdad and returned to Sulṭāniyya on 22 Rajab 734 [29 March 1334]. It is not known whether he visited other locations in Iraq on this trip or traveled anywhere else while residing in Sulṭāniyya. In 740 and 742 [1340 and 1341], a few years after the collapse of the Ilkhanid empire, we find al-Tāj al-Rāzī in Tabrīz, which had become an important center of learning during the eighth [fourteenth] century under the Ilkhans and remained one after their reign.<sup>160</sup> By 748 [1347] al-Tāj al-Rāzī had apparently relocated to Anatolia, which was by then under the rule of Eretnā, and he may have resided in Sīwās, Eretnā's capital. Nothing is known about al-Tāj al-Rāzī's life after this point.

### Abū Maṣṣūr Jamāl al-Dīn 'Alī (b. 733 [1333])

§ 75 That al-Tāj al-Rāzī spent most of the 730s AH in Sulṭāniyya is further corroborated by a note on fol. 258<sup>r</sup> of Jamāl al-Dīn 'Alī's copy of the *Mulakhkhaṣ* (Ms. or. oct. 623) in which al-Tāj al-Rāzī records the birth of his son, Jamāl al-Dīn 'Alī, on Thursday, 24 Shawwāl 733 [8 July 1333], in Sulṭāniyya (lines 7–8) and confers on him the *kunya* Abū Maṣṣūr (line 5). 'Alī was most likely al-Tāj al-Rāzī's first son, and he was named after al-Tāj al-Rāzī's father, who had already died. It is possible that al-Tāj al-Rāzī, who was at least thirty-three when 'Alī was born, had had other children before 'Alī, but if he did, they would have been all daughters. The birth notice reads as follows (fig. 2.6):

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على [ما] أولانا من النعم الظاهرة وأفاض	1
علينا من	
الأيادي الباهرة والصلوة على أفضل النبيين محمد العربي صاحب الآيات	2
الزاهرة	
والمعجزات القاصمة القاهرة وعلى آله وأصحابه أرباب الأنفس القدسية	3
الطاهرة	
صلوة يُديمها الأمداد المتكاثرة المتواترة في الدنيا والآخرة وبعد	4

160 See Krawulsky, *Īrān: Das Reich der Īlḥāne*, pp. 558–559; Hoffmann, *Waqf im mongolischen Iran*, pp. 101 ff. and *passim*; McGlinn and Seyed-Gohrab (eds.), *The Treasury of Tabriz*; Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge*; Ansari, "Sunnat-i ijāza nawīsi."

- 5 فقد وُلِدَ الأعز الأكرم الأنجب قرّة عيني وقلدة كبدي جمال الدين علي  
المكنى بأبي منصور
- 6 جعله الله ممن يُقتدى به في الملة الزهراء ويُرجع إليه في أحكام الشريعة  
الغراء
- 7 وأثبتته في رضاه ومتعني به وأبقاه بعد مضي خمس ساعات من ليلة  
الخميس
- 8 الرابع والعشرين من شوال سنة ثلث وثلثين وسبعمئة هجرية بمدينة  
سلطانية كتبه والده الفقير
- 9 إلى الله القدير المحصي محمود بن علي بن محمود الحمصي المشتهر  
بالتاج الرازي مستوزعاً منه تعالى شكر نعمه

§ 76 That the Ḥimṣī Rāzī family's tendency to produce scholars waned in the ensuing generations is indicated by the sale of many of its members' books to buyers outside the family. For example, an ownership note added by one Muḥammad b. Athīr b. Ṣafī al-Qāḍī al-Kh<sup>w</sup>āfī (who was evidently a Shī'ī) to a copy of al-Āmidī's *K. al-Ihkām* that had been transcribed by Jamāl al-Dīn 'Alī's cousin Muḥammad b. Muḥammad (on this copy, see above, §§ 8–10) states that he, al-Kh<sup>w</sup>āfī, purchased it on 7 (?) Rabī' II 776 [15 September 1374] in Iṣfahān (Ms. Mar'ashī 12521, fol. 138<sup>r</sup>; fig. 13.7):

- 1 تملكه أضعف عباد الله الوافي محمد بن أثير بن صفى القاضي الخوافي  
2 بالشراء الصحيح الشرعي في مدينة أصبهان حماها الله تعالى عن الحدثان  
3 يوم الثلاثاء سبع (؟) ربيع الآخر سنة ست وسبعين وسبعمئة  
4 حامداً لله تعالى على فواضل نعمائه ومصلياً على نبيه محمد خير أنبيائه  
وعلى سيد أوليائه وأصفيائه عليهم السلام

Similarly, Muḥammad b. Muḥammad's copy of *Fiqh al-Qur'ān* (on which see above, §§ 6–7) was purchased in 780 [1378–1379] by Iṣḥāq b. 'Abd al-Malik b. Fathān,<sup>161</sup> and the copy of Rukn al-Dīn al-Astarābādī's *al-Risāla al-'Izziyya* (Ms. Esad Efendi 1238) that al-Tāj al-Rāzī had purchased in 734 [1334] (see above,

161 See Modarressi, "Khānadān-i Fathān," pp. 10, 23. The ownership statement is located on the title page of the codex (fig. 8.1).

§ 72) also did not stay with his descendants for long, as shown by an ownership statement on the codex's title page beneath that of al-Tāj al-Rāzī signed by one al-Mahdī b. al-Naqīb al-Ḥasanī. The precise date of the note not legible beyond *sab'a mīra*, which places the note in the eighth [fourteenth] century (fig. 11.1). Likewise, Ms. Damad İbrahim 147 carries two ownership notes beneath al-Tāj al-Rāzī's (see above, § 72); the date of the first is illegible, but the second one, signed by one Maḥmūd b. 'Abd Allāh b. Maḥmūd al-Kātibī (?), is dated 808 [1405–1406] (fig. 10.1). This evidence indicates that al-Tāj al-Rāzī's descendants did not engage in scholarship and that his library was probably dispersed after his death.

CHART 2 The chronology of the Ḥimṣī Rāzī family

Date	Person(s)	Place	Incident
5 Rajab 653 [10 August 1255]	Jamāl al-Dīn 'Alī / his maternal grand- father Quṭb al-Dīn al-Rāwandī	[Rayy]	Jamāl al-Dīn 'Alī is born (note penned by his maternal grandfather Quṭb al-Dīn al- Rāwandī)
Şafar 677 [June–July 1278]	Jamāl al-Dīn 'Alī	Işfahān	Jamāl al-Dīn 'Alī studies the <i>Mulakkhaş</i> with Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. 'Alī al-Ṭabarī
15 Rabī' II 677 [5 September 1278]	Jamāl al-Dīn 'Alī	Warāmīn	Jamāl al-Dīn 'Alī completes his copy of the <i>Mulakkhaş</i>
10 Muḥarram 691 [2 January 1292]	Jamāl al-Dīn 'Alī	–	Jamāl al-Dīn 'Alī copies his grandfather Quṭb al-Dīn al-Rāwandī's note about his ('Alī's) date of birth into his copy of the <i>Mulakkhaş</i>
before 700 [1300–1301]	Muḥammad b. Muḥammad / Jamāl al-Dīn 'Alī	–	Muḥammad b. Muḥammad records finishing his copy of the logic section of the <i>Mulakh- khaş</i> in a note in Jamāl al-Dīn 'Alī's copy
Shawwāl 704 [May 1305]	Muḥammad b. Muḥammad	–	Muḥammad b. Muḥammad completes his copy of vol. 1 of the <i>K. al-Iḥkām</i>
Dhū l-Ḥijja 704 [June 1305]	Muḥammad b. Muḥammad	–	Muḥammad b. Muḥammad completes his copy of vol. 2 of the <i>K. al-Iḥkām</i>
end of Jumādā II 706 [January 1307]	Muḥammad b. Muḥammad / Jamāl al-Dīn 'Alī	–	Muḥammad b. Muḥammad records finishing his copy of the physics section of the <i>Mulakh- khaş</i> in a note in Jamāl al-Dīn 'Alī's copy
1 Dhū l-Ḥijja 706 [3 June 1307]	Jamāl al-Dīn 'Alī / Muḥammad b. Muḥammad	–	Jamāl al-Dīn 'Alī finalizes the title page of Muḥammad b. Muḥammad's copy of <i>Fiqh al-Qur'ān</i>
709 [1309–1310]	Jamāl al-Dīn 'Alī (?)	Sulṭāniyya	Ūljāyṭū converts to Shī'ism and summons the 'Allāma al-Ḥilli, "Jamāl al-Dīn al-Warāmīn," and other Shī'ī scholars
13 Dhū l-Ḥijja 711 [21 April 1312]	Jamāl al-Dīn 'Alī / Muḥammad b. Muḥammad	Warāmīn	Jamāl al-Dīn 'Alī adds an <i>inhā'</i> to Muḥammad b. Muḥammad's copy of the <i>K. al-Iḥkām</i>

CHART 2 The chronology of the Ḥimṣī Rāzī family (*cont.*)

Date	Person(s)	Place	Incident
15 Jumādā 11 713 [7 October 1313]	Jamāl al-Dīn ‘Alī	Abhar	Jamāl al-Dīn ‘Alī dies in Abhar and is buried there
714 [1314–1315]	al-Tāj al-Rāzī	–	al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd inherits Jamāl al-Dīn ‘Alī’s copy of the <i>Mulakkhkhaṣ</i>
717 [1317–1318]	al-Tāj al-Rāzī	–	al-Tāz al-Rāzī records his purchase of Ms. Fazl Ahmed Paşa 877 ( <i>Ḥall mushkilāt al-Ishārāt</i> )
16 Dhū l-Qa‘da 729 [11 September 1329]	al-Tāj al-Rāzī	Sulṭāniyya	al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd completes his <i>Kashf al-ma‘āqid</i>
before 18 Rabī‘ 1 732 [19 December 1331] or on 27 Ramaḍān 735 [21 May 1335]	al-Tāj al-Rāzī	Sulṭāniyya	al-Tāj al-Rāzī completes his <i>al-Amālī al-‘irāqīyya</i> and teaches the work
Rajab 733 [March–April 1333]	al-Tāj al-Rāzī	–	al-Tāj al-Rāzī completes his <i>al-Maṭālib al-qudsiyya</i>
24 Shawwāl 733 [8 July 1333]	al-Tāj al-Rāzī / Jamāl al-Dīn Abū Mansūr ‘Alī	Sulṭāniyya	al-Tāj al-Rāzī records the birth of his son, Jamāl al-Dīn ‘Alī
22 Muḥarram 734 [3 October 1333]	al-Tāj al-Rāzī	Baghdad / Sulṭāniyya	al-Tāj al-Rāzī records his departure from Baghdad for Sulṭāniyya in a purchase note in Ms. Esad Efendi 1238 ( <i>al-Risāla al-‘Izzīyya</i> )
beginning of Ramaḍān 740 [March 1340]	al-Tāj al-Rāzī	Tabrīz	al-Tāj al-Rāzī commissions a copy of the <i>musawwada</i> of his <i>Kashf al-ma‘āqid</i>
19 Rabī‘ 11 742 [2 October 1341]	al-Tāj al-Rāzī	Tabrīz	al-Tāz al-Rāzī records his purchase of Ms. Damad İbrahim 147 ( <i>Lawāmi‘ al-burhān wa-qawāṭi‘ al-bayān fī ma‘ānī al-Qur‘ān</i> )
Rabī‘ 1 748 [June 1347]	al-Tāj al-Rāzī	–	al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd dedicates his <i>Kashf al-ma‘āqid</i> to Eretnā and revises the first twelve folios, making some additions to the rest

# Abū l-Qāsim Jamāl al-Dīn ‘Alī’s *Mishkāt al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*: Editorial Note<sup>1</sup>

§ 77 This edition, prepared by Hamid Ataei Nazari in collaboration with Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, is based on the single known witness of the work, Ms. Tehran, Malik 1099, pp. 297–331 (figs. 3.8 through 3.38), transcribed by Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad Amīn Bār Furūsh-dehī in or around 1100 [1688] (see above, § 20). The scribe initially intended to place *Mishkāt al-yaqīn* earlier in the codex before changing his mind. Page 211 of the codex (fig. 3.3) thus contains another copy of the first page of the tract, crossed out and with its title rubbed off. This partial witness is referred to in the edition as ب; otherwise, the readings in the apparatus all refer to the complete copy of the tract that starts on p. 297. All editorial additions are placed in square brackets. The text as preserved in this witness is highly corrupt, suggesting that the scribe was either unfamiliar with the subject matter or reliant on a corrupt antigraph that he was unable to correct. The spelling conventions of the manuscript have been silently modernized (e.g., صلاة for صلوة, حياة for حيوة, زكاة for زكوة, and مسألة for مسئلة). Abbreviations throughout the manuscript, such as ح for حينئذ, مح for محال, المط for المطلوب, and, starting from p. 303, the usage of *abjad* numerals to enumerate *masā’il*, *wujūh*, and so on (e.g., السابع for ز, الثانية for ب, مسألة for ب, etc.) have been tacitly replaced by full words throughout the edition. Similarly, grammatically incorrect subheadings, such as مسألة الأول (corrected into المسألة الأولى) and مسألة الثاني (corrected into المسألة الثانية), have been silently corrected. The eulogies ‘*alayhi al-salām*, ‘*alayhim al-salām*, *ṣallā Allāh ‘alayhi wa-ālihi wa-sallam*, and the like which were often abbreviated as ع and ص in the witness, have been spelled out. Our scribe’s placement of word-initial *hamzas* accompanied by *kasras* above the *alif* (e.g., الأسلام and الإرادة) rather than below it (e.g., الإسلام and الإرادة) has been silently corrected. Manuscript pages are given in square brackets.

1 The edition is included in the Arabic part (*al-qism al-‘arabī*) of this book.

## References

- ‘Abd al-Jalīl al-Rāzī al-Qazwīnī, *Naqḍ ma’rūf bih Ba’ḍ mathālib al-nawāṣib fī naqḍ Ba’ḍ faḍā’ih al-rawāfiḍ*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Muḥaddith Urmawī, Tehran: s.n., 1358 [1979].
- ‘Abd al-Jalīl al-Rāzī al-Qazwīnī, *Naqḍ = Ba’ḍ mathālib al-nawāṣib fī naqḍ Ba’ḍ faḍā’ih al-rawāfiḍ ma’rūf bih Naqḍ*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Muḥaddith Urmawī (with Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī), Qum: Mu’assasa-yi ‘Ilmī-yi Farhangī-yi Dār al-Ḥadīth, 1391 [2012].
- Açıl, Berat (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, Ankara: Nobel, ILEM Library, 2015.
- al-Afandī al-Işfahānī, ‘Abd Allāh b. ‘Īsā, *al-Fawā’id al-ṭarīfa*, ed. Mahdī Rajā’ī, Qum: Maktabat Samāhat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī al-Kubrā, 1385 [2006].
- al-Afandī al-Işfahānī, ‘Abd Allāh b. ‘Īsā, *Riyāḍ al-‘ulamā’ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā’*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī, 6 vols., Qum: Maktabat Āyat Allāh al-Mar’ashī al-‘Āmma, 1403 [1982–1983].
- al-Afandī al-Işfahānī, ‘Abd Allāh b. ‘Īsā, *Ta’līqat Amal al-āmil*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī, 1410 [1989–1990].
- Afshār, İraj, and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, *Fihrist-i nuskhā-hā-yi khaṭṭī-yi Kitāb-khāna-yi Millī-yi Malik*, vol. 5, Tehran: Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik, 1363sh [1984].
- Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, Muḥammad Muḥsin, *al-Dharī’a ilā taṣānīf al-Shī’a*, 25 vols., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403–1406 [1983–1986].
- Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ṭabaqāt a’lām al-Shī’a: al-Anwār al-sāṭi’a fī l-mī’a al-sābi’a*, ed. ‘Alī Naqī Munzawī, Qum: Mu’assasat Ismā’īliyyān / Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2009.
- Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ṭabaqāt a’lām al-Shī’a: al-Ḥaqā’iq al-rāhina fī l-mī’a al-thāmina*, ed. ‘Alī Naqī Munzawī, Qum: Mu’assasat Ismā’īliyyān / Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2009.
- Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ṭabaqāt a’lām al-Shī’a: al-Thiqāt al-‘uyūn fī sādīs al-qurūn*, ed. ‘Alī Naqī Munzawī, Qum: Mu’assasat Ismā’īliyyān / Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2009.
- Alvānsāz-i Khū’ī, Muḥammad, *Sīmāyi-yi Khusrushāh*, Qum: Dār al-Şafā-yi Khūy, 1401sh [2022].
- ‘Alī Majīd al-Ḥillī, Aḥmad, “İjāza-yi Bayhaqī Barzahī dar sāl-i 661,” *Kitāb-i Shī’a* 1 (1389 [2010]), pp. 381–383.
- al-Āmidī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Iḥkām fī uşūl al-aḥkām*, ed. ‘Abd al-Razzāq ‘Afifī, 4 vols., Riyādh: Dār al-Şamī’ī li-l-Nashr wa-l-Tawzī’, 1424/2003.
- Ansari, Hassan, “Adabiyāt-i kalāmī-yi Imāmīyya dar nīma-yi duwwum-i sada-yi shi-shum-i qamarī: Namūna-yi ‘Ujālat al-ma’rifa-yi farzand-i Quṭb-i Rāwandī,” *Barrasī-hā-yi tārikhī* (blog), <http://ansari.kateban.com/post/2027>.

- Ansari, Hassan, "Čand kitāb-i kalāmī-yi taqdīmī beh yek amīr-i fāḍil-i shī'ī," *Barrasī-hā-yi tārikhī* (blog), <http://ansari.kateban.com/post/1792>.
- Ansari, Hassan, *L'imamat et l'occultation selon l'imamisme: Étude bibliographique et histoire des textes*, Leiden: Brill, 2016.
- Ansari, Hassan (ed. and introd.), "Ishraq al-lāhūt fi sharh al-yāqūt az Rukn al-Dīn al-Jurjānī," *Mutūn-i īrānī*, ed. Jawād Bashaṛī, 4 (2018), pp. 1095–1260.
- Ansari, Hassan, "Nawīsanda-yi Risāla-yi Ḥashriyya kīst?," *Barrasī-hā-yi tārikhī* (blog), <http://ansari.kateban.com/post/5432>.
- Ansari, Hassan, "Sunnat-i ijāza nawīsī-yi 'ulūm-i dīnī wa falsafī dar Tabrīz-i sada-yi hashtum," *Bā qāfala-yi shawq: Arj nāma-yi Duktur Muḥammad 'Alī Muwaḥḥid*, Tabrīz: Sutūda, 1393sh/2014, pp. 231–245.
- Ansari, Hassan, "Sunnism in Ray during the Seljūq Period: Sources and Observations," *Der Islam* 93 (2016), pp. 460–471.
- Ansari, Hassan, and Razieh S. Mousavi, "Five Imāmī Credal Texts Written during the Transition from the Bahshamiyya to the School of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī: *Editio Princeps* and Introduction," *Shii Studies Review* 6 (2022), pp. 285–339.
- Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, *Imāmī Thought in Transition* (in preparation).
- Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, "Philosophical Theology among Sixth/Twelfth-Century Twelver Shī'ites: From Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. after 597/1200–1201 or 600/1202–1203) to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274); A Critical Edition of Two Theological Tracts Preserved in MS Landberg 510 (Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University)," *Shii Studies Review* 1 (2017), pp. 194–256.
- Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, *Al-Šarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context: An Archaeological Inquiry into Texts and their Transmission*, 2 vols., Cordoba: UCOpress, 2022.
- Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs," *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 196–214.
- Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta: Lockwood Press, 2017.
- Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, "Toward a Reconstruction of 'Abd Allāh b. Zayd al-Ansī's Oeuvre and Thought," *Yemeni Manuscript Cultures in Peril*, ed. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, Piscataway: Gorgias Press, 2022, pp. 237–345.
- al-Anṣārī al-Qummī, Muḥammad Riḍā, *Aqīdat al-Shī'a: Ta'ṣīl wa-tawthīq min khilāl sab'īn risāla i'tiqādīyya min al-qarn al-thānī li-ghāyat al-'āshir al-hijrī*, 2nd ed., Qum: Dār al-Tafsīr, 1437/1395sh/2016.
- Arjomand, Kamran (comp.), *Katalog der Bibliothek des schiitischen Schrifttums im Orientalischen Seminar der Universität zu Köln*, ed. Abdoldjavad Falaturi, 6 vols., Munich: K.G. Saur, 1996.

- Ataei Nazari, Hamid, *Tārīkh-i burhān-hā-yi ithbāt-i wujūd-i Khudā dar kalām-i Imāmiyya: Az maktab-i Baghdād tā maktab-i Iṣfahān*, 2 vols., Isfahan: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī-yi Iṣfahān, 2023.
- al-Bābānī al-Baghdādī, Ismāʿīl Bāshā, *Hadiyat al-ʿarifīn: Asmāʿ al-muʿallifīn wa-āthār al-muṣannifīn*, 2 vols., Istanbul: Wikālat al-Maʿarif al-Jalīla, 1951.
- al-Bābānī al-Baghdādī, Ismāʿīl Bāshā, *Īdāḥ al-maknūn fī dhayl ʿalā Kashf al-zunūn ʿan asāmī al-kutub wa-l-funūn*, 2 vols., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.
- Barakāt, Muḥammad al-Saʿīd Muḥammad, *ʿUlamāʾ al-atrāk wa-atharuhum fī l-nahḍa al-fikriyya fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-thānī, 232–656 h. / 846–1258 m.*, Cairo: Dār al-Taʿlīm al-Jāmiʿī, 2021.
- al-Bayātī, Ḥaydar (ed.), *al-Mutabaqqī min al-turāth al-mafqūd li-l-Sharīf al-Murtaḍā*, Mashhad: al-Astāna al-Raḍawiyya al-Muqaddasa, Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1441/1398sh [2019].
- Bayg Bābāpūr, Yūsuf, *Dastnūwīs-hā-yi mawjūd az āthār-i Khwāja-yi Naṣīr al-Dīn Ṭūsī wa mīrāth-i maʿnawī-yi raṣadkhāna-yi Marāgha*, 3 vols., Tehran: Manshūr-i Samīr, 1395/2016.
- Ben Azzouna, Nourane, *Aux origines du classicisme: Calligraphes et bibliophiles au temps des dynasties mongoles (les Ilkhanides et les Djalayrides 656–814/1258–1411)*, Leiden: Brill, 2018.
- Blair, Sheila, “Architecture as a Source for Local History in the Mongol Period: The Example of Warāmīn,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 26 (2016), pp. 215–228.
- Blair, Sheila, “The Mongol Capital of Sulṭāniyya, “The Imperial,”” *Iran* 24 (1986), pp. 139–151.
- Bosworth, C[lifford] E[dmund], “Warāmīn,” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 11, pp. 143–144.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd ed., Leiden: E.J. Brill, 1943–1949.
- Capezzone, Leonardo, “Maestri e testi nei centri imamiti dell’Iran selgiuchide secondo il *Kitāb al-Naqd*,” *Rivista degli studi orientali* n.s. 79 (2006), pp. 9–29.
- Chaghatai, M[uhammad] Ikram, “Dr. Aloys Sprenger and the Delhi College,” *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*, ed. Margit Pernau, New Delhi: Oxford University Press, 2006, pp. 105–124.
- Chaghatai, M[uhammad] Ikram, “Dr. Aloys Sprenger (1813–1893): His Life and Contribution to Urdu Language and Literature,” *Iqbal Review* 36, no. 1 (1995), pp. 77–99.
- Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī (ed.), “Čahār farhangnāma-yi kalāmī az Shaykh Ṭūsī wa digarān, [Text 1:] *al-Ḥudūd wa-l-ḥaqāʾiq*,” *Yādnāma-yi Shaykh al-ṭāʾifa Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī: al-Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī*, vol. 2: *Khiṭābahā, taḥqīqāt, ashʿār wa maqālāt-i ʿarabī wa payām-hā-yi marājīʾ-i taqlīd*, Mashhad: Dānīshgāh-i Mashhad, Dānīshkada-yi Ilāhiyyāt, 1350 [1971], pp. 149–181.

- Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī (ed.), “Āhār farhangnāma-yi kalāmī az Shaykh Ṭūsī wa dīgarān, [Text 3:] *al-Ḥudūd wa-l-ḥaqāʾiq* az Qāḍī Sharaf al-Dīn Ṣāʾid b. Abī Manṣūr Muḥammad b. Ṣāʾid Barīdī Ābī az dānīshmandān-i qarn-i shīshum,” *Yād-nāma-yi Shaykh al-ṭāʾifa Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī: al-Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī*, vol. 2: *Khiṭāba-hā, taḥqīqāt, ashʿār wa maqālāt-i ʿarabī wa payām-hā-yi marājiʿ-i taqlīd*, Mashhad: Dānīshgāh-i Mashhad, Dānīshkada-yi Ilāhiyyāt, 1350 [1971], pp. 218–235.
- Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī, “Nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi ʿarabī-yi Kitābkhāna-yi Dānīshgāh-i Lus Ānjilis,” *Nashriyya-yi Kitābkhāna-yi Markazī-yi Dānīshgāh-i Tīhrān* 11–12 (1362 [1983]), pp. 142–387.
- Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī, and Bahāʾ al-Dīn ʿIlmī Anwārī, *Fihrist-i kitāb-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Majlis-i Sinā*, 2 vols., Tehran: Kitābkhāna-yi Majlis-i Sinā, 1976–1989.
- Dastūr: Ganjīna-yi girānmāya az khuṭūṭ-i ʿulamāʾ-i dawra-yi awwal-i Ṣafawīyya*, transcribed by Tāj al-Dīn Ḥusayn b. Ṣāʾid Iṣfahānī, introd. Muḥammad Kāzīm Raḥmatī, Tehran: Kitābkhāna, Mūzih wa Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 2014.
- DeWeese, Devin, “Cultural Transmission and Exchange in the Mongol Empire: Notes from the Dictionary of Ibn al-Fuwaṭī,” *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Leiden: Brill, 2006, pp. 11–29.
- Dirāyatī, Muṣṭafā, *Fihristigān: Nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Īrān (Fankhā)*, 35 vols., Tehran: Sāzmān-i Asnād wa Kitābkhāna-yi Millī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān, 1390 [2011].
- Dirāyatī, Muṣṭafā, *Fihristwāra-yi dastnīwisht-hā-yi Īrān (Dinā)*, 1st ed., 12 vols., Tehran: Kitābkhāna, Mūzih wa Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 1389/2010.
- El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200–1800)*, Basel: Schwabe, 2019.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*, Hyderabad: s.n., 1353 [1934].
- Fancy, Nahyan, “Post-Classical Medical Commentaries: A Preliminary Examination of Ibn al-Nafīs’s *Shuruh*, the *Mujaz* and Commentaries on the *Mujaz*,” *Oriens* 41 (2013), pp. 525–545.
- Fancy, Nahyan, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafīs, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*, London: Routledge, 2013.
- Fancy, Nahyan, “Verification and Utility in the Arabic Commentaries on the *Canon of Medicine*: Examples from the Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210) and Ibn al-Nafīs (d. 1288),” *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 75 (2020), pp. 361–382.
- al-Farazdaq, *Dīwān*, ed. Majīd Ṭarād, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1414/1994.
- Gacek, Adam, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, Leiden: Brill, 2009.
- Ghanem, Nadia, “Ibrahim Elias Gejou and Old Babylonian Omens,” *SOAS History Blog*, 6 May 2021, <https://blogs.soas.ac.uk/soashistoryblog/2021/05/06/ibrahim-elias-gejou-and-old-babylonian-omens/>.

- Hādizāda, Majīd, “al-Mutabaqqī min *Kitāb Masā’il al-khilāf*,” *Kitāb Guzār* 6/7 (1399 [2022]), pp. 213–254.
- Ḥājji Khalifa, *Kashf al-ẓunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, ed. Akmal al-Dīn Iḥsānogh-lū and Bashshār ‘Awwād Ma’rūf, 10 vols., London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1443/2021.
- Ḥashrī Tabrīzī, Mullā Muḥammad Amīn, *Rawḍa-yi aṭhār: Mazārāt-i mutabarrika wa maḥallāt-i qadīmī-yi Tabrīz wa tawābī’*, ed. ‘Azīz Dawlat Ābādī, Tabrīz: Sutāda, 1371sh [1992].
- Ḥibshī, ‘Abd Allāh Muḥammad, *Jāmi‘ al-shurūḥ wa-l-ḥawāshī: Mu’jam shāmil li-asmā’ al-kutub al-mashrūḥa fi l-turāth al-islāmī wa-bayān shurūḥihā*, 3 vols., Abu Dhabi: al-Majma‘ al-Thaqāfi, 2004.
- al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *Ghāyat al-wuṣūl wa-īḍāḥ al-subul fi sharḥ Mukhtaṣar Muntahā al-su’l wa-l-amal*, ed. A. Mardānī Pūr, 2 vols., Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, 1430–1432 [2009–2011].
- al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *Kashf al-fawā’id fi sharḥ Qawā’id al-‘aqā’id*, ed. Ḥasan Makki al-‘Āmili, Beirut: Dār al-Ṣafwa, 1413/1993.
- al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *Kashf al-fawā’id fi sharḥ Qawā’id al-‘aqā’id*, ed. ‘Ammār Jum‘a Falāḥiyya, al-Ḥilla: al-‘Ataba al-Ḥusayniyya al-Muqaddasa, Markaz al-‘Allāma al-Ḥillī li-lḥyā’ Turāth Ḥawzat al-Ḥilla al-‘Ilmiyya, 1443/2022.
- al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *al-Qawā’id al-jaliyya fi sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya*, ed. Fāris Ḥassūn Tabrīziyān, Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1412 [1991–1992].
- al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, Sadīd al-Dīn Maḥmūd, *al-Munqidh min al-taqīd*, ed. Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn bi-Qum al-Muqaddasa, 2 vols., Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1414 [1993–1994].
- Hirschler, Konrad, and Torsten Wollina, “Die Biographie einer Berliner Handschrift: Sprenger 96 b,” *Alte Kataloge in neuem Gewand: Blog des DFG-Projekts Orient-Digital*, <https://od-portal.hypotheses.org/265>.
- Hoffmann, Birgitt, *Waqf im mongolischen Iran: Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil*, Stuttgart: Steiner, 2000.
- Ḥusaynī Ishkawarī, Aḥmad, *Fihrist-i nuskhā-hā-yi khaṭṭī-yi Markaz-i Iḥyā’-i Mīrāth-i Islāmī*, 3 vols., Qum: [s.n.], 1419/1377sh [1998].
- al-Ḥusaynī al-Ishkawarī, Aḥmad, *Tarājim al-rijāl: Majmū‘at tarājim aktharuhum maghmūrūn tunsharu mawādduhā al-tārīkhīyya li-awwal marratin*, 4 vols., Qum: Dalīl Mā, 1422/1380sh [2002].
- al-Ḥusaynī al-Ishkawarī, Aḥmad, *al-Turāth al-‘arabī fi khizānat makhṭūṭāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī*, 6 vols., Qum: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī, 1414 [1993–1994].
- Ibn al-‘Adīm, Kamāl al-Dīn ‘Umar b. Aḥmad, *Bughyat al-ṭalab fi tārikh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār, 11 vols., Damascus: s.n., 1988.

- Ibn al-Fuwaṭī, ‘Abd al-Razzāq b. Aḥmad, *Talkhīṣ Majma‘ al-ādāb fī mu‘jam al-alqāb*, ed. Muḥammad Kāzīm, 6 vols., Tehran: Mu‘assasat al-Ṭibā‘a wa-l-Nashr / Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Islāmī, 1416 [1995–1996].
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Lisān al-Mizān*, 7 vols., Beirut: Mu‘assasat al-‘Ālamī, 1390/1971.
- Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad, *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-a‘rāḍ*, ed. Daniel Gimaret, 2 vols., Cairo: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī li-l-Āthār al-Sharqiyya bi-l-Qāhira, 2009.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad b. ‘Alī, *Manāqib Āl Abī Ṭālib*, Najaf: al-Maktaba al-Ḥaydariyya, 1376/1956.
- Ibn Wāṣil al-Ḥamawī, *Commentary on the “Jumal” on Logic by Khūnājī*, ed. Khaled El-Rouayheb, Leiden: Brill, 2022.
- al-‘Ibrī, Burhān al-Dīn ‘Ubayd Allāh b. Muḥammad al-Farghānī, *Sharḥ Minhāj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*, ed. Wā‘il Muḥammad Bakr Zahrān, Amman: Dār al-Fath, 1443/2022.
- Iskandar, Albert Zaki, *A Descriptive List of Arabic Manuscripts on Medicine and Science at the University of California, Los Angeles*, Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Ja‘fariyān, Rasūl, *Maktab wa mirāth-i shī‘ayān-i Rayy*, Qum: Intishārāt-i Muwarrikh, 1402sh [2023].
- Ja‘fariyān, Rasūl, *Sulṭān Muḥammad Khudābanda “Ūljāytū” va tashayyu‘-i imāmī dar Īrān: Sharḥ-i chigūnagī-yi Shī‘a shudan-i Sulṭān Muḥammad Khudābanda*, Qum: Kitābkhāna-yi Takhaṣṣuṣī-yi Tārīkh-i Islām wa Īrān, 1380 [2001].
- Ja‘fariyān, Rasūl, “Tashayyu‘ dar Warāmīn,” *Kayhān-i andīsha* 75 (1376 [1997]), pp. 116–127.
- Kaḥḥāla, ‘Umar Riḍā, *Mu‘jam al-mu‘allifīn: Tarājim muṣannifī l-kutub al-‘arabiyya*, 15 vols., Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
- Karbalā‘ī Tabrizī, Ḥāfiẓ Ḥusayn, *Rawḍāt al-jinān wa jannāt al-janān*, ed. Ja‘far Sulṭān al-Qurrā‘ī, vol. 1, Tehran: Bungāh-i Tarjama wa Nashr-i Kitāb, 1344sh [1965].
- Kāshānī, Abū l-Qāsim ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Die Chronik des Qāšānī über den Ilchan Öljäitü (1304–1316): Edition und kommentierte Übersetzung*, ed. and trans. Maryam Parvisi-Berger, 2 vols., PhD dissertation, Georg-August-Universität zu Göttingen, 1968.
- Kāshānī, Abū l-Qāsim ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Tārīkh-i Ūljāytū: Tārīkh-i pādīshāh-i Sa‘īd Ghīyāth al-Durīyā wa-l-Dīn Ūljāytū Sulṭān Muḥammad Ṭayyib Allāh Marqada*, ed. Mahīn Hambalī, Tehran: Bungāh-i Tarjama wa Nashr-i Kitāb, 1348 [1969].
- al-Kh<sup>w</sup>ānsārī, Muḥammad Bāqir al-Mūsawī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa-l-sādāt*, 8 vols., Qum: Mu‘assasat Ismā‘īliyyān, 1390 [1970–1971].
- al-Kh<sup>w</sup>ārazmī, Ṣadr al-Afāḍil al-Qāsim b. al-Ḥusayn, *Sharḥ al-mufaṣṣal fī ṣan‘at al-i‘rāb al-mawsūm bi-l-Takhmīr*, ed. ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-‘Uthaymīn, 4 vols., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Krawulsky, Dorothea, *Īrān: Das Reich der İlḫāne; Eine topographisch-historische Studie*, Wiesbaden: Ludwīg Reichert, 1978.

- Kurio, Hars, *Arabische Handschriften der "Bibliotheca orientalis Sprengeriana" in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz–Berlin: Historische und quantitative Untersuchungen an der Sammlung des Islamhistorikers Sprenger (1813–1893); Die Abteilungen Geschichte, Geographie, und Ḥadīṭ*, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1981.
- Levy, R., and C.E. Bosworth, "Mustawfī," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 7, pp. 753–754.
- Liebreuz, Boris, and Christoph Rauch (eds.), *Manuscripts, Politics and Oriental Studies: Life and Collections of Johann Gottfried Wetzstein (1815–1905) in Context*, Leiden: Brill, 2019.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār*, ed. Jawād al-‘Alawī et al., 110 vols., Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1376–1405 [1957–1985].
- Maḥfūz, Ḥusayn ‘Alī (ed.), *al-Ḥudūd wa-l-ḥaqā’iq fī sharḥ al-alfāz al-muṣṭalaḥa bayna l-mutakallimīn min al-Imāmiyya, ta’līf al-qāḍī Ashraf al-Dīn Šā’id al-Barīdī al-‘Ābī*, Baghdad: Maṭba‘at al-Ma‘ārif, 1970.
- Maḥfūz, Ḥusayn ‘Alī, "al-Makḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī Irān: Nafā’is al-makḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī Irān," *Majallat Ma’had al-Makḥṭūṭāt al-‘Arabiyya* 3, no. 1 (1376/1957), pp. 3–78.
- Mantl, Norbert, *Aloys Sprenger: Der Orientalist und Islamhistoriker aus Nassereith in Tirol; Zum 100. Todestag am 19. Dezember 1993*, Nassereith: Selbstverlag der Gemeinde Nassereith, 1993.
- Mar‘ashī, Maḥmūd, et al., *Fihrist-i nuskhā-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi ‘Umūmī-yi Haḍrat-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Najafī-yi Mar‘ashī*, vol. 1–, Qum: Kitābkhāna-yi ‘Umūmī-yi Haḍrat-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Najafī-yi Mar‘ashī, n.d.
- Mayer, Toby, "Ibn Sīnā’s ‘Burhān al-siddīqīn,'" *Journal of Islamic Studies* 12 (2001), pp. 18–39.
- McGlinn, Sen, and A[li] A[sghar] Seyed-Gohrab (eds.), *The Treasury of Tabriz: The Great Il-Khanid Compendium*, Amsterdam: Rozenberg Publishers / West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007.
- Melville, Charles, *The Fall of Amir Chupan and the Decline of the Ilkhanate, 1327–1337: A Decade of Discord in Mongol Iran*, Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1999.
- Melville, Charles, "The Itineraries of Sultan Öljeitü, 1304–1316," *Iran* 28 (1990), pp. 55–70.
- Minault, Gail, "Aloys Sprenger: German Orientalism’s ‘Gift’ to Delhi College," *South Asia Research* 31 (2011), pp. 7–23.
- Modarressi, Hossein, "Khānadān-i Fathān," *Qummiyyāt: Majmū‘a-yi maqālāt dar bāra-yi Qum*, [New Jersey:] Zagross, 1386sh/2007, pp. 7–36.
- Morimoto, Kazuo, "Sayyid Ibn ‘Abd al-Ḥamīd: An Iraqi Shi‘i Genealogist at the Court of Özbek Khan," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (2016), pp. 661–694.

- Mudarris, Muḥammad ‘Alī, *Rayḥānat al-adab dar tarājim-i aḥwāl-i ma’rūfīn bi-kunya aw-laqab yā kunā wa-alqāb*, 7 vols., Tehran: Čāpkhāna-yi Shirkat-i Sihāmī, 1948–1955.
- Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī, *Aḥwāl wa āthār-i Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, 2nd ed., Tehran: s.n., 1370sh [1991].
- al-Mu‘īnī, Abū l-Faḍā’il Muḥammad b. al-Ḥasan, *Lawāmi‘ al-burhān wa-qawāṭi‘ al-bayān fī ma‘ānī al-Qur‘ān*, ed. Safar Ḥasanūf, 2 vols., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1435/2014.
- Mu‘jam ṭabaqāt al-mutakallimīn yataḍammanu tarjamat rijālāt al-‘ilm wa-l-fikr ‘abra arba‘a ‘ashara qarnan, ta’līf* al-Lajna al-‘Ilmiyya fī Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, *taqdīm wa-ishrāf* Ja‘far al-Subḥānī, 6 vols., Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, 1424 [2003–2004].
- Mu‘jam al-turāth al-kalāmī: Mu‘jam yatanāwalu dhikr asmā’ al-mu‘allafāt al-kalāmiyya (al-makḥṭūtāt wa-l-maṭbū‘āt) ‘abra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaḥḥaru fihā nusakhuhā, ta’līf* al-Lajna al-‘Ilmiyya fī Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, *taqdīm wa-ishrāf* Ja‘far al-Subḥānī, 5 vols., Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq, 1424 [2003–2004].
- Muntajab al-Dīn ‘Alī Ibn Bābawayh al-Rāzī, *Fihrist asmā’ ‘ulamā’ al-Shi‘a wa-muṣannifihim*, ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭabāṭabā’ī, Beirut: Dār al-Aḍwā’, 1406 [1986].
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, “*Qawā’id al-‘aqa’id*,” ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, *Mūrāth-i islāmī-yi Īrān* 8 (1377sh [1998]), pp. 467–498.
- Naṣīrī Amīnī, Fakhr al-Dīn, “Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Fakhr al-Dīn Naṣīrī (thamarat al-‘umr), ed. Muḥammad Ḥusayn Ḥakīm,” *Awraq-i ‘atīq: Majmū‘a-yi muṭāla‘āt-i matn pashūhī, nuskha shināsī wa fihristnigārī* 4 (1394sh [2015]), pp. 317–651.
- Naṣīrī Amīnī, Fakhr al-Dīn (ed.), *Ganjīna-yi khuṭūt-i ‘ulamā’-i a‘lām wa dānishmandān-i karām wa shu‘arā’-i ‘aẓām wa khūshnīwīsān-i chīrahdašt wa mu‘āṣirān*, 3 vols., Tehran: Fakhr al-Dīn Naṣīrī Amīnī, 1367 [1998].
- Naṣīrī Amīnī, Ḥawrā, *Zandagīnāma-yi Fakhr al-Muḥaqqiqīn Abū l-Faḍā’il wa-l-Makārim Muḥammad Riḍā Fakhr al-Dīn Naṣīrī Amīnī*, Tehran: s.n., 1372sh [1993].
- Overton, Keelan, and Kimia Maleki, “The Emamzadeh Yahya at Varamin: A Present History of a Living Shrine, 2018–2020,” *Journal of Material Cultures in the Muslim World* 1 (2020), pp. 120–149.
- Pfeiffer, Judith, “Conversion Versions: Sultan Öljeitü’s Conversion to Shi‘ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources,” *Mongolian Studies* 22 (1999), pp. 35–67.
- Pfeiffer, Judith (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz*, Leiden: Brill, 2014.
- de Planhol, X[avier], “Bābol i. The Town,” *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 317–319.
- Pourjavady, Reza, and Sabine Schmidtke, “Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) as a Teacher: An Analysis of his *Ijāzāt* (Studies on Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī III),” *Journal Asiatique* 297 (2009), pp. 15–55.
- al-Qarnī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ‘Āṭīd, *Dirāsa wa-taḥqīq Sharḥ Mukhtaṣar Ibn*

- al-Ḥājib al-musammā Ḥall al-ʿuqad wa-l-ʿuqal fī sharḥ Mukhtaṣar Muntahā al-suʿl wa-l-amal*, doctoral dissertation, Jāmiʿat Umm al-Qurā, Mecca, Kulliyat al-Sharīʿa wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2 vols., 1421 [2000].
- al-Rahim, Ahmed H., *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.
- Rajab al-Bursī, *Mashāriq al-amān wa-lubāb ḥaqāʾiq al-īmān*, ed. ʿAbd al-Rasūl Zayn al-Dīn, Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍāʾ li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 2009.
- Ramḥ al-Ḥillī, Ḥumayd (ed.), “*al-Risāla al-Ḥashriyya al-mansūba ilā l-ʿAllāma al-Ḥillī al-Shaykh al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar* (t. 726 h.),” *al-Muḥaqqiq* 8, no. 19 (1444 [2023]), pp. 224–321.
- Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Sawāniḥ al-afkār-i Rashīdī*, ed. Muḥammad Taqī Dānish-pazhūh, Tehran: Intishārāt-i Kitābkhāna-yi Markazī wa Markaz-i Asnād, 1358sh [1979].
- Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Waqfnāma-yi rabʿ-i Rashīdī: al-Waqfiyya al-Rashīdiyya bi-khaṭṭ al-wāqif fī bayān sharāʾit umūr al-waqf wa-l-maṣārif, athar Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh b. Abī l-Khayr b. ʿĀlī al-Hamadānī, mushtahar bih Rashīd al-Ṭabīb; Chāp-i ʿaksī az rū-iyi nuskha-yi aṣl*, ed. Muṭtabā Mīnuwī and ʾIraj Afshār, Tehran: Intishārāt-i Anjuman-i Athār-i Millī, 1350sh [1971].
- al-Rāwandī, Quṭb al-Dīn Abū l-Ḥasan Saʿīd b. Hibat Allāh, *Fiqh al-Qurʿān*, 2nd ed., ed. Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawārī, 2 vols., Qum: al-Maṭbaʿa al-ʿIlmiyya, 1397 [2018].
- al-Rāwandī, Quṭb al-Dīn Abū l-Ḥasan Saʿīd b. Hibat Allāh, *Fiqh al-Qurʿān*, ed. ʿAbbās Banī Hāshimī Bīdgulī, 2 vols., Qum: Muʿassasa-yi Farhangī Hunarī-yi Imāmat-i Ahl al-Bayt, 1394sh [2015].
- al-Rāwandī, Ḥāshim al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Saʿīd, “al-Arbaʿūn ḥadīthan,” ed. Haytham al-Sammāk, *Turāthunā* 12, nos. 45–46 (1417 [1996]), pp. 283–319.
- al-Rāwandī, Ḥāshim al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Saʿīd, *ʿUjālat al-maʿrifā fī uṣūl al-dīn*, ed. Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynī al-Jalālī, Beirut: Muʿassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth, 1419/1998.
- Roper, Geoffrey (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts*, 4 vols., London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1992–1994.
- Rukn al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Astarābādī, *K. al-Basīṭ fī sharḥ al-Kāfiya*, ed. Ḥāzīm Sulaymān al-Ḥillī, Qum: al-Maktaba al-Adabiyya al-Mukhtaṣṣa, 1427 [2006].
- Rukn al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Astarābādī, *al-Shāfiyya fī ʿilm al-taṣrif*, ed. ʿAbd al-Maqṣūd Muḥammad ʿAbd al-Maqṣūd, Beirut: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 2015.
- Ṣadrāʾī Khūʾī, ʿAlī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Madrasa-yi ʿIlmiyya-yi Namāzī-yi Khuy* [unpublished typewritten catalog].
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn, *al-Maʿārif fī sharḥ al-Ṣaḥāʾif*, ed. ʿAbd Allāh Muḥammad ʿAbd Allāh Ismāʿīl and Nazīr Muḥammad al-Nazīr ʿAyyād, 2 vols., Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth, 2015.

- al-Samarqandī, Shams al-Dīn, *al-Ṣaḥāʾif al-ilāhiyya*, ed. Aḥmad ʿAbd al-Raḥmān al-Sharīf, Kuwait: Maktabat al-Falāḥ, 1985.
- Sbath, Paul, *Choix de livres qui se trouvaient dans les bibliothèques d'Alep (au XIIIe siècle)*, Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1946.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz, 1991.
- Schmidtke, Sabine, "Two Commentaries on Najm al-Dīn al-Kātibī's *al-Shamsiyya*, Copied in the Hand of David b. Joshua Maimonides (fl. ca. 1335–1410 CE)," *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*, ed. Michael Cook, Najam Haider, Intisar Rabb, and Asma Sayeed, New York: Palgrave, 2012, pp. 173–191.
- Sellheim, Rudolf, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, part 1, Wiesbaden: Franz Steiner, 1976.
- Shī'r al-Akḥṭal Abī Mālīk Ghiyāth b. Ghawth al-Tha'labī: Ṣan'at al-Sukkarī riwāyatuhu ʿan Abī Ja'far Muḥammad b. Ḥabīb*, ed. Fakhr al-Dīn Qabāwa, 4th ed., Damascus/Beirut: Dār al-Fikr, 1416/1996.
- Sprenger, Aloys, *A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, Giessen: Wilhelm Keller, 1857.
- Spuler, Bertold, *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, Berlin: Akademie Verlag, 1955.
- Stewart, Devin, "Women's Biographies in Islamic Societies: Mirzā ʿAbd Allāh al-Iṣfahānī's *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*," *The Rhetoric of Biography: Narrating Lives in Persianate Societies*, ed. Louise Marlow, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011, pp. 106–139.
- Street, Tony, *Najm al-Dīn al-Kātibī's al-Risālah al-Shamsiyyah: An Edition and Translation with Commentary*, New York: New York University Press, 2024.
- Tabatabaei Yazdi, Sayyed Abdolaziz [al-Ṭabāṭabāʾī, ʿAbd al-ʿAzīz], "Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī," *Shii Studies Review* 7 (2023), pp. 365–373.
- al-Ṭabāṭabāʾī, ʿAbd al-ʿAzīz, *Maktabat al-'Allāma al-Ḥillī*, Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ḥyā' al-Turāth, 1416 [1996–1997].
- al-Ṭabāṭabāʾī, ʿAbd al-ʿAzīz, "Nahj al-balāgha ʿabra l-qurūn (7)," *Turāthunā* 10, nos. 1–2 [38–39] (1415 [1994]), pp. 254–319.
- al-Ṭāj al-Rāzī Maḥmūd b. ʿAlī b. Maḥmūd, *Kashf al-ma'āqid fī sharḥ Qawā'id al-ʿaqā'id: Facsimile Edition of Ms Wetzstein [11] 1527 (State Library Berlin)*, introd. and indices by Sabine Schmidtke, Tehran: Iranian Institute of Philosophy / Berlin: Free University of Berlin, 1386 [2007].
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far, *K. al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-Āmilī, 10 vols., Qum: s.n., 1409 [1988–1989].
- van Ess, Josef, *Der Wesir und seine Gelehrten: Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rašīduddīn Faḫrullāh (gest. 718/1318)*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1981.

- al-Wajih, 'Abd al-Salām b. 'Abbās, *A'lām al-mu'allifīn al-zaydiyya*, 2 vols., Sanaa: Dār al-Imām Zayd b. 'Alī li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, 1439/2018.
- Yahya, Osman, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī: Étude critique*, 2 vols., Damascus: Institut Français de Damas, 1964.
- Yāsīn, Jamāl Nu'mān 'Abd Allāh, "al-Tibyān fī bayān al-Qur'ān ta'lif al-Shaykh al-Ḥasan b. Shujā' b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Tūnī (min 'ulamā' al-qarn al-tāsi' al-hijrī): Dirāsa wa-taḥqīq," *Majallat al-bāḥith al-jāmi'ī li-l-'ulūm al-insāniyya* 35 (2017), pp. 1–44.



# Index of Persons

- ‘Abd al-‘Azīz b. Ja‘far b. al-Ḥusayn al-Nīsābūrī  
(‘Izz al-Dīn Abū l-Muẓaffar) 71, 71n, 72n
- ‘Abd al-Jalīl b. Abī l-Ḥusayn al-Qazwīnī al-  
Rāzī (Naṣīr al-Dīn) 44n
- ‘Abd al-Maqṣūd, ‘Abd al-Maqṣūd Muḥammad  
72n
- ‘Abd al-Rahmān al-Sharīf, Aḥmad 70n
- al-Abharī, Athīr al-Dīn 14n, 51, 51n
- al-Ābi, al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥasan  
(Sadīd al-Dīn) 14
- al-Ābi, Ṣā‘id al-Barīdī (Ashraf al-Dīn) 24,  
24n
- Abū Bakr (caliph) 35n
- Abū l-Faḍā‘il al-Mashhāt al-Rāzī 38
- Abū l-Faḍā‘il Majd al-Dīn ‘Abbād b. Aḥmad  
b. Ismā‘īl b. ‘Alī b. al-Ḥasan b. Sharafshāh  
*al-mulaqqab bi-Gulistāna Ḥasanī* 71n
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī 1, 2, 18, 23, 28, 38
- Abū Sa‘īd (Ilkhān) 52, 52n
- al-Afandī, ‘Abd Allāh b. ‘Īsā 15, 15n, 26, 27,  
27n, 28, 28n, 29, 31, 31n, 33n, 46, 46n,  
47, 50, 69n, 71
- ‘Afīfī, ‘Abd al-Razzāq 7n
- Afshār, Īraj 29n
- Aghā Buzurg al-Ṭīhrānī 29, 29n, 61, 61n
- Ahlwardt, Wilhelm 30, 57n, 58, 59,  
62n
- ‘Alī b. Yūsuf b. al-Ḥasan (Jamāl al-Ḥājj wa-l-  
Ḥaramayn ‘Alā’ al-Dīn) 18
- ‘Alī Riḍā b. Sulaymān *sākin* Āwi-yi Alamūt  
37n
- al-Āmidī, ‘Alī b. Abī ‘Alī (Sayf al-Dīn) 7, 7n,  
37, 75
- al-‘Āmilī, Ḥasan Makkī 25n
- Ansari, Hassan 50n, 71n
- al-Anṣārī al-Qummī, Muḥammad Riḍā 72n
- Aristotle 51
- ‘Atṭār, Farīd al-Dīn 38
- al-Bābānī al-Baghdādī, Ismā‘īl Bāshā 32,  
33n, 62, 62n
- Banī Hāshimī Bīdgulī, ‘Abbās 5n
- Banū ‘Allūya 20n
- Banū Mashshāt 38n
- Bār Furūsh-dehī, Muḥammad b. Muḥammad  
Amin (Shams al-Dīn) 23, 23n, 27
- al-Barzahī al-Bayhaqī, Muḥammad b. al-  
Qāsim b. Muḥammad 45
- al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar (Nāṣir al-  
Dīn) 69n
- Bayg Bābāpūr, Yūsuf 68n
- Brockelmann, Carl 57n, 59n
- Carullah Efendi (Jār Allāh), Veliyüddin (Walī  
al-Dīn) 24, 24n
- Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī 24, 29n
- al-Dūryastī, ‘Abd Allāh b. Ja‘far b. Muḥam-  
mad (Najm al-Dīn) 18
- Eretnā 52, 52n, 54, 57, 57n, 58n, 63, 74,  
77
- Faql Allāh al-Rāwandī 15, 15n, 18
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī 11, 13, 14n, 22, 37, 38, 39,  
51, 51n
- Fancy, Nahyan 60n
- al-Fārābī 51, 51n
- al-Fārisī, Abū ‘Alī 39
- al-Faryūmadhī, Muḥammad b. ‘Imād al-Dīn  
Muḥammad b. Tāj al-Dīn Maḥmūd 63,  
63n, 67
- al-Faryūmadhī, Muḥammad (‘Imād al-Dīn)  
63, 63n, 67
- Gejou, Ibrahim Elias 39n
- al-Ghazālī 13n, 26, 38
- Gimaret, Daniel 42n
- Hādīzāda, Majīd 7n
- Ḥājji Khalifa 59, 60, 61, 62
- Ḥakīm, Muḥammad Ḥusayn 8n
- al-Ḥammū‘ī, Ibrāhīm b. Muḥammad (Ṣadr  
al-Dīn) 26
- al-Ḥammū‘ī al-Juwaynī, ‘Alī b. Muḥammad  
(Abū l-Ḥasan) 69n
- Ḥasanūf, Safar 73n
- Ḥashrī Tabrizī, Mawlā 15, 15n
- al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar 9,  
9n, 10, 10n, 24, 25, 25n, 26, 36, 36n, 38,  
39n, 44, 44n, 45, 46, 50, 50n, 71n, 76
- al-Ḥillī, Ḥāzīm Sulaymān 72n

- al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. 'Alī b. al-Ḥasan (Sadīd al-Dīn) 23, 27, 27*n*, 28, 28*n*, 29, 29*n*, 30, 31, 32, 33, 35, 38, 61, 61*n*, 62, 71, 71*n*
- al-Ḥimṣī al-Rāzī, Abū l-Qāsim 17, 19–20
- al-Ḥimṣī al-Rāzī, 'Alī b. Maḥmūd b. Abī l-Qāsim (Jamāl al-Dīn) 4, 5, 5*n*, 6, 7, 9, 10, 11, 11*n*, 12, 13, 13*n*, 14, 14*n*, 15, 16*n*, 17, 19, 20, 21–46, 71, 73, 74, 75, 76, 77
- al-Ḥimṣī al-Rāzī, 'Alī b. Maḥmūd b. 'Alī (Jamāl al-Dīn Abū Manṣūr) 17, 33, 74–75, 77
- al-Ḥimṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. Abī l-Qāsim (Tāj al-Dīn) 17, 19, 20, 20*n*
- al-Ḥimṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. 'Alī b. Maḥmūd b. Abī l-Qāsim (al-Tāj al-Rāzī) 3, 13*n*, 14*n*, 17, 19, 20, 33, 34, 35*n*, 36*n*, 42, 42*n*, 43, 46–74, 75, 76, 77
- al-Ḥurr al-Āmīlī, Muḥammad 26, 27*n*
- al-Ḥusayn (third imam) 42
- al-Ḥusayn b. Ṣā'id (al-Ṣā'idī) al-Iṣfahānī (Tāj al-Dīn) 30, 30*n*
- al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, Ḥamza b. 'Alī b. Zuhra (Abū l-Makārim) 38
- al-Ḥusaynī al-Ishkawarī, Aḥmad 5*n*, 14, 15, 27, 27*n*, 28*n*, 29
- al-Ḥusaynī al-Jalālī, Muḥammad Riḍā 18
- Ibn al-'Adīm, 'Umar b. Aḥmad (Kamāl al-Dīn) 19
- Ibn 'Allūya al-Warāmīnī, al-'Abbās b. 'Alī (Rashīd al-Dīn) 20*n*
- Ibn 'Allūya al-Warāmīnī, al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Ḥusayn (Diyā' al-Dīn) 20*n*
- Ibn 'Allūya al-Warāmīnī, Maḥmūd b. al-Ḥasan (Tāj al-Dīn) 20*n*
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn 37
- Ibn al-Barrāj, 'Abd al-'Azīz b. Niḥrīr al-Ṭarābulusī 18
- Ibn al-Fuwaṭī, 'Abd al-Razzāq b. Aḥmad 18, 45, 46*n*, 63*n*
- Ibn al-Ḥājib, 'Uthmān b. 'Umar 10, 39, 39*n*, 72*n*
- Ibn Idrīs al-Ḥillī 38, 38*n*
- Ibn al-Ikhwa, 'Abd al-Raḥīm b. Aḥmad al-Baghdādī 18
- Ibn Mattawayh, al-Ḥasan b. Aḥmad 42, 42*n*
- Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad (Abū l-Qāsim) 18
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad b. 'Alī 18
- Ibn Sīnā 13*n*, 14*n*, 22*n*, 37, 39, 51, 51*n*, 58, 60, 60*n*, 62, 68, 68*n*
- Ibn Zakariyyā al-Rāzī, Muḥammad (Abū Bakr) 37
- al-'Ibrī al-Farghānī, 'Ubayd Allāh b. Muḥammad (Burhān al-Dīn) 69, 69*n*
- al-Īlāqī, Muḥammad b. Yūsuf 58, 58*n*, 61, 62, 65–66
- Iṣḥāq b. 'Abd al-Malik b. Fathān 75
- Ismā'il, 'Abd Allāh Muḥammad 'Abd Allāh 70*n*
- Jamāl al-Dīn al-Warāmīnī 44, 45, 76
- al-Jawharī, Ismā'il b. Ḥammād 7, 13*n*
- Jum'a Falāḥiyya, 'Ammār 25*n*, 34*n*
- al-Jūrīnī al-Khurāsānī, Sharaf al-Dīn 46, 69, 69*n*, 69–70
- al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir 39
- al-Jurjānī al-Ḥillī, Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad (Rukn al-Dīn) 50*n*
- al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn 37
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā 32, 33
- Kāshānī, Abū l-Qāsim 44
- al-Kātibī, Najm al-Dīn 13*n*, 14*n*, 37, 50
- al-Kayd(ḍ)urī al-Bayhaqī al-Nisābūrī, Muḥammad b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan (Quṭb al-Dīn Abū l-Ḥasan) 18
- al-Khūnajī, Afḍal al-Dīn 51, 51*n*
- al-Kh'ānsārī, Muḥammad Bāqir 31, 33, 33*n*
- al-Kh'ārazmī, Muḥammad b. Maḥmūd b. Muḥammad (Abū l-Mu'ayyad) 19
- al-Kh'ārazmī, al-Qāsim b. al-Ḥusayn (Ṣadr al-Afāḍil) 7, 7*n*
- al-Kh'ārazmī, Yūsuf b. Abī Bakr al-Sakkākī 39
- al-Mahdī b. al-Naqīb al-Ḥasanī 76
- Maḥfūz, Ḥusayn 'Alī 8*n*, 24
- Maḥmūd b. 'Abd Allāh b. Maḥmūd al-Kātibī (?) 76
- Maḥmūd b. 'Alā' b. Maḥmūd Qawām 47
- Mar'ashī, Maḥmūd 8*n*
- al-Mawṣilī, Ḥaydar b. Muḥammad (Kamāl al-Dīn Abū l-Futūḥ) 18
- Minasian, Caro Owen 63
- al-Mu'ayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī 35

- Mudarris, Muḥammad 'Alī 61*n*  
 Muḥammad b. Abī Zayd b. 'Arabshāh al-  
 Ḥusaynī al-'Alawī al-Warāmīnī 44*n*  
 Muḥammad b. Athīr b. Şafī al-Qāḍī al-Kh<sup>w</sup>āfi  
 75  
 Muḥammad b. Ja'far b. Namā, Najīb al-Dīn  
 18  
 Muḥammad b. al-Nāşir b. Ḥamza al-'Alawī  
 al-Ḥusaynī al-'Irāqī al-Warāmīnī (Jamāl  
 al-Dīn) 45, 45*n*  
 Muḥammad b. Shams al-Dīn Rūbāl al-  
 Mu'ayyadī 45*n*  
 al-Mu'īnī, Muḥammad b. al-Ḥasan (Abū l-  
 Faḍā'il) 72  
 Muntajab al-Dīn 'Alī Ibn Bābawayh 2, 19,  
 20*n*, 28, 32, 44*n*, 61  
  
 al-Najjār, Jamāl Muşţafā 'Abd al-Ḥamid 73*n*  
 Naşir al-Dīn al-Ṭūsī 2, 3, 14*n*, 21, 24, 33, 34-  
 35, 35*n*, 36, 36*n*, 46, 51, 52, 56, 68, 69,  
 69*n*, 71, 72, 72*n*, 73  
 Naşirī Amīnī, Muḥammad Riḍā Fakhr al-Dīn  
 8, 8*n*  
 al-Nāwandī, Aḥmad b. al-Ḥasan 45, 45*n*  
 al-Nazīr 'Ayyād, Nazīr Muḥammad 70*n*  
  
 Plato 51  
  
 al-Qarnī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad  
 b. 'Ā'īḍ 72*n*  
 Quṭb al-Dīn al-Rāzī 44*n*, 45, 47  
 Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī 69, 69*n*  
  
 Raḍawī, Mudarris 72*n*  
 Raḥmatī, Muḥammad Kāzim 30*n*  
 Rajab al-Bursī 23, 23*n*  
 Ramḥ Ḥillī, Ḥumayd 71*n*  
 Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh 46, 46*n*  
 Rauch, Christoph 39*n*  
 al-Rāwandī, Abū l-Futūḥ 16, 17  
 al-Rāwandī, Abū l-Mafākhīr Muḥammad  
 b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ 17  
 al-Rāwandī, 'Alī b. Sa'īd b. Hibat Allāh ('Imād  
 al-Dīn Abū l-Faraj) 17, 18, 19  
 al-Rāwandī, al-Ḥasan b. 'Īsā b. Hibat Allāh  
 17, 18  
 al-Rāwandī, Hibat Allāh b. al-Ḥasan 17, 18  
 al-Rāwandī, Hibat Allāh b. Sa'īd (Quṭb al-Dīn  
 Abū l-Faḍl) 15*n*, 17, 18  
 al-Rāwandī, al-Ḥusayn b. 'Abī l-Faḍl Muḥam-  
 mad (Rashīd al-Dīn) 17, 19  
 al-Rāwandī, Ḥusayn b. Sa'īd b. Hibat Allāh  
 (Naşir al-Dīn Abū 'Abd Allāh) 17, 18  
 al-Rāwandī, 'Īsā b. Hibat Allāh b. Sa'īd 17, 18  
 al-Rāwandī, Muḥammad (Quṭb al-Dīn) 17  
 al-Rāwandī, Muḥammad b. Abī l-Futūḥ 17  
 al-Rāwandī, Muḥammad b. Abī l-Mafākhīr  
 Muḥammad b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ  
 (Quṭb al-Dīn) 6, 7, 8, 9, 10, 11, 11*n*, 12, 13,  
 14, 14*n*, 15, 16, 16*n*, 17, 33*n*, 37, 38, 42, 75,  
 76  
 al-Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī (Burhān al-  
 Dīn Abū l-Faḍā'il) 17, 19  
 al-Rāwandī, Muḥammad b. Muḥammad  
 b. Muḥammad (Tāj al-Dīn) 14  
 al-Rāwandī, Muḥammad b. Muḥammad  
 b. Sa'īd 17, 19  
 al-Rāwandī, Muḥammad b. Sa'īd b. Hibat  
 Allāh (Zaḥīr al-Dīn Abū l-Faḍl) 17, 18, 19  
 al-Rāwandī, Sa'īd b. Hibat Allāh Quṭb al-Dīn  
 (Abū l-Ḥusayn) 5, 5*n*, 6, 7, 15, 15*n*, 16, 17,  
 18, 19, 20, 33, 33*n*, 38*n*, 42  
 al-Rāzī al-Khuzā'i, al-Ḥusayn b. 'Alī (Abū l-  
 Futūḥ) 38  
 Rukn al-Dīn Abū l-Faḍā'il al-Ḥasan b. Mu-  
 ḥammad b. Sharafshāh al-'Alawī al-  
 Astarābādī 36, 36*n*, 71, 72, 75  
  
 al-Şaghānī, al-Ḥasan b. Muḥammad 7  
 al-Sāwī, 'Umar b. Sahlān 13*n*, 39, 51  
 al-Samarqandī, Shams al-Dīn 50*n*, 70, 70*n*  
 al-Sayyid al-Raḍī 35  
 Schmidtke, Sabine 3, 30*n*  
 Sellheim, Rudolf 3, 11*n*, 14*n*, 16, 19*n*, 30*n*, 33,  
 39, 41, 43*n*, 57*n*, 58, 58*n*, 59, 60  
 al-Shābastī 26  
 al-Shahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm  
 37  
 Şāpūr b. Ardashīr 1  
 al-Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī b. l-Ḥusayn al-  
 Mūsawī (Abū l-Qāsim) 1, 2, 7, 7*n*, 24*n*,  
 25, 26, 35, 38, 38*n*  
 al-Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥam-  
 mad b. Nu'mān 2, 35, 71  
 al-Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan  
 (Abū Ja'far) 1, 7, 38, 38*n*  
 Sprenger, Aloys 59, 59*n*, 60  
 al-Subḥānī, Ja'far 29

- al-Sulamī al-Miṣrī, Ibrāhīm b. ‘Alī b. Muḥammad (Quṭb al-Dīn) 14*n*
- al-Ṭabarī, Ḥasan b. ‘Alī (‘Imād al-Dīn) 41
- al-Ṭabarī, al-Ḥusayn b. ‘Alī (Abū ‘Abd Allāh) 40, 76
- al-Ṭabāṭabā‘ī, ‘Abd al-‘Azīz 30
- al-Ṭabrisī, al-Faḍl b. al-Ḥasan 23
- Tabrīziyān, Fāris Ḥassūn 50
- al-Tāj al-Rāzī *see* al-Ḥimṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. ‘Alī
- Ṭughril Beg 1
- al-Tūnī, al-Ḥasan b. Shujā‘ b. Muḥammad b. al-Ḥasan 25, 26
- al-Turkī (or al-Turk), Jamāl al-Milla wa-l-Dīn 69, 70
- Ūljāytū 10, 44, 44*n*, 45, 45*n*, 63*n*, 69*n*, 73, 76
- ‘Umar (caliph) 35*n*
- Urkhān 57*n*
- Urmawī, Jalāl al-Dīn Muḥaddith 44*n*
- ‘Uthmān (caliph) 35*n*
- Wetzstein, Johann Gottfried 52*n*
- Yad Allāh b. Ja‘far b. Jalāl Ḥasanī 26
- Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā al-Ḥasanī 72
- al-Zamakhsharī, Jār Allāh 7, 38
- Zayn al-Dīn, ‘Abd al-Rasūl 23*n*

# Index of Book Titles

*K. Aḥsan al-kibār fī manāqib al-a'imma al-aḥbār alayhim al-salām* (Muḥammad b. Abī Zayd b. 'Arabshāh al-Ḥusaynī al-'Alawī al-Warāmīnī) 44n

*Amal al-āmil* (Muḥammad al-Ḥurr al-'Āmīlī) 26

*al-Amālī al-'irāqīyya fī sharḥ al-Fuṣūl al-īlāqīyya* (al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd b. 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 3, 57, 58–68, 73, 77

*al-Arba'un ḥadīthan* (Zahīr al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Sa'īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī) 18

*'Ayn al-qawā'id* (Najm al-Dīn al-Kātībī) 13n

*Baḥr al-fawā'id fī sharḥ 'Ayn al-qawā'id* (Najm al-Dīn al-Kātībī) 13n

*Baḥr al-laṭā'if* (al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd b. 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 70

*al-Baṣā'ir al-naṣīriyya fī 'ilm al-mantiq* ('Umar b. Sahlān al-Sāwī) 51n

*K. al-Basīt fī sharḥ al-Kāfiya* (Rukn al-Dīn al-Astarābādī) 72n

*Ba'd mathālib al-nawāṣib fī naqḍ Ba'd faḍā'ih al-rawāfiḍ* ('Abd al-Jalīl al-Rāzī al-Qazwīnī) 44n

*Bidāyat al-hidāya* (Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī) 62

*Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab* (Ibn al-'Adīm) 19

*al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a* (Āghā Buzurg) 29, 61

*al-Dharī'a ilā uṣūl al-sharī'a* (al-Sharīf al-Murtaḍā) 38, 38n

*al-Durra al-bahīyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsīyya* (Rukn al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī al-Ḥillī) 50n

*Farā'id al-simṭayn fī faḍā'il al-murtaḍā wa-l-butūl wa-l-sibṭayn* (Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥammū'ī) 26

*al-Fawā'id al-ṭarīfa* ('Abd Allāh b. 'Īsā al-Afandī) 47

*R. Fī bayān mu'jizāt nabīyyinā 'alayhi l-ṣalāt wa-l-salām* 25

*R. Fī fanā' al-naḥs ba'da l-mawt thumma ruḥū'ihā immā li-l-'adhāb aw al-thawāb* 71

*R. Fī ḥudūd al-alfāz al-mutadāwala fī uṣūl al-dīn* 24n

*R. Fī sharḥ ḥudūd al-alfāz al-musta'mala 'alā lisān al-mutakallimīn bi-tartīb ḥurūf al-hijā' 'alā sabīl al-ijāz* 24

*Fihrist asāmī 'ulamā' al-Shī'a wa-muṣannafī-him* (Muntajab al-Dīn 'Alī Ibn Bābawayh) 2, 19, 20n, 44n

*Fiqh al-Qur'an* (Abū l-Ḥusayn Sa'īd b. Hibat Allāh Quṭb al-Dīn al-Rāwandī) 5, 5n, 6, 7, 12, 18, 75, 76

*al-Fuṣūl al-īlāqīyya* (al-Īlāqī) 58, 58n, 59n, 62

*al-Futūḥāt al-makkiyya* (Ibn 'Arabī) 37, 37n

*K. Ghāyat al-murād wa-l-ma'arib az riwāyāt-i aqdād wa aqārib* (Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥammū'ī) 26

*Ghāyat al-wuṣūl wa-īḍāḥ al-subul* (al-'Allāma al-Ḥillī) 9, 10n, 39n

*Ghunyat al-nuzū' ilā 'ilmay al-uṣūl wa-l-furū'* (Abū l-Makārim Ḥamza b. 'Alī b. Zuhra al-Ḥalabī) 38

*Hadiyat al-'arifīn* (Ismā'il Bāshā al-Bābānī al-Baghdādī) 62, 62n

*Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* (Naṣīr al-Dīn al-Tūsī) 14n, 46, 68, 69, 69n, 73, 77

*Ḥall al-'uqad wa-l-'uqal fī sharḥ Mukhtaṣar al-Ḥājibī* (Rukn al-Dīn al-Astarābādī) 72n

*al-R. al-Ḥashriyya* 71, 71n

*Ḥikāyat Muḥammad al-Mahdī* 25, 26

*K. al-Ḥujub* (Ibn 'Arabī) 37, 37n

*Īḍāḥ al-maknūn* (Ismā'il Bāshā al-Bābānī al-Baghdādī) 32, 62n

*K. al-Ihkām fī uṣūl al-aḥkām* (Sayf al-Dīn al-Āmidī) 7, 8, 8n, 9, 10, 13, 37, 75, 76

*Ijāza* (Abū l-Faḍl Muḥammad b. Sa'īd b. Hibat Allāh b al-Rāwandī) 18

*Ijāza* (al-'Allāma al-Ḥillī) 44n, 45

- Ijāza* (Muḥammad b. al-Qāsim b. Muḥammad al-Barzahī al-Bayhaqī) 45
- Ijāza* (Quṭb al-Dīn Sa'īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī) 18
- Ijāza* (Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī) 69n
- K. al-Irshād* (Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī) 37
- al-Ishārāt* (Ibn Sīnā) 14n, 39, 51, 51n, 65, 68, 68n, 69
- Istihālat ittihād al-bārī' ma'a l-makhlūqāt* (Jamāl al-Dīn 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 3, 30, 31
- al-R. al-'Izzīyya fī sharḥ al-Maqāla al-Naṣīrīyya* (Rukn al-Dīn al-Astarābādī) 36, 36n, 71, 72, 72n, 75, 77
- Jāmi' al-daqa'iq fī kashf al-ḥaqā'iq* (al-Kātibī) 37, 51
- K. al-Jawāhir fī l-fiqh* ('Abd al-'Azīz b. Niḥrīr Ibn al-Barrāj) 18
- al-Kāfiya* (Ibn al-Ḥājib) 72n
- Kashf al-fawā'id 'alā idāḥ mā ishtamalat 'alayhi al-risāla al-mawsūma bi-Qawā'id al-'aqā'id* (al-'Allāma al-Ḥillī) 24, 25n, 26, 36, 36n
- K. Kashf al-ḥaqā'iq fī tahrīr al-daqa'iq* (Athīr al-Dīn al-Abharī) 51n
- Kashf al-ma'āqid fī sharḥ Qawā'id al-'aqā'id* (al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd b. 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 3, 30, 33, 34, 35n, 36n, 50n, 51–57, 58, 58n, 60, 62, 62n, 63, 68n, 70, 73, 77
- Kashf al-ẓunūn* (Ḥājī Khalifa) 61
- al-Kashshāf* (Jār Allāh al-Zamakhsharī) 7, 38
- Khabar gharīb 'an 'Alī b. Abī Ṭālib* 25
- Khuṭbat al-widā'* 25, 26
- Lawāmi' al-burhān wa-qawā'it' al-bayān fī ma'ānī al-Qur'ān* (Abū l-Faḍā'il Muḥammad b. al-Ḥasan al-Mu'īnī) 72, 77
- al-Ma'ārif fī sharḥ al-Ṣaḥā'if* (Shams al-Dīn al-Samarqandī) 70n
- al-Mabāḥith al-mashriqiyya* (Fakhr al-Dīn al-Rāzī) 14n
- K. al-Mabsūṭ* (al-Shaykh al-Ṭūsī) 7, 38, 38n
- al-Maḥṣūl* (Fakhr al-Dīn al-Rāzī) 38
- Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī) 23
- al-Majmū'a al-rashīdiyya* (Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh) 46
- al-Malābis* (Ibn 'Arabī) 37, 37n
- al-Maṣādir fī uṣūl al-fiqh* (Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī) 38, 63
- Masā'il al-khilāf* (al-Sharīf al-Murtaḍā) 7, 7n, 38
- Mashāriq al-amān wa-lubāb ḥaqā'iq al-īmān* (Rajab al-Bursī) 23, 23n
- Maṭālī' al-anwār* (Jamāl al-Dīn 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 39
- al-Maṭālib al-qudsīyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsīyya* (al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd b. 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 3, 47–51, 73, 77
- Minhāj al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* ('Abd Allāh b. 'Umar al-Bayḍāwī) 69n
- Mishkāt al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* (Jamāl al-Dīn 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 3, 21–30, 78
- al-Mufaṣṣal* (Jār Allāh al-Zamakhsharī) 38
- al-Muḥaṣṣal* (Fakhr al-Dīn al-Rāzī) 37
- Mu'jam al-mu'allifīn* ('Umar Riḍā Kaḥḥāla) 32
- Mu'jam ṭabaqāt al-mutakallimīn* (Ja'far al-Subḥānī) 29
- Mukhtaṣar fī l-ādāb wa-l-sunan wa-l-fawā'id wa-l-ad'īya mushṭamīl 'alā 'ishrīn bāban fī madhhab al-Shī'a al-Imāmiyya* 25, 26
- Mukhtaṣar Muntahā al-su'l wa-l-amal* (Ibn al-Ḥājib) 9–10, 72n
- Mulakhkhaṣ* (Fakhr al-Dīn al-Rāzī) 11, 13, 14, 14n, 37, 39, 40, 41, 42n, 51, 73, 74, 76, 77
- al-Munqidh min al-taqlīd* (Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī) 28n, 63
- al-Murshid ilā l-tawḥīd* (Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī) 63
- al-Mustaṣfā* (al-Ghazālī) 38
- al-Mu'tamad* (Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī) 38
- Nahj al-balāgha* 14, 18
- al-Najāt* (Ibn Sīnā) 65
- K. al-Naqd* ('Abd al-Jalīl al-Rāzī al-Qazwīnī) 44n
- Naqd Tanzīl al-afkār* (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī) 51
- Nihāyat al-uqūl* (Fakhr al-Dīn al-Rāzī) 14n
- Nihāyat al-wuṣūl* (al-'Allāma al-Ḥillī) 38

- al-Qānūn* (Ibn Sinā) 58, 60, 60n, 62, 65
- Qawā'id al-'aqā'id* (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī) 2, 3, 21, 24, 33, 34, 35n, 36, 36n, 37n, 52, 53, 56, 70, 71, 72, 72n
- al-Qawā'id al-jaliyya fī sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya* (al-'Allāma al-Ḥilli) 50
- K. al-Rā'iyya fī rasm al-hā'āt allatī kutibat bi-l-tā'* (al-Shābastī) 26
- Rawḍ al-jinān wa-rawḥ al-janān* (Abū l-Futūḥ al-Rāzī al-Khuzā'i) 38
- Rawḍa-yi aḥār* (Mawlā Ḥashri Tabrizī) 15n
- Rawḍat al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt* (Muḥammad Bāqir al-Kh<sup>w</sup>ānsārī) 31, 33, 33n
- Rayḥānat al-adab* (Muḥammad 'Alī Mudarris) 6n
- Risāla mushtamila 'alā isti'māl al-taqiyya fī madhhab al-Shī'a* 25, 26
- Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'* ('Abd Allāh b. 'Īsā al-Afandī) 15, 26, 27, 27n, 28, 28n, 29, 31, 31n, 33n, 46, 47
- al-Ṣaḥā'if al-ilāhiyya* (Shams al-Dīn al-Samarqandī) 70, 70n
- al-Sarā'ir* (Ibn Idrīs al-Ḥilli) 38, 38n
- Sarā'ir al-'arabiyya fī sharḥ al-wāfiya al-ḥājibiyya* (Rukn al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī al-Ḥilli) 50n
- Sawāniḥ al-afkār-i Rashīdī* (Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh) 46n
- al-Shāfiyya fī 'ilm al-taṣrīf* (Ibn al-Ḥājib) 72n
- al-R. al-Shamsiyya* (Najm al-Dīn al-Kātibi) 47, 48, 49, 50, 50n
- Sharḥ alfāz al-Ṣūfiyya* (Ibn 'Arabī) 37, 37n
- Sharḥ al-'Ayn* (Najm al-Dīn al-Kātibi) 13n
- Sharḥ Minhāj al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* (Burhān al-Dīn 'Ubayd Allāh al-'Ibrī) 69n
- Sharḥ al-Muḥaṣṣal* (Quṭb al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī al-Sulamī al-Miṣrī) 14n
- Sharḥ al-Mulakḥkhaṣ* (Najm al-Dīn al-Kātibi) 13n, 37
- Sharḥ al-Ṣaḥā'if* (al-Tāj al-Rāzī Maḥmūd b. 'Alī al-Ḥimṣī al-Rāzī) 57, 70
- al-Shifā'* (Ibn Sinā) 13n, 14n, 51, 65
- al-Tabyīn wa-l-tanqīḥ fī l-tahsīn wa-l-taqbīḥ* (Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī) 62
- K. al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-a'rāḍ* (Ibn Mattawayh) 42, 42n
- Tadhkirat al-awliyā'* (Farīd al-Dīn 'Aṭṭār) 38
- K. Tadhkirat al-awliyā' fī aḥwāl al-'ulamā'* (Mawlā Ḥashri Tabrizī) 15, 15n
- Tahāfut al-falāsifa* (al-Ghazālī) 26
- Tahdhib al-aḥkām* (al-Shaykh al-Ṭūsī) 7
- Tāj al-lughā wa-ṣiḥāḥ al-'arabiyya* (Ismā'īl b. Ḥammād al-Jawharī) 7, 14n
- Tajrīd al-i'tiqād* (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī) 2
- K. al-Takhmīr* (Ṣadr al-Afāḍil al-Qāsim b. al-Ḥusayn al-Kh<sup>w</sup>ārazmī) 7n
- Talkhiṣ Majma' al-ādāb fī mu'jam al-alqāb* (Ibn al-Fuwaṭī) 18, 45
- Talkhiṣ al-maqāṣid fī sharḥ Qawā'id al-'aqā'id* 34-37
- al-Ta'līq al-'irāqī* (Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī) 28n, 32, 61, 62
- Ta'līqat Amal al-āmīl* ('Abd Allāh b. 'Īsā al-Afandī) 26, 27, 27n, 28, 29, 33n, 71
- Tanzīh al-anbiyā' wa-l-a'imma* (al-Sharīf al-Murtaḍā) 25, 26
- Tanzīl al-afkār wa-ta'dīl al-asrār* (Athīr al-Dīn al-Abharī) 51n
- Tarājim al-rijāl* (Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawarī) 14
- Tārīkh-i Ūljāytū* (Kāshānī) 44
- al-Tibyān fī bayān al-Qur'ān* (al-Ḥasan b. Shujā' b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Tūnī) 25, 26
- al-Tibyān fī taṣīr al-Qur'ān* (al-Shaykh al-Ṭūsī) 7
- al-'Ubāb al-zākhīr wa-l-lubāb al-fākhīr* (al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ṣaghānī) 7
- al-'Udda fī uṣūl al-fiqḥ* (al-Shaykh al-Ṭūsī) 38, 38n
- 'Ujālat al-ma'rifa fī uṣūl al-dīn* (Zaḥīr al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Sa'īd b. Hibat Allāh al-Rāwandī) 18
- Waqfnāma* (Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh) 46n
- Waṣiyya li-'Alī b. Abī Ṭālib* 25

# Index of Places

Abhar 42*n*, 43, 43*n*, 44, 45, 73, 77

al-Aḥsā' 47

Aleppo 1, 2*n*

Anatolia 52, 74

Āwi-yi Alamüt 37*n*

Bābul *see* Bārfurūsh (Māmaṭīr/Bābul)

Baghdad 1, 2, 20*n*, 72, 74, 77

Bārfurūsh (Māmaṭīr/Bābul) 27, 27*n*, 28, 32

Baṣra 71

Berlin 3, 30

*bilād al-Shām* 1

Caspian coast 27

Central Anatolia 52

Damascus 72*n*

Dayr Qunnā 20*n*

Egypt 59

Fakhrābād 11, 11*n*

al-Ḥilla 1, 45, 62

Ḥimṣ 19, 19*n*, 20, 20*n*

India 59, 59*n*

Iran 2, 3, 10, 20, 50, 72*n*

Iraq 59, 62, 74

Iṣfahān 40, 43, 44, 63, 75, 76

Istanbul 72*n*, 73*n*

Jabal ʿĀmil 2*n*

Karkh 1

Kāshān 15

Khalkhāl 19*n*, 20*n*

Khurāsān 1, 2, 63*n*, 69*n*

Khusrushāh 15, 15*n*

Los Angeles 63

Māmaṭīr *see* Bārfurūsh (Māmaṭīr/Bābul)

Marāgha 45

Masqaṭ 59

Māzandarān 27, 28

Mecca 20, 72*n*

Medina 20

Najaf 1

Paris 72*n*

Qarābāgh Arrān 72

Qazwīn 19*n*, 20*n*

Qishm 59

Qubā' 20

Qum 15, 23*n*

Ramla 1

Rayy 1, 2, 9, 10, 20, 30, 31, 32, 36, 42, 43, 43*n*,  
76

Sīwās 74

Sulṭāniyya 10, 33*n*, 43*n*, 44, 44*n*, 45, 56, 57,  
58, 63, 72, 73, 74, 76, 77

Syria 19, 59

Tabrīz 15, 15*n*, 16, 16*n*, 52*n*, 57, 57*n*, 69*n*, 73,  
74, 77

Tripoli 1

Warāmīn 9, 9*n*, 10, 11, 11*n*, 40, 43, 43*n*, 44,  
44*n*, 45, 73, 76

# Index of Manuscripts

## Germany

### Berlin

- Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 623  
3, 11, 33, 39, 39<sup>n</sup>, 74  
Staatsbibliothek, Sprenger 1883bis  
3, 58, 59, 59<sup>n</sup>, 60,  
64<sup>n</sup>  
Staatsbibliothek, Wetzstein II 1527  
3, 36<sup>n</sup>, 52, 57<sup>n</sup>, 58

## Iran

### Khuy

- Madrassa-yi Namāzī 63  
23

### Mashhad

- Āstān-i Quds-i Raḍawī 20543  
5<sup>n</sup>

### Qum

- Mar'ashī 1570 5<sup>n</sup>  
Mar'ashī 3212 34, 34<sup>n</sup>, 35<sup>n</sup>, 36<sup>n</sup>  
Mar'ashī 5690 18  
Mar'ashī 12521 7, 8, 9, 10, 38, 39,  
39<sup>n</sup>, 75  
Mar'ashī 13030 7, 8, 9, 10, 33<sup>n</sup>, 38

### Tehran

- Dānishgāh 2144 30, 31  
Dānishgāh 2275 5<sup>n</sup>  
Dānishgāh 2301 5<sup>n</sup>  
Dānishgāh 2302 5<sup>n</sup>  
Dānishgāh 5471 5, 5<sup>n</sup>, 30, 42  
Majlis 5506 5<sup>n</sup>  
Majlis Sinā 1408 47, 50, 51<sup>n</sup>  
Malik 1099 21, 23, 23<sup>n</sup>, 24, 24<sup>n</sup>,  
27, 29<sup>n</sup>, 78  
Sipahsalar 6445 71

## Syria

### Damascus

- al-Maktaba al-Waṭaniyya al-Sūriyya 14035  
72<sup>n</sup>

## Turkey

### Edirne

- Selimiye 521 63, 63<sup>n</sup>

### Istanbul

- Köprülü, Fazıl Ahmed Paşa 877  
46<sup>n</sup>, 68, 69<sup>n</sup>, 73, 77  
Süleymaniye, Carullah 554  
24, 25<sup>n</sup>, 26  
Süleymaniye, Damad İbrahim 147  
72, 73<sup>n</sup>, 76, 77  
Süleymaniye, Esad Efendi 1238  
36<sup>n</sup>, 71, 75, 77  
Süleymaniye, Laleli 2659  
50<sup>n</sup>  
Süleymaniye, Ragıp Paşa 803  
72<sup>n</sup>  
Süleymaniye, Ragıp Paşa 1481  
13<sup>n</sup>

## United States of America

### Los Angeles

- UCLA Library, Caro Minasian Collection  
Ar. 97 60, 63, 63<sup>n</sup>, 64<sup>n</sup>



القسم العربي

∴



تحقيق نصّ رسالة مشكاة اليقين في أصول الدين من  
مصنّفات المحقّق المدقّق جمال الملة والدين علي  
بن محمود الحمصبي نور الله مرقدّه



رسالة مشكاة اليقين في أصول الدين  
من مصنّفات المحقّق المدقّق جمال الملة والدين علي بن محمود الحِمصي نور الله  
مرقده

بسم الله الرحمن الرحيم

5 أمّا بعد حمد الله المتقدّس عن مشابهة المخلوقات بعموم قدرته، المتفضّل على كافّة  
المصنوعات بشمول نعمته، والصلاة على نبيّه المبعوث لإكمال رحمته محمّد وآله  
وعترته المرشدين لأُمَّته وأصحابه الكاشفين لغمّته، فإنّ إجماله الفكر في علم الأصول  
يشير دفائن العقول، إذ الأفكار المتعاضدة والأنظار المترادفة أقوى على اقتناص المقاصد  
من الفكر الواحد، وإنّ بعض الإخوان المسترشدين ممّن يسعى بأخصّ الهمة إلى ذروة  
الكمال ويرعى في روض التحصيل بمطايا الآمال لمّا حسن بي الظنّ سألني إملاء رسالة  
10 في هذا الفنّ، فأسعفتُ | سُؤله وحققت مسئوله وجعلتها محتوية على تهذيب الدلائل  
وتلخيص المسائل، وسميتها مشكاة اليقين في أصول الدين، وبنيتها ستّة مطالب،  
والله الموفق لإدراك المآرب.

## المطلب الأوّل

### في إثبات الصانع

وفيه مسائل:

### المسألة الأولى في النظر

اعلم أنّ الإنسان إذا رأى في نفسه جلائل النعم وعلم أنّه غير قادر عليها تيقن أنّها من آثار  
غيره وخشي أنّه لو لم يشكره على نعمه لانتزعها منه على الكفران، فلا بُدّ حينئذٍ أن يتفكّر

1-3 رسالة ... مرقده: مطموسة في ب. 2 المحقّق: محقّق. | الملة: الملى. | والدين: قال. 8 يشير: يثر؛  
وفي ب: يتسرّ. | المتعاضدة: المتعاحدة. | المترادفة: المتراربة، ب. 9 بأخصّ: باخصص. 10 ويرعى:  
ويرعي. | بمطايا: عطايا، وفي ب: مطايا. | بي: لي الي. 13 المآرب: المآرب. 19 لانتزعها: لانتزعها.

في طريق معرفته ليشكره بعدها، لاستحالة شكر مَنْ لا يعرف، ويدفع به ضرر الخوف عن نفسه وهو المراد بوجوب النظر.

### المسألة الثانية في حدوث العالم

وعليه دليان:

5 **فالأول:** كلّ جسم لا يخلو عن الحادث المتناهي، فيكون حادثاً. بيان أنّه لا ينفكّ عن الحادث: أنّه لا بُدّ أن يحصل في جهة معيّنة، فكونه فيها إمّا غيره أو نفسه. فإن كان غيره لزم حدوثه، لأنّه دائماً مسبوق بكونٍ آخر إمّا في تلك الجهة أو في غيرها، والمسبوق بالغير محدث. وإن كان نفسه، لزم من حدوثه حدوث الجسم المطلوب.

10 بيان أنّ الأكوان متناهية: أنّها لو كانت غير متناهية لم يوجد حادث معيّن أصلاً، لأنّ وجود كلّ حادث حينئذٍ كان موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له وهو مُحال، فوجود شيء من الحوادث مُحال، فيلزم عدم الحوادث ووجودها وهو متناقض.

بيان أنّ ما لا ينفكّ عن الحادث حادث: أنّ زيداً وعمراً إذا ولدا معاً، فإن كان لأحدهما عشرون سنة كان للآخر مثلها، فكذا الجسم والحادث إذا وجدا معاً وكان لأحدهما أول وجب أن يكون للآخر أول وهو المطلوب.

15 **الثاني:** العالم كلّ موجود سوى الله | تعالى، فهو مركّب من أجزاء كثيرة كالسما والارض 299 وما بينهما فيكون محتاجاً في وجوده إليها وهي مغايرة له، لأنّ الشيء يتركّب من أجزائه ولا يتركّب من نفسه، فهما غيران، والمحتاج إلى الغير ممكن، فالعالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، لأنّه في حال احتياجه إلى الغير إن كان موجوداً لزم إيجاد الموجود وهو مُحال، وإن لم يكن موجوداً كان مسبوقاً بالعدم وهو المراد بالمحدث، فيثبت أنّ العالم محدث. 20

5 فالأول كل: فاكل (مع تصحيح من فوق السطر). 6 فيها: منها. 7 لأنّه: لأن. | بكون: يكون.

9 معيّن: معنى. 10 انقضاء: انتفاء. | شيء: الشيء. 11 مُحال: قال.

## المسألة الثالثة في إثبات الصانع تعالى

لَمَّا تَقَرَّرَ حدوث العالم وجب أن يكون له صانع ومُحدِّث، لأنَّ احتياج المحدث إلى المحدث ضروريٌّ حتَّى للصبيان. ألا ترى أنَّهم إذا وجدوا شيئاً في مكان لم يعهدوه قبله طلبوا البيِّنة من وضعه ثمّة؟

- 5 ولا يريد علينا الاعتراض بالدهرية المنكرين للصانع، لأنَّهم إنَّما أنكروه لاعتقادهم قَدَم العالم، ولو ثبت لهم حدوثه اعترفوا به تعالى قطعاً.

## المطلب الثاني في صفاته تعالى

والمراد بها كلُّ ما يسند إليه بالإيجاب أو السلب.

10

## أمَّا الإيجابية فتسع:

- فالأول: أنَّه تعالى واجب الوجود، لأنَّه لو كان ممكناً لاحتاج إلى أثره فيلزم الدور، أو إلى مؤثِّر آخر فيلزم التسلسل وهما مُحالان. أمَّا الدور، فلاَّه يلزم من كونه مؤثِّراً [أن] يكون موجوداً ومن حيث وجوده معدوماً، لأنَّه من حيث كونه أثرًا يكون معدوماً، واجتماعهما مُحالٌ. وأمَّا التسلسل، فلاَّه الممكنات لو بلغت إلى غير النهاية لكان لجميعها مؤثِّر، فهو إمَّا نفسها أو واحد منها أو خارج | عنها. والأول مُحالٌ بالضرورة، والثاني أيضاً مُحالٌ 300  
وإلاَّ لكان ذلك الواحد مؤثِّراً في نفسه، لأنَّ التأثير في وجود الكلِّ بعد التأثير في وجود أجزائه، فتعيَّن الثالث، والخارج عن جملة الممكنات واجبٌ لذاته وهو المطلوب.

الثاني: أنَّه تعالى قادرٌ يصحُّ منه أن يفعل وأن لا يفعل بحسب اختياره. بيان أنَّه يصحُّ أن يفعل: أنَّه فاعل العالم [و] وقوع الفعل متضمَّن للجواز. بيان أنَّه يجوز أن لا يفعل: أنَّه

لو لم يجز أن لا يفعل فإن كان موجوداً في الأول لزم حدوثه تعالى أو قدم العالم، وهما مُحالان.

الثالث: أنه تعالى عالمٌ، لأن آثار الحكمة في أفعاله ظاهرة، وكلٌّ من صدر عنه الفعل المحكم المتقن عالمٌ، لأن الجاهل لا يقدر على تحرير الكتب اللطاف.

5 الرابع: أنه تعالى حيٌّ، لأن القادر يستحيل أن لا يكون حيّاً.

الخامس: أنه تعالى موجودٌ، لأن المعدوم لا يصدر منه الموجود بالضرورة.

السادس: أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ، لأنهما أكمل ممّن ليس كذلك، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بهما لكانا أكمل منه وهو مُحال ضرورةً.

السابع: أنه تعالى مدرِكٌ، لقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [سورة الأنعام (6): 103]، والمرجع به إلى أنه حيٌّ لا آفة به، وقد دللنا على كونه حيّاً، وسندلّ على استحالة الآفة عليه. 10

الثامن: أنه تعالى مریدٌ لأنه مختار، والمختار هو من يكون فعله تابعاً لإرادته. وزعم النجّار أنه مریدٌ لذاته، وهو باطلٌ، لأن الصفة الذاتية نسبتها إلى جميع الأشياء متساوية فينبغي أن يكون تعالى مریداً لكلّ، وليس كذلك، لأنه بالاتّفاق لا يريد الكفر من المؤمنين. وزعم الأثعريّ أنه مرید بإرادة قديمة وسيأتي بُطلانه. وعند أصحابنا أنه مریدٌ بإرادة حادثة لا في محلّ. أمّا أنها حادثة، فلائها لو كانت قديمة لزم قدم العالم. وأمّا أنها لا في محلّ، فلائها إمّا أن تحلّ في ذاته تعالى أو في غيره، فإن كان الأوّل، لزم كونه محللاً للحوادث وهو مُحال، وإن كان الثاني، كانت الإرادة بمحلّها اختصّت لا بذات الله تعالى فلم توجب كونه مریداً وهو مُحالٌ. 15

1 وهما: وهو. 4 المتقن: المتيقن. 6 موجودٌ: موجودا. 9 لقوله: كقوله. | يُدْرِكُ: مدرِك. 14 مریدٌ:

مریدا. 16 تحلّ: تخل. | محللاً: مخلا. 17 اختصّت: اختص. | لا: منها.

التاسع: أنه تعالى كارهٌ لقوله تعالى: ﴿كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتِهِمْ﴾ [سورة التوبة (9): 46]، ولأنه نهانا عن المعاصي، والنهي يقتضي الكراهة. والقول في كيفية كراهته كما في الإرادة.

ومما يذكر ههنا كونه تعالى متكلماً. ودليله قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء (4): 164]، وَحَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ [سورة التوبة (9): 6]. والمراد بهذه الصفة عندنا أنه فاعل الكلام في بعض الأجسام كما فعله في الشجرة عند مكالمته موسى عليه السلام، ولا نريد بها أنه متكلم بالآلات والجوارح، تعالى عن ذلك.

وقال الأشعري: إنه متكلم بكلام النفس، أي: معنى القرآن قائم بذاته وهو قديم، وقال الحنابلة: إن ألفاظ القرآن أزلية. وهما باطلان، لأن كلامه، سواء جعلناه معنى أو لفظاً، لو كان قديماً لكان تعالى في الأزل أمراً وناهيًا عن غير حضور مأمور ومنهي، وهو سفاهة، ولكان مخبراً بقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة الأحزاب (33): 45]، وهو كذِّبٌ، وتعالى الله عنهما. وأيضاً فكلامه تعالى مسموعٌ لقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة (9): 6]، ولا شيء من المسموع بقديم، لأن بعض حروفه يتقدم على بعض والمسبوق بالغير محدث.

302 خاتمة: الصفات السبع | المتقدمة ذاتية أزلية أبدية. أمّا كونها ذاتية، فمعناه أنه تعالى قادر لذاته لا بالقدرة، عالم لذاته لا بالعلم، حيّ لذاته لا بالحياة، وهكذا باقي الصفات، خلافاً للأشعري.

لنا: أنها لو كانت مُعلّلة بالمعاني لكانت المعاني إمّا واجبة أو ممكنة، وهما باطلان. وأمّا الأول، فلأنها محتاجة في وجودها إلى ذاته تعالى والمحتاج إلى الغير لا يكون واجباً. وأمّا الثاني، فلأن كلّ ممكن محدث، ولا شيء [من] أوصافه تعالى بمحدث.

20 وأمّا كونها أزلية أبدية، فلأن المقتضي لها ذاته القديمة، فيلزم من دوامها دوام صفاتها.

6 نريد: يريد. | والجوارح: المجازح. | تعالى: ح. 7 معنى: بمعنى. 8 جعلناه: جعلنا. 10 مخبراً: مخبراً. 14 السبع: كذا في النسخة. 17 مُعلّلة: معلل. | + (حاشية) وهو خ. 18 تعالى: لغة. 19 [من] أوصافه: بأوصافه.

## وأما الصفات السلبية فاثنتا عشرة:

فالأول: أنه تعالى ليس بمحدث، لأن كل محدث ممكن، وقد ثبت أنه واجب.

الثاني: أنه لا يقبل العدم أصلاً، لأنه لو قبل ولا شك أنه قابل للوجود كان ممكناً وهو مُحال.

5 الثالث: أنه ليس بجسم، لأن الجسم محدث وهو قديم.

الرابع: أنه تعالى ليس بجوهر وإلا لكان متحيزاً أو غير متحيز، فإن كان الأول، كان محتاجاً إلى المكان فيلزم الإمكان، وإن كان الثاني، لزم كونه ماهيةً إذا وجدت في خارج الذهن كانت لا في موضوع، لكن ماهيته عين وجوده، لأنها لو كانت غيره لكان إما داخلياً فيها أو خارجاً عنها، وهما محالان باطلان. أما الأول، فلأنه يقتضي تركبه تعالى، وأما الثاني، فلأنه بتقدير خروجه عن الذات يكون ممكناً، فإن كانت علّة الذات لزم وجودها قبل وجودها، لأنّ العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول، وإن كانت غيرها لزم احتياجه تعالى في وجوده إلى الغير فيكون الواجب ممكناً.

303

الخامس: أنه ليس بعرض، لأنّ الأعراض محتاجة إلى الجوهر، والله تعالى لا يحتاج إلى شيء.

15 السادس: أنه ليس في مكان ولا جهة أصلاً، لأن ذلك المكان وتلك الجهة إن كانا قديمين لم يكن القائم بهما محدثاً، لكنّه كذلك، وإن كانا محدثين كان الله تعالى غير حالّ فيهما في الأزل فيمتنع أن يحلّ فيهما فيما لا يزال وإلا لصار محتاجاً بعد استغنائه وهو مُحال.

20 أمّا قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه (20): 5]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [سورة النحل (16): 50]، وأشبه ذلك فلا يقدح في دليل العقل، لأنّ النقل لو

6 متحيزاً: متخيراً. | متحيزاً: متخيراً. 8 ماهيته: ماهية. | عين: غير. 9 عنها: عنهما. | محالان: محالان.

قدح في العقل لقدح في نفسه لكونه فرعاً للعقل، فيجب تأويل الآيات فنقول: «استوى» بمعنى استولى، كقوله: «قد استوى بشرٌ على العراق»، و«فوقهم» كناية عن العلو الذاتي، أي: يخافون ربهم العالي عليهم المالك رقابهم.

السابع: أن شيئاً من الحوادث لا يحلّ فيه، لأنّ الحادث إن كان صفة النقصان فتعالى الله عنه، وإن كان صفة الكمال لكان تعالى موصوفاً به أولاً وإلا لكان خالياً عنها في وقتٍ فيكون نقصاناً على ذلك.

الثامن: أنه تعالى لا يتّحد بغيره، لأنّهما عند الاتحاد إن بقيا كما كانا فلم يتّحدا، وإن عدما معاً [و]وجد ثالث فكذلك، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر استحال أن يتّحد الموجود بالمعدوم.

التاسع: أنه تعالى لا يحلّ في شيء وإلا لكان محتاجاً في وجوده إلى المحلّ فكان ممكناً.

العاشر: أنه تعالى غنيّ مطلقاً، أي لا يحتاج إلى شيء، لأنّ الحاجة إما أن تكون | من لوازم ذاته أو صفاته، والأوّل محال، لأنّ الواجب لا يحتاج، والثاني محال، لأنّ صفاته من مقتضاة ذاته فلا تحتاج إلى علّة أخرى.

304

وبهذا علمنا أنه متعال عن الشهوة والنفرة، لأنّ ذاته لو اقتضت الشهوة، وهو قادر في الأزل، لزِم خلق المُشتهى في الأزل، وهو مُحال.

ويلزم من استحالة الشهوة استحالة النفرة، لأنّ إحديهما لا تنفك عن الأخرى.

1 فنقول: فيقول. 2 قد استوى بشرٌ على العراق: من الشعر المنسوب إلى الأخطل: قد استوى بشرٌ على

العراق \*\*\* من غير سيفٍ ودمٍ مُهزّاقٍ. راجع: شعر الأخطل، ص 557. 8 معاً: نفيًا. | [و]وجد: وجدت.

13 محال: + (حاشية) خ، يعني نسخة؛ + اضا (+ حاشية) م، يعني مشطوب). 17 تنفك: ينفك.

**الحادي عشر:** أنه تعالى لا يجوز أن [يُرى] بحاسة البصر، لأنه لو جاز له أن يُرى فلا يخلو إما أن يكون مقابلاً للرائي كالجوهر أو في حكم المقابل كالعرض أو لا يكون. والأولان مُحالان، والثالث يقتضي أن يُرى لا في جهة وهو مُحال بالضرورة.

وأيضاً، لو كان مرئياً لأدركته الأبصار، لأنّ البصر بمعنى الرؤية، بدليل أنّ أحدنا لو قال: أدركته ببصري وما رأيته، لكان متناقضاً، لكن لا تدركه الأبصار. 5

وأيضاً، لو صحّ أن يُرى لراه موسى أيضاً، لأنه يستحيل أن يراه آحاد الأشعرية ولا يراه موسى عليه السلام مع جلالة قدره، ولكن لا يراه موسى لقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [سورة الأعراف (7): 143]، ولأنّ ﴿لَنْ﴾ لنفي الأبد، فلا يراه غيره.

واحتجّ الأشعريّ بأنّه تعالى موجود، والوجود علّة لرؤيته، لأنّا نرى الجوهر والعرض فلا بدّ لهما من علّة يشتركان فيها وهي إمّا الحدوث وهو محال، لأنه وجود مسبوق بعدم، والعدم لا يكون علّة، فيبقى الوجود، وهو تعالى موجود، فيجوز أن يُرى، ولقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [سورة القيامة (75): 22 - 23]. 10

**والجواب عن الأول:** أنّ ما ذكرتم يجري مجرى أن يقال: الجوهر واللون مخلوقان، فلا بدّ للمخلوقيتين من علّة يشتركان فيها وهي إمّا الحدوث وهو محال لما ذكرتم، فيبقى الوجود، وهو تعالى موجود، فيجوز أن يكون مخلوقاً، ولمّا كان هذا باطلاً بل كفراً فكذا تشبيهكم. 15

**وعن الثاني:** أنّ النظر لم يأت بمعنى الرؤية، لأنّهم يقولون: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، ولو كان النظر بمعنى الرؤية يجري ذلك مجرى أن يقال: رأيتُ الهلال فلم أره، وهو متناقض. فنحن نحمل النظر في الآية على انتظار النعم كما قال الشاعر:

1 له أن يُرى: أن يُرى له. 4 لأدركته: لادركه. 8 ولأنّ: ولكن. 9 بأنّه: فأنّه. | لرؤيته: على رؤيته (مع تصحيح). 11 فيبقى: فينبغي 13 إن ما: إنما. 16 تشبيهكم: شهيتكم. 17 لم يأت: لم يأتته.

19 وهو، كما قيل، جميل بن معمر، راجع: التبيين للشيخ الطوسي، 1/ 229.

إِنِّي إِلَيْكَ لَمَا وَعَدْتَ لَنَاظِرٌ نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمَوْسِرِ

ولا يكون الانتظار سبباً للغم في هذا الموضع لو ترجى المنتظر بكرم الله وفضله.

**الثاني عشر:** أنه لا إله إلا الله لوجوه:

**فالأول:** أنه تعالى واجب، والواجب واحد، فهو تعالى واحد.

وأما وجوبه فقد مرّ، وأما أنّ الواجب واحد، فلأنّ الوجوب نفس ماهية واجب الوجود، وإلا  
 5 لكان داخلاً فيها فيكون مركباً أو خارجاً عنها فيكون ممكناً، فلا بدّ له من سبب، وهو إما  
 ذات الواجب أو غيره. فإن كان الأوّل لزم تقدّم الذات عليه بالوجود، لأنّ وجود السبب  
 سابق على وجود المسبّب، فوجود الذات إن كان واجباً، لزم وجوبه بدون وجوبه، هذا  
 خُلف، وإن كان ممكناً فالواجب ممكن، هذا خُلف. وإن كان الثاني، افتقر الواجب  
 10 في صفته إلى غيره وهو محال، فثبت أنّ الوجوب نفس حقيقة الواجب.

فلو فرضنا واجبين لكانا مشتركين في الوجوب الذي هو الذات، فإن لم يتميّز أحدهما عن  
 الآخر استحالة الاثنينية، | وإن تميّز بأمر كان ذلك الأمر لازماً لكلّ منهما [ولزم تماثل  
 306 الذاتين فلا يكون المميّز مميّزاً، هذا خُلف.

**الثاني:** لو فرضنا واجبين وأراد أحدهما وجود شيء وأراد الآخر عدمه، فإن حصل المرادان  
 15 اجتمع النقيضان، وإن لم يحصل ارتفاع النقيضان، وإن حصل أحدهما ولم يحصل  
 الآخر كان الذي لم يحصل مراده عاجزاً، فلا يكون إلهاً.

**الثالث:** الإله الواحد إن كفى لتدبير المخلوقات كان إثبات الثاني حشواً ضائعاً، وإن لم  
 يكف احتياج كلّ منهما إلى الآخر، فلا يكونا إلهين. فثبت أنّ الإله تعالى واحد.

2 للغمّ: للغم. | ترجى: توفى. 5 ماهية: ماهيته. 14 الثاني: يب. | واجبين: العين. 16 الآخر: للآخر.

17 الإله: الآله. 18 احتياج: احتياج. | الإله: الآله.

الرابع: قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة محمد (47): 19]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص (112): 1] وما أشبهه من القرآن.

والاستدلال بالسمع يصح في التوحيد، لأننا سنُبين أنّ الإله واجب الصدق، فيجب تصديقه في نفي الشريك وهو المطلوب.

### المطلب الثالث في العدل

5

فالمراد به نفي إيجاد القبيح والإخلال بالواجب عنه تعالى، ويشتمل على مسائل:

#### المسألة الأولى في إثبات أنّ في العقل حسناً وقبيحاً

زعمت المجبرة كالأشعري وغيره أنّ الحُسن والتُّبح لا يعرفان إلا بالشرع. وعندنا  
 10 أنّهما يعرفان بالعقل أيضاً، لأننا إذا رجعنا إلى أنفسنا وخلعنا عنها الهوى والعصية علمنا  
 بالضرورة أنّ تقييد الإنسان بالقيود الثقيلة وإلقائه من السطح العالي ثم أمره بالوقوف  
 في الهوى وتهديده على عدم الوقوف في غاية القبح. وعلمنا أيضاً أنّ من ألزم أحدنا  
 أن يجعل الإله تعالى محدثاً والعالم قديماً والسماء | تحتنا والأرض فوقنا يستحقّ الذمّ  
 307 والشتم والتوبيخ من سائر العقلاء، وأنّ من أنعم على غيره بضروب النعم وأنقذه من  
 15 المهالك وأوصله إلى أجلّ المراتب يستحقّ الشكر والحمد من المنعم عليه وتحسن أن  
 يذكره العقلاء بالثناء الجميل. ولا نحتاج في معرفة ذلك إلى خطاب الشرع، لأنّ الكفار  
 الحربية والبراهمة وسائر الضلال المنكرين للنبوات يعلمونه بالضرورة وبينون عليه  
 إنكار البعثة، ولا يجري علمهم بذلك مجرى علمهم بالمقبّحات الشرعية كشراب الخمر  
 وارتكاب الزنا وأكل الربا وغيرها، فيجب أن يكون المرجع بهذه التفرقة إلى وقوع الأول على  
 20 وجوه عائدة إليه دون الثاني. ومن أنكر ذلك فقد أغرق في التجاهل.

1 الرابع: هـ. 9 المجبرة: المحيرة. 11 تقييد: تقليد. | الثقيلة: والثقيلة. | وإلقائه: والقاه. | السطح العالي:

الساطع المعالي. 12 من ألزم: في الذم. 14 وأنقذه: انفذه. 16 نحتاج: تحتاج. 17 للنبوات: للنبوات.

20 وجوه: وجود.

**المسألة الثانية** في أنه تعالى قادر على خلق القبيح، لأن القبيح من الممكنات، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى

أما أنّ القبيح من الممكنات فقد مرّ. وأما أنه تعالى قادر على كلّ الممكنات، فلأنّ المقتضي لقادريته تعالى هو ذاته، فلما اقتضت قدرته على البعض وجب أن تقتضي قدرته على الكلّ، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال. ألا ترى أنّ من زعم: أنّي أعلم ما في هذا البيت من النقود ولا أعلم ما فيه من الأجناس من غير سبب خصّصني بعلم أحدهما دون الآخر وراء ذاتي، كذّبه كلّ عاقل؟ وذلك يدلّ على علمهم الضروري بعموم الصفة الذاتية، وكذا يستدلّ على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات.

### المسألة الثالثة

الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب لوجوه:

**فالأول:** أنه عالم بقبح القبيح ووجوب الواجب ومستغنٍ عنهما وعالمٍ باستغنائه عنهما، على ما مضى تقرير هذه المقدمات، وكلّ من كان كذلك لم يفعل القبيح ولم يخلّ بالواجب، لأنّ جهة القبيح جهة صرف، فعلمه بها يصرفه عن فعلهما، ولا استغنائه عنهما لا يدعو الداعي إليهما، ومع انتفاء الداعي ووجود المانع يمتنع الفعل من القادر. ألا ترى أنك لو خيرت عاقلاً بين الصدق والكذب على أن تعطيه بكلّ واحد منهما ديناراً اختار الصدق؟ وكذا لو قلت لأمينك: لو رددت أمانتي فلك عندي مثلها وإن لم تردّها فليس لك سواها فإنه يردها البتّة.

**الثاني:** لو فعل القبيح لبطلت البعثة، وهذا باطل، فذلك مثله. وإنّما قلنا: إنه لو فعل القبيح لبطلت البعثة، لجواز أن يكون كلّ من ادّعى النبوة كذّاباً وأنه تعالى صدّقه لإضلال الخلق وإغرائهم، وهو باطل بالاتّفاق.

1 خلق: الخلق. 4 اقتضت: اقتض. 6 بعلم: يعلم. 9 المسألة الثالثة: مسألة الثاني. 12 تقرير: +

على. 13 صرف: حرف. 15 تعطيه: يعطيه.

الثالث: لو فعل القبيح لكان مريداً له، لأنَّ الفعل بدون الإرادة محال، لكنَّه لا يريد له لقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [سورة الإسراء (17): 38]، والمكروه لا يكون مراداً.

الرابع: لو فعل القبيح لكان أسفه سفهاء الزمن، [لأنَّ] في جملة القبايح تشبيهه لنفسه 5 ووصفه بالأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد. [و] هذا غاية السفه، لكنَّه أحكم الحاكمين لقوله [تعالى]: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [سورة التين (95): 8].

### المسألة الرابعة

الله تعالى كاره للفواحش لوجوه:

منها ما مرّ، ومنها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة (2): 185]، والكفر من أعسر العسر. 10

ومنها أنه لو أرادها لكان العصاة مطيعين لله تعالى، لأنَّ الطاعة تحصيل مراد الغير، وهو باطل بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله.

ومنها أنه لو أراد القبيح لفعله مريداً بإرادة | حادثة يفعلها لا في محلّ، فإذا فعل إرادة القبيح 309 فقد فعله، لأنَّ إرادة القبيح مثله في القبح.

### المسألة الخامسة 15

العبد موجد لأفعاله وليس بمجبور عليها لوجوه:

[الأول]: أنه لو لم يكن فاعلاً لما استحقّ المدح على الإحسان والذمّ على الإساءة، لأنَّ الاستحقاق متفرّع على الفعل. ألا ترى أنّ العاقل بل الصبيّ إذا رُمي بحجرٍ يذمّ الرامي

4 تشبيهه: وشبهه. 5 ووصفه: ووضعه. 6 لقوله: كقولہ. 14 لأنّ: لأنه. 17 الأول: في الأصل بياض. | والذمّ: والا الزم.

ولا يذمّ الحجر؟ وما ذاك إلا لعلمه بأنّ الفاعل هو الرامي لا الحجر، لكن الاستحقاق ضروري، فالعبد فاعل.

**الثاني:** لو لم يكن العبد فاعلاً للكفر لكان حدوث الكفر إمّا عن غيره يحدث، وهو ضروري الفساد، وإمّا عن الله تعالى، وهو محال لما تقدّم من أنّه لا يفعل القبيح. وإذا كان العبد فاعلاً للكفر كان فاعلاً للإيمان، لأنّ أحداً لم يفرّق بينهما.

5

**الثالث:** لو لم يكن العبد فاعلاً لما وجب وقوع أفعاله بحسب دواعيه وإرادته ولا انتفائها بحسب صوارفه وكرهته كما لا يجب أحد هذين فيما ليس بأفعاله كلونه وشكله وطوله وقصره، ولمّا افرقا كشف ذلك عن كونه موجداً.

**الرابع:** لو خلق الله تعالى الكفر في العبد بقدرته وإرادته ثمّ كلّف بالإيمان كان مكلفاً له بما لا يطيقه، تعالى الله عنه لقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة (2)]:

10

[286].

شبهة المخالف [من] وجوه:

**فالأول:** أنّ القدرة إن لم تصلح للضدّين بطل الاختيار، وإن صلحت لهما احتاجت في ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح وهو من الله تعالى، لأنّه إن كان من العبد لزم التسلسل لاحتياجه إلى مرجّح آخر، فإذا خلق الله تعالى المرجّح وجب الفعل وإذا لم يخلق امتنع،

15

310

فله مُجبر.

**الثاني:** العبد لو كان موجداً لأفعاله لعلم تفاصيلها وإلا لبطل دليل عالمية الله تعالى، لكنّه لا يعلمها، لأنّ أحداً قد يقطع مسافة شاسعة ولا يعلم كمّية خطواته.

1 ولا: والا. 3 يحدث: محدث. 9 بقدرته: وقدرته. 10 تعالى: في. 16 فله مُجبر: ولم يجبر.

18 يقطع: يقع. | شاسعة: شامعة.

**الثالث:** لو كان العبد فاعلاً وفرضنا أنه أراد فعلاً وأراده تعالى بعينه، فإن حصل بهما لزم وقوع مقدور بقادرين، وسيأتى إبطاله، وإن حصل بالعبد، لزم كونه تعالى ممنوعاً، وإن حصل بالله تعالى لم يكن قادراً.

**الجواب عن الأول:** أنه يقتضي إيجاب الباري تعالى كما يقتضي إيجاب العبد فيكون باطلاً. بيانه أن يقال: قدرة الله إن لم تصلح للضدين بطل اختياره، وإن صلحت احتاجت 5 في ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح قديم، لأنه لو كان محدثاً احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وحينئذ إن وجد ذلك المرجح وجب أن يفعل وإن لم يوجد امتنع، وهو الإيجاب المحض. فإن جعلوا مرجحه الإرادة القديمة، قلنا لهم: مع هذه الإرادة إن وجب الفعل لزم إيجابه تعالى وإن لم يجب امتنع سواءً بسواءٍ، فيلزمهم إما الاعتراف بفساد 10 شبهتهم وإما الخروج عن الإسلام.

**وعن الثاني:** لا نسلم أن الفاعل يجب أن يكون عالماً بكمية أفعاله بل يجب علمه بذواتها التي هي أفعاله بالحقيقة. ولا يلزم بطلان عالميته تعالى، لأننا لا نستدلّ بمجرد أفعاله على علمه بل نستدلّ بإحكامها.

**وعن الثالث:** أننا نختار وقوعه بقدرة الله تعالى. قوله: فلا يكون العبد قادراً، قلنا: لا نسلم، بل يكون ممنوعاً لمعارضة قدرة الله التي هي الأصل إياها، وعدم وقوع الفعل عن الممنوع 311 لا يدلّ على عدم قدرته [بل] على عجزه كما في المقيّد.

## المسألة السادسة

القدرة صالحة للضدين، لأنّ أحدهما يجد عن نفسه الاقتدار على الحركتين المتضادتين.

1 وأراد: وإرادته. | لزم: لزوم. 2 حصل: حصلت. | ممنوعاً: مسموعاً. 6 على: عن. 8 مرجّحه: من حجة. 11 علمه: عليه. 12 نستدلّ: تستدل. | بمجرد: المجرد. 14 قادراً: قادر. 16 لا يدلّ على عدم قدرته [بل] على عجزه: لا يدلّ على عجزه على عدم قدرته؛ على عدم قدرته: إضافة من فوق السطر + (حاشية) خ.

## المسألة السابعة

القدرة قبل الفعل، لأنها إما مؤثرة فيه أو لا، فإن لم تكن مؤثرة لم تكن فيها فائدة ولم يمكن إثباتها. وإن كانت مؤثرة فإما أن تؤثر في الفعل عند وجوده أو عند لا وجوده. والأول محال، والثاني يقتضي وجودها [و]عدمه، وهو المقصود.

- 5 أمّا الأشعريّ، فقد استدللّ على أنّها مع الفعل بأنّها عرض، فلو تقدّمت لكانت باقية، والبقاء عرضٌ، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو غير جائز.

وجوابه: إنّما نمنع كون البقاء عرضاً وإلا لكان له بقاء آخر ولزم التسلسل. ونمنع أيضاً امتناع قيام العرض بالعرض، فإنّ السرعة والبطوء قائمان بالحركة وهي عرضٌ.

## المسألة الثامنة

- 10 لا يجوز وقوع مقدور عن قادرين، لأنّ الفعل إذا أُخذ [مع] أحدهما استغنى عن الآخر، فإذا أُخذ مع كلّ واحد منهما لزم استغناؤه عنهما حال افتقاره إليهما وهو محالٌ، فبطل قول النجارية.

## المسألة التاسعة

- 15 اللطف ما يطيع المكلف عند وجوده ولا يطيع [عند عدمه] وهو المحصّل، أو يكون عنده أقرب من الطاعة وأبعد من المعصية وهو المقرّب. وهو واجب في حكمة الله تعالى، لأنّه مريد لصلاح المكلف وعالم بأنّه لا يطيع إلاّ معه، وليس فيه وجه من وجوه القبح، لأنّا نفرض الكلام فيما شأنه ذلك فوجب أن يفعله، كما أنّ أحدنا إذا علم أنّ مملوكه الأبق لا يؤدّب إلاّ إذا بعث إليه رقعة ولم يكن عليه وعلى غيرها منها ضرر وجب أن يرسل الرقعة، وهذا بديهي.

2 تكن: يكن. | ولم يمكن: لم يكن. 12 النجارية: النحابة. 14 يطيع: يطلع. | ولا يطيع: لا يعطى.

15 حكمة: حكمته. 16 يطيع: يطلع. 17 نفرض: نعرض. | أن: أنّه. 18 مملوكه: مملوكة.

## المسألة العاشرة

التكليف تحريض الغير على فعل أو ترك شاقٍّ، وهو حسن، لأنه واقع من الله تعالى، وهو لا يفعل إلا الحسن. وجهة حسنه أنه تعريض للعبد إلى منفعة لا تنال إلا به وهي الثواب، إذ لولا التكليف لما كانت العبادة طاعة، ولولا الطاعة لما استحقَّ المكلف التعظيم، لأنَّ تعظيم من لا يستحقه قبيح كما في الصبيان والمجانين. 5

وإذا حسن تكليف المؤمن حسن تكليف الكافر، لأنَّ جهة الحسن الحاصلة في الأول حاصلة في الثاني غير أنَّ الكافر أساء الاختيار وفوّت نفسه الثواب. وعلمه تعالى بكفره ليس بموجب الكفر، لأنَّ العلم تابع للمعلوم، والتابع لا يوجب المتبوع، بل الشخص لمّا كان ممّن يكفر علمه الله تعالى كافراً و[لَمَّا] كان ممّن يؤمن لعلمه الله تعالى مؤمناً كالمرأة، فإنَّ الوجه إن كان أسود تراه أسود وإن كان أبيض تراه أبيض، فسواد الوجه وبياضه ليسا بتابعين للمرأة بل هي تابعة لهما وكاشفة عمّا هو عليه في نفسه. 10

## المسألة الحادية عشرة

الأصلح الدنيوي غير واجب، [لأنَّه لا يتناهى، فلو كان واجباً لزم الفعل] الواجب أن يبلغ إلى ما لا نهاية له، لأنَّ جميع ذلك أصلح في الدنيا، [فيلزم وجوب فعل ما لا يتناهى، وهو مُحال]. وموجبه، وهو البلخي، احتجَّ بأنَّ الأصلح نفع غير مشتمل على مفسدة ولا ضرر على فاعله ولا على غيره فيه فيتعلّق به الداعي وينتفي عنه الصارف، فيكون واجباً في الوجود. 15

1 المسألة العاشرة: مسئلة ي؛ + لا يجوز وقوع مقدور عن قادرين لأنَّ الفعل اذا اخذ احدهما (مشطوب).  
2 تحريض: تحريض. 7 غير: غيره. | نفسه: نفس. 8 الكفر: الكفرة. 9 ممّن: فمن. 10 تراه: تراه. | تراه: تراه. 13 [لأنَّه لا يتناهى، فلو كان واجباً لزم الفعل] الواجب: والواجب. 16 به: فيه. | الصارف: الصادق.

## المسألة الثانية عشرة

لا بدّ في الألم الواصل من الله تعالى إلى غير مستحقّه من اللطف ليخرج به عن العبث،  
ومن العوض ليخرج به عن الظلم.

313 وذهبت التناسخية | إلى أنّه للاستحقاق فقط، فهم إن أثبتوا التكليف أولاً بطل قولهم  
بابتدائه، لأنّه ألم غير مستحقّ، وإن لم يثبتوه لزمه قدم العالم.

5

## المسألة الثالثة عشرة

أجل الحيوان هو الوقت الذي تزول فيه حياته، فهي إن زالت بحكم الله تعالى كان حسناً،  
وإن كان زالت بقتل الظالم، فالمجبرة يقولون: إنّ لو لم يقتل ل مات قطعاً، وإلا لكان  
القاتل قاطع أجله، وهو باطل، لأنّ قطع الأجل إنّما يلزم لو بقي أنّه كان يعيش، وإلا  
لكان ذابح غنم الغير لا يستحقّ الذمّ، وهو باطل أيضاً، لأنّ استحقاق الذمّ لتصرفه في  
10 مال غيره بدون إذنه.

وعندنا: كلّ واحد من الحياة والموت محتمل ولا دليل على أحدهما.

والرزق ما صحّ أن ينتفع به الحيوان ولم يكن لأحد منعه منه، والحرام لا يسمّى رزقاً، لأنّه  
ممنوع منه.

15 والسعر مقدار ما يباع به الشيء. فإذا أخطّ عن القدر المعتاد بالنسبة إلى الزمان والمكان  
فهو الرخص، وإذا ارتفع عنه فهو الغلاء. وكلاهما يكونان من الله تعالى، إمّا بتكثير  
الأقوات أو بتقليل المشتهمين ويجب شكره عليه، وإمّا بتقليل الأقوات أو بتكثير المشتهمين  
ويجب الرضا به، ومن الخلق إمّا بإجبارهم المالكين على بيع الأقوات وإمّا بإخافتهم  
السبل واحتكارهم الأطعمة ويجب ذمّهم عليه وإنكارهم عليه بشرط المُكْنَة، والله  
20 أعلم.

4 فقط: فقد. 12 على: عن. 13 يسمّى: يستمر. 15 والسعر: السعد. 16 فهو: وهو. 17 بتقليل:

## المطلب الرابع في النبوة

وفيه مسائل:

### المسألة الأولى

5 النبوة أن يبعث الله إنساناً إلى عباده بلا واسطة أحدٍ من البشر، والنبي من يصدق عليه ذلك. ومن شروطه أن لا يكون ما يقوله مخالفاً لمَدلولِ العقول، وأن لا يدعو الخلق إلى 314 المعصية بل إلى الطاعة، وأن يظهر عليه عقيب دعواه النبوة أمرٌ خارق لعادة زمانه مقرون بالتحدي. والمراد بالتحدي أن يقول للناس: إن ارتبتم في صدقي فافعلوا ما فعلت من المعجزات. وعندنا يسمّى هذا الأمر **معجزات**، اقترن بالتحدي أو لا. وعند أهل السنة يسمّى الثاني **كرامة**. ونحن نوافقهم على جواز ظهورها عن غير الأنبياء من الأئمة والأولياء 10 استدلالاً بقصة مريم عليها السلام من حملها بلا مماسّة الرجل، وسقوط التمرة عليها من النخلة اليابسة، وشهادة الرضيع لها بالبراءة من الفجور. والمعتزلة جعلوها إرهاباً ليعسى عليه السلام، وهو تحكّم، فإنّه تعالى ذكرها في تعظيم مريم عليها السلام، فكيف يجوز صرفها إلى غيرها.

15 [و] من الناس من أنكر إمكان البعثة، ومنهم من أنكر حسنها، ومنهم من أنكر وقوعها.

فيقال للأول: لو استحالت البعثة في الغائب لاستحالت في الشاهد، لأنّه تعالى أقدر متّاً، فكيف يعجز؟ فيقدر عليه.

وأما إن أنكر حسنها وزعم أنّها إمّا أن تطابق العقل أو لا، فإن كان الأول ففي العقل 20 عُنية عنها، وإن كان الثاني لم تكن مقبولة، فجوابه أن ندلّ على حُسنها ثمّ نجيب عن شبهته.

5 عباده: عبادة. 6 يقوله: يقدره. | يدعو: يدعوه. | الخلق: الخلف. 7 لعادة: العادة. 12 الرضيع:

الوضيع. 15 وقوعها: وقوعهما. 19 ندل: تدل. | نجيب: يجيب.

والدليل على حُسْنها أنّ قبحها إمّا لازم للبعثة المطلقة أو البعثة المعيّنة أو لفاعلها وهو القديم تعالى، أو لقائلها وهو الرسول، أو للمبعوث إليهم وهم المكلفون، والأقسام بأسرها باطلة.

315 أمّا الأول، فلأنّ القبح لو لم يكن للبعثة المطلقة لكان لازماً لكلّ بعثة معيّنة، لأنّ لازم العام لازم الخاصّ، لكننا وجدنا | كثيراً من النبوات المعيّنة صافية عنه، فبطل لزومه لمطلق النبوة. 5

وأما الثاني، فلأنّنا نتكلّم في البعثة المطلقة فلا يضربنا قبح المعيّنة.

وأما الثالث والرابع، فلأنّّه تعالى عادل، والرسول معصوم، فلا يصدر عنهما القبح.

وأما الخامس، فلأنّ المكلفين إذا فسدوا فإن أتوا من قبل نفوسهم وهلكوا بسوء اختيارهم فلا ينافي فسادهم وجوب البعثة، كما لا ينافي وجوب العقل والتمكين.

10 وأما شبهته، فجوابها أنّ العقل بمجردّه لا يعرف جميع الأشياء مثل أعداد الصلوات ومقادير الزكوات وأوقات العبادات فيجب إرسال الرسل لتعريفه ذلك، فسقطت شبهتهم.

وأما من أنكر وقوعها فسنكذّبه عند الدلالة على نبوة سيد الأنبياء عليهم السلام.

## المسألة الثانية

جميع الأنبياء عليهم السلام معصومون من أول الفطرة إلى آخر العمر لوجهين:

15 فالأول: أنّ سكون الإنسان إلى هذه الحالة أكثر من سكونه إلى من جُوزّ عليه ارتكاب الخطايا، فتكون العصمة لطفاً مُقَرَّباً، وقد ثبت أنّه واجب.

الثاني: أنّهم متبوعون في كلّ الأمور، فلو أخطأوا لوجب متابعتهم فيه، فيكون الخطأ حراماً واجباً، وهو متناقض.

1 للبعثة: البعثة. 8 الخامس: الخاصّ. | فإن: فانا. 14 معصومون: معصومين. 15 سكونه: سكونته.

17 لوجب: لوجب.

## المسألة الثالثة

الملائكة معصومون لأنهم رُسل الله، لقوله تعالى: ﴿يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمَنْ النَّاسِ﴾ [سورة الحج (22): 75]، والرسول معصوم لما مرّ، ولقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [سورة الأنعام (6): 124].

## 5 المسألة الرابعة

يجب تنزيه الأنبياء عن الخلق الذميمة والأخلاق الذميمة والحرف النازلة كالحياكة والحجامة، لأنّ جميع ذلك ينفر عنهم، وإزالة التنفير واجبة كما عرفت.

## المسألة خامسة

النسخ جائز، لأنّ وضع الشرائع تابع للمصالح، فلا يمتنع تغييرها بتغير الأوقات والأشخاص. وأحالتها اليهود وزعموا أنّه يدلّ على البداء وهو مُحال على الله العالم بالعواقب. 316 10 وجوابهم: أنّ الفرق بين النسخ والبداء أنّ الأول يعتبر فيه اختلاف الوقت والشخص، ويعتبر في الثاني اتّحادهما.

## المسألة السادسة

محمد رسول الله صلى الله عليه وآله، لأنّه ادّعى النبوة وأظهر المعجز عقيبه، وكلّ من [كان] كذلك كان نبياً. أمّا دعواه فمعلومة بالضرورة، وأمّا إظهاره المعجز فبيانه من وجهين: 15

فالأول: أنّ القرآن ظهر عليه، وهو معلوم قطعاً وهو معجز، لأنّه تحدّاهم به في قوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [سورة يونس (10): 38]، [و] ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [سورة الطور (52): 34]، ولم توجد منهم معارضته مع توفّر دواعيهم وعدم صوارفهم، وذلك يدلّ على المعجز.

أما أنهم لم يأتوا بمعارضته، فلأنها لو وجدت لنقلت مع قوة شوكة الكافرين وانتشارهم في أقطار الأرض وتظاهرهم على استيصال النبي صلى الله عليه وآله، فلو نقلت لبلغت إلينا، فلمّا لم تكن كذلك علمنا عدمها أصلاً، كما عرفنا عدم بلد بين الكوفة والبصرة أعظم منهما.

5 وأما توفّر دواعيهم، فلأنه علّة كان يكلّفهم بالنزول عن رياستهم والدخول تحت طاعته ورفض الأديان المعهودة وكسر الأوثان المعبودة ويلزمهم صداقة أعدائهم وعداوة أصدقائهم، وكلّ ذلك يهيج دواعي من به أدنى زمن فضلاً عن العرب الذين هم أكثر الأمم حميّة وأوفرهم نصيباً.

317 وأما عدم صوارفهم، فلأنّ الصارف إمّا ديني أو دنيوي، وكلاهما مفقودان. أمّا الأول، فلأنهم ما كانوا يدينون بملّته بل كانوا يدينون أنّ احتجاجه وقهره من أعظم القرب إلى الله تعالى. وأمّا الثاني، فلأنّ الصارف الدنيوي إمّا رغبة أو رهبة أو قلة المبالاة. أمّا الرغبة فباطلة، لأنّه [ما] كان يعطيهم المال والجاه، ولا كان له من الثروة ما يصرف به كافة العرب عن المعارضة. وأمّا الرهبة فكذلك، لأنّ التقية كانت عليه والغلبة لخصومه حتّى نقلوا سبّه وهجائه وبلغوا إلى إيذائه صلى الله عليه وآله كلّ مبلغ ولم يتمكّن هو وأصحابه من رفع عنادهم ودفع جدالهم. وأمّا قلة المبالاة، ففي غاية السقوط، لأنّه كان من نسب شريف 15 وبيت رفيع باتّفاق العقلاء وكان في نفسه بهياً فصيحاً شجاعاً سخياً موصوفاً بالأمانة منعوفاً بالعدالة حتّى أنّهم قبل الدعوى سمّوه: الأميين، منسوباً إلى قوة الطالع [و] وفور السعادة، فكيف لا يُعبأ به؟

1 شوكة: شركة. 3 عرفنا: عرفنا. 4 منهما: منها. 5 دواعيهم: واعليهم. 7 يهيج: يهيج. | الذين هم: الذينهم. 8 حميّة: حميّة. | نصيبه: نقيه. 9 الصارف: الفارق. 10 احتجاجه: احتجاجه. 11 الصارف: الفارق. | المبالاة: أو مبالاة. 12 يصرف به: يصرفه. | كافة: كافة. 14 وبلغوا: وبلغه. | مبلغ: مبلغ. 15 عنادهم: عنائهم. | ودفع: رفع. 16 بهياً: بهيئاً. 18 لا يُعبأ: لا يوبه.

وأما من توفرت دواعيه إلى الفعل وانتفت صوارفه عنه ولم يفعل فهو عاجزٌ ففي نهاية الوضوح، لأنّ من كان واقفاً على الحجر في صبارة الشتاء وصميم البرد وهو يشعر بالبرد ولم يكن له مانع من الانتقال إلى قرب النار المضرمة حذاه ثم لم ينتقل إليها علم كلّ عاقل عجزه عنه، فثبت أنّ القرآن معجزٌ.

5 **الثاني:** ظهور المعجزات الأخر عليه مثل انشقاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه وشكاية البعير إليه وحنين الجذع وتسييح الحصى وأمثالها.

وهذه | الأمور بأسرها مشتركة في أمر واحد وهو ظهور المعجزة عليه، فيكون هذا القدر المشترك متواتراً مفيداً لليقين، وهو المطلوب.

10 وإنما قلنا: إنّ من ادّعى النبوة وأظهر المعجز عقيبها كان صادقاً، لأنّ المعجز لا يكون إلاّ من الله، إذ لو كان من غيره لوجب أن يكشف الحال إنقاداً لعباده من الضلال، وإظهاره إيّاه عقيب دعواه يدلّ على صدقه، لأنّ تصديق الكذاب قبيح، والله تعالى منزّه عنه، وبالله التوفيق.

15 **خاتمة:** ذهبت العيسوية إلى [أنّ] محمّداً صلى الله عليه وآله رسول الله ولكن إلى العرب خاصّةً. وهذا باطل، لأنّهم اعترفوا بنبوته وصدقه، فلو كذّبوه في قوله: «وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين» [سورة الأنبياء (21): 107]، وقوله: «بعثت إلى الأسود والأحمر»، لتناقض، والله الهادي.

1 الفعل: العقل. | عاجزٌ: عاجٌ زُ. 2 الحجر: الحمد. | بالبرد: بالحضر. 3 النار: النا. | حذاه: خداه.  
5 ونبوع: نبوع. 6 الحصى: الجصى. | وأمثالها: وامثالها. 7 القدر: القدرة. 10 إنقاداً: انقادا. | عباده: لعبادة. 13 ذهبت: ذهب. | محمّداً: محمد. 15 وقوله: فلقوله.

## المطلب الخامس في الإمامة

وتضمّن مسائل:

### المسألة الأولى

5 الإمامة رئاسة عامّة في الدين والدنيا بالأصالة. وهي عندنا واجبة في حكمة الله تعالى مع وجود التكليف وانتفاء العصمة عن المكلفين خلافاً لأكثر الأمة.

لنا: إنّ الرعية إن كان لهم إمام قاهر سائس يأمرهم بالعدل وينهاهم عن الجور كانوا إلى الطاعات أقرب [و] من المعصيات أبعد، فإذا الإمامة لطف وقد تقدّم وجوب اللطف.

10 فإن قيل: الكلام على هذا من وجوه:

الأول: الإمامة يمكن أن يكون فيها وجه من وجوه المفسدة، فلا تجب على الله تعالى.

الثاني: لو كانت رؤساء القرى كلّهم معصومين لكان اللطف أتمّ، فيلزمكم وجوب عصمتهم.

الثالث: إنّما تكون الإمامة لطفاً إذا كان | ظاهراً قاهراً، أمّا إذا كان غائباً ضعيفاً فلا. 319

15 الرابع: قد تيقّن لنا أن يستنكف أهل بعض الأزمنة من طاعة الإمام فيصير سبباً للفتنة.

الخامس: ليس الإمام لطفاً في الشرعيات وإلا لما وجب دائماً، ولا في العقليات لأنّها تجب أن يؤدّى لوجوبها، والإمام لا يطلع على القلوب حتّى يحملها على أداء العقليات بهذا الوجه.

8 فإذا الإمامة لطف: مكرر في الأصل. 11 المفسدة: المفسادة. 14 تكون: يكون. 15 لنا: معنا.

17 والإمام: والإمامة.

**السادس:** إن حصل عند نصب الإمام ما يمنع وقوع المصالح لم تكن فيه فائدة، وإن لم يحصل وجب وقوعها. ولَمَّا لم يكن كذلك بطل وجوبه.

**السابع:** لو وجب اللطف، فإن قَدَّرَ لله تعالى على أن لا يفعله لم يتحقق الوجوب، وإن لم يقدر لزم إيجابه، وهو محال.

5 **والجواب عن الأول** ما مرَّ في جواب من أنكر حسن البعثة، وتقريره ههنا أن القبح إمَّا لازم للإمامة المطلقة أو المعيّنة أو لله أو للإمام أو للمكلفين، والكلّ باطل كما ذكرنا، فيكون القبح منتفياً عنه.

10 **وعن الثاني:** أن المقتضي للوجوب حاصل في الإمام ومفقود في عصمة الرؤساء، لأن نسبة فعل المصلحة وتركها إلى المكلف لَمَّا كانت بالسوية، وعند الاستواء يمتنع الفعل، اقتضى ذلك أن ينصب الله تعالى ما يرجح جانب الفعل على الترك. فلَمَّا حصل المرجح بالإمام المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية فالمقتضي للوجوب وهو التساوي المانع من الوقوع زائل، فلم تجب عصمة الرؤساء.

320 **وعن الثالث:** أن الإمام الغائب أيضاً | لطف لأوليائه، لأنهم إذا جوروا ظهوره كل ساعة خافوا من ارتكاب المعاصي حذراً من إقامته الحدّ عليهم. هذا كما أنّا لَمَّا جورنا هجم الموت علينا في كل لحظة انزجنا من العصيان. وأمّا أعداؤه وإن لم يكن لطفاً لهم لكنهم 15 قادرون على أن ينظروا في الدليل ويعرفوا وجوده فيحصل لهم اللطف منه، فإن لم يفعلوا، كان فوات اللطف من قبلهم.

**والرابع:** اجتماع أهل العالم على الاستنكاف محال، كما أن اجتماع ألف شاعر متفرقين في العالم على نظم بيت متفق اللفظ والمعنى والوزن محال.

20 **وعن الخامس:** أن الإمام لطف في الشرعيات والعقليات جميعاً، وهو وإن لم يكن مطّلعاً على الضمائر لكن إذا قهر المكلف مرة بعد أخرى وأجبره على الطاعة لأجل وجوبها صار 11 التساوي: تساوى. 16 يفعلوا: يفعلو. 17 قبلهم: قبلهم. 18 محال: عال. 19 والوزن: + والروى.

20 وإن: هي ان.

معتاداً إليها، كما أنّ الوالد إذا حثّ ولده بالضرب على التعلّم مرّةً بعد مرّةٍ تَمَرَّنَ نفسه عليه وأقبل على التعلّم طيبةً من نفسه.

5 وعن السادس: أنّ حصول ما يمنع كلّ المكلفين من الطاعة محال، لأنّ ذلك خلاف للمفروض، لأنّ الفرض هو أن يكون نصبه سبباً لرغبة المكلفين إلى الطاعة، ومع عدم المانع فلا نسلم وجوب الفعل وإلا لكان المكلف مضطراً إليه، فلا يستحقّ المدح عليه.

وعن السابع: أنّ ترك اللطف مقدورٌ بالنظر إلى قدرته تعالى محالٌ بالنظر إلى عدله، كما أنّ ترك إيجاد العالم كان مقدوراً له تعالى بحسب قدرته ممتنعاً بحسب تعلق إرادته القديمة عندكم.

### المسألة الثانية

10

أوصاف | الإمام تسعة:

321

فالأول: أن يكون واجب العصمة، لأنّ علّة الحاجة إليه جواز الخطاء، فلو جاز عليه لوجب أن يحتاج إلى إمام آخر ولزم التسلسل. ولأنّهُ لو أخطأ فإنّ وجب أتباعه لزم وجوب الخطاء، وإن لم يجب قدح في كونه إماماً، لأنّهُ لا إسم لمن لا يؤتّم به.

15

الثاني: أن يكون منصوباً عليه من قِبَل الله تعالى أو رسوله، لأنّ العصمة أمر خفي لا يعرفها إلاّ علام الغيوب أو من يُعلّمه. فإن لم يكن النصّ فالمعجز.

الثالث: أن يكون أفضل أهل زمانه، لأنّهُ لو كان مساوياً لهم أو ناقصاً عنهم لزم من الأول الترجيح من غير مرجّح، ومن الثاني تقدّم المفضل على الفاضل، والضرورة تشهد بقبّحه.

1 بالضرب: وبالضرب. 2 طيبةً: طيبة. 9 المسألة الثانية: مسألة ر. 12 يحتاج: تحتاج. | أخطأ: خطأ.

15 يعرفها: يعلمها (مع تصحيح). 16 لهم: بهم.

**الرابع:** أن يكون أعلمهم، لأنه مرجوع إليه في المشكلات وحافظ الشرع، فلو خفي عليه شيء منه لبقيت الأمة حائرة وبطل كونه حافظاً للشرية.

**الخامس:** أن يكون أشجعهم، لأنه المقدم في الحرب والمسند عند أوزارها، فلو لم يكن أشجعهم لجاز أن يفر عن المشركين فيغلبوا على المسلمين. ولأننا لو فرضنا فراره لكان مغضوباً عليه لقوله تعالى: «وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ، إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ، أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ، فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ» [سورة الأنفال (8): 16]. 5

**السادس:** أن يكون أزهدهم لئلا يطمع في أموال المسلمين ولا يميل في ترجيح أقاربه على الآخرين كما فعله عثمان.

**السابع:** أن يكون أسخاهم لئلا ينفر الخلق من متابعتة، إذ لا يخفى بغضهم للبخيل وأن رماهم به. 10

**الثامن:** أن لا يكون ذميماً، لأنه من المنفّرات، كما ذكرنا في | الرسل عليهم [السلام]. 322

**التاسع:** أن يكون من هاشم وإلا لما كان أفضل لقوله صلى الله عليه وآله: «واصطفى من قريش هاشماً»، ولأنهم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين فرض الله مودّتهم في قوله: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» [سورة الشورى (42): 23]، فلولا أنهم أفضل عنده تعالى لما أوجب حبّهم على عباده كما لم يوجب محبة غيرهم. 15

### المسألة الثالثة

الإمام الحقّ بعد نبينا صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين علي المرتضى عليه السلام، ثم أولاده إلى صاحب الزمان صلوات الله عليهم لوجوه:

2 حائرة: جازية. | للشرية: للشرعية. 3 والمسند: والمستند. | أوزارها: اورادها. 4 فيغلبوا: + تصحيح في

الهامش: فيستعينوا ح. | فراره: قراره. 10 رماهم: رواهم.

**فالأول:** أن الإمام يجب عصمته، وكلّ من ادّعت إمامته في أعصارهم لم يكن معصوماً، فوجب أن يكونوا أئمة وإلا لكانت أقوال كلّ الأئمة باطلة، وهو محال بالإجماع.

**الثاني:** أن الإمام يجب كونه أفضل وأشجع وأسخى، وكلّ من راعى هذه الصفات قطع بإمامتهم، فلو راعيناها وذهبنا إلى غيرهم لخرجنا عن اتفاق كلّ الأئمة.

**الثالث:** أن أصحابنا الإمامية أجمعوا على إمامتهم وإجماعهم حجة. أمّا إجماعهم على إمامتهم فضروري. وأمّا كونه حجةً، فلا تداً دللنا على أن لكلّ زمان إماماً واجب العصمة، [و] حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون قوله موافقاً لقول المخالفين، وهو محال، لأننا بينّا بطلان مذهبهم، والمعصوم لا يكون على الباطل. وإمّا [أن] يكون موافقاً لقولنا وحينئذٍ يكون قولنا مشتتملاً على قول الحقّ، فيكون حقاً.

**الرابع:** قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [سورة المائدة (5): 55]، وكلمة «إنما» للحصر، أي إثبات المذكور ونفي من عداه. والمراد بالولي المتصرّف، والواو في قوله: «وَهُمْ رَاكِعُونَ» للحال. وبعد ثبوت هذه الأصول يكون معنى الآية: لا متصرّف لكم أيتها البرية إلا الله ورسوله والمؤمنون المزكّون في حال الركوع. ولا شكّ أنّ أحداً لم يتّصف بالزكاة في حال ركوعه سوى علي عليه السلام، فإنّه أعطى السائل خاتمه وهو راکع، كما قال حسان:

وَأَنْتَ الَّذِي أَعْطَيْتَ إِذْ كُنْتَ رَاكِعًا    عَلِي فَدَتَّكَ النَّفْسُ يَا خَيْرَ رَاكِعٍ

ولا نعني بالإمام إلا من يتصرّف في الأئمة جميعاً.

ولنذكر البرهان على تلك الأصول:

7 يخلو: يخلوه. 11 إنما: انها. 15 خاتمه: خاتمة. | والشعر منسوب إلى خزيمه بن ثابت في مناقب آل

أبي طالب لابن شهر آشوب، 211/2. 16 إذ: اذا. | إذ: اذا.

أَمَا أَنْ كَلِمَةً «إِنَّمَا» لِلْحَصْرِ، فَلِقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ:

أَنَا الذَائِدُ الْحَامِي الذِّمَارُ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

أي: لا يدافع إلا أنا.

5 وَأَمَا أَنَّ الْوَلِيَّ بِمَعْنَى الْمُنْتَصِرِفِّ، فَلِأَنَّهُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُحِبِّ وَالنَّاصِرِ. وَالثَّانِي غَيْرُ مُرَادٍ، لِأَنَّ هَذِهِ الْوَلَايَةَ خَاصَّةً بِالْمَرْكَبِيِّ رَاكِعًا. وَالْوَلَايَةُ الْمَفْسَّرَةُ بِالْمُحِبَّةِ وَالنَّصْرَةُ عَامَّةٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [سورة التوبة (9): 71].

وَأَمَا كَوْنُ الْوَاوِ لِلْحَالِ، فَلِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: لَقَيْتُ زَيْدًا وَهُوَ رَاكِبٌ، لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ إِلَّا لِقَاءَكَ إِتْيَاهِ حَالِ رُكُوبِهِ، وَسَبَقَ الْفَهْمُ دَلِيلَ الْحَقِيقَةِ.

10 لَا يُقَالُ: هَبْ أَنْ الْآيَةَ دَلَّتْ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ الْمَرْتَضِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، لَكِنَّهَا لَمْ تَدَلَّ عَلَى إِمَامَةِ أَوْلَادِهِ، لِأَنَّا نَقُولُ: إِنَّهَا تَدَلُّ عَلَى إِمَامَةِ الْجَمِيعِ، لِأَنَّ الْمُرَادَ بِ«الَّذِينَ آمَنُوا» هُوَ أَوْلَادُهُ | وَإِنْ كَانَتْ الزُّكَاةُ فِي حَالِ الرُّكُوعِ مَا صَدَرَتْ إِلَّا مِنْهُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْقَوْمِ إِلَى فِعْلٍ لَمْ يَصْدُرْ إِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ طَرِيقَةً مَشْهُورَةً عِنْدَ الْعَرَبِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ» [سورة الأعراف (7): 77]، فَأَضَافَ الْعَقْرَ إِلَى ثَمُودَ أَجْمَعِينَ مَعَ أَنَّ عَاقِرَهَا قُدَارٌ بِنْتُ سَالِفٍ لَا غَيْرَ.

15 **الخامس:** قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيُّ مَوْلَاهُ»، وَالْمُرَادُ بِالْمَوْلَى مَنْ هُوَ أَوْلَى بِالتَّصْرِيفِ، لِأَنَّهُ قَالَ: «أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ»، قَالُوا: «بلى»، فَقَالَ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ»، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ الْأَوْلَى الْمَقْدَّمُ ذِكْرَهُ وَإِلَّا لَكَانَ مُلْغِزًا مُعْجَبًا. أَلَا تَرَى أَنْ أَحَدَنَا لَوْ قَالَ لِجَلْسَائِهِ: أَلَسْتُمْ تَعْرِفُونَ عَبْدِي سَالِمًا؟ فَإِذَا قَالُوا: بلى، فَقَالَ: أَشْهَدُوا

1 والشعر موجود في ديوان الفرزدق، 2/ 207 مع اختلاف في المصراع الأول. 2 الذائد: الدافع. | الذمار:

الذمار. | الذائد: الدافع. | الذمار: الزمار. 3 إلا: لا إلا. 12 طريقة: طريقه. 13 أجمعين: لجمعين.

أَنَّ عَبْدِي حَرٌّ، وَجِبَ أَنْ يَعْنِي بِالْعَبْدِ الثَّانِي سَالِمًا [و]إِلَّا أَلْغَزَ؟ فَكَذَا فِيمَا نَحْنُ بِصَدْدِهِ. وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّهُ أَوْلَى بِالتَّصَرُّفِ تَعَيَّنَ كَوْنُهُ إِمَامًا.

السادس: وَأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكْثَرَ جِهَادًا مِنْ الكَلِّ بالتواتر، فَيَكُونُ أَفْضَلَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء (4): 95]، فَيَكُونُ إِمَامًا، لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الْأَفْضَلَ هُوَ الْإِمَامُ.

5

### شبهة المخالف من وجوه:

فالأول: أَنَّ الْأُمَّةَ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَبِي بَكْرٍ، فَيَكُونُ إِمَامًا.

الثاني: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة النور (24): 55]، وَلَمْ تَوْجَدْ إِلَّا خِلَافَةَ الْأَرْبَعَةِ، فَتَكُونُ هِيَ الْمَوْعُودُ بِهَا.

الثالث: أَنَّ الْخِلَافَةَ لَوْ كَانَتْ حَقَّ عَلِيٍّ، فَإِنَّ أَعَانَتَهُ الْأُمَّةَ عَلَى أَخْذِهَا وَلَمْ يَأْخُذْ كَانَ التَّقْصِيرُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ تُعْنَهُ كَانَتْ شَرَّ الْأُمَمِ.

الرابع: أَنَّهُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ: «مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَلَا غَرِبَتْ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ أَفْضَلَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ»، وَقَوْلِهِ: «أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ سَيِّدَا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ».

325

والجواب عن الأول: أَنَّ الْإِجْمَاعَ مَمْنُوعٌ، فَإِنَّ سَعْدَ بْنَ عِبَادَةَ مَاتَ وَهُوَ عَلَى إِنْكَارِ الْبَيْعَةِ، وَمَوْتُهُ كَانَ فِي زَمَانِ عُمَرَ، وَخُرُوجِ الْوَاحِدِ مِنَ الْإِجْمَاعِ بِيْطْلِهِ. وَكَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ 15 عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْعَبَّاسُ وَالزُّبَيْرُ وَأَبُو سَفْيَانَ وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ وَأَبُو ذَرٍّ وَالْمَقْدَادُ وَغَيْرِهِمْ لَمْ يَسْكُتُوا عَلَى إِنْكَارِ إِمَامَتِهِ إِلَّا بَعْدَ تَهْدِيدٍ عَظِيمٍ وَخَوْفٍ شَدِيدٍ، وَالْإِجْمَاعُ الْوَاقِعُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَحْتَجُّ بِهِ. [وَإِنْ] سَلَّمْنَا الْإِجْمَاعَ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ أَنَّهُ بِتَقْدِيرِ خُلُوهُ عَنِ الْمَعْصُومِ يَكُونُ حِجَّةً، لِأَنَّهُ لَمَّا جَازَ الْخَطَاءَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جَازَ عَلَى جَمِيعِهِمْ.

1 [و]إِلَّا أَلْغَزَ: لِلْأَلْغَازِ. | بِصَدْدِهِ: يَصْدُرُهُ. 3 عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَيْهِمْ. 9 خِلَافَةٌ: خِلَافَةٌ. 15 فِي: مِنْ.

وعن الثاني: أن الاستخلاف المذكور ليس هو للإمام بل هو إقامة المؤمنين مقام الأمم الماضية، كما قال تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» [سورة فاطر (35)]: [39].

5 وعن الثالث: أنه معارض بأن قتل عثمان لو كان ظلماً فإن أعانته الأمة على دفعه ولم يدفع كان التقصير منه وإن لم تُعنه لزم كونه شرراً الأمم.

10 وعن الرابع: أن الخبرين كذب. أما الأول، فلأن أبا بكر شهد على نفسه بالمفضولية فقال: «وُلِّيتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ»، فلو صحَّ الخبر لكان هذا كذب. ومثله لا يجوز أن يكذب على رؤوس الملاء العظيم عندكم. وأما الثاني، فلقوله صلى الله عليه وآله: «أهل الجنة جُردٌ مُردُّ» والأمرد لا يكون كهلاً. ثم تعارضهما قوله صلى الله عليه وآله: «عليٌّ خير البشر، من أبي فقد كفر»، وقوله صلى الله عليه وآله: «من فضّل أحداً من أصحابي على عليٍّ فقد كفر».

### المسألة الرابعة

15 قد ثبت أن الله تعالى لا يخلّ بالواجب وأن لكلّ زمان إماماً معصوماً، فإذا لم يكن إمام زماننا حاضراً وجب أن يكون لغيبته وجه صحيح، علمناه أو لم نعلم. | وقيل: إنه خوفه من أعدائه، فإذا زال الخوف وجب ظهوره.

20 وولادته محققة بشهادة جمع عظيم منهم حكيمة عمّة أبيه ونسيم الخادم وأمثالهما. وطول عمره ليس بخارق العادات، لأنّ نوحاً عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلاّ خمسين عاماً، وبقاء الخضر عليه السلام في زماننا أيضاً معروف بين الأمة، ويتقدير جواز خرق العادات بيّناً جوازه للأئمّة والأولياء. واستبطاء ظهوره لا يدلّ على عدمه كما أنّ استبطاء القيامة لا يدلّ على عدمها. والشرع محفوظ مع غيبته، لأنّه ينقله بأيّ طريق يمكنه، وعند اشتباه شيء منه على شيعته إن يمكن ظهر عليه السلام وبنيته، وإلاّ سقط

1 الاستخلاف: الاستحقاق. | للإمام: الأمم. 5 شرّاً: اشر. 7 الخير: الحق. 9 جُردٌ: جود. | والأمرد: الأمر. | قوله: بقوله. 16 وولادته: ولادته. | محققة: محققة. | ونسيم: قسم.

التكليف بتلك المسألة، والحدود الضائعة عن مستحقها يُؤء بإثمها من الجاه إلى الاستتار.

ولنكتف بهذا المقدار، فإن الغرض ههنا الاختصار والزائد على ذلك في مطالع الأنوار.

### المطلب السادس

#### في المعاد وما يتعلّق به من الوعد والوعيد

5

وفيه مسائل:

#### المسألة الأولى

من زعم أنّ الإنسان هو هذه الجثة قطع بموته، ومن قال إنّه أجزاء داخله فيها أصلية لا تتغيّر ولا تتبدّل، أو الجوهر المجرد المسمّى بالنفس الناطقة منع من موته وزعم أنّه إن كان مطيعاً فالى عالم السعادة وإن كان عاصياً فالى عالم الشقاوة.

10

واحتجّ مثبتو النفس الناطقة بأنّ القوة الجسمانية تكلّ بكثرة الأفعال والنفس يقوى بها، فإنّ من كان أكثر قراءةً ودراسةً كان أقوى ممّن لم يكن عليها، فالنفس لا تكون جسمانية. واختلفوا، فقال بعضهم إنّها محدثة مع البدن وإلا لكان «أنا» من حيث «أنا» قديماً، فكان | يجب أن تذكر الأحوال الماضية. وزعم بعضهم أنّها قديمة وهي تنقل من بدن إلى آخر على سبيل التناسخ، وهو باطل، لأنّا دللنا على حدوث كلّ ما سوى الواجب، 327  
فالتناسخ [باطل] لما مرّ. وزعم الكلّ أن الروح باقية بعد البدن، ودليله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [سورة آل عمران (3): 169 - 170].

15

3 فإنّ: وانّ. | الاختصار: للاختصاص. 5 المعاد: إضافة من فوق السطر. 8 الجثة: الجنة. 9 كان: + عاصيا. 10 فالى: فأنى. | فالى: فأنى. 11 مثبتو: مثبتوا. | تكلّ: فكلّ. | بكثرة: يكثره. 16 لما: كما.

## المسألة الثانية

حشر الأجساد حقّ، لأنّه ممكن في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات [و]عالم بجميع المعلومات، فيقدر على تمييز أجزاء المطيع من العاصي وإعادة الحياة إليها، وجميع الأنبياء والأئمّة المعصومين عليهم السلام أخبروا عن وقوعه وكفروا منكره، فوجب القطع. 5

## المسألة الثالثة

العالم ممكن الفناء، لأنّه محدث لذاته، وكلّ محدث لذاته قابل للعدم، والأمر الذاتي لا يزول. ثمّ اختلفوا في أنّ هذا العدم هل يقع أم لا؟ ذهب قوم إلى أنّه تعالى يخلق عرضاً لا في محلّ ينتفي به الجواهر وهو الفناء، وذهب آخرون إلى أنّه يعدمها بقدرته كما أوجدها بها. وقطع الكلّ بتخريب السموات والأرضين وتفريق أجزاءهما وإبطال تركيبهما لقوله تعالى: 10 ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص (28): 88]، وقوله: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الزّمَر (39): 67]، وأمثالهما من الآيات.

## المسألة الرابعة

مَنْ قال: الجنة والنار مخلوقتان تمسك بقوله تعالى: ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران (3): 133]، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملوك (67): 5]، ومَنْ أنكره تمسك بأنّهما لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص (28): 88]، وهذا يناقض [قوله تعالى: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ﴾ [سورة الرعد 328 (13): 35].

3 العاصي: المعاصي. 8 هذا: هذه. | ذهب: مذهب. | يخلق: يخلو. 9 الفناء: الغنا. 17 قوله: با لقوله (مع تصحيح: ولقوله).

## المسألة الخامسة

عذاب القبر حقّ، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [سورة غافر (40): ٢١]، وكذا سؤال منكر ونكير والصراط والميزان والصحف، لأنّ جميعها ممكنة والله تعالى أخبر عنها فلزم تصديقه فيها، وفائدة الإخبار عنها لطف المكلفين.

## المسألة السادسة

5

اتفق المسلمون على خلود المؤمن في الجنّة والكافر في النار، واختلفوا في الفاسق: فجزمت المعتزلة بخلوده في النار والمرجئة الخالصة بخلوده في الجنّة، وفصل أهل التفضّل فيه، فقالوا: إن شفع له النبي صلى الله عليه وآله أو عفا الله عنه بفضله وكرمه أدخله الجنّة وإلا أدخله النار وعذبّه بمقدار عصيانه، ثمّ أخرجه إلى الجنّة بإيمانه، وهذا هو الحقّ.

10

والدليل على جواز الشفاعة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [سورة الأنبياء (21): 28]، والفاسق مرتضى بإيمانه، فيكون مرتضى، لأنّ الخاص ملزوم العام، وقوله صلى الله عليه وآله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».

والدليل على جواز العفو قوله تعالى: ﴿وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى (42): 30]، وقوله: ﴿وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [سورة الشورى (42): 25]، ولا يمكن أن تحمل على التوبة عن عبادته فيكون تكراراً خالياً عن الفائدة.

15

والدليل على إخراجهم من النار أنّه مستحقّ للثواب بإيمانه والعقاب لفسقه، فإمّا أن يُحبط فسقه ثواب إيمانه ولا يُحبط، أو يُحبطه ويحبط، أو يبقيا جميعاً، فالأولان باطلان. أمّا الأول، فلقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة (99): 7]، وأمّا الثاني، فلا أنّه يقتضي أن يكون الجامع بين الطاعة والمعصية بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء

20

329 قطّ، وهو محال. وإذا | بطل التحابط بقي الاستحقاقان وحينئذٍ إمّا أن يدخله في الجنة ثم يخرج إلى جهنّم، وهو فاسد بالإجماع، أو بالعكس وهو المطلوب.

وهذا الدليل مبنيّ على استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية، والذي يدلّ عليه أنّه تعالى الرّمنا المشاقّ بالتكليف مع قدرته على أن يخلق لنا شهوة إلى الطاعة، فلو لم يكن في مقابلها الثواب لكان تعذيباً للحيوان من غير فائدة، وهو ظلم تعالى الله عنه. 5 واستحقاق العقاب عندنا يعلم بالسمع. والمدح لازم للثواب والذم لازم للعقاب والشكر يستحقّ بالنعمة والعمد بالألم فهذه الستة أقسام المستحقّات.

واحتجّت الوعيدية على الخلود بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [سورة الانفطار (82): 14 - 16]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [سورة النساء (4): 14]. 10

والجواب أنّ العموم صيغة لم تختصّ بها بل الصيغ كلّها مشتركة بين العموم والخصوص، فوجب حمل هذه الظواهر على الكفّار. وبتقدير العموم يعارضها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [سورة الزّمر (39): 53]، وقوله: ﴿فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [سورة آل عمران (3): 185]. وأيضاً، فإنّه تعالى خلق الجنة للرحمة لا للعذاب، فإدخال الفاسق تحت عموم الوعد أولى من إدخاله في الوعيد. 15

### المسألة السابعة

التوبة أن يندم الرجل على المعصية السابقة ويعزم أن لا يعود إليها في المستقبل، وهي مقبولة البتّة لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [سورة الشورى (42): 25]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [سورة البقرة (2): 222]. وزعمت المعتزلة أنّ قبولها واجب عقلاً كما في الاعتذار، والحكم ممنوع في صورتين عندنا. 20

4 المشاقّ: المشاق. | مع: معه. 5 مقابلها: مقابلتها. | تعالى: نسال. 12 هذه: هذا. | قوله: لقوله.

## المسألة الثامنة

330

الفاسق يصحّ أن يُدعى مؤمناً عندنا، لأنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة الحُجُرَات (49): 9]، فسماهما مؤمنين حال المقابلة. وعندنا الوعيدية لا يستحقّ هذا الإسم إلا من اعتقد الحقّ وعمل الصالحات بالجوارح. وعندنا الإيمان معرفة الله تعالى ورسوله وأوصيائه والتصديق بما قالاه، والكفر ضده. والذنب ضدّ 5 عمل الصالح وكلّ الذنوب عندنا كبائر، وإنّما يسمّى بعضها صغائر بالنسبة إلى ما هو أعظم منها.

والفاسق عند الخوارج كافر، لقوله تعالى: ﴿مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة (5): 44]، فهم إن حملوا كلمة «مَا» على العموم بطلت حجّتهم، لأنّ الفاسق حاكم ببعض ما أنزل الله وهو الاعتقاد، وإن حملوها على الخصوص لم يثبت 10 لهم أنّ البعض الذي لم يحكم به الفاسق يوجب الكفر، ولزمهم كفر من ترك إحدى النوافل.

## المسألة التاسعة

حكم المؤمن الحقيقي أن يمدح ويعظّم ويورث وينكح ويدفن في مقابر المسلمين، وحكم الكافر الحقيقي أزداد ذلك، وحكم الفاسق أن يمدح ويعظّم بإيمانه ويذمّ ويهان 15 بفسقه وباقي أحكامه كأحكام المؤمن.

## المسألة العاشرة

لا بدّ من زوال التكليف عن أهل العقبى، لقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ [سورة فاطر (35): 35]، ولأنّهم لو كانوا مكلفين لوجب قبول توبة الكفار وهو باطل بالإجماع، ولأنّ الغرض من التكليف إيصال العباد إلى الثواب فلو كان دائماً لانتقض 20

3 فسماهما: فسماها. 9 حملوا: حملوا. 11 البعض: للبعض. 15 يمدح: يمدح. 20 إلى الثواب:

مكرّر في الأصل. | لانتقض: لانتقض.

331 هذا الغرض. ويجب أن يكونوا عارفين بالله تعالى ليعرف المُحسن والمُسيء أن ما وصل إليهما من عادل حكيم لا يفعل القبيح ولا يظلم الناس شيئاً، ولأنّ حمدهم له سبحانه يدلّ على عرفانهم به حيث يقولون: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [سورة فاطر (35): 34].

# فهرس آيات القرآن

- ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [سورة الأنعام (6): 124] [124]
- ﴿أَعَدْتُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران (3): 133] [136]
- ﴿أَكُلْهَا ذَائِمٌ﴾ [سورة الرعد (13): 35] [136]
- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [سورة فاطر (35): 34] [140]
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه (20): 5]
- III, 110
- ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [سورة التين (95): 8]
- 116
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [سورة البقرة (2): 222]
- 138
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [سورة الزُّمَر (39): 53]
- 138
- ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ [سورة الأحزاب (33): 45] [109]
- ﴿إِنَّمَا وَثِقْتُكُمْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [سورة المائدة (5): 55] [131]
- ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة (9): 6]
- 109
- ﴿رَبَّنَا آمَنَّا أَثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [سورة غافر (40): 11] [137]
- ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [سورة يونس (10): 38] [124]
- ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة محمد (47): 19]
- 114
- ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾ [سورة الأعراف (7): 77] [132]
- ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [سورة الطور (52): 34] [124]
- ﴿فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [سورة آل عمران (3): 185] [138]
- ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة (99): 137] [7]
- ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [سورة الشورى (42): 23] [130]
- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص (112): 1] [114]
- ﴿كِرَةً اللَّهُ أَنْبَعَانِهِمْ﴾ [سورة التوبة (9): 46] [109]
- ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾ [سورة الإسراء (17): 38] [116]
- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص (28): 136, 136] [88]
- ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة (2): 286] [117]
- ﴿لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَتْبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ [سورة فاطر (35): 35] [139]
- ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [سورة الأعراف (7): 143] [112]
- ﴿مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة (5): 44] [139]
- ﴿وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ [سورة المُلْك (67): 136] [5]
- ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الزُّمَر (39): 67] [136]
- ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [سورة التوبة (9): 71] [132]
- ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [سورة الانفطار (82): 14-16] [138]
- ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة الحجرات (49): 9] [139]
- ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [سورة القيامة (75): 22-23] [112]

- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة النور (24): 55]
- 133
- ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء (4): 95]
- 133
- ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء (4): 164]
- 109
- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [سورة آل عمران (3): 169-170]
- 135
- ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ [سورة الأنبياء (21): 28]
- 137
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء (21): 107]
- 126
- ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [سورة النساء (4): 14]
- 138
- ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ، إِلَّا مُمْتَحِرًا لِقِتَالٍ، أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ، فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [سورة الأنفال (8): 16]
- 130
- ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [سورة الشورى (42): 25]
- 138
- ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [سورة الأنعام (6): 103]
- 108
- ﴿وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [سورة الشورى (42): 25]
- 137
- ﴿وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى (42): 30]
- 137
- ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة فاطر (35): 39]
- 134
- ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [سورة النحل (16): 50]
- 111, 110
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة (2): 185]
- 116
- ﴿يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [سورة الحج (22): 75]
- 124

## فهرس الأخبار والروايات

- النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر» 133  
«من فضل أحداً من أصحابي على عليّ فقد كفر»  
134
- «مَن كنتُ مولاَه فهذا عليّ مولاَه» 132  
«واصطفى من قرينش هاشماً» 130  
«وؤييتكم ولستُ بخيركم» 134
- «أبي بكر وعمر سيّدا كهول أهل الجنّة» 133  
«أهل الجنّة جُردٌ مُردٌ» 134  
«بُعثنُ إلى الأسود والأحمر» 126  
«شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» 137  
«عليّ خير البشر، من أبيّ فقد كفر» 134  
«ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد

## فهرس الأشعار

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما / يدافع عن  
أحسابهم أنا أو مثلي 132  
إني إليك لما وعدت لناظر / نظر الفقير إلى الغني  
الموسر 113  
قد استوى بشر على العراق 111  
وأنت الذي أعطيت إذ كنت راعيا / علي فدتك  
النفس يا خير راع 131

# فهرس أسماء الأعلام

علي المرتضى عليه السلام	130، 131، 132	أبو بكر	133
عمر	133	أبو ذرّ [الغفاري]	133
عيسى عليه السلام	122	أبو سفيان	133
الفرزدق	132	الأشعريّ	108، 109، 112، 114، 119
قُدَارُ بْنُ سَالِفٍ	132	البلخي [أبو القاسم]	120
محمد صلى الله عليه وآله = سيد الأنبياء عليهم		حَسَّان [بن ثابت]	131
السلام = النبيّ = نبيّنا	105، 116، 124، 126	حكيمّة [بنت الإمام محمد بن علي الجواد]	134
مريم عليها السلام	122	خالد بن سعيد	133
المقداد [بن الأسود]	133	الخضر عليه السلام	134
موسى عليه السلام	109، 112	الزبير	133
النّجّار [الحسين]	108	سعد بن عبادة	133
نسيم الخادم	134	صاحب الزمان	130
نوح عليه السلام	134	العبّاس	133
		عثمان	130

# فهرس أسماء الكتب

القرآن 109، 124

مشكاة اليقين في أصول الدين 105

مطالع الأنوار 135

# فهرس أسماء الفرق والمذاهب

139	الخوارج	112	الأشعرية
107	الدهرية	131 ، 108	أصحابنا
126	العیسوية	131	الإمامية
121 ، 114	المجيرة	137	أهل التفضّل
137	المرجئة الخالصة	122	أهل السنة
138 ، 137 ، 122	المعتزلة	114	البراهمة
119	النجارية	121	التناسخية
139 ، 138	الوعيدية	132	ثمود
124	اليهود	109	الحنابلة



الألواح

::



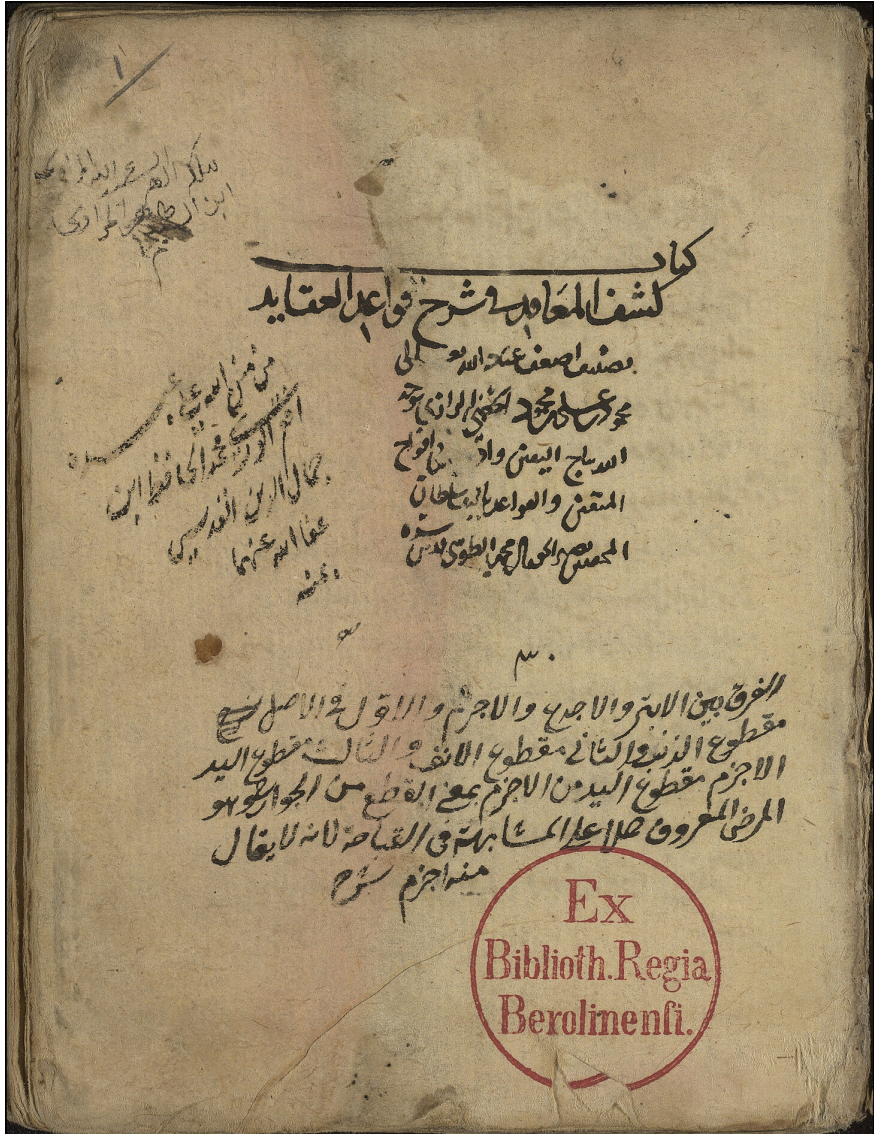


FIGURE 1.1 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 1r

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اسْتَعِىَ الْمَمُولِ عَلَى يَوْمِ  
 الْحَدِيثِ الَّذِي حَتَّى تَوَاعَدَ الْعُقَايِدَ ارشَادًا إِلَى أَسْوَلِ الْبَيْتِ وَبِشْرَفِ  
 الْمَعَاذَةِ أَبَانَهُ لِلْحَيِّ الْوَحْدَنِ وَأَمَانَةً لِلْبَاطِلِ وَالْمُحْدَثِ وَجَعَلَ عَرَفَانَ الْأَصُولِ  
 مِرْقَاةً لِلْوَصُولِ إِلَى دَرَجَاتِ الْمَمُولِ فِي تَقْيِينِ الْحَدِّ وَالْوَجِيدِ وَالنَّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ  
 وَأَحْوَالِ الْمَطِيعِينَ وَالْعَاصِمِينَ فِي يَوْمِ الْيَوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ عَلَى الْمُبْعُوثِ الْحَقِّ  
 إِلَى كَلْفِ الْخَلَائِقِ الْمَنْعُوثِ بِالصَّدَقِ بِأَشْرَفِ الْخَلَائِقِ وَعَلَى اللَّهِ وَعِزَّتِهِ وَ  
 جَعَلَهُ وَخَرِيَّتَهُ وَأَسْرَبَهُ عَلَيْهِمْ سَلَامُ اللَّهِ مَا نَحَ طَايِرٌ وَمَالِحٌ وَسَطِبَ الْبِرُّ كَالْبِرِّ آتٍ  
 وَبَعْدَ فَنَانٍ أَضْعَفَ عِبَادَ فِي الْمَعَارِشِ وَالْمَعَادِ مَجْرِبِ عِيَالٍ مَجْرِبِ الْحَصَى  
 الْمَشْتَرِكِ بِتَاجِ الرَّبِّ فِي قِيَمَةِ الدَّلِيلِ غَيْرِ الْمَجَازِيِّ يَقُولُ إِنَّ الْمَوْلَى الْوَسْوَ  
 الْأَعْدَلُ الْأَعْظَمُ الْأَكْبَرُ الْأَفْضَلُ الْأَعْلَى سُلْطَانُ الْعَاطِمِ أَمْرُ الْأَفَاقِ عَلَى اللَّطَّلِ  
 السَّبَاقِ بِالِاسْتِحْمَالِ إِلَى غَايَةِ الْمَلَامِ الْأَشْفَاقِ وَمَعَالِمِ الْأَحْلَاقِ بَعُونَ الْخَلْفِ  
 وَالْمَلِكِ الْمَلِكِ الْوَسْوَ الْوَلِيَّ الْوَلِيَّ الْعَطُوفِ الْوَالِيَّ رَضِيَ بِرَبِّهِ فِي كَلِمَةِ خَلِيفَتِهِ  
 الْعَلِيمِ بِأَمْرِهِ حَتَّى رَعَى عَلَيْهِ رِعِيَّتَهُ نَطَقَ اللَّهُ عَلَى مَنَاقِبِ رِبِّيهِ وَهَسَّ  
 الْمَخْرُوقِ فِي خَزَائِنِ حِكْمَتِهِ الْعَصْفَرِ الْعَازِئِ الْمَجَاهِدِ الْمَوْجِدِ الْمَشْهُورِ الْمَضَارِبِ  
 بِالْحَيِّ وَالْحَيِّ الْحَيِّ الْمَلِيُونِ وَالْمَحْسُونِ الْمَعْرُوضِ عَنِ الدُّنْيَا وَزَخَارِفِهَا بِسُلْطَانِ

FIGURE 1.2 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 1v

بهمة العليدية المتبيلة في علوشانه وسوسلطانة على العتيبي وعوارفها ومخاريفها  
 بسميحة البهية مولد ملوك العرب اليهم مستخدم ضاحك العالم على البلاد الاقوم  
 عز من اعناق الام باطوان النعم النجل البحر المحض بكمته والنفوسيات  
 برة وسنانية مظلم العدل والانصاف بين الاواني والواسط والاشراف  
 بسية الجور والاعتياق بين الاطراف الى الاطراف تابع سنن خضر المرسلين  
 ساكن سنن الابه المهديين والحلما الراشدين معوى السرح الرضعة الفيتحاء  
 ايه الله البرهي وشبيهه وليه في نصر الدنيا وقهر الاعدا يوم البعج والفتا  
 مطاخ الخواص والسلاطين متبوع اساطين ركب الماء والطين المتخصوص  
 بغاية عناه رب العالمين ساكن قلوب الاولياء والصدقين حبه الله على الخلق المعجز  
 غاث الخوي الدنيا والدين عون الاسلام والايمان ومعين المنز الشفق  
 على العترة والمساكين كرم المظلومين ودافع الظالمين الواصل بجاه حمة  
 الى اعلى عليين ارضنا نوبان نصير امير المؤمنين اعلى الله اوامر ونواهيهم  
 واجرى مراسد ومخاريفه في مطارح الصباح ومسارح الرياح وقربها بالمرز  
 والنجاح والصلاح ولاذ اللامال رايه طريق حمة الامن من طروق النوايا  
 وعون العرولة والاصال شايمة بروق كرمه الضامن بلوغ المطالب الممارب

FIGURE 1.3 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 2<sup>r</sup>

هو البحر افضل الامور الخيم رفة هو الشمس اشراقها هو الدير اقبالا  
 ودرن الله طاعه جيساى طين شرعه بطاعه الرسول وثني اوامره  
 ومراسه باقتول من هبنا صبا الى مصب القبول واجرى صيت محمدا في  
 البسيطة بالطول والعرض بعد ان كلفه حكمته في الارض حرمه الكبر  
 في المران العظيم وملكه ملكه في احسن تقوله ونظر اجكام احكامه شتات  
 الخلق واحسى بقبضه وبرايمه موات الحق واتقاه لان بفضل عدله  
 على السرى انوشروان من حيث انه من رض القلان مع انوار الايمان لا من ظلم  
 السر والظنمان وفي نفس اسلا الجيران بل استيلا العدو وان على الشر  
 العمان مع الرفق عن الاعراض الدينه والاعراض والاعراض الدينه  
 والسوجه بكله الى المناقب الملكيه الانسانيه والمراتب الملكيه الرومانيه  
 الى ان ينال منه من محاسن المال لتدفاقه العدل البريه كلما  
 وليس له في الخافيتين نظيرا فاحبت ان اجدهم ذراه حمت شرف باقتول  
 من حريمه من ربه في الريه وشواه ومهنت بقبول فيوض شواه وشاه رته  
 بهو جلالة وسلطانه ودا حرقه الحبارق وخصه لسطونه القياصه و  
 الاكاسم اول ربيع منه ثمان واربع ميهام بتجده دينيه وخرجه حميميه

قاله شمس الدين في التقيين مقلد الامام اعظم  
 ابو علي محمد باقر في ربيع

FIGURE 1.4 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 2<sup>v</sup>

3  
 فأخرجت منها اجتهاداً وهو من العلوم الإسلامية التي لا يبلغها الزمان  
 ولا ينقصها الجهادان فوثقته في ساجو كتابي الموسوم بـ *بشفت الحقايد*  
 في شرح قواعدها في علم الكلام الذي هو يد علم الإسلام *مضمناً*  
 سلطان المحققين على كل شيء من الحق والدين محمد الطوسي رضي الله  
 عنهما في كتاب *عقود القديسين* والكتاب عزيز البلباب  
 عزز في كتاب مواصف السمات مناصفات الصفات كيشي القديسين  
 العزيز جبرائيل بن الفراء في الأعتاق المطالع صفحاً الطهارة  
 في آدابها وطلعت الأماق إلى مشاهد حركات لطافة الدراية في  
 اعطاف موضوعاته ومسائله ومباريه القلوب الشريفة وأوابه المنيعة  
 زبدة سرفاز حبل الازواهم وكالاتها والجزيرة والجملة وجود وفصل الخبير  
 والحجرات في بحره حاراً على إمامه وأعوان حضرته وهو الموقر والمجرب  
 والمشرع بعد الميراث في شرح الكتاب نور الله الوهاب *والصالح*  
 المصنف على المحققين من آل الطوسي رحمه الله الجملة المصدقين الحقوق  
 الصلوات إلى آخره من التواضع والذم على الجملة على وجه الجملة والمقتد  
 مؤيداً والمجرب على الترتيب في طيف الحقايد من شرحه والصلوات

FIGURE 1.5 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 3'

68

بعضها من بعض جرت عن جملتها كغيرها من مثاب في جميعها من ذلك ان تلك النصف المشابه  
 الحار من جميع الفاصح المراء وكنقنق النور في هذا الموضع والمنزح ان كانت  
 منادير النور المتضادة فيما لغضبية بليل هو املها الى اجازة الطبع في بيده  
 المعنل الحقيق والاقتران الحار من الاخذ او هذا الاخر قد يسمى معنلا باعتبار اقتران  
 قد تفر على المنزح بما كان باعده او عضوا من الغما صليها وكيفية انها العنط الركي  
 ينفع والمعنل ان هذا الملع يكون شعاع العنط العنط العنط العنط العنط العنط العنط العنط  
 وهذا المعنل انما هو الذي له وجود في الحار في وقته انما افضل ساريا عند ان  
 المراء الا ان في النور في جالينوس واثباعه ان جميع الا ان للعدوان وقد عرفت  
 ضعفة والمعنل الملع الا ان شعاع العنط العنط العنط العنط العنط العنط العنط العنط  
 او ليس بلقاء على خلاف ما اذني طيط الاضواء وشكل الا ان في النور السيف والاعمر  
 لا افرة وفيه طيفها اشكلت عنم الا ان آسان العنط العنط العنط العنط العنط العنط  
 المصحح الحسنة ان في نطفان الا ان في حقا في الحقيق مستحيل ان يكون كذا كذا  
 للشد في الا ان ليس يحتمل جمع ذلك في جميعها حقيقه الا ان انما  
 واما الثالث وهو ان لا يكون في حقا الا في نطفة من ذهب حقا حقا حقا  
 وجمع الحقيق من غير من نطفة من الذهب المعنل وجمع الا ان القالي والراعي العنط  
 والسنة المعنل والادوية تحت دعم من الامايتة ومحمد المنعم والامانة وكثير العنط  
 فانها لو انما هو من جملتها ان الا ان ان الا ان حسيه عاقل بالغة منغلن ان

وقد ذكرنا في  
 كتاب الابل في  
 الطب

FIGURE 1.6 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 68r

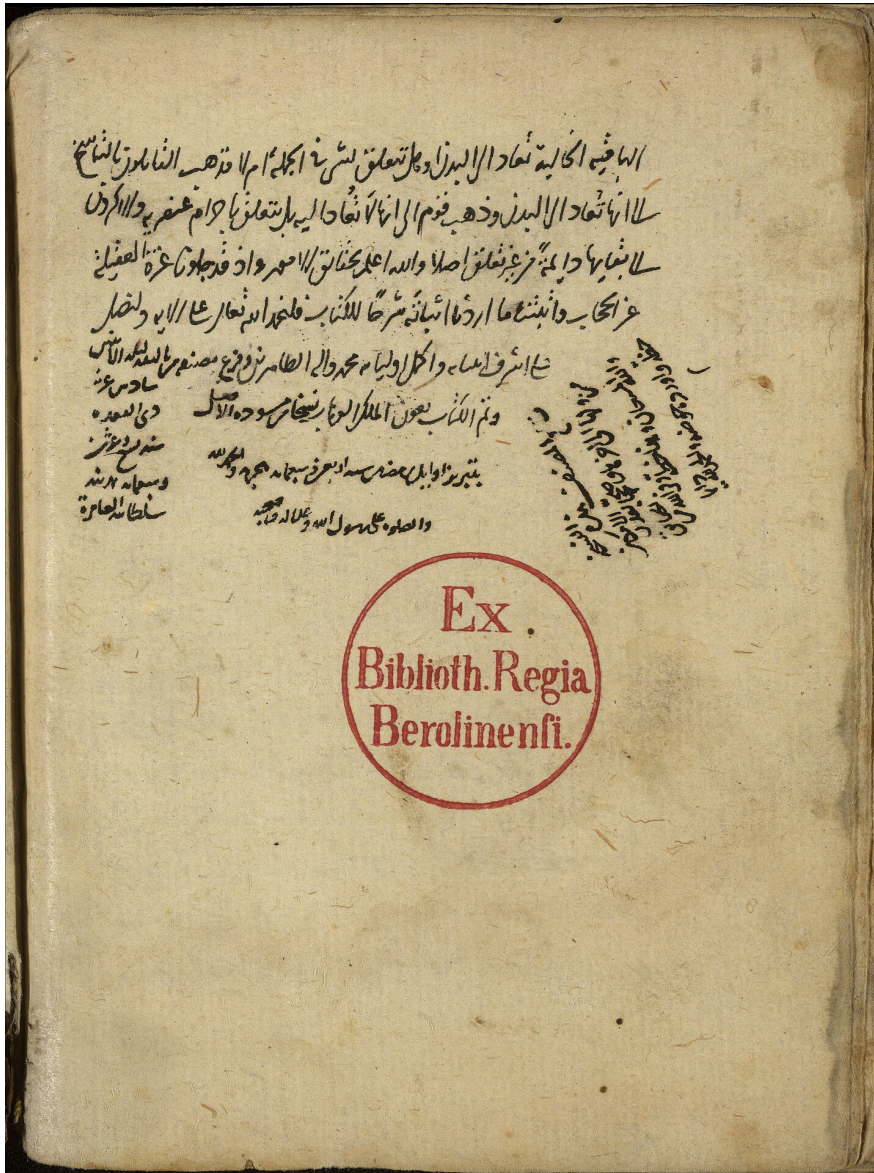


FIGURE 1.7 Ms. Berlin, Wetzstein II 1527, fol. 76<sup>v</sup>



FIGURE 2.1 Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 4r

75

لا يفتن اليه وعاهد الطارق كان الاستعانة بالاشياء التي يدعى فيها  
 في هذا الباب لمؤلفه يحتاج اليه جدا وكان ذكره في الكتب المطولة  
 لولا ذلك ولئن اختلف الله تعالى في الاصل ضعفا كما في المنطق فورد  
 فيه مجمع والمقدمين في كتاب مع ما اشرف عليه الرائي الصحيح ويوجه  
 الحق الصريح ولما الاتى فلنفسه بالفتن الذي من ولحقه الكلام المنطق  
 ولنتقل الى العلوم الحكمة بعون الله وحسن تيسره وحسن الله وليم  
 المؤيد وهو الهادي الى سواد السبل

شمس المنطق بتتبع العبد الصغيف محمد  
 محمد بن الفاضل اجمعي رعاها الله لخيرها لاني  
 وتحتفه محمد واهل المشدين الى طرفة

المؤيد وهو الهادي الى سواد السبل  
 المؤيد وهو الهادي الى سواد السبل  
 المؤيد وهو الهادي الى سواد السبل

ان كنت تفترق من هوى الاغراض فاجب خلاصتك بالامر  
 واعلم بانك اذا التفتي ولو عرفت عند الحرب بن عتاش

وله  
 حذنا التوالد من اربابنا ومخلصنا ان التزينا بطريقة الاحلام  
 والوجود بالموجود كيف فضنته احدى عليك من اقساء خلاص

وله  
 لا تكون سوى كريمة معشر العرف سائس من الامور  
 لو لست تبصر في النتيجة لكانت الاحسن من المقدمتين

FIGURE 2.2 Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 75<sup>r</sup>

الى ايجتين مما استوفى فالفلك لخصا ذل لا يقع للثاقرات جازان بقا الحركة  
 والسكون بالتيمة الى الفلك على السواء فاختار الفلك الحركة لا يقع للثاقرات  
 وهذا يعني ان لا يكون عدم الحركة كمالا وسبحا ان يكون عدم الفلك  
 بالنسبة الى الفلك ضاويا لوجوده وانما الحركة الى ايجتين وكلتا هاتين تحصل الكائن  
 الذي بالقوة فجازان يكون الترجيح للنجابية بالثاقرات **قالوا** اننا نعتبر العقل  
 في جعلوا لثاقرات نصرة وانها لا يتقبل العقل وجود الفلك فيكون ذلك العقل  
 سببا لحدوثه والظن الذي جعله عليه استتم الاعتقاد ان الواحد لا يصدق عنه  
 الا الواحد وليس العقل الا ههنا الوجوب والامكان فلوجبتا هما علة للعقل والفلك  
 لم يبق هناك حجة توجب عليه بالفلك والعقل فلا يلزم ذلك جعلوا الوجود والامكان  
 علة لعلمه بالعقل وبالفلك ثم جعلوا العليين علة لما **قالوا** لما ثبت عندنا عقد  
 معين للافلاك لم نعرف ايضا عقد العقل وينقد بران نعرف عقد الافلاك  
 لكن لا نعرف ايضا عقد العقل على امر **قالوا** للمبدأ الذي يخرج عقولنا من القوة  
 الى الفعل يزعمون ان العقل الاخر ان العقل التي فوقه كل واحد منها علة لعقل  
 وفلك فلوكات علة لمثقلنا ايضا لان قد استند الى ايجتين لكن من شيتين  
 وهو محال ولفظ بعقل القدس القاريع ونظم الكتاب الثاني ونشرح  
 في الكتاب الثالث وهو الكلام في العلم الا ليجي خاصة بعون الله تعالى  
**وجين** **توفيقه** **ه** **تم الكتاب**  
 الثاني في العلم الطبيعي ويملوه الكتاب  
 الثالث في العلم خاصة بلسان الله تعالى

رسالة في علم النفس  
 من تأليف السيد محمد باقر  
 في شهر ربيع الثاني سنة 1210  
 في مدينة تبريز

رسالة في علم النفس  
 من تأليف السيد محمد باقر  
 في شهر ربيع الثاني سنة 1210  
 في مدينة تبريز

FIGURE 2.3 Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 244v



FIGURE 2.4 Ms. Berlin or oct. 623, fol. 257r

257

الحمد لله  
 الذي هدانا لهذا  
 الذي كنا لنهتدي لولا  
 ان هدانا الله

٢٠٧

الخواص هذه الشبهات لبين الراجح القويين اما القول بالموجب  
 وحينئذ يقط هذا الجنب واما القول بالمتاربع القول بشي الجنب والفتح  
 وانه تعال اشكال عما يفعل وهو الحق المبين والدين المنين ولكن هذا  
 القول اقول هذه المسئلة ولو اهاب العظ الجذب لانه والصلوة على نبيه

انتمت فله هذه المحلده  
 ايضا نومون اهل العقل  
 جلاله وبعي فواله في خونه  
 المولى المعظم الامام الاعظم  
 محمد المدين شيخ الاسلام  
 والمسلمين عبد الله الحسين  
 علي الطبري الامام طلال  
 خيالا في واسط صوفى  
 والطفوسه مع بعض من سنة  
 رفق عدته اصحاب حرمنا الله  
 تعالى بالنعمة والعرفان

محمد بن مالك رحمه الله  
 انتمى محمد كتاب المنخص  
 على اضعف العباد عازا وقوية احلا  
 العاصم على محو نسا الفهر المحصى يوم  
 الاثنين اخصاصه عشرين شهر ربيع الاول  
 سنة سبع وسبعين وستة مائة  
 لقصه بولجين عاها الله عن العاهات  
 والسنين ومتعد بر وياشاله محمد بن

من لغات كاتبها اعان الله حبه على رضى محمد

يقول ويكنى بن نواى كريم  
 لوق عند نارات الرمان لقيم  
 لاسركنى وحوى وتغذ وسافر له  
 الى حيث يستهوىك فيه لقيم  
 وقد كسح جحرى فجلها ورافعا  
 الى ان تجلى للعض وهو عظم  
 فتلك والسفاني ترقق عبرة  
 يضاع لديها الدر وهو يقيم  
 فراق واشفاق ونقد وعظلة  
 في اعراض مامول تكيف اقيم

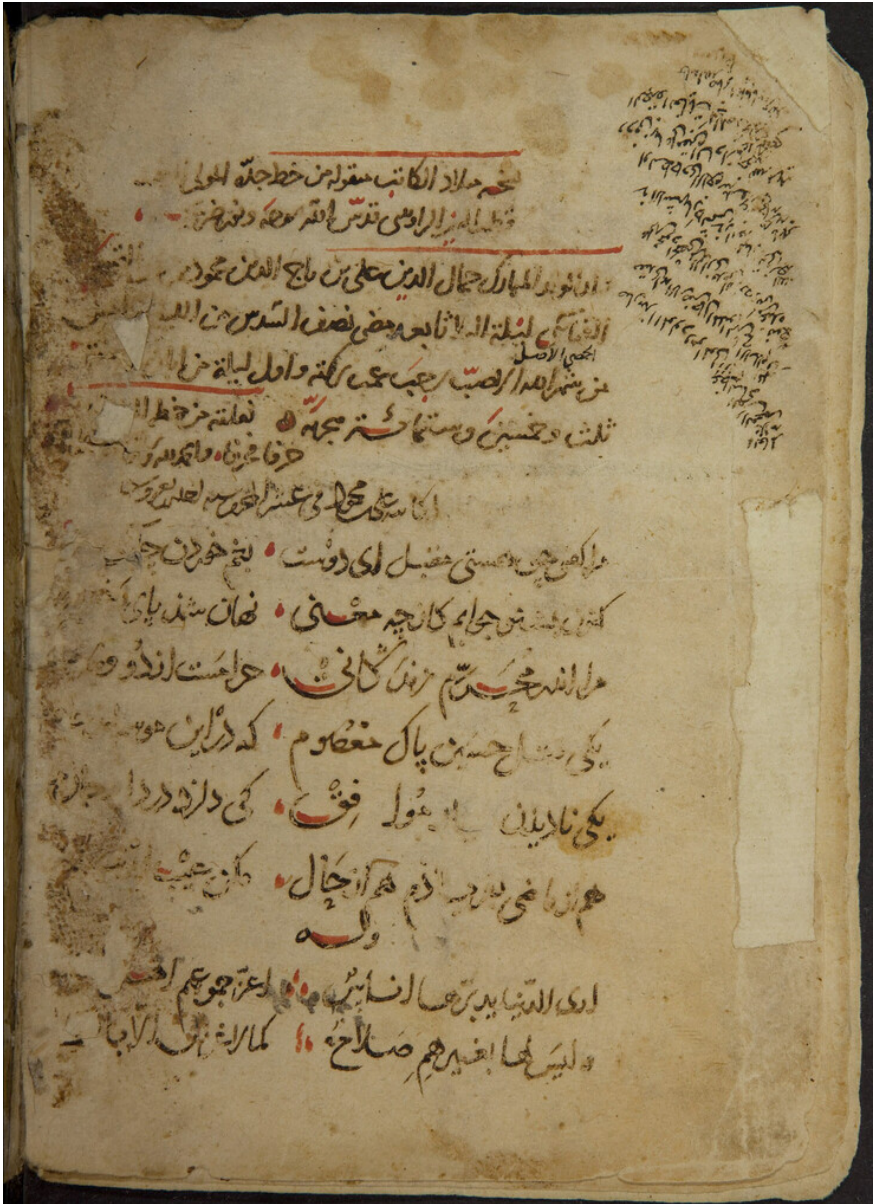


FIGURE 2.5 Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 257<sup>v</sup>

258

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على اول ما انعم الظاهرة واقاص غلبنا من  
 الايام المباركة والصلوة على الفضيل النبي محمد العربي صاحب الياقوت الزاهرة  
 والمعراج القاصد العاقرة وعلى آله واصحابه ارباب الارض العظيمة العظيمة  
 بنوة مدنها الامداد المكاشن الثوارين في الدنيا والآخرة <sup>في</sup> <sup>منصور</sup>  
 عهد ولد الاعمال اكرم الامم المبرزين عسى وعلان يدي حال الدنيا المني <sup>منصور</sup>  
 جعله الله من يقدي به في الملك القدر ارجع الله في احكام الشريعة <sup>منصور</sup>  
 وانته في رضاه وصحتي به وابناه تعديتني خمس اعشار من الامم الخمس  
 الرابع والاربعون من اهل البيت ومن سجدوا بجمعه بيمينه سلطانه كنهه في <sup>الوصية</sup>  
 الى الله العلي المحصي محمد بن محمد المحصي من المخرج الرازي مهدي عالمه على <sup>الوصية</sup>

كتابه العبد الفقير محمد بن عبد المؤمن بن خواجة علي

الصفحة رقم الخمس

FIGURE 2.6 Ms. Berlin or. oct. 623, fol. 258<sup>r</sup>



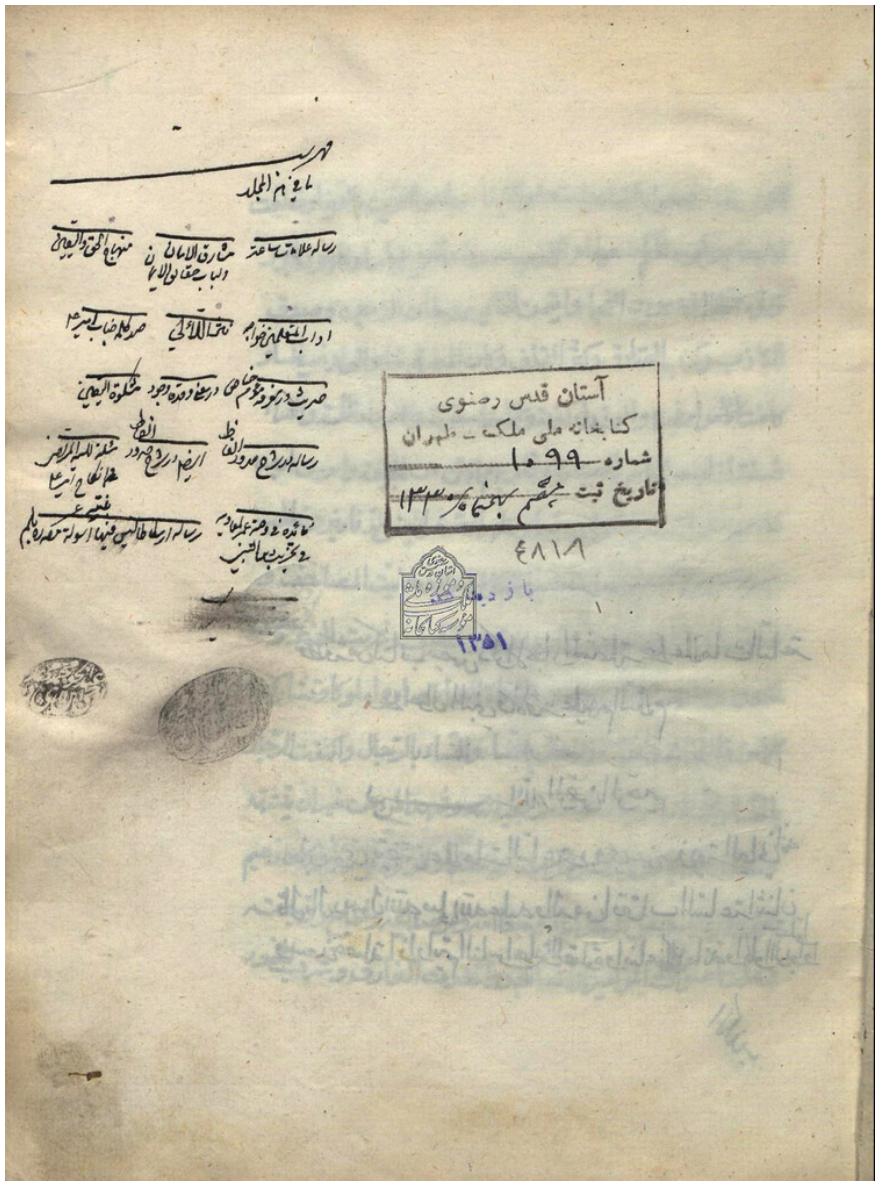


FIGURE 3.1 Ms. Tehran, Malik 1099 (opening page with a list of contents)

٢١٠

الشیطان فاذا عزل وصمت وجاع وسهر اجتمعت له هذه الخصال  
 الاربع معدن لدينه ملكا وعبودية سيادته وغفلته حضورا و  
 عند شهادة وباطنه ظاهرا ثم قلت ان لمن قلى وحسدا امتلاك ومنه  
 يا لتفاق الجسد الا ان ما وصل الي من خصايصه نبي يكفيني ليوم <sup>تلفينه</sup>  
 وتقيني به امن النار يقيني فان كان فيه النجاة فهو النجاة وعين <sup>الحق</sup>  
 فقد جئت ونجيت وان كان غير ذلك وليس عندك قدر في وحالي  
 فقد ضيت ثم اقول مقالة من انهم في الاسرار ونورهم في نقل الاخبار  
 شعروا بعون جليلي واكتفوا بعلومكم <sup>فانهم يرون</sup> من علومكم ادراهم  
 ولا ترشدوني ان خلقت فانما به ضلالي <sup>عن</sup> من هدايتكم احراهم  
 مقالة الشافعي به ان كان رفضي حب آل محمد به فليس هذا الثقلان اني  
 مرافضي به ثم اقول الفتى الذي تعرض لي وشك في علي وذاك

يا شقي من مولى الولي به  
 ان كان هذا القول من

علا فاشهد بانى الغلاة

اما ما نعتهم من الذين ابن محمد امين الباري فرسدني يوم الجمعة في نهر صفو الظفر  
 غرة سيده  
 بازيد قد  
 ١٣٥١

FIGURE 3.2 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 210

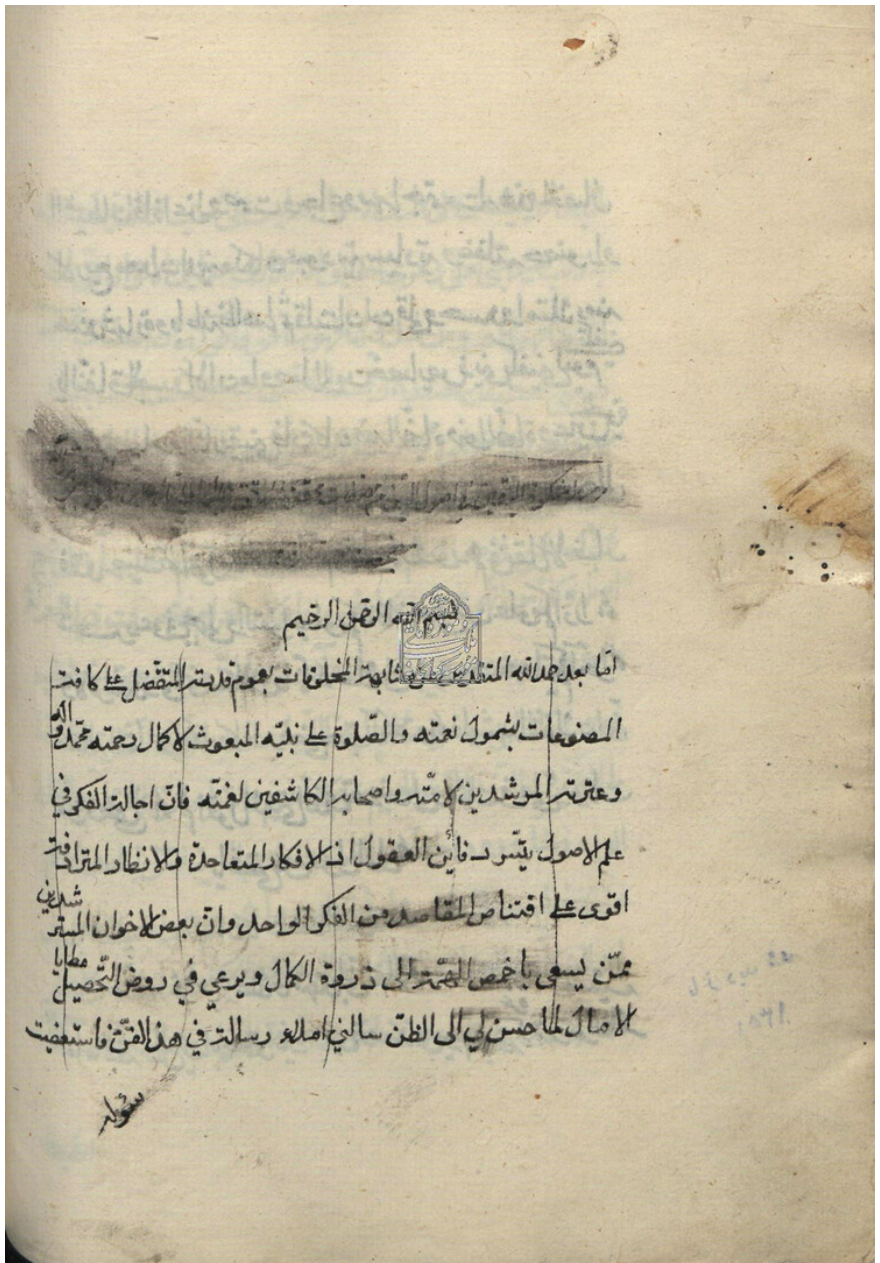


FIGURE 3.3 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 211

رسالة مشكوة اليقين في اصول الدين من مصنفات محقق المدقق  
 جمال الملّا قال علي بن محمود المحمّدي قدس الله عنده  
 اللهم الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله المتقدّس عن مشابهة المخلوقات بعموم قدرته التفضّل على  
 كافة المصنوعات بشمول نعمته والصلوة على نبيه البعوث لأكمال صفة محمد  
 ولله وعقبة الرشيد من أئمة واصحابه الكاشفين لعمدة فإن اجالة الفلكي  
 علم الامول يتوردان العقل اختلاف افكار المتعاضدة ولا انتظار المتعاضدة  
 اقوى على اتناص المقاصد من الفكر الواحد وان بعض الاخوان الذين  
 ممن يعي باخص النظر الى خفة الكمال ويرعي في روض التخصيل  
 الامال لما حسن لي الى الظن سالني املاء رسالة في هذا الفن فاستغيت

مؤخر

FIGURE 3.4 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 297

٢٩٨

سؤله وحقت سؤله وجعلتها محتوية على تميز بالدلائل وتلخيص المسائل  
وسميتها مكتاة اليقين في اصولها لئلا يترتب عنها مطالبات المتألفين  
لأدراكها **المطلب الأول** في اثبات الصانع وفيه مسائل **مسئلة الأولى**  
النظر على علم الأنس إذا رأى في نفسه جلالات النعم وعلم انه غير قادر عليها يتيقن  
انها من آثار غيره وحشي انه لو لم يشكره على نعمه لانتزعها منه على الكفر ان فلا  
يتحرج ان يتفكر في طريق معرفته يشكره بعدها بالاحتمال شكك من لا يعرف ويدفع  
به عن الخوف عن نفسه وهو المراد بوجوب النظر **مسئلة الثانية** في حدوث العالم  
وعليه ليلان ناكلا جسم لا يخلو عن احداث **المسئلة الثالثة** في كون حادتها بيانية  
لا ينفك عن احداث لانه لا بد له من يحصل في جهة **المسئلة الرابعة** منها ما غيره اؤنه  
فان كان غيره لزوم حدوثه لان داما مسبوق بكونه اذ اما في تلك الجهة اؤنه غيرها  
والمسبوق بالغير محدث ولزم كالا نفسه لزوم من حدوثه حدثا بحسب المطلب **مسئلة**  
ان الاكوار متساوية انما لو كانت غير متساوية لم يوجد حادث معزلا لانه  
وجود كل حادث حينئذ كان موقوفا على انتفاء اما لا نهاية له وهو محال فيجوز  
اشي من الاحداث قال فيلزم عدم الاحداث ووجودها وهو متناقض  
بيانه ان ما لا ينفك عن احداث حادث لزوم زياد وعمرا واذ اولها معافا كان  
لأحدهما عشر **مسئلة** كان الاخر قبلها فكذا الجسم واحداثها اذا وجد معا وكان  
لأحدهما اول وجب لزم يكون الاخر اول وهو المطلوب **المسئلة الخامسة** في العالم كمال موجود سؤله

FIGURE 3.5 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 298

تتألف من كبريت من اجزاء كثيرة كالسما والارض وما بينهما فيكون محتاجا  
في وجوده اليها وبرغاية له لان الشئ يتركب من اجزائه ولا يتركب  
من نفسه فما عجزان والمحتاج الى الغير ممكن فالعالم ممكن وكل ممكن  
محدث لأنه في حال احتياجه الى العجزان كان موجودا لم يجر ايجاد الجوف  
وهو محال وان لم يكن موجودا كان مسبوقا بالعدم وهو المبدأ بالمحدث  
فيثبت له العالم المحدث **مسألة الثالثة** في اثبات الصانع تعالى لما تقرر حدوث  
العالم وجبلان يكون له صانع ومحدث لان احتياج المحدث الى المحدث  
ضروري حتى لا يتروك انهم اذا اوجدوا ثبت في مكان لم يعمد  
قبله طلبوا اليه **مسألة الرابعة** في اثباته ثم ولا يرد علينا الاعتراض بالهتية  
المتكررة للصانع لأنهم انما انكروه لاعتقادهم قدم العالم ولو ثبت لهم  
حدوثه اعترفوا به تعالى قطعاً المطلب الثاني في صفة تعالى والمراد بها  
كل ما يستلزم اليه بالاجابة او التسلب اما الاجابية فتع **قال اولاً** انه تعالى  
واجب الوجود لأنه لو كان ممكناً لاحتاج الى اثره فيلزم الدور والى  
مؤثر اخر فيلزم التسلسل وهو محال ان اما الدور فلا تدرى منه كونه  
مؤثراً يكون موجود او من حيث وجوده معدوما لأنه من حيث كونه اثر  
يكون معدوما واجتماهما محال واما التسلسل فلأن الممكنات لو بلغت  
الغاية النهائية لكان لجميعها مؤثر فهو ما نفسها او واحد منها او خارج

FIGURE 3.6 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 299

عنها والأول مع بالضرورة والتأني ايضا مجموع الآكان ذلك الواحد مؤنثا  
 مؤنثه لأن التأني في وجود الكل بعد التأني في وجود اجزائه فيعتن  
 الثالث والخارج عن جملة الممكنات واجب لذاته وهو المطلق **الثالث**  
 انه تعالى قادر يصح منه ان يفعل وان لا يفعل بحسب اختياره بيان  
 انه يصح ان يفعل انه فاعل العالم وقوع الفعل متضمن للجوازية  
 انه يجوز ان لا يفعل له لولاه يجوز ان لا يفعل فان كان موجودا  
 في الأول ولم يحدوثة تعالى او قدم العالم وهو محال ان **الثالث** تعالى عالم  
 لان آثار الحكمة في افعال الظاهرة وكل من **الثالث** الفعل المحكم المتعقبات  
 عالم لأن الجاهل لا يقدم على تحوير الكتب **الرابع** انه تعالى حتى  
 لأن القادر يتجمل له لا يكون حيا **الخامس** انه تعالى موجود الآن المعدوم  
 لا يصدر منه الموجود بالضرورة **السادس** انه تعالى سميع بصير لأنها الكل من  
 ليس كذلك فلولاه يكن الله تعالى موصوفا بهما لكننا الكل منه وهو محال  
 ضرورة **السابع** انه تعالى مدرك كقوله وهو مدرك الأبصار والرجح به لحياته  
 حتى لا افة به وقد دللنا على كونه حيا وسند على استحالة الأفة عليه **الثامن**  
 انه تعالى مرید لأنه مختار والمختار هو من يكون فعله تابعا لأرادته وزعم  
 التجار انه مرید لذاته وهو باطل لأن الصفة الذاتية بنسبتها إلى جميع  
 الأشياء متبوية فينبغي ان يكون تعالى مریدا لكل وليس كذلك لأنه بالافتقار

FIGURE 3.7 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 300

لا يريد الكفر من المؤمنين وزعم الأشعري التبريد بارادة قديمة وسبأ في بطلان  
وعند اصحابنا انه يريد بارادة حادثة لانه محل اما انها حادثة فلانها لو كانت  
قديمة لزم قدم العالم واما انها لانه محل فلانها اما ان تحمل في ذاته تعالى وفي  
غيره فان كان الأول لزم كونه محلا للحوادث وهو محال ولله كماله الثاني كانت  
الأرادة بحملها اختص منها بذات الله تعالى فلم يجب كونه مریدا وهو محال  
**الثاني** انه تعالى كاره لقوله تعالى كره الله ابتعائهم ولأنه ناع المعاصي والنهي  
يقضي الكراهة والقول في كيفية كراهته كما في الأرادة وما يذكره هنا كونه  
تعالى متكلماً و **دليله** قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً وحديث سمع كلام الله  
والمراد بهذه الصفة **التي** الله فاعل الكلام في بعض الأجسام كما فعله  
في الشجرة عند مكالمته موسى **ع** ولا يريد بها انه متكلم بالآلات والمجاهن  
**ح** عن ذلك وقال الأشعري انه متكلم بكلام النفس أي بمعنى القرآن قيام  
بذاته وهو قديم وقال الحنابلة ان الفاظ القرآن ازلية وبها باطلان  
لأن كلامه سواء جعلنا معناه أو لفظاً لو كان قديماً لكان تعالى الأزل  
**أمر**اً وناهيماً غير حضور مأمور وفعله وهو غاية وكان محجراً بقوله  
انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وهو كذب وتعالى الله عنهما وايضا  
فكلامه تعالى مسموع لقوله حتى يسمع كلام الله ولا شيء من المسموع بقديع  
لان بعض حروفه يتقدم على بعض والمسوق بالغير يحدث **خاتمة** الصفا

البع

FIGURE 3.8 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 301

٢٠٣

وهو

السبع المتقدمة ذاتية ارضية ابدية اما كونها ذاتية فعناها انه تعالى قادر  
لذاته لا بالقدرة على لذاته لا بالعلم حتى لذاته لا بالحياة وبكذا باي الصفا  
خلاف الاشارة لنا انها لو كانت معلل بالمعاني كانت المعاني اما واجبة  
او ممكنة وبها باطلان واما الاول فلا تها محتاجة في وجودها الى ذاته  
لغته والمحتاج الى الغير لا يكون واجبا واما الثاني فلان كل ممكن محدث  
ولا شئ باوصافه تعالى بحديثه واما كونها ارضية ابدية فلان المقضي لها  
ذاته القديمة فيلزم مزودها ماد واما الصفات السلبية فانها  
عشرة فالاول انه تعالى ليس محدث لان كل شئ ممكن وقد ثبت انه واجب  
الثاني انه لا يقبل العدم اصلا لانه لو قبل والثالث انه قابل للوجود  
كالممكن وهو محال الرابع انه ليس بحجم لان الجسم محدث وهو قديم  
الرابع انه تعالى ليس بجوهر والذات كالمخبر او غير مخبر فان كان الاول  
كالمحتاج الى المكان فيلزم الامكان وان كان الثاني لزم كونه ماهية  
اذا وجدت في خارج الذهن كانت لانه موضوع لكن ماهية غير وجوده  
لذاته لو كانت غيره كما امد اخلا فيها او خارجا عنها وبها مغلان باطلا  
اما الاول فلانه يقضي بركبته تعالى واما الثاني فلانه يتقديره وجوب الذات  
يكون ممكنا فان كانت علة الذات لزم وجودها قبل وجود بالذات العلة  
متقدمة بالوجود على المعلول وان كانت غير بالزم احتياجه تعالى وجوده

FIGURE 3.9 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 302

الى الغير فيكون الواجب ممكننا **انما** **س** انه ليس بعض لأن الأعرض محتاجة  
 الى الجوهري والله تعالى يحتاج الى شئ **السا** **ه** انه ليس في مكان ولا جهة  
 اصلا لأن ذلك المكان وتلك الجهة ان كانا قديمين لم يكن القايح  
 بهما احدتا لكنه لا يكونا كما نأخذ ثنتين كان الله تعالى غير حال فيهما  
 في الأزل فيمنع ان يحل فيهما فيما لا ينزل والآلصار محتاجا بعد  
 استغنائه وهو **ح** اما قوله تعالى **الرحمن على العرش استوى** وقوله **يخافون**  
**ربهم** ففوقهم واثباته ذلك فلا يقبح في دليل العقل لأن النقل لوقوع  
 في العقل لعرض **في** الكونه فرع العقل فيجب تأويل الآيات فيقول  
**استوى** بمعنى **استوى** **له** قد استوى بشيء على العراة وفوقهم كناية  
 عن العلو الذي اى يخافون ربهم العلاء عليهم المالك رقا بهم **ان** **ش**  
 من الحوادث لا يحل فيه لأن الحادث ان كان صفة النقصا فتعالى  
 الله عنه وان كان صفة الكمال كانا **تعالى** موصوفا به ابدا ولا كانا خاليا  
 عنهما في وقت فيكون نقصانا على ذلك **ح** انه تعالى لا يتخذ غيره لأتاما  
 عند الاتحاد ان بقيا كما كانا فلم يتحدوا وان عدم ما نينا وجدت ثالث  
 فكذا لو ان عدم احدهما وبقر الآخر استحال ان يتحد الموجود بالمعدوم  
**ط** انه تعالى لا يحل في شئ والآل كان محتاجا في وجوده الى المحل فكان  
 ممكننا **ت** انه تعالى معني مطلقا اى لا يحتاج الى شئ لأن الحاجة اما ان يكون

الألواح

FIGURE 3.10 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 303

٣٠٤  
 ثم لو ان ذواته اوصفاته والأدور محال لأنه الواجب لا يحتاج والتا في محال  
 أيضا لأنه صفاته من مقتضاة ذاته فلا يحتاج الى علة اخرى وبهذا علمنا  
 انه تعالى عز الشبهة والنقطة لأنه ذاته لو اقتضت الشهوة وهو قادر  
 في الأزل لم خلق المشرك في الأزل وهو حي وبلد من استحالته الشهوة  
 استحالة النقطة لأن احدهما لا ينفك عن الآخر **يا** انه تعالى لا يجوز ان  
 بجائته البصر لأنه لو جاز ان يرى له فلا يخلو أما ان يكون متما بلا للذي  
 كالجوهر وفي حكم المتقابل كالعرض ولا يكون والأولان محالان والتا  
 يتقضى ان يرى لا في جهة وهو حي بالضرورة **والله** لو كان متما لا أدركه  
 الأبصار لأنه البصر بمنزلة الرؤية بدليل لز احد **قال** **الرب** كرتب بصر وماتية  
 لكاتبنا قضا لكن لا تدركه الأبصار وايضا لو صح ان يرى لراه موسى  
 ايضا لأنه يستحيل ان يراه احاد الأشعية ولا يراه موسى مع جلالة قدره  
 ولكن لا يراه موسى لقوله تعالى **لكن** **تداني** ولكن **لن** **لنفي** الأبر فلا يراه غيره  
 واجتبه الأشعر فإنة تعالى موجود والوجود علة علة **رؤية** لأنها **لن** **لن** **لن**  
 والعرض فلا بد لهما من علة تبتدئ كانهما ويراها احدوث وهو محال لأنه  
 وجود مسبوق بعدم والعدم لا يكون علة **بينما** **الوجود** وهو تعالى موجود  
 فيجوز ان يرى **لقوله** **تعالى** **وجوه** **يومئذ** **ناضة** **الى ربها** **ناظرة** **واجبوا**  
**عز الأوامر** **ذكري** **عجز** **ان** **يقال** **اجوه** **بر** **والقوى** **مخلوقات** **فلا** **بد**

لرؤيته اصل

FIGURE 3.11 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 304

لمخلوقيتهما من علة يشتركا فيها وهما انا احد وث وهو محال لما ذكرتم فيسقى  
 الوجود وهو تعالى موجود فيخول ان يكون مخلوقا وما كان هذا باطلا  
 بل كذا فكذا شئتم **وع الله ان** النظر لم يات بمعنى الرؤية لانه يقولون  
 نظرت الى السلال فلما رة ولو كان النظر بمعنى الرؤية يحوز ذلك محض  
 ان يقال رايت السلال فلما رة وهو متناقض فنحن نحمل النظر  
 في الآية على انتظار الاعم كما قال الشاعر اى اليك لما وعدت لنظر  
 نظا لفيق الى الفخر المومر ولا يكون الا انتظار سببا للتعرف بهذا الموضع  
 لو توفا المنتظر **الله** وفضل **الله** انه لا اله الا الله لوجوه **فالأول** انها  
 واجبة لواجب **الله** واحد واما وجوبه فمقدرة واما ان الواجب  
 واحد فلان الواجب نفس ماهيته واجبة الوجود والا لكان داخل  
 فيها فيكون مركبا وخارجا عنها فيكون ممكنا فلا بد له من مسبب وهو  
 اما ذات الواجب وغيره فان كان الأول لزم تقدم الذات عليه بالوجود  
 لانه وجود السبب سابق على وجود المسبب فوجود الذات لزم كانه واجبا  
 لزم وجوبه بدو وجوبه هذا خلف وان كان ممكنا فالواجب ممكن بهذا  
 خلف وان كان التاذا فتقر الواجب في صفة الحغير وهو محال فثبت  
 لانه الواجب نفس حقيقة الواجب فلو فرضنا واجبين لكانا شئين  
 في الواجب الذي هو الذات فان لم يتميزا احدهما عن الآخر استحالة الالائية

ولم

FIGURE 3.12 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 305

٣٠٤  
 وان تيمنه بامر كان ذلك الامران من الكل منها لزم تماثل لذاتين فلا يكون  
 تيمنه هذا خلف **ب** لو فرضنا العين و اراد احدها وجود شئ و اراد الآخر  
 عدمه فان حصل المبدأ ان اجتمع النقيضان وان لم يحصل ارفع  
 النقيضان وان حصل احدهما ولم يحصل للأخر كان الذي لم يحصل  
 ملاده عاجزا فلا يكون **النهاج** الاله الواحدان كفي لتدبير المخلوقات  
 كان اثبات التثنية حشوا ضارعا وان لم يكف احتياج كل منهما  
 الى الآخر فلا يكوننا الهين فثبت ان الاله تعا واحدة قوله تعا فاعلم  
 انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وما اشبه من القرآن والاستدلال  
 بالسمع يصح في التوحيد لا ناسبتين **اله** الاله **والله** الصدق وينجب  
 تصديقه و نفي الشرك وهو المظالم **المطلوب** العدل فالمراد به في  
 ايجاد القبح والأخلار بالواجب عنه تعا شتمل على ما يدل **سلكه** **الاول**  
 في اثبات ان في العقل حسنا وقيحا زعمت الحيرة كالاشعر وغيره ان  
 الحسن والقبح لا يعرفان الا بالشع وعندنا انهما يعرفان بالعقل ايضا  
 لانا اذا رجعنا الى انفسنا وخلقنا عنها الهوى والعصية علمنا بالضرورة  
 ان تعقيد الانسان بالقيود والثقيلة والقاه من الساطع المعاني ثم  
 امره بالوقوف في الهوى وتدبيره على عدم الوقوف في غاية القبح و علمنا  
 ايضا ان في الذم احدنا ان يجعل الاله تعا محدثا والعاله قديما والسما

FIGURE 3.13 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 306

تحتنا والأرض فوقنا يتحقّق الدم والشحم والتويج من سائر العقلاء  
وان من النعم على غيره بغير النعم والنفعة من الممالك واوصله الى جبل  
الماليت حتى الشكر واحمد من النعم عليه وتحسان ان يذكره العقلاء  
بالثناء اجميل ولا يحتاج من معرفة ذلك الى خطاب الشرح لأن الكفاية  
الاجبية والاهتمه وسائر الضلال المنكرين للنبوات يعلمون بالضرورة  
ويؤمنون عليه كما بالبعثة ولا يحصى عليهم بل كبحر علمهم بالمفاتيح  
الشرعية ككشف الخوارق والارباب والكل التراب وغيره فيجب ان يكون  
المجمع بهذه التفرقة الى وقوع الأورط وجود عايدة اليه دون  
التفاني ومن انكر ذلك فقد غرق في الجهل **مسألة** ان الله تعالى قادر  
على الخلق القبيح **والواجب** من الممكنات وكل ممكن مقدور لله تعالى  
اما ان القبيح من الممكنات فمقدور واما انه تعالى قادر على كل الممكنات  
فلأن المقضى لقادرية تعالى هو ذاته فلما اقتضى قدرته على البعض  
وجب ان يقضى قدرته على الكل واللازم الترجيح من غير مرجح وهو  
مح الا ترى ان من زعم اني اعلم ما في هذا البيت من النقود ولا اعلم  
ما فيه من الأجاس من غير سبب خصصني يعلم احد هادون الأخرى  
ذاتي كذبه كل عاقل وذلك يدل على علمهم الضروري بعموم الصفة الذاتية  
وكذا استدلال على انه تعالى عالم بجميع المعلومات **مسألة** ان الله تعالى لا يفعل  
القبيح ولا يخل بالواجب لوجوه **ثلاثة** انه عالم بقبح القبيح ووجوب

الواجب

FIGURE 3.14 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 307

٣٠٨  
 الواجب ومنع عنها وعلمها باستغنائها عما مضى تقدير على هذه  
 المقدمات وكل من كان كذلك لم يفعل القبيح ولم يخل بالواجب لأن  
 جهة القبيح جهة حرف فعله بها يصفه فعلها ولا يستغنائها عنها لا يدعوه  
 الداعي إليها ومع انشائها الداعي وجود المانع يمنع الفعل من القادر لا  
 أنك لو خيرت عاقلين الصدوق والكذيب على أن يعطيه بكل واحد منهما  
 دينارا اختار الصدوق وكذا الوقت لا ينك لوردهت امانتي فلما عند  
 مثلها وان لم تدرها فليس لك سواها فانه يرد بها البتة لو فعل القبيح لبطلت  
 البعثة وبهذا باطل فذلك مثله وانما قلنا انه لو فعل القبيح لبطلت البعثة  
 لجواز ان يكون كل من ادعى النبوة كذا باوانته <sup>تأخر</sup> الاضلال الخلق  
 واعرائهم وهو باطل بالاتفاق لو فعل القبيح كما يريد له لأن الفعل  
 بدون الأرادة محال لكنه لا يريد له لقوله تعالى كل ذلك كان سيئة عند ربك  
 مكروها ومكروه لا يكون مراد انك لو فعل القبيح كان اسفه سفها الزمن  
 في جملة القبايح وشبهه لنفسه ووضعها بالأضداد والأزاد والضاخمة  
 والأولاد هذا غاية السفه لكنه احكامين كقوله اليس الله باحكم  
 احكامين **مسألة** الله تعالى كاره للفواحش لوجوه منها ما رويها قوله تعالى  
 يريد الله بك العسر ولا يريد بك العسر والكفر من اعسر العسر ومنها انه لو ارادها  
 لكان العصاة مطيعين لله تعالى لأن الطاعة تحصيل مراد الغير وهو باطل  
 بالضرورة من دين محمد صم ومنها انه لو اراد القبيح لفعله يريد بارادة

FIGURE 3.15 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 308

حادثه يفعلها لا في محل فاذا فعل ارادة القبح فقد فعله لأنه ارادة  
 القبح مثله في القبح **مسئله** العبد موجود لأفعاله وليس مجبور عليها  
 لوجوه انه لو لم يكن فاعلا لما استحق المخرج على الأحسان والآذم  
 على الأساءة لأن الاستحقاق متفرع على الفعل لا ترى لزوم العاقلة بل  
 الصبي اذا ارى بحجر يذم الذي والآيذم الحجر وماذا ان لا يعلمه  
 بان الفاعل هو الذي لا الحجر لكن الاستحقاق ضروري فالعبد  
 فاعل **ب** لو لم يكن العبد فاعلا للكفر كان حدوث الكفر ماعر غير  
 محدث وهو ضروري الفساد واما مع الله تعالى وهو محال لما تقدم من  
 انه لا يفعل **التسليم** وإذا كان العبد فاعلا للكفر كان فاعلا للأيمان  
 لأن احدهما يفرق بينهما **ج** لو لم يكن العبد فاعلا لما وجب وقوع  
 افعاله بحسب دواعيه وارادته ولا انتفاؤها بحسب صورته وكراهته  
 كما لا يجب احد هذين فيما ليس بافعاله كلونه وشكله وطوله وقصره  
 ولما افترقا كشف ذلك عن كونه موجدا **د** لو خلق الله تعالى الكفر في العبد  
 وقدمته وارادته ثم كلف بالأيمان كان مكلفا به بما لا يطيقه في الله عنه  
 لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها شبهة المخالف وجوه **فألا والله**  
 ان لم تصلح للضدين بطل الاختيار وان صلحت لهما احتاجت في ترجيح  
 الفعل على الآخر كالمخرج وهو من الله تعالى لأنه ان كان من العبد لم  
 التسلسل لأحتياجه المخرج آخر فاذا خلق الله تعالى المخرج وجب لفعل

وإذا

FIGURE 3.16 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 309

٣١٠  
 ولذا لم يخلق امتنع ولم يجب **ب** العبد لو كان موجدا لفعاله لعل تقاضا  
 والابطال دليل عالمية الله تعالى لكنه لا يعلمها لان احدنا قد يقع  
 مسافة شامعة ولا يعلم كيفية خطواته **ج** لو كان العبد فاعلا وفضلا  
 انه اراد فعلا وارا دته تعالى بعينهم فان حصل بهما الزوم وقوع مقدر  
 بتقاريرين وسيأتي ابطاله وان حصلت بالعبد لزوم كونه تعالى سميما  
 وان حصل بالله تعالى لم يكن قادرا **الجواب** عن الأول انه يقتضي ايجاب  
 ابراريتي كما يقتضي ايجاب العبد فيكون باطلا ببيان ان يقال  
 قدرة الله ان لم يقبل للمضدين بطل اختياره وان صلحت اجبت  
 في ترجيح الفعل عن التكرار **ج** قد علم ان لو كان موجدا لاحتاج  
 المخرج اخر ولزم التسلسل و**ج** لزوم **المخرج** وجب له يفعل  
 وان لم يوجد امتنع وهو الايجاب المحض فان جعلوا من جهة  
 الارادة القديمة قلنا اللهم مع هذه الارادة ان وجب الفعل لزوم ايجاب  
 تعالى وان لم يجب امتنع سواء بسواء فيلزمهم اما الاعتراض فيفساد  
 شبهتهم واما الخروج عن الاسلام **وع** الله لا نسلم ان الفاعل يجب ان يكون  
 عالما بكيفية افعاله بل يجب عليه بذواتها التي هي افعاله بالحقيقة  
 ولا يلزم بطلان عالمية تعالى لانا لا نستدل بالمجرد افعاله على علمه بل  
 نستدل باحكامها **وع** الثالث لنا اختيار وقوعه بقدرة الله تعالى قوله  
 فلا يكون العبد قادرا قلنا لا نسلم بل يكون ممنوعا لمعارضته وقدرة

FIGURE 3.17 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 310

التي يراد أصلها أو عدم وقوع الفعل عن المنوع لا يدل على عجزه كافي  
 المقيد **مسألة** القدح صالحة للضدين لأن احدنا يجحد عن نفسه الأفتراء  
 على الآخرين المتضادتين **مسألة** القدح قبل الفعل لأنها أما مؤثرة في  
 فان لم تكن مؤثرة لم يكن فيها فائدة ولم يكن اثباتها ولا كانت مؤثرة  
 فاما ان تؤثر في الفعل عند وجوده او عند لا وجوده والأول محال والثاني  
 يقتضي وجودها عنده وهو المقصود أما الأشعر فقد استدلل على انما  
 الفعل بانها عرض فلو تقدمت لكانت باقية والبقاء عرض فيلزم قيام العرض  
 بالعرض وهو غير جائز وجوابه انما يمنع كون البقاء عرضا ولا لكان له  
 بقاء آخر ولم التمسك بمنع ايضا امتناع قيام العرض بالعرض فان البقية  
 والبطون قائمان **مسألة** لا يجوز وقوع مقدم من قولين  
 لأن الفعل اذا اخذ احدها استغنى عن الآخر فاذا اخذ كل واحد منهما  
 لزم استغناء عنهما حال افتقاره اليهما وهو محذور في قول الخليل **مسألة**  
 اللطف ما يطلع المكلف عند وجوده ولا يعطى وهو المحصل ويكون  
 عنده اقرب من الطاعة وابتعد من المعصية وهو المقرب وهو واجب  
 في حكمته الله تعالى لأنه يريد لصلاح المكلف وعالم بأنه لا يطلع الا بالمعنى  
 فيه وجهه وجوده القبح لان عرض الكلام فيما شانه ذلك فوجب ان يفعله  
 كما ان احدنا اذا علم انه مملوكة الأبق لا يؤوب الا اذا بعث اليه رقة  
 ولم يكن عليه وعليها مناضر ووجب ان يرسل الرقعة وهذا بدعي

مسألة

FIGURE 3.18 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 311

٣١٣  
**مسئله** لا يجوز وقوع مقدر عن قادرين لأن الفعل إذا أخذ أحدهما  
 التكليف تحريض الغير على فعل وتكر شاق وهو حسن لأنه واقع من الله  
 تعالى وهو لا يفعل إلا الحسن وجهه حسنه أنه تعريف للمعبود إلى منفعة  
 لا تنال إلا به والتواب إذا لولا التكليف لما كانت العبادة طاعة  
 ولولا الطاعة لما استحق المكلف التعظيم لأن تعظيم من لا يستحقه  
 قبيح كما في الضبيان والمجانين وإذا حسن تكليف المؤمن حسن  
 تكليف الكافر لأن جهته الحسن الحاصلة في الأول والحاصلة في الثاني  
 غيره أن الكافر ساء الاختيار وفوت بنفس التواب وعلمه تعالى بقلبه  
 ليس بموجب الكفة لأن العلم تابع للمعلوم **والنتيجة** لا يوجد المتبوع  
 بل الشخص لما كان ممن يكفه علمه الله تعالى كافر **مسئله** كان من يؤمن  
 علمه الله تعالى مؤمنا كالمرة فإن الوجه ان كان اسود تيره اسود وان  
 كان ابيض تيره ابيض فسواد الوجه وبياضه ليسا بتابعين للمرة بل هي  
 تابعة لهما وكاشفة عما هو عليهما **مسئله** بأصل الدينوى غير واجب  
 والواجب ان يبلغ إلى النهاية له لأن جميع ذلك أصل في الدنيا وجوبه  
 وهو البلوغ أصح بأن الأصل نفع غير شتمل على مفسدة ولا ضرر على فاعله  
 ولا على غيره فيه فيتعلق فيه الداعي وينتفي عنه الصادق فيكون واجبا  
 في الوجود **مسئله** بتلا بده الأم الواصل من الله تعالى إلى غيره مستحقه من  
 اللطف يخرج به عن العيب ومن العوض يخرج به عن الظلم وبهت التسمية

FIGURE 3.19 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 312

الى ان لا يستحقوا فقد فهم ان اتبوا التكليف او لا يبطل قولهم بابتدائه  
 لأنه المرغوب مستحق وان لم يتبوه لزمه قدم العالم **مسئله** اجل  
 الحيوان هو الوقت الذي ينول فيه حياته في ان زالت بحكم الله تعالى  
 كان حنا وان كان زالت بقتل الظالمه فالمحيرة يقولون انه لو لم يقتل  
 مات قطعاً والذالك ان القاتل قاطع اجله وهو باطل لأن قطع الاجل  
 انما يلزم لو بقى انه كان يعيش والذالك ان ذاب عنهم الغيرة لا يستحق  
 الذم وهو باطل ايضا لأن استحقاق الذم لتصرفه في مال غيره يوجب  
 اذنه وعندنا كل واحد من الحيوة والموت محتمل ولاد دليل عن احدها  
 والذم في ما صدر **مسئله** ان يستحق به الحيوان ولم يكن لأحد منعه منه والحكم  
 له يستمر رزقاً لا يؤمن به منه والتعدد مقدار ما يباع به الشيء فاذا  
 احتطت القدر المعتاد بالسبب الى الزمان والمكان وهو الرخص واذا  
 ارتفع عنه فهو الغلاء وكلاهما يكونان من الله تعالى اما بتكثير الأوقات  
 او بتقليل المشتهين ويجب شكره عليه واما بتقليل الأوقات او بتكثير  
 المشتهين ويجب الرضا به ومنه الخلق اما باجبارهم المالكين على بيع  
 الأوقات واما باخافتهم البسل واحتكارهم الطعمة ويجب ذمهم عليه  
 والكاره عليه بشرط الملكة والله اعلم **المطلب الرابع** في النبوة وفيها مسائل  
**مسئله** النبوة ان يعث الله انسانا الى عبادة بلا واسطة احد من البش  
 والشيء من يصدق عليه ذلك ومن شرطه ان لا يكون ما يقدره مخالف الفالذ

العقول

FIGURE 3.20 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 313

العقول وان لا يدعو الخلف الى المعصية بل الى الطاعة وان يظهر عليه عيب  
 ودعواه النبوة امر خارق العادة زمانه مترون بالتحمد والاراد بالتحمد لا يقول  
 الناس ان ارسج في صدقي فافعلوا ما فعلت من المعجزات وعندنا يسمى  
 هذا الامحجرات اقترن بالتحمد اولاً وعندنا هذه السنة تسمى التارة كرامة  
 ونحن نوافقهم على حواجز ظهورها غير الانبياء من الائمة والاولياء استدلوا  
 بقصته يرم عليها السلام من جعلها بلا ماسمة الدجل وسقوط التمرة عليها  
 الخلة اليابسة وشهادة الوضوح لها بالبراءة من الغشور والمطرفة جعلها  
 ارباصا ليس على وهو محكم فانه نقاد كرهاة تسمى **بسم** فكيف يجوز فيها  
 الخ غيرهما من الناس من انكر ان كان البعثة **وهي من الكبر** حسنهما ومنهم من انكر  
 وقوعها فيقال للأول لو استحال البعثة في الغايب لاستحال في انشا  
 لأنه تعالى منا فكيف يجوز فيقيد عليه واما ان انكر حسنهما وزعم انها  
 اما ان تطابق العقل ولا فان كان الأول ففي العقل غيبة عنها وان  
 كان الثاني لم تكن مقبولة فجوابه ان تدل على حسنهما ثم يجيب عن غيبته  
 والدليل على حسنهما ان قبحها اما لازم البعثة المطلقة او البعثة المعينة  
 اولفعلها وهو القديم **تعالى** او لقائلها وهو الرسول والبعوث اليموم  
 المكلفون والاقسام باسرها باطلة **اما الأول** فلأن القبح لو لم يكن البعثة  
 المطلقة لكان لازم لكل بعثة معيسته لأن لازم العام لازم الخاص **لكننا وجدنا**

FIGURE 3.21 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 314

كثير من السنوات المعينة صافية عن غيبه ونظير لزومه لمطلق النبوة وأما التذوق  
 فلأننا نتكلم في البعثة المطلقة فلا يطرأ فيها الميعنة وأما الثالث والاربع  
 فلأنه تعالى عادل والرسول معصوم فلا يصدر عنهما القبح وأما الخامس فلأن  
 المكلفين إذا فسدوا فإنا نتوكل على نفوسهم وهلكوا بسوء اختيارهم  
 فلا ينافي في فسادهم وجوب البعثة كما لا ينافي وجوب العقل والتمكين  
 شبهته فجوهرها ان العقل مجردة لا يعرف جميع الأشياء مثل اعداد الصلوات  
 ومقادير التلذذات واورقات العبادات ينبغي ان يسأل الرسول لتعريفه ذلك  
 فسقطت شبهته **مسألة** في وقوعها فسلكه عند الدلالة على نبوة سيد  
 الأنبياء **مسألة** في جميع الأنبياء عم معصومين من اول النطفة الى اخر العمر  
 لوجوبه **فإن** سكون الانسان له هذه الحالة اكثر من سكونه الى من يجوز  
 عليه ان يكتب الخطا فانكول العصمة لطفنا مقربا وقد ثبت انه واجب  
 انهم يتبعون في كل الأمور فلو اخطأ أو وجوب متابعتهم فيه فيكون اخطأ  
 حراما واجبا وهو متناقض **مسألة** الملائكة معصومون لأنهم رسل الله  
 لقوله تعالى يصطفى من الملائكة رسلا مما يشاء والرسول معصوم مما روي  
 عنه الله اعلم حيث يجعل رسالته **مسألة** يجب تنزيه الأنبياء عن اخلق الذميمة  
 والأخلاق الذميمة واحرف التازلة كالحياكة والجمامة لا يجمع ذلك ينفرد  
 عنهم وازالة الشفيع واجبة كما عرفت **مسألة** التسخ جازم لا يوضع التسخ تابع

للصالح

FIGURE 3.22 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 315

٣١٥  
 للمصالح فلا يمنع تغييرها بتغيير الأوقات والأشخاص وحالته اليهود وعموا  
 أنه يدل على البداء وهو محال على الله العالم بالعواقب وجوابهم أن الفرق  
 بين التسخ والبداء أن الأول يعتمد فيه اختلاف الوقت والتخص  
 ويعتمد في الثاني اتحادها **مسألة** محمد رسول الله صم لأنما دعى النبوة  
 وأظهر المعجز عظيم وكل من كذلك كان نبيا مادعوها فمعلومة بالضرورة  
 وأما إظهاره المعجز فببأنه من وجهين **فأ** أن القرآن ظهر عليه وهو معلوم  
 قطعا وهو معجز لأنه تحداهم به في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فليأتوا  
 بحديث مثله **ولم** توجد منهم معارضة مع **ت** فيهم وعدم صوارفهم  
 وذلك يدل على المعجز أما أنهم لم يأتوا بمعارضته **فإن** ما لو وجدت  
 لنقلت مع قوة شركة الكافرين وانتزعتهم في اقطار الأرض وتظاهروا  
 على استيصال النبي صم فلو نقلت لبلغت النافذ لم تكن كذلك علينا  
 عدما أصلا كما عرفت عدم بلدين الكوفة والبصرة أعظم منها وأما  
 توفدوا عليهم فلأنه علة كان يكلمهم بالزور وعزرياستهم والدخول  
 تحت طاعته ورفض الأديان المعهودة وكسر الأوثان المعهودة و  
 يلزم صدقته أعدائهم وعداوة اصلائهم وكل ذلك يوجب دواعيهم  
 ادنى زمن فضلا عن العرب الذينهم أكثر الأعمجية وأوفى نقيته وأما  
 عدم صوارفهم فلأن الفارق ما دعى أودينوى وكلاهما مفقودان أما

FIGURE 3.23 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 316

الأول فلأنهم ما كانوا يدعون بملته بل كانوا يدعون أن احتياجه  
 وقهره اعظم القرب الى الله تعالى وما التمس فلأن الفارق الديني  
 أما رغبة او رهبة او قلة او مبالاة أما الرغبة فياطلة لأنه كانت <sup>يعظم</sup>  
 المال والجاه ولا كان لمن التزوة ما يصرفه كانه العرب عن المعارضة  
 وإنما الرهبة فلذلك لأن التيقية كانت عليهم والغلبة لخصومة حتى  
 نقلوا سيرة وجماعة وبلغه الى ايدانه صم كل منع ولم يتمكن هو  
 اصحابه من رفع عندهم ورفع جدالهم واما قلة المبالاة ففي غاية  
 السقوط لأنه كان <sup>من باب شريف</sup> بيت رفيع بانفاق العقلاء  
 وكان في نفسه <sup>ببيت</sup> فصيحاً استجاء اسخياً موصوفاً بالامانة منعاً  
 بالعدالة حتى انه قبل الدعوى سموه الامين منسوباً الى قوة الطاع  
 وقول السعادة فكيف لا يويه به واما من توفرت دوامه الى العقل  
 وانفتت صورته عنه ولم يفعل فهو عاجز في نهاية الوضع  
 لأن من كان واقفاً على احد في بصارة الشئ وصميم البر وهو يشتر  
 بالحض ولم يكن له مانع من الانتقال الى قرب النا المظفرة خذاه في  
 لم ينتقل اليها علم كل عاقل بحجته عنه فنبت ان القرآن معجز <sup>ظهور</sup>  
 المعجزات الأخر عليه مثل الشقاق والقر وبنوع الماء من بين اصابعه  
 وشكايه البعير اليه وحنين الجنح وتسيح الجصى وامثالها وهذه

الأسود

FIGURE 3.24 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 317

٣١٨  
 الأمور باسمه المشتركة في امر واحد وهو ظهور المعجزة عليه فيكون هذا القدر  
 المشتركة متواترا مبنيا لليقين وهو المطلوب وإنما قلنا لمزيد ادعى  
 النبوة وظهر المعجز عقيبها كان صادقا لأن المعجز لا يكون إلا من الله  
 إذ لو كان من غيره لوجب له يكشف الحال لنفاذ العبادة من الضلال  
 وأظهاره إياه عيب دعواه يدل على صدقه لأن تصديق الكتاب قبيح والله  
 سبحانه عنده وبالتوفيق **خاتمة** ذهب العيسوية إلى محمد وهم رسول الله  
 ولكن إلى العرب خاصة وهذا باطل لأنهم اعترفوا بنبوته وصدقه ولو  
 كذبوه في قوله وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين **والمقوله بعنت إلى الأسماء**  
 والأحرثين قضى والله العادي **المطلب الثاني** في الأمانة وتضمنها  
**سئل** الأمانة رياسة عامة في الدين والدنيا بالأصالة وبه عندنا  
 واجبة في حكمة الله تعالى مع وجود التكليف واستقاء العصمة للمكلفين  
 خلافا لأكبر الأمة **لنا** أن الرعية إن كان لهم إمام قاهم سائر أمرهم  
 بالعدل وبينهم من أجور كانوا إلى الطلعات أقرب من المعصيات البعد  
 فإذا ن الأمانة لطف فإذا ن الأمانة لطف وقد تقدم وجوب اللطف  
 فإن قيل الكلام على هذا من وجوه الأمانة يمكن أن يكون فيها وجه وجوه  
 المفاسدة فلا تجب على الله تعالى **ب** لو كانت رؤسا القوم كلهم معصومين  
 لكان اللطف فيهم لئلا يكون وجوب عصمتهم **ب** إنما يكون الأمانة لطفًا إذا كان

FIGURE 3.25 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 318

ظاهراً قاهراً أما إذا كان عابثاً ضعيفاً فلا قد يتقن معنا ان يستكشف اهل  
 بعض الأزمنة من طاعة الأمام فيصير بها الفتنة ليس الأمام لطفاً  
 في التبعيات ولا لما وجب دائماً ولا في العقليات لأنها تجب ان  
 يؤدي لوجوبها والأمانة لا يطلع على القلوب حتى يجملها على  
 اداء العقليات بهذا الوجه **وان** حصل عند نصب الأمام ما يمنع  
 وقوع المصالح لم تكن فيه فائدة وان لم يحصل وجب وقوعها  
 ولما لم يكن كذلك يطل وجوبه **ل** لو وجب اللطف فان قدرته  
 تقا على ان لا يعلمه **ل** يتحقق الوجوب وان لم يقدر لزم ايجابه  
 وهو محال والحجج **ل** الأول ما مر في جواب من انكر حسن البعثة  
 وتقديره بهننا ان القبح اما لزم للأمانة المطلقة او المعينة اوبه  
 او للأمام او للكافرين والكل باطل كما ذكرنا فيكون القبح مستفياً  
 عنه **و** **ع** الثاني ان المقضي للوجوب حاصل في الأمام ومفقود في  
 عصمة الرؤسا لأن نسبة فعل المصلحة وتركها الى المكلف لما كانت  
 بالسوية وعند الاستواء **ي**متنع الفعل فتقضي ذلك ان ينصب الله تعالى  
 ما يرجح جانب الفعل على الآخر كما حصل المرجح بالأمام المقرب الى القضاة  
 المبعدة عن المعصية فالمقضي للوجوب وهو تساوي المانع عن الوقوع  
 زایل فلم تجب عصمة الرؤسا **و** **ع** الثالث ان الأمام الغائب أيضاً

لطف

FIGURE 3.26 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 319



الأمام تسعة **فأ** ان يكون واجب العصمة لأن علة الحاجة اليه جواز  
 فلو جاز عليه لو جيلن تحتاج الى امام آخر ولزم التسلسل ولأنه  
 لو خطأ فان وجب اتباعه لزم وجوب الخطأ وان لم يجب قبح  
 في كونه اماما لأنه لا اسم لمن لا يؤتم به **ب** ان يكون منصوبا عليه  
 قبل الله تعالى او رسوله لأن العصمة امر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى  
 او من يعلمه فان لم يكن النص فالمجتمع **ج** ان يكون افضل اهل  
 زمانه لأنه لو كان مساويا بهم او ناقصا عنهم لزم من الأول انه لا يجمع  
 من غير مرجح ومن الثاني تقدم المفضول على الفاضل والضرورة تشهد  
 بتجمع **د** ان يكون **هـ** لأنه لا يجمع في المشكلات وحافظ الشريعة  
 فلو خفي عليه شيء منه لبقيت الأمة جائزة وبطل كونه حافظا للشريعة  
**هـ** ان يكون استجهم لأنه المقدم في الحرب والمستند عند ايرادها فلو لم  
 يكن استجهم لجاز ان يذعن المشركين فيغلبوا على المسلمين ولا زالوا فضا  
 قراره لكانه منصوبا عليه لقوله تعالى ومن يومئذ وبه الامم فانقلب  
 او سخر الخفية فقد با، بغضب من الله **و** ان يكون ازيدهم ثلثا يطع  
 في اموال المسلمين ولا يميل في ترجيح اقاربه على الآخرين كما فعله  
 عثمان **ز** ان يكون استخاهم لئلا ينفخ الخلق في متابعتهم اذ لا يخفى بغضهم  
 للجيل وان رواه به **ح** ان لا يكون ذميا لأنه من المنفقات كما ذكرنا في

يعرفها

فَيَعْنُو

الرس

FIGURE 3.28 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 321

٣٣٣  
 الرسل عليهم **آ** ان يكون من باشم والا لما كان افضل لقوله صم واصطف  
 من قرش باشما ولانهم قرابة النبي صم الذين فضل الله مودتهم في قوله  
 قل لا اسئلكم عليه جرا الا المودة في القربى فلولا انهم افضل عنده تعالى  
 لما وجب جهم على عباده كما لم يوجب محبة غيرهم **سليح** الامام الحق  
 بعد نبينا صم امير المؤمنين علي المرتضى عم غم اولاده الى صاحب الزمان  
 صلوات الله عليهم لوجه **فا** ان الامام يجب عصمته وكل من اعيت  
 امامته في اعصارهم لم يكن معصوما فوجب ان يكونوا ائمة والا  
 لكانت اقوال كل الامة باطلة وهو محال بالاجماع **ب** ان الامام يجب  
 كونه افضل والاشجع والسخي وكل من راى **دورة** العتبات قطع بامامتهم  
 فلورعينها وذهبا الى غيرهم لمخرجنا من **ب** كل الامة ان  
 اصحابنا الامامية اجمعوا على امامتهم واجماعهم حجة اما اجماعهم على  
 امامتهم ففروغ ولا تكون حجة فلا ناد لنا على ان لكل زمان اماما  
 واجبة العصمة حينئذ لا يخلوه اما ان يكون قوله موافقا لقول النخا  
 وهو محال لانا نبينا بطلان مذهبهم والمعصوم لا يكون على البطل  
 ولما يكون موافقا لقولنا وحينئذ يكون قولنا مستملا على قول الحق  
فيكون حقا قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين  
يعلمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راعون وكلمة انما للحضرة  
 ولا عت على احد بعد النبيين ولا رسولين افضل مني

FIGURE 3.29 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 322

اثبات المذكور ونفي من عداه والمراد بالوالم المتصرف والواو في قوله  
 وهم راعون للمحال وبعد ثبوت هذا الأصول يكون معنى الآية  
 لا متصرف لكم ايها البرية الا الله ورسوله والمؤمنين المذكور في  
 حال التكويع ولا شك ان احدا لم يتصرف بالذكوة في حال <sup>كعبه</sup>  
 سوى علي ع، فانداعطى السائل خاتمة وهو يدعي كما قال حسان  
 وانت الذي اعطيت اذ كنت راكعا <sup>علي</sup> على فذلك النفس يا خير الك  
 ولا يعني بالامام الامن يتصرف في الأمة جميعا ولذا ذكر ابن هان  
 على تلك الأصول ما ان كلمة انما المحصر فلقول الفرزدق <sup>ك</sup> انا الذي  
 الحامي الزمان <sup>والعالم</sup> يدافع عن احسابهم انا او متلى <sup>ك</sup> الحاي لا يدافع  
 الا انا واما ان <sup>ك</sup> بنى المتصرف فلأنه مشترك بينه وبين المحب  
 والمناصر ولذا في غير ما دلان هذه الولاية خاصة بالزكي راكعا  
 والولاية المنسبة بالمحبة والتصرف عامة لقوله تعالى والمؤمنون <sup>ك</sup>  
 المؤمنين بعضهم اولياء بعض واما كون الواو للمحال فلأنك  
 اذا قلت لقيت زيدا وهو راكب لم يفهم منه الالتقاء اياه حال  
 ركوبه وسبق الفهم دليل الحقيقة لا يقال هب ان الآية دللت على  
 امامة علي المرتضى ع، لكنها لم تدل على امامة اولاده لأننا نقول  
 انها تدل على امامة الجميع لأن المراد بالذين امنوا هو اولاده

لان

FIGURE 3.30 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 323

٣٢٤  
 وان كانت الزكوة في حال الركوع ما صدرت الا منه وذلك في سيرة القوم  
 الى فعل لم يصد الا عن الواحد منهم طرية مشهورة عند العرب قال الله  
 فعقروا الناقة فاضاف العقير الى قوم لجميعين مع ان عاقرا ما تقارب سالف  
 لا غير **هـ** قوله صم من كنت مولاه فهذا علي مولاه والمراد بالمولى هو اولى  
 بالتصرف لانه قال لست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فقال من كنت مولاه  
 فوجب ان يكون المراد به الاولى المقدم ذكره ولذلك كان ملغرا معميا  
 الا ترى ان احدا قالوا لجلسائه السمع تعرفون عدي سما فاذا  
 قالوا بلى فقال اشهدوا ان عدي حرم وجهه ان يعني بالعبد التبا  
 سما للالغاز فكذا فيما نحن يصدروا **و** ان الله ان الله اولى بالتعرف  
 تعين كونه اماما **و** انه عليهم السلام جهاد **ح** الكل التواتر فيكون  
 افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدین اجر اعظيما  
 فيكون اماما لاننا ان افضل هو الامام شبهة المخالف **و** قوله  
**نا** ان الأمة اجتمعت على ان يكون اماما **ب** قوله تعالى وعد الله  
 الذين امنوا منهم وعلوا الصالحات ليستخلفنكم في الارض ولم توجد  
 الا خلافة الاربعة فتكون المراد بعوجها **ج** ان الخلافة لو كانت  
 حق على فان اعانتة الأمة على اخذها ولم يأخذ كان التقصير منه  
 وان لم تعنه كانت شرا لام **د** انه افضل لقوله ما طلعت الشمس  
 ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وقوله

FIGURE 3.31 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 324

ابي بكر وعمر سيد المولا اهل الجنة والجواب عن الأول لزم الأجماع ممنوع فان سعيد بن  
 عباد مات وهو على الكفار البيعة وموتة كان من زمان عمر وخروج الوعا  
 من الأجماع يبطله كذا امير المؤمنين علي عم والعباس والزيير وابوسيان  
 وخالد بن سعيد وابوزر والمقداد وغيرهم لم يسكتوا على الكفار مائة  
 الا بعد تنديد عظيم وخوف شديد والأجماع الواقع على هذا الوجه  
 لا يحجج به سلمنا الأجماع لكن لا نسلم انه بتقدير خلوه عن المعصوم يكون  
 حجة لأنه لما جاز الخطأ على كل واحد منهم جاز على جميعهم وعلمنا  
 ان الاستحقاق المذكور ليس هو الأمام بل هو اقامة المؤمنين مقام  
 الأمم الماضية وقال هو الذي جعله خليفة الارض وعن الثالث  
 انه معارض بان قتل عثمان لو كان ظلما فان اعانتة الأمة على دفعه  
 ولم يدفع كان التقصير منه وان لم تعينه لزم كونه ائمة الأمم وعن الرابع  
 ان الخبيرين كذب اما الأول فلان ابا بكر شهد على نفسه بالمفضولية  
 فقال وليتكم ولست بخيركم فلو صح الحق لكاذب بهذا الكذب ويشبه لا يجوز  
 ان يكذب على رؤس الملاء العظيم عندهم وما التنا في لقوله صم اهل  
 الجنة جود مرد والأمر لا يكون كهلام تعارضها بقوله صم على خير البنية  
 من ابي فقد كذب وقوله صم فضل احلام اصحابي علي فقد كذب مسألة  
 قد ثبتت لزم الله تعالى لا يخجل بالواجب ولزم لكل زمان اماما معصوما فاذا  
 لم يكن امام زماننا حاضر واجب لزم يكون لغيبه وجه صحيح علمناه اوله

ويقال

FIGURE 3.32 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 325

٣٢٥

وقيل انه خوف من اعدائه فاذا زال الخوف وجب ظهوره وولادة محققة  
 بشهادة جمع عظيم منهم حكيمة عمه ابيهم وقسم الخادم وانشاءها وطول  
 عمره ليس بخارق العادات لأن نوحاً عم لبث في قومه الفسنة الآ  
 خمسين عاماً وبقا الخضر عم زماننا ايضا معروف بين الأمة بتقدي  
 جواز خرق العادات بينا جوازه للأمة والأولياء واستبطا ظهوره  
 لا يدل على عدمه كما ان استبطا القيمة لا يدل على عدمها والشرع يحفظ  
 مع غيبته لأنه ينقله بأى طريق يمكنه وعند اشتباه شئ منه على استيعبه  
 ان يكن ظهراً وبينه ولا يسقط التكليف بتلك المسئلة واحمد  
 الضابطة عم مستحقها يبو؛ بائها من الجاهة <sup>المراد الاستتار</sup> ولنكتف بهذا  
 المقدار وان الغرض بهذا الاختصاص والترديد <sup>المراد في مطالع الأنوار</sup>  
**المطلب السادس** وما يتعلق به من الوعد والوعيد في مسائل **مسئلة**  
 من زعم ان الانسان هو هذه الجنة قطع بموته ومن قال انه اجزاء داخله  
 فيها اصلية لا تتغير ولا يتبدل واجود الجود المسير بالنفس للناطقة  
 منع من مومة وزعم انه ان كان عاصيا مطيعا فاني عالم السعادة ولمن  
 كاه عاصيا فاني عالم الشقاوة واحتج منبتوا النفس الناطقة بام القوة  
 الجسمانية فكل يكفه الأفعال والنفس يعقوبها فان من كاه اكثر قراءة  
 ودراسة كاه اقوى ممن لم يكن عليها فالنفس لا تكون جسمانية وتلفوا  
 فقال بعضهم انها محدثة مع البدن والالكاه انا من حيثنا انا قديم الكاه

FIGURE 3.33 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 326

يجب ان تذكر الأحوال الماضية وزعم بعضهم انها قديمة وهرتقل من يد  
 الى اخر على سبيل التناسخ وهو باطل لاناد لنا على حدوث كل ما سأل  
 الواجب فالتناسخ كما وزعم الكلابي الروح باقية بعد البدن وويله  
 قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء  
 عند ربهم يرزقون يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله **مسألة**  
 حشر الأجساد حتى لا تمك في نفسه والله تعالى قادر على جميع الممكنات  
 على جميع المعلومات فيقدر على تمييز اجزاء المطبخ من المعاطع واعادة  
 احيوية ايها وجميع الانبياء والائمة المعصومين عليه السلام اخرها  
 عن وقوعه وكذا **مسألة** فوجب القطع **مسألة** العالم يمكن الفناء لانه  
 محدث لذاته **مسألة** قابلية لعدمه والأمر الذاتي لا يزول  
 ثم اختلفوا في ان هذه لعدم هل يقع امر لا مذهب قوم الى انه تعالى  
 مخلوع ضلالة على ينتفي به اجوابه وهو الغنا وذهب اخرون الى انه  
 يعد بها بقدرته كما اوجد بها وقطع الكل بتحويل السموات والأرضين  
 وتزيق اجزائها وابطال تزيكها لقوله تعالى كل شيء بالكل لا وجهه وقوله  
 الأرض جميعا قبض يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه وانما هما من  
 الآيات **مسألة** من قال الجنة والنار مخلوقتان تمسك بقوله تعالى اعدت  
 للمتقين وقوله تعالى واعتدنا لهم عذاب السعير ومن انكره تمسك بانها لو كانت  
 مخلوقتين لوجب هلاكها لقوله تعالى كل شيء بالكل لا وجهه بالقوله تعالى اكملها

FIGURE 3.34 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 327

٣٢٨

داع مسئلة عذاب البترحق لقوله تعالى قالوا ربنا اننا اتيننا حيثما  
 اتيننا وكلا سؤال منكرونيكروا والقطا والميزان والصحف لأن  
 جميعها ممكنة والله تعالى اخبر عنها فلنم تصديقه فيها وافية الأجزاء  
 عنها لطف الكافرين مسئلة اتفق المسلمون على خلود المؤمنين في الجنة  
 والكافرة النار واختلفوا في الفاسق فخرمت المعتزلة بخلوده في  
 النار والموجبه الخالصة بخلوده في الجنة وفضل اهل التفضل  
 فيه فقالوا ان شفع له النبي صم او عن الله عنه بفضله وكريمه  
 ادخله الجنة والا ادخله النار وعذبه بمقدار عصيانه ثم اخرجهم الى  
 الجنة بايمانه وهذا هو الحق والدليل على صحة ان الشفاعة قوله تعالى  
 ولا يستعون الا لمن ارتضى والفاستق مسئلة فيكونه ترضى  
 لأن الخاص يلزم العام وقوله صم شفاعتي لأهل الكبار من النبي  
 والدليل على جواز العفو قوله تعالى ويعفوا عنه كثير وقوله ويعفوا عنه  
 السيئات ولا يمكن ان تحمل على التوبة عن عباده فيكون تكرارا  
 خالفا عن الفائدة والدليل على اخراجه من النار استحق الثواب بايمانه  
 والعقاب لفسقه واما ان يحبطه ثواب ايمانه ولا يحبط او يحبطه  
 ويحبط او يبقيا جميعا والا ولان باطلان اما الأول فلنقله تعالى فمن  
 يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما الثاني فلأنه يقتضي ان يكون اجماع  
 بين الطاعة والمعصية بمنزلة من لم يحسن ولم يسي قط وهو محال فاذا

FIGURE 3.35 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 328

بطل التمايط بقى الاستحقاقان وحينئذ أما ان يدخله الجنة ثم يخرجها إلى  
وهو فاسد بالأجماع او بالعكس وهو لمط وهذا الدليل مبني على استحقاق  
التواب والعقاب بالطاعة والمعصية والذي يدل عليه انه تعالى الزمان  
المشاق بالمكليف مع قدرته على ان يخلق لنا شهوة الى الطاعة فلو لم  
يكن في مقابلتها التواب لكان تعذيب الحيوان من غير فائدة وهو لم ينسأ الله  
عنه واستحقاق العقاب عندنا يعلم بالسمع والمدح لازم للتواب والذم لازم  
للعقاب والشكر يستحق بالنعمة والعوض بالآفة فهذه الستة اقسام المستحق  
واجبت الوعيدية على مخلوق بقوله تعالى ان العباد لفي حزم يصلونها  
يوم الدين وما نعيبها انما بين قومه تعالى ومن يعص الله ورسوله فقد  
نارها لدا فيها والجواب ان العموم صيغة لم تحصر بها بل الصغى كلها  
مشتركة بين العموم والخصوص فوجب حمل هذا الظاهر على الكفار وتوبيخ  
العموم يعارضها لقوله تعالى ان الله يفر الذنوب جميعا وقوله من ربح  
عز النار وادخل الجنة فقد فاز وايضا فانه تعالى خلق الجنة للرحمة  
لا للعذاب فاذا حال الفاسق تحت عموم الوعدا وطمأنا في الايد  
سلك التوبة ان يندم الرجل على المعصية السابقة ويعزم ان لا يعو  
اليها في المستقبل وهر مقبولة البتة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن  
عباده وقوله تعالى ان الله يحب التوابين وزعمت المعتزلة لم يقبلها  
واجب عقلا كما في الاعتذار والحكم ممنوع في الصورتين عندنا **سألت**

الفاوق

FIGURE 3.36 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 329

الفاسق يصبح ان يدعي مؤمنا عندنا لأنه تعالى قال وان طائفتان من المؤمنين  
 اقتتلوا فاصلحو بينهما فسمها مؤمنين حال المقاتلة وعند الوعيدية  
 لا يستحق هذا الاسم الا مع اعتقاد الحق وعمل الصالحات بالجوارح عندنا  
 الايمان معرفة الله تعالى ورسوله ووصيائه والتصديق بما قاله والكفر  
 ضده والذنب ضد عمل الصالح وكل الذنوب عندنا كما يراد وما  
 يسمى بعضها صفات بالنسبة اليها هو اعظم منها والفاسق عند الخوارج  
 كافر لقوله تعالى لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون فهم ارجل  
 كل ما على العموم بطلت حجته لأن الفاسق جاهل بما انزل الله وهو  
 الاعتقاد وان حملوها على الخصوص لم يثبت لهم بل البعض الذي يحكم  
 به الفاسق يوجب الكفر ولزمهم كفر من ترك احد التوافل **سئل** حكم  
 المؤمن الحقيقي ان يدح ويعظم ويورث وينكح ويدفن في مقابر المسلمين  
 وحكم الكافر الحقيقي ان يذاد لك وحكم الفاسق ان يدح ويعظم بايمانه ويقيم  
 وييمان بنفسه وياتي احكامه كاحكام المؤمن **سئل** لا بد من زوال التكليف  
 عن اهل العقبي لقوله تعالى لا يمينا فيها نصب ولا يمينا فيها غيوب ولأنهم  
 لو كانوا مكلفين لوجب قبول توبة الكفار وهو باطل بالاجماع ولأنه لو  
 من التكليف ايصال العباد الى التواب الى التواب ولو كان دائما لانتقض  
 هذا الغرض ويجب ان يكونوا عارفين بالله تعالى ليعرفوا المحسن والمسيئ ان

FIGURE 3.37 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 330

ما وصل اليها عادل حكم لا يفعل القبيح ولا يظلم الناس شيئا ولأن  
 حمدهم كبحانه يدل على عارفانهم به حيث يقولون الحمد لله الذي اذهب عنا  
 الحزن ان ربنا لغفور شكور  
 رب انزله من عندك وانزل المستطير من الملكين رب رب عود الجبال  
جسرة الله الرحمن الرحيم  
 سألت حرس الله توقيفا املا مختص بحوى على شرح حدود الألفاظ المصطفة  
 بين المتكلمين من الأمامية على ما يقتضي قواعد عقايدهم بوجوه اللفظ  
 فاجبت الحدك وامليت مختص الالتي صور عن المسترشد على اقل منه وثية  
 على ايقاق حروف الجمادى الاولى استعينا بالله الله الاله ذات مصنة  
 بالقادرية على الاصول التعم اجموة والقدرة والشهوة والنفوة  
 وخلق المشتبهات والتكلمين من المشتبهات الالما معرفة الله ومعرفة النبي  
 ومعرفة الأئمة عا بشرا يطها واركنا المعبرة من اصول الدين الأمم الأنبياء  
 للأحكام الشرعية الأولى هو القديم الأمر هو قول القائل لمن يهودونه افعل  
 الاعتقاد ارتباط النبي بالقلب اما دليل فيسمى ذلك الاعتقاد علما واما  
 شبهة فيسمى جملا واما قول الغير بلا حجة فيسمى تقليدا واما حظوظ غيره  
 سبب فيسمى تحت الاجتماع كونان يحصله فرجى برين بتجارين الالمن  
كونان يحصله فرجى برين بتباعدين الاعتماد معني اوجب كون كون  
 مدافعا لاياسة الاجباط عنده ينسبه استقاط الثواب بالعقاب الامارة  
 ما يكون

FIGURE 3.38 Ms. Tehran, Malik 1099, p. 331

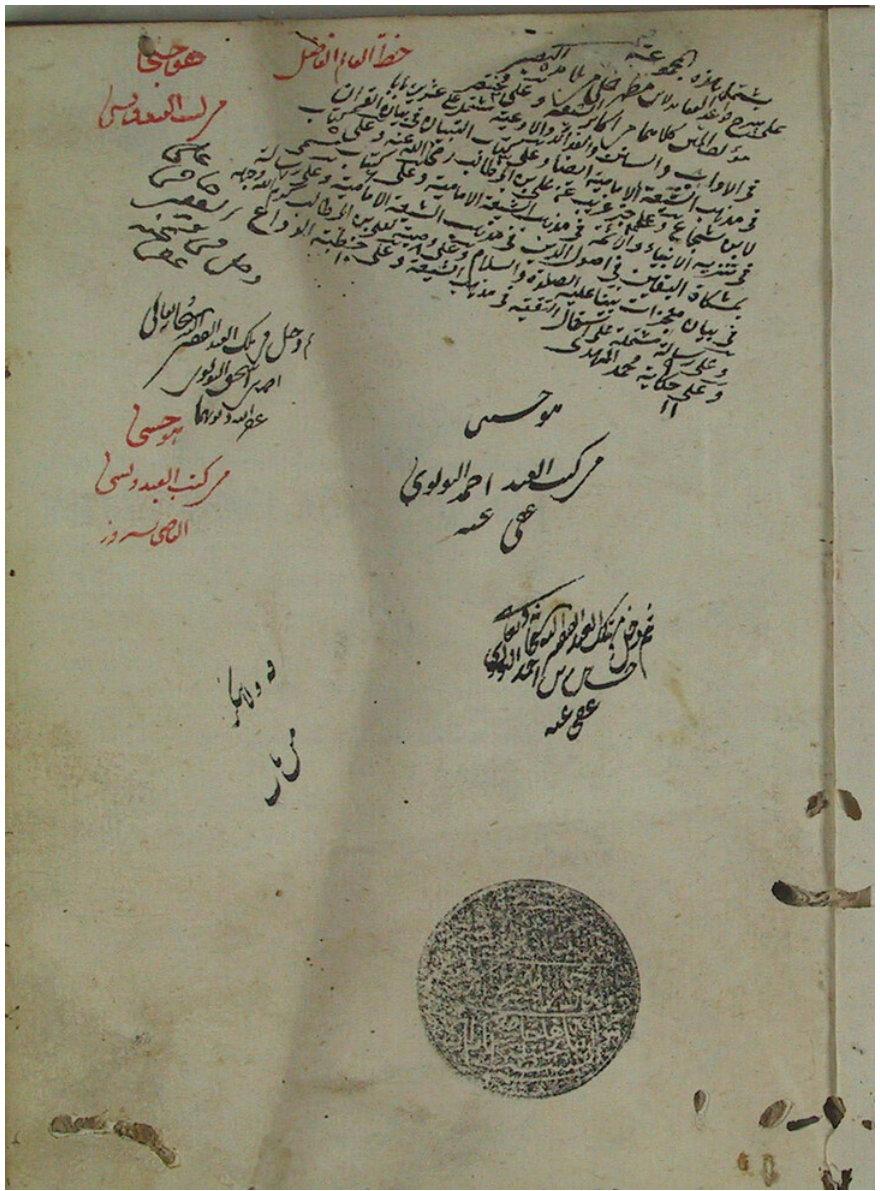
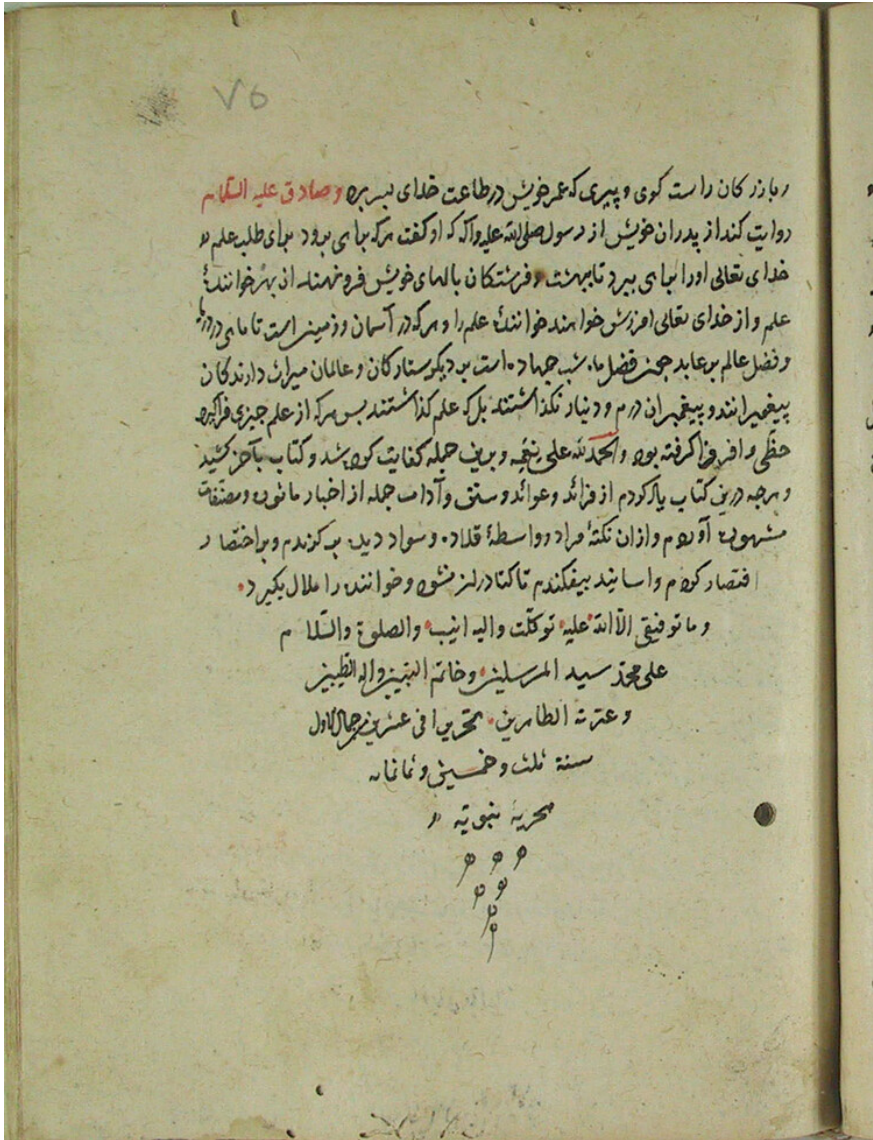


FIGURE 4.1 Ms. Istanbul, Carullah 554 (opening page, containing a note with a list of contents)

ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالاخلاق الفاضلة وقلته فبعضها اميل الى السعادة  
 وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم يتمكن الخيرات والشدة لم تكن الملكات الراسخة بل كانت في معرض  
 الزوال زالت السعادة والشقاوة لثروال سببها والنقص الخالصة عن الظهور كنفوس الاطفال  
 والبلد اختلف قوله الحكماء فيها فنفذ جبراً انها تغني وقال اخرون انها تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم  
 انها تعاد الى البدن وهو قول بالتساوي واخرون قالوا انها تتعلق باجرام عصرية بساطة ولا تتناكم اذا  
 لم تتخذ باطلا لكن يبقى لها لث في ضعيفة لانها لدوايتها وجواهر لازم لذاتها وتتكلم قليلا قليلا  
 الى ان تمجد **ده** ففنا ما ادرنا ايران في شرح هذا المقدمة والحمد لله على  
 نعمه الظاهرة والباطنة **هـ** صلى الله على سيدنا محمد المودع بالبحرات الباهرة  
 وعلى عنته الزكية الطاهرة **و** فرغ المصم بعد الله من تأليف هذا الكتاب  
 ضاحي نهار الاربعاء **ث** ثالث ذي الحجة سنة ثلث وسبعماية وكان  
 وكان ابتداء تصريفه آخر نهار الخميس عشرين ذي القعدة  
 من السنة المذكورة ووقع الفراغ وانتاج هذا  
 الشرح بعون الله تعالى في ثامن شهر رجب  
 المحرم عظم الله قدر سنة اثنين  
 وخمسة وثمانماية على يدي مالك بندي كيرت  
 المحتاج الى رحمة الله توفيقه فانزل القادر لا تشي الوجل غما  
 جعفر بن حلال حسني  
 اللهم حرم يد رحمة  
 عليك ان لا يحق  
 محمد واولاده  
 الاضمار  
 مبارك

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين  
 والصلاة والسلام على  
 سيدنا محمد وآله الطيبين  
 الطاهرين  
 وبعد  
 فبعضها اميل الى السعادة  
 وبعضها اميل الى الشقاوة  
 وان لم يتمكن الخيرات  
 والشدة لم تكن الملكات  
 الراسخة بل كانت في معرض  
 الزوال زالت السعادة  
 والشقاوة لثروال سببها  
 والنقص الخالصة عن  
 الظهور كنفوس الاطفال  
 والبلد اختلف قوله  
 الحكماء فيها فنفذ جبراً  
 انها تغني وقال اخرون  
 انها تبقى ثم اختلفوا  
 فقال بعضهم انها تعاد  
 الى البدن وهو قول  
 بالتساوي واخرون قالوا  
 انها تتعلق باجرام  
 عصرية بساطة ولا تتناكم  
 اذا لم تتخذ باطلا لكن  
 يبقى لها لث في ضعيفة  
 لانها لدوايتها وجواهر  
 لازم لذاتها وتتكلم  
 قليلا قليلا الى ان تمجد  
 ده ففنا ما ادرنا ايران  
 في شرح هذا المقدمة  
 والحمد لله على نعمه  
 الظاهرة والباطنة هـ  
 صلى الله على سيدنا محمد  
 المودع بالبحرات الباهرة  
 وعلى عنته الزكية  
 الطاهرة و فرغ المصم  
 بعد الله من تأليف هذا  
 الكتاب ضاحي نهار  
 الاربعاء ث ثالث ذي  
 الحجة سنة ثلث وسبعماية  
 وكان وكان ابتداء  
 تصريفه آخر نهار  
 الخميس عشرين ذي  
 القعدة من السنة  
 المذكورة ووقع  
 الفراغ وانتاج هذا  
 الشرح بعون الله تعالى  
 في ثامن شهر رجب  
 المحرم عظم الله قدر  
 سنة اثنين وخمسة  
 وثمانماية على يدي  
 مالك بندي كيرت  
 المحتاج الى رحمة الله  
 توفيقه فانزل القادر  
 لا تشي الوجل غما  
 جعفر بن حلال حسني  
 اللهم حرم يد رحمة  
 عليك ان لا يحق محمد  
 واولاده الاضمار  
 مبارك

FIGURE 4.2 Ms. Istanbul, Carullah 554, fol. 50v

FIGURE 4.3 Ms. Istanbul, Carullah 554, fol. 75<sup>r</sup>

٨٩

بلاذقان و لا نقصان و الثالث الترتيل وهو الثاني في القراءة و عن ابي المومنين علي ع  
 ان قال الترتيل حفظ الوقوف و اداء الحروف و التمام التحسين وهو ان تقرأ القرآن بالصوت الحسن  
 و الحامس التوقيف وهو ان تقرأ القرآن بالاعظام و الاجال و السادس التقوم وهو ان تقوم بحركات  
 على قولم يقبله اللوق السليم و لا تتعوجها بالميل نحو الاشباع و الاختلاس و السابع الترسيل وهو  
 ان لا تتعجل صوتك في القرآن خارجا من ملازمة المصونات و التوقفات و الابدالات و الثامن التبيين  
 وهو اظهار الحروف و الحركات على وجه الالتماس بعضها ببعض المتبنيات و التسامع التخصيص و هو ان  
 تأتيا جاد ما في تأدية الحروف و الكلمات و صحة القراءات كما هو منقول من الثقات و العباس الترسيل  
 وهو صوت كل كلمة باخرى على وجه يبين الوصل بين الحروف بالمصداق المعولة العربية و القواعد المتقولة  
 من القراء المرضية و الحادية عشر التوقيف وهو الوقف في مواضع الوقوف لزوما او جوارزا على  
 وجه يطابق قول القضي و نقل القرآن و الثاني عشر التوقيف وهو توافق الكلمات القرآنية  
 التي شرعت في قراءتها في الثاني و عدم الثاني و قيل التوقيف علم خلاص قراءه احد من القراء و  
 بقوله آخر في النوار و انك الآن تترجم قراءه و تبدي بقراءة اخرى و الثالث عشر التخليص وهو  
 ان تتخلص بالحركات و لا تتسلها نحو قوله اخرى كما تميل الفتحات نحو الكسرة او بين بين لا لا لا  
 الرابع عشر التعريف وهو ان تقرأ القرآن على الوجه العجم و لا تقوط في الفتحات كعصا العجم  
 الطرفة طيات الفاصحة التكفير وهو ان هاتفاك و تدب في القراءات و يكون ممنوعها اليها  
 في الابدالات و العايات علم ان ترك كل عيب المعاني في القراءة فهو من الحسن و ترك كل من الحسن  
 هو من المعاني جعلنا من الذين يتلون كتاب الله حتى تلاوته و يعملون باقيه من تحته له حاشية و  
 رب العالمين صلواته عليه و آله اجمعين نسخة من نسخة المنقولة من نسخة الاصل الكلتونية بخط  
 المصنف المفردة عليه ادم الله تعالى بركاته انفاه الشريف عدوة يوم الهملاي في سلخه يوم الاول  
 حتم الله بالخير و العادة على الاقاصي و لوفاني سنة حرميني  
 و نانا ما انا العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله بولده يوم  
 حلاله حتى الله حرم بيده على  
 النار بحق محمد و آله  
 و عترته الامام  
 ٥٥٥

و تبرأخ

FIGURE 4.4 Ms. Istanbul, Carullah 554, fol. 89r

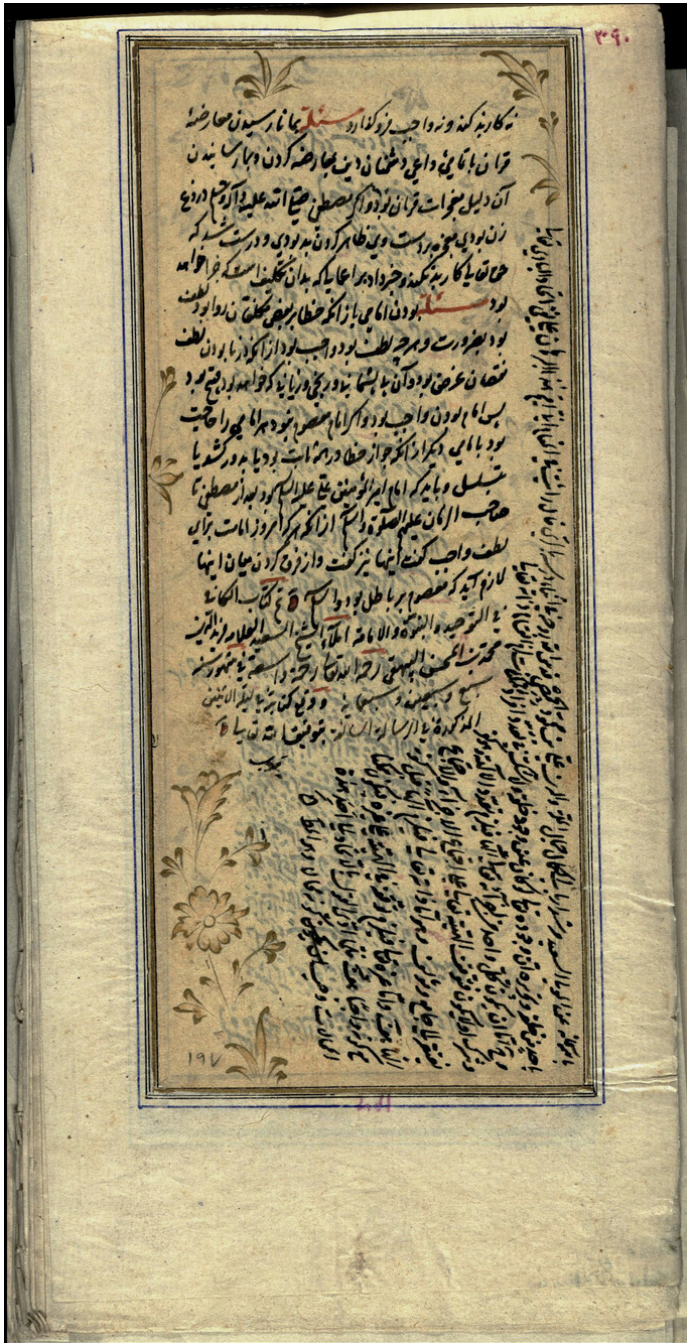


FIGURE 5.1 Ms. Tehran, Dānishgāh 2144/29, p. 390

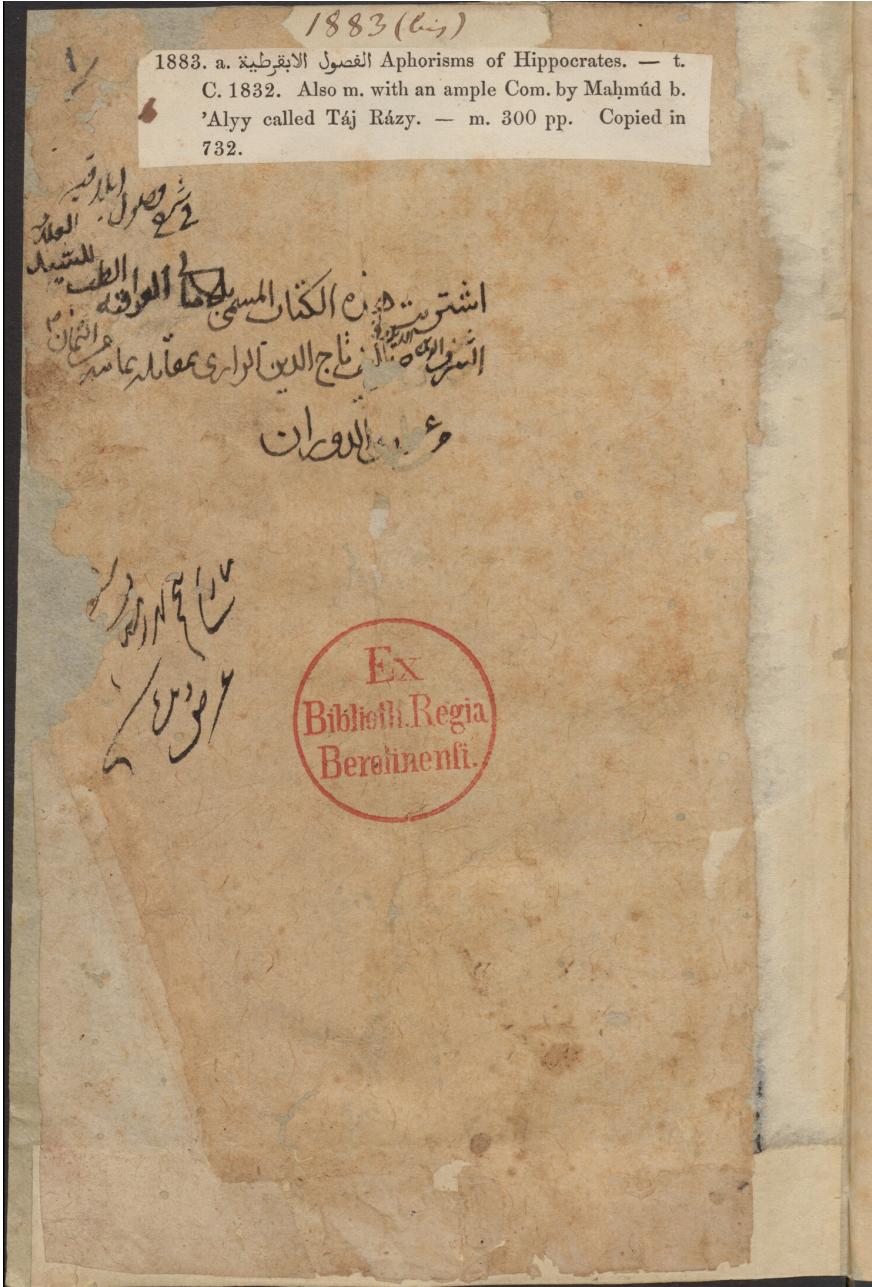


FIGURE 6.1 Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 1r



بشارته في حال الكمال على ما كان عليه من قوس الحجة القدسية على القبول المشقة الإيجابية  
 بل على ما كان عليه من قوس انفراد انفراديه وبتبنا وانوار الوهنية تبيان ابدان الاشياء في الحجب  
 بغلاف الحجب الحيواني وضربها على فطوره بهما توضع الافراد البشرية القابلات لتو ابدانها في الحجب  
 بقومها في كل صورة لها كاشا وقدرها في حجابها من قادر حكيم اودع فيها البروج من حجاب التركيبات والصدق  
 عن اذنا كه اسارى وليكن فيها الحجب من لطائف التزيين بسبب العدم في اعطائه حيا وحيا بقاى بهويتها  
 في مشاهدتها للجواهر والاعراض وان ينفذ بقويته وجل عن مصادمة الاقسام والاعراض اظهر معالم المنصوب  
 بواسطة الامتناعات والتركيبات واختلفا في المعدلات اجناس المواليدين للعادى والنباتات والحيوانات  
 وافاض على كل استحقاقه من الهيولانيات والروحانيات والصلوات والقطبين من انبيايه الجاملر  
 لا يتاخر صاعدا على الخصوص من منهم من اشرف الازمنة الواقعة مركز الفرض الباقى دعوة الحق بدوام  
 النبوات والارض محمد الرسول النبي العربي الامر بالسنة والفرض وعلى له واصحابه المواليدين العترة والشيخة  
 المخصوصة من قومه والتمديد وبعدها من اخر عباد الله تعالى اليه محمد بن علي بن محمد الحجة المفضلة الرازي  
 حتم الله له بلحجته يقول الله الحق على من يشي من عبود الفضل والمحمود وتمهيد تصويف العقل والذات وهو تبيان  
 علم الطب ورجاحة ميزانه ونجاة امره وجلالة تبيانه اذ شرف العلم اعلم من يذلوله وقد تم له كبحه والاوز  
 به كبحه فوق اياهه والاسقام فظهر من شوقه ما كان موضوعه اشرف نفعه اعظم ودليله اوضح وصار  
 الوكيل في العلوم انما واسنابها ومن المعارف اسمها ولاها واشك ان علم الطب كذلك لا موضوع  
 له الا انسان الذي هو ابرز وصالحه الا زمان وعموم حمله وتجدد ايدى كاد لا يحتاج الى بيان وقد صدر من  
 الرسالة ومظهر السيرة والعدل اذ هو حرج النظر اليه واقصر في فضيلته عليه كفا وفي الاعتقاد فاقته في حبه  
 ان اذ اريد وابتعث في علمه الصادق والسلم العلم علما ان علم الايدان وعلم الاذيان سيقا وعديا في كذا كذا  
 في اخرى من سيرة الحجج السرفيه ان الاذيان لا تقوم الا بصحة الايدان وكما العيان في هذا الفن الذي  
 موجود في كل زمان في كل اشياء خاصة الكتاب الاول منه منه شفا من ابي الجنيد دقا واثا والاول  
 سورة اتمام في الصدر وكذا هيديات هيديات التمسار من ان يتاها الذرات وبن العلم اعاليه واعلم  
 انما هي وقوت الله وقوت وفقد الحقيقه وانما العلم الذي ضعفه الرغبات وماتت القلوب  
 الحاضرة والاول الملة هو من اخترت الحكم الفاضل والسيد العلامة الكامل شرفه والهدى

FIGURE 6.3 Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. zav

3

الأيلا في حجة الله سبحانه على المصالحين وتتميمه إلى المستعجلين ولحقه أنه شكر الله سبحانه عز وجل  
 تضييقه واشترطه غايته الاستمرار وصار في ذلك كالتسليم فاقصه النهار واجمع الطلاب على حجة  
 ثم اقبلوا على درسه وقرأ الله وأقبلوا آدم الله فضله على وادوا وسعفه بالذي وان لبث الحجة كالعلم باليقين  
 الظاهر في الحج إذا اجابه لم يجد شيئا عجيبا لهم في القبول والرجعة والاقبال ولم يجد إلا التماس والاحتياط  
 إذ العرف مطلوب للحج بحسب الخريف وسفاح الأمانة في حارة عنانه مولاهما وقات اسم الله سبحانه وتعالى  
 ونزعت أملا يشرح لذلك الكتاب عليهم بعد أن حجت وتدل الاعتقاد واليه آدم لم يكن عندي والحيال ما تعلق  
 به الفاعل شيء من حجهم ولم يفهم في الكلام القوم من قوله وقد وجه ومع ذلك كصوت وكلمة وكلمة  
 وبذلك جرت وحجته في إيراد الخيرات معانيه عن حجها بيده وأظها بعلمه من حيث علمه عن أساطير  
 وأجوان يكون ما يشاء وكأفيا وفي ساق المصنوع وما يشاء فاموجها السعادة في الدنيا والعقب وسببا  
 للجنة والتلوي في الأولى والأخرى وعزى أن أسميه بعد الفراض أن شاء الله بأمره إلى العليقية في شهر الصفر  
 الأيلا في حجة الله سبحانه على المصالحين وتتميمه إلى المستعجلين ولحقه أنه شكر الله سبحانه عز وجل  
 العلوم والحجيات وإذا كان لها ما لا يتصور إلا من الحج عن أفات الأشياخ غير طائفة وأقوال الأفاضل  
 غير المتعلمين إلا أن افهام العام وسبقا وغربا وجدتها الفاضلة وتجدد كشف عن العالم لخلقها بقصر أملا وحكم  
 القليل في جعل المال أملا واقام ساق العلوم وسوقها وأزج حجان من محل البع وسوقها وسجدهم في حلال  
 ما سوسوا من الأجر كما في الحج والعمرة في قوله في دونه ما هو معتدل خطتهم كالسيف والفتوة وهو المولى الخدم  
 الاعتدال اعظم سلطان سلاطين الأوزار العام مستعبدا باب الشيف القلم استخدم اتصال الحجد والكر من قبل الله التسعة على فواز  
 الإسلام والسليمة وتوفى الهدى في انظار الأرض حجابي بنية الإسلام عن شرب المقدون من حافظ دعوى الأيمان حمره والتميز  
 محي لم يعد عهدا نه انما اشتد ما في الفضل عياظها بها ملكها الدول والسلاطين العاجل مقدم الكرم همامة ليلين  
 صاحب جوارح المالك شربا وعربا كما في مصالح الخلاقين فكلوا من الأمتيع فبمع من مدارك السعادة ومدار الدول  
 والسيادة قولها القابل الكسب من الأجر وحكمه شرف وعلى الوزا من جلاله كروم فمأن رأيت لوفوا الحسي  
 بعد النبوة على حجة شريك حقيق الحواجلا الحق والعدل لنا والدين عماد الإسلام والمؤمنين بتواياتها وأيام  
 والصلح بين الخصوم بعونها به رب العالمين محمد بن المولى الصالح الأعظم ناصت بايات العدل في العالم  
 العادل من الأجر المستريح في اعلى عرف الخلق في مسانن المغفرة والرضوان وعاد الحق والدين في الأمان  
 حجة الله انصاف ودام اقتداره كالحق الإسلام فخره ان كان حيا في ايامه والمسلمين من الاستد

FIGURE 6.4 Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 3f



١٦١

ما كانت داءاً لم ينال الحمي بهما بل في ذلك القرحة والتهامها وكما عين ذلك الا  
 ولو عولج بالحمي او عما بالمبردات مثل الكا والبقله وجيب ذلك مادة الك  
 والباقيا الى نصبا  
 والنالدة تلك من الخواص ان يكون احد المرضين اتم علاجاً وول الاخر لكونه اسهل حالاً بان يكون مرضاً حاداً  
 والاخر مزمناً وذلك كما اذا اجتمعت القرحة والقالج فانه علاج الحمي المحرقة اولاً بالفصد والمبردات وان كانا  
 بالقالج ولا تبا في القالج فانه مرض من مرض حاد وكابت الطبيعة وانتهت الطبيعة بدفعه  
 الكثر من الزمن واما اذا حصل عن مرض مرض ويقارنا بظهور المرض من شقوق تحلل لتفوق لسقط لهما لان  
 لم يكن كذلك نبتة علاج المرض الذي يمتد به فانه اذا ازيل يزدل المرض بالتعبية بخلاف ما لو عكس ولم علاج  
 المرض واليهما اسنار بقوله واما اذا اجتمع الى اخره وان كان المرض قوي التحليل فوجوبه ان يقصد اوله المرض  
 يزيد ذلك في المرض لو لم يفت الى ان من صيانة للقوة عن السقوط للاهم وذلك كما في العلاج المبرح  
 الوجع فانه يقدم في من علاج المرض الذي بالوجع الباقى ونسب المحذرات وان كانت شديداً وكما كفت  
 الفولنج ويوسنما والي هذا اسنار نقده لان فعله الى اخره واذا احتجج الى اسنار اعطيل  
 معدته او كاستماله القلم من غير تحلل بزمان فتعد في الجملة الى حد خط  
 تحت له في المثل المرض الواجب الفصد صدماً من غير ما هضفت العدة او البدن كالا احتياج اسباب المصنف  
 والمراد من قوله وكما يوحى الى آخره وانما قال كما يوحى لانه الضامن لانه ما فيه من المرض على المرض حيث  
 صل الكلام في هذا المقام وتوضا النخص العلامة السيد العلوي رحمه الله بالدوال التي تليها ما ذكرناه اخر ما اردناه  
 ابراهه والذين همسوا الحسيني زيادة وفي عن ان ليحققا الشا الله سدا السرح كلاماً كافيياً في الشرح ربي لكون  
 سنوراً وادنياً في فيه كما طار في حسر والتوثيق على واحد طبق والتحقق اليه انهما الشرايق والمجدلة والصواة  
 على النبي العاشية رآه وصحبه من عبده والسلام على احوال الحمد الفريد  
 رحمه الله وبن كانه شرح من كتبه في الشمس ربيع الاول  
 سنة اثنى عشر مائة في بلدة سلكه

FIGURE 6.6 Ms. Berlin, Sprenger 1883bis, fol. 161r

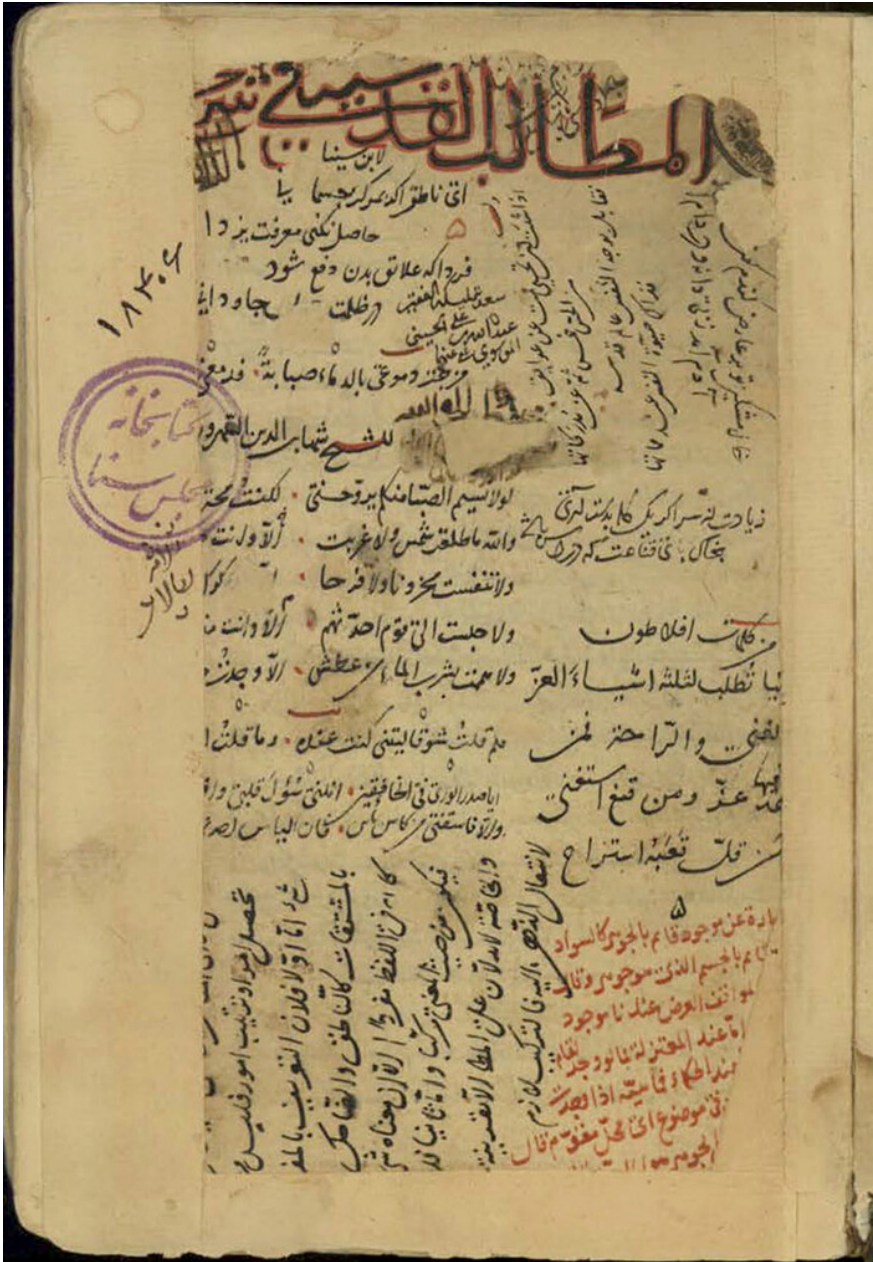


FIGURE 7.1 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (title page)

صدر الوثيقة الأخرى  
 على يد السيد محمد باقر  
 في شهر ربيع الأول سنة 1285

بسم الله الرحمن الرحيم      الاستفتاح بذكر الله عز اسمه  
 استنجاح والتوكل عليه لرتاح السعادة مفتاح والفرح اليقيني مصابيح الحيرة نور  
 فلاح وإدواء واجب الشكر استمداد المريد وانتاج والنفس يتيجو الغالب واستواء  
 والقلب على جهلكم الضراعة لا يسبغ قلبه الصنعة راحة وإرتياح والنوحيض إلى ضعة  
 الجلي ولطف الخفي للكوامن الفاسدة صلاح فالحمد لله الذي نجح ناسج الحكيم من شوايق  
 قلوب عباده ونور بساطين الغمة بانوار أفكار غيب اقطابه واوتاده حمد الابغوت  
 من باعته شتم من اصناف واجناسه والخواص والصلوة على من ذكره ارفع الوجود  
 ويحيي نطق الجود المصطفى الاعمال رسالة الى كافة العالمين المشرف بطراز وكامل الملك  
 الازلي العالمين صلوة الاحصيا بعدد وان تشعبت اغصانه ولا يشبهها امد وان توتعت  
 آياته سلاطين مآدين الاسلام واحكامه وخلفاياه اساطين قوانين الاحكام امامه  
 فان اوج عباد الله اليه محمودين على الحق المشهور بالنتائج الالوان حتم الله له بالحقني  
 يقول اعلموا رفقائي وقادني وفقر ابي وسائق اخذتم الله ويا ناصره وشر نكم ويا نانا  
 بذكره اني ما زلت على ما تعهدون مشعور فابذل المجهود في ابلاغكم الى المقصود والغنى  
 بصحتكم والامتنان بمودتكم ومحبتكم والمندة تع اذ جعلني من مساعدي اخوان الجبريد  
 في الدين ومعاضدي خلان المفيد في النقيين والآن حيث رايت اقبالكم على ادام لمة  
 اقبالكم لدي الاستملاء جوامع مشورة شئف بها اسماعكم واستيفاء فواد مشورة توكنت  
 بها اطعامك متعلقة بما صحت المختصر الموسوم بالرسالة التسمسية الحديث النظير من القواد  
 المنطقية تشارت مع نقيس القوتون وطلموع شمس الغنابة بالتحقيق الاملا ما تم بعدد  
 اقتراح واحد اهداء ما كنتم بعرضه استنجاحه في عزومي ان اسمية بالمطالب القديسة في  
 شرح الرسالة التسمسية كما شفعا الشكر مند او بالما اعصل مستعد امر الله التوفيق انا الهامكي  
 التي سواد الطريق بسم الله الرحمن الرحيم الى اخي القوي  
 انما صدر الكتاب بذكر بسم الله والحمد لله اقتداء بالقرآن المجيد واقتداء باللائحة الملوية  
 فيها التماسا وتبركا واحمد مولانا والذنداء على الجليل نعمة كان او غير ذلك والله اعلم

لوجبر

FIGURE 7.2 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (beginning of text)

مطلوب باثبوت له بالبرهان لان الموضوع لا يتصور بدون ممكن معلوما اذا كان الموضوع  
معلوما فله مطلب وجوده بالبرهان والحق ان تسمى من هذه الفاعل صورة فان  
الادب ما اذا لم يكن الشيء متصورا بما يستعمل به وجوده واما وجوده خارجا عن ذاته اذ باسمه  
فانه يمكن ان يطلب ذاته بالبرهان كما لنفسه اذا علم منها الاسم او كونه ما مدبره  
للبدن فمكن طلب وجوده بها بالبرهان مع انها ذاتية لها لان الجوهر له ليست حيزا  
من المعلوم والعارض ذاتية له حقيقة النفس المجهولة بعد القابلية  
ما اذا كان الذات كالجوهر معلوم الوجود لما هو ذاتي له كالجوهر كحل السبب  
المتوسط بينه وبين ما هو ذاتي له كالجسم فيطلب سببه برهان لم الطالب للقيمة من نفس  
الوجود فقط دون بلبه لا اعتقاد . والله الموفق للصواب والسداد . منه البداية  
بوالية الحاد . وحيث انتهت الكلام الى هذا المقام . و اخرج شرحنا للمرسالة الشمسية  
في قالب النظام على حسن ترتيب وابلغ نظام . فليهد الله عن شانه منيبيين اليه .  
ومصلين على محمد النبي وآله وصحبه الطاهرين الفاردين بالتحفة بين يديه ومسلمين  
على كافة المقربين الناهضين الى اعلان عليين والسلام على اخوان التحقيق  
بإرفقا سواء الطريق . وسبح الله وبركاته

**فرغ** تصنيفه المولى الاكبر علامه العالم سلطان  
العلماء المدرسين تاج الحق والملة والدين محمود بن المولى  
المرحوم جمال المللو الدين علمي المحض في سنة الف  
رجب سنة ثلث وثلين و سبعمائة  
ومن تفيقه العبد الفقير الى الله العالم  
محمد بن العلاء بن محمود قوام اولوغ  
صفه سنة خمس وثمان مائة  
والحمد لله

بمع المعاني  
مزيد الى ذيله والحمد  
لواجر الوجود مفيض  
الارزاق والصلوة و  
السلام على افضل البشر  
على لا طلاق وعلى آله  
واصحابه الذين هم على اعز  
الحق واشرف وجه الزبر  
واصغر وجه الباطن عليه  
سبحان الله




FIGURE 7.3 Ms. Tehran, Majlis Sinā 1408 (end of text with colophon)



FIGURE 8.1 Ms. Tehran, Dānishgāh 5471 (title page)

مستقر من خط المولى بطالع الدين  
 المبرازى على نحو خطه المستقر  
 في شرح الاسرار  
 ارسطو الحركة كمال اولها بالحق من جسمها بالحق  
 اطلاق الحركة خروجها من الواه ودرسا و  
 الاجزاء في الالات مشاعولس الحركة هي العزبة  
 وهو ترتيب من اول اطلاق اطلاق الرغاب من  
 قام منه مستقر فراهم انه يحصل له ترتيب عاقبة  
 متوالية الى ان يادش

طبقت النظره بالاسلام  
 الماهيات اما ان يخرج الى الماهية  
 من الوجود من الوجود من الوجود من الوجود  
 عنده المسمى بالظني وهو اولى العلوم  
 واما ان يصح عطفها الى الوجود من الوجود  
 عنده هو المسمى بالاهي وهو اعلاها واما  
 ان يخرج اليها في الوجود من الوجود من الوجود  
 بطبق ان الهمس يكونه احرار كما في الوجود من الوجود  
 والاحسن هو المسمى بالاراضي وهو وسط العلوم  
 واما عن هذا الخط لا ان الهمس او احسن الى الماهية  
 في الوجود من الوجود من الوجود من الوجود

FIGURE 9.1 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, page preceding fol. 1<sup>r</sup>

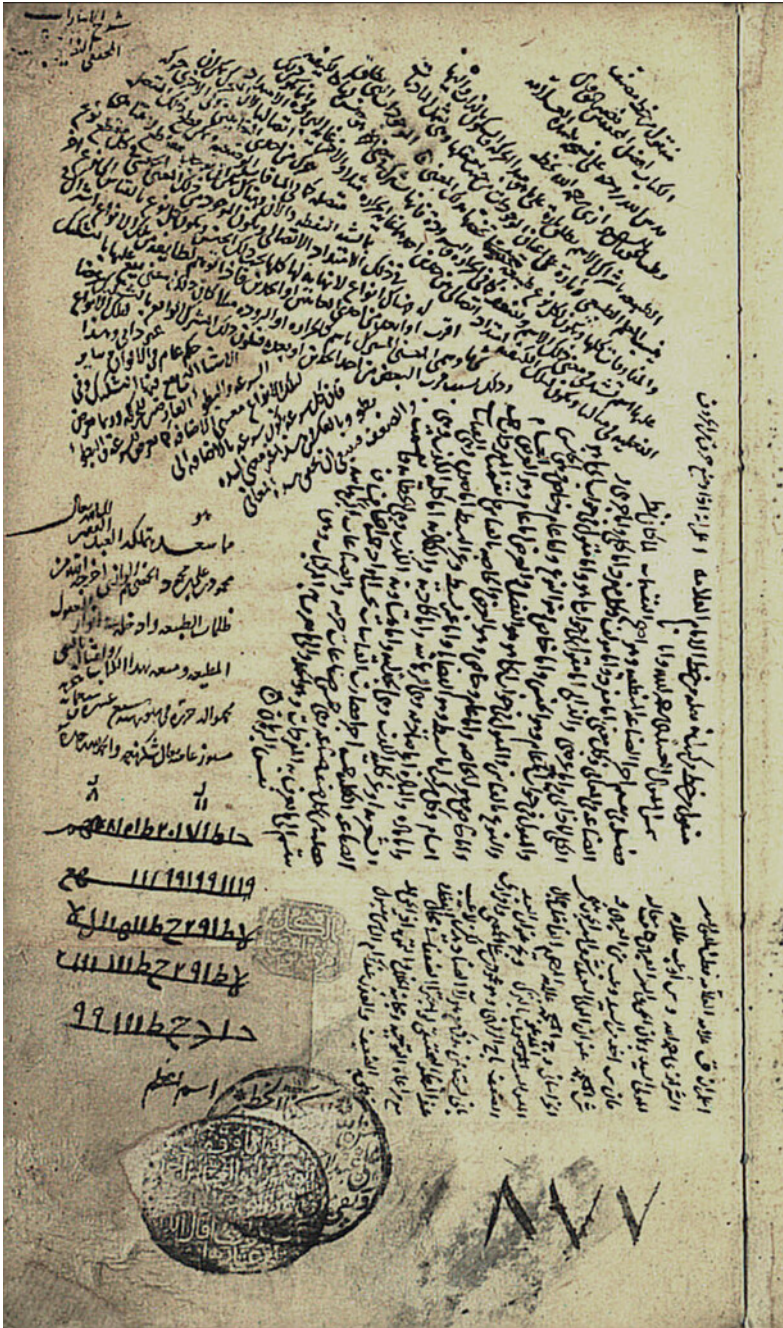


FIGURE 9.2 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 1<sup>r</sup>



FIGURE 9.3 Ms. Istanbul, Fazil Ahmed Paşa 877, fol. 2r





FIGURE 9.5 Ms. Istanbul, Fazil Ahmed Paşa 877, fol. 67r



FIGURE 9.6 Ms. Istanbul, Fazil Ahmed Paşa 877, fol. 67v

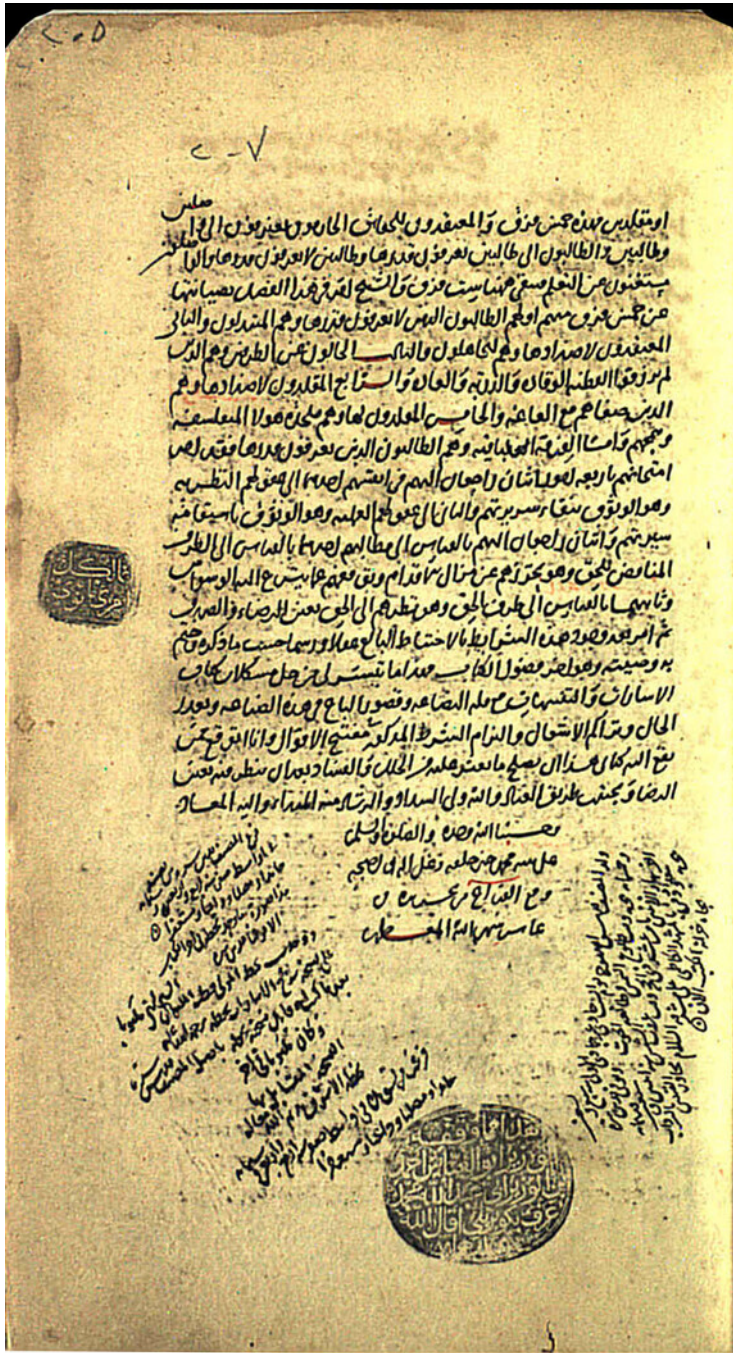


FIGURE 9.7 Ms. Istanbul, Fazıl Ahmed Paşa 877, fol. 207r



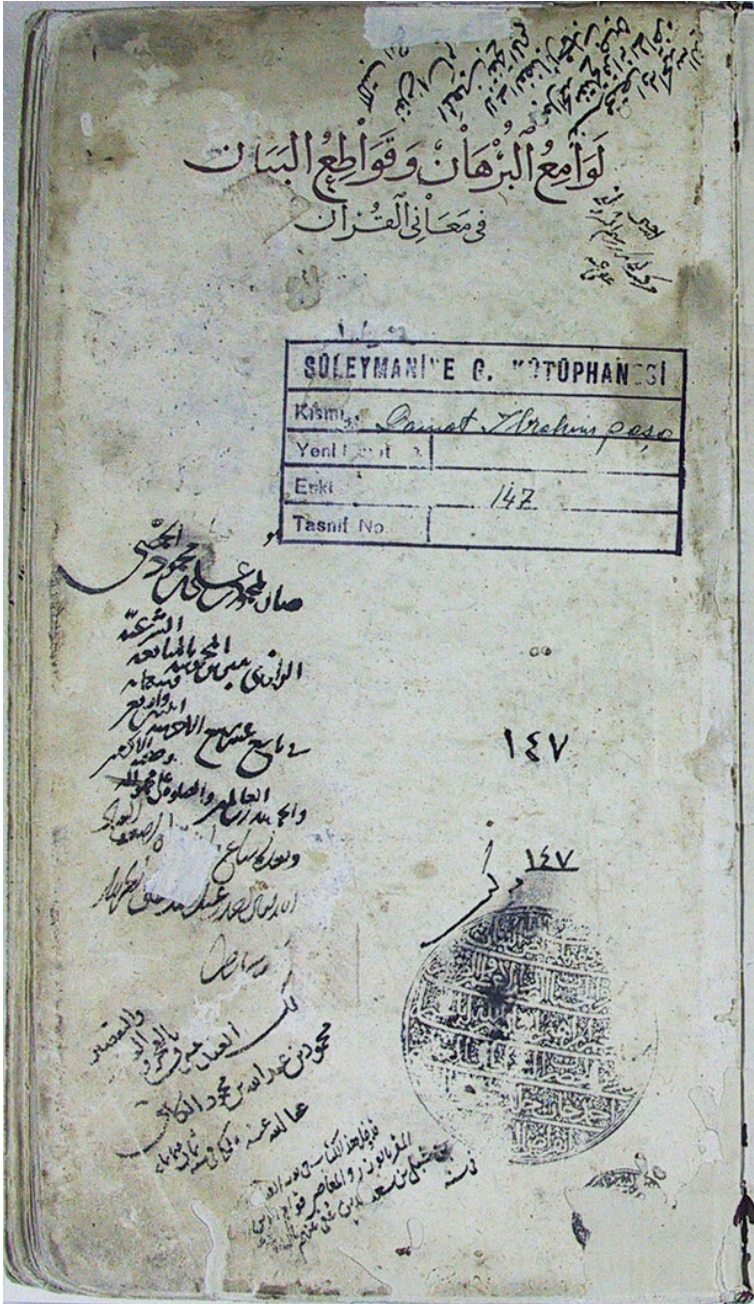


FIGURE 10.1 Ms. Istanbul, Damad İbrahim 147 (title page with ownership statement)



مع الشرف العظيم وقيل غير واحد كما يخبر ويعد هناك ويكون معنى الكاهن ان الذي يؤزل  
 عليان القرآن بذلك الذي سينجز لك هذه الوعد واضل فتلا في ايام من جبال الهند  
 علم معنى انه امره بان يقول لهم ربي اعلموا انصارق والكاذب لا يلبس علي شي  
 ثم الخبز السابع وتلك في الثامن بقية سورة العنكبوت في محضر في لصي مخزون  
 من منر يحجب المحجب في سنة ستين وتسعين بعد الالف  
 على يد ابن محمد الميرزا شمس الدين محمد الباز في مشهد  
 اللهم اغفر ذنوبها واسمعي بما يجهد  
 والرحيمون

سورة العنكبوت مكية كلها في قول عمر  
 وعطاء والكوفي في حديثه كلها في قول القوليين عن ابن عباس وقناة وعلمية الا  
 عشر ايات من اولها وانها بعد البقرة عشر الحان وفي حديث القوليين عن ابن عباس و  
 عن يحيى بن سالم اختلاف في ثلاث ايات اله كوفي ونقطعون السيل  
 بخازن مجتصين له الذي نصره في شاشي وضلها في كعب في النور  
 فالعطين في سورة العنكبوت كان له من الاجر عشر حسنات بعد كل المومنين  
 والمنافقين وروي ابو بصير عن النبي صلى الله عليه وآله في سورة العنكبوت والذ  
 في سنة رمضان ليلة ثلث وعشرين وهو ولدته بانا محمد بن اهل الجنة ولا استغنى  
 في ايدى ولا اخاف ان يكتب الله علي في عيني انما وان لها بين السورتين من الله  
 مكانا القيسيرها سخر الله سبحانه سورة القصص بذلك الوعد والوعد  
 وان فتح هذه السورة بذلك تكليف العبد فقال اللهم الله الرحمن الرحيم  
 الله الحسبي الناس لا يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنوننا ولقد فتنا الذين  
 من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ام حسب الذين  
 يعملون الشيات ان ليسيقوا ناسا ما جعلون من الاكابر يقولون الله فان  
 اجل النبوة ايت وهو التبع العلي حشر ايات القرآنية وانما عايتك وليعلمن  
 الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين نعم الياء وكسر اللام فيما وهو المروي

عبد الله بن اشع وشعون  
 ابنه بالاجماع

محمد بن  
 محمد بن

FIGURE 12.1 Ms. Khuy, Madrasa-yi Namāzī 63, fol. 155v

سورة

واعترفوا انه علمه فاطلوا على لفظ العلم على اعتقادهم كما قالوا حجبتهم وبعضه وقالوا انك  
العزير الحكيم اي عن نفسك او عند فؤادك عن الحسن ومجاهدا وفيها معناه فوجوا بالتك  
الذي كانوا على ما يحبوا به وظنوا انه علمه وهو جهل وكفر عن الصحاح قال والمراد بالفتح شدة  
الاعجاز وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون اي جعلهم ينزلهم خيرا استهزأ بهم برسالة الغالب  
والهلاك فلما راوا باسنا اعدوا بنا النازل بهم قالوا امنا بالله وحده وكفرا بما كنا  
مشركين اي كفرا بما لا يوصفهم والادوات فلم يركبوا فيهم ايمانهم لما راوا باسنا اي عند رؤيتهم  
باسم الله وعظيمة لانهم يصيبون عن ذلك ملجئين وفعل الجحيم الاستخفاف بالمدح سنة  
الله التي فخلت في عبارة نضيب سنة عمل المصدا وهذا سنن الله هذه السنة  
في الامم الماضية كلها ان لا يفتخروا ايمانهم اذا راوا الغالب والمراد بالسنة هنا الطريقة المستمرة  
من فعله باعدله الجاحدين وحضه هناك الكاذبين يدخل النار واستحقاق العقوبة  
وفوت الثواب والخير م الخ: الناصب من ثواب مجمع البيان  
ووعلى القلان يعون الله وتوفيقه في عثرون شئ شوال سنة سنة  
ولسعين والفس على ارجح الناس الى الله تعالى سئل في  
بن كبر اسمين الباهية في قوله اعرف ذنوبهم اعرف ذنوبهم اعرف ذنوبهم  
الطاهر من المعصية

FIGURE 12.2 Ms. Khuy, Madrasa-yi Namāzi 63, fol. 313r

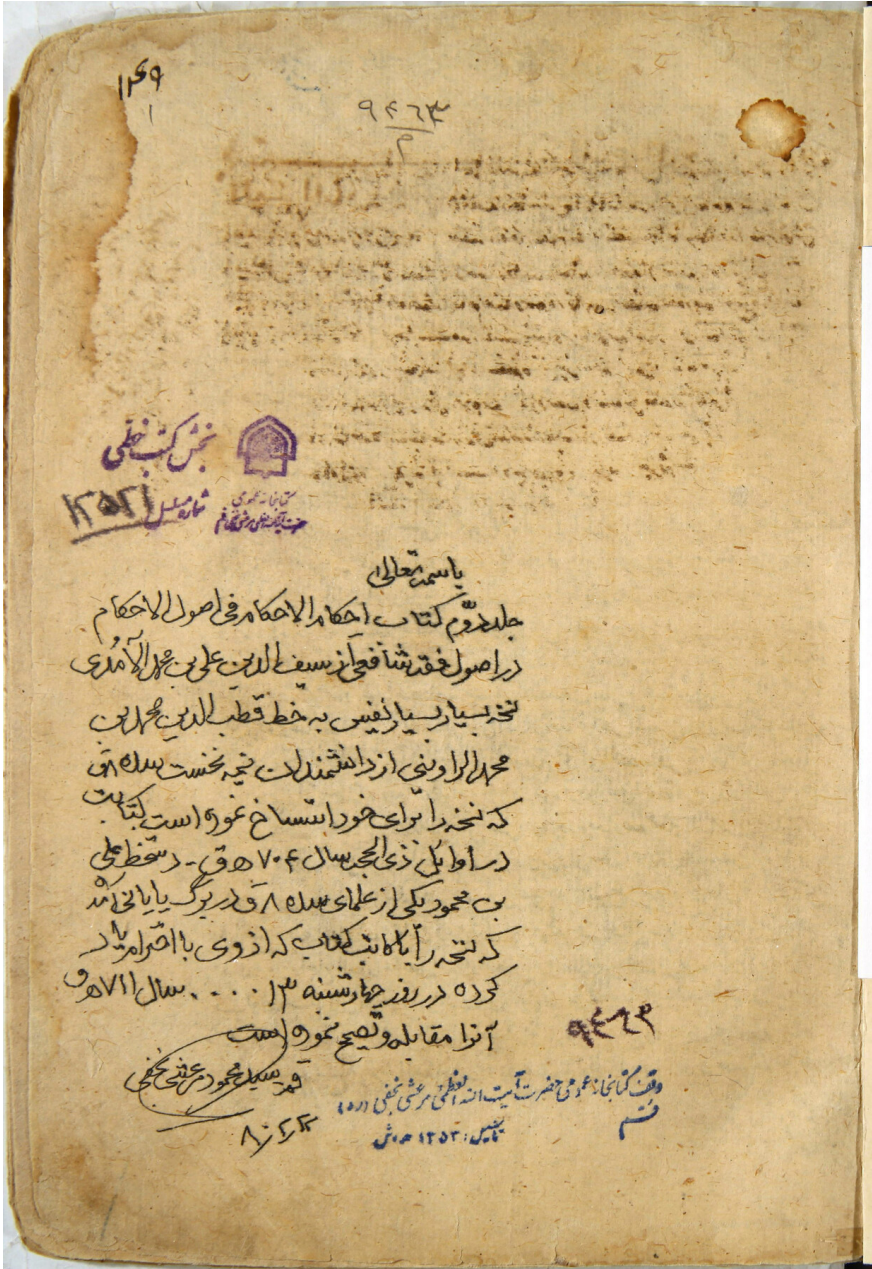


FIGURE 13.1 Ms. Qum, Mar'ashi 12521 (opening page with note by Maḥmūd al-Mar'ashī)

ما دلهم من اجزاء الاحاد ولا نعلم كونه حجة في مثل هذه الباعثه وان سلمنا انه حجة ولكن  
 نفع الشكل من حلوهم فان زيادة النبي عليه السلام على التسليم في الاستعداد ليس له ما يدل  
 على ثبوتهم وقبح المعقولة لهم باستعدادهم وزيادة على التسليم والسرعة في طلبه عليه اعتبار انه  
 قصد بذلك استعماله قدر الاجزاء منهم بوزنها لهم في الدين كما دل على المعقولة وليس احد الاثرين  
 اولين الاثرين بل ربما كان احتمال الاستفالة اولين منهم وقبح المعقولة بالزيادة على التسليم في الاستعداد  
 من الامة لما منه من مع القاصين من هذه الامة ومن قوله تعالى سوار عليهم استغفرت لهم ام لم  
 يستغفر لهم من بعد ان علمت ان خصصت لهم المعقولة بالسرعة يدل على استغفار المعقولة بالسرعة  
 قطعاً ضرورة صفة الله تعالى في جزء من قال بذلك الخطاب فهو ثابت انه يدل على تيقن حكم الخليفة  
 في محل السكون وعند ذلك فقدر كل اختصاص التسليم من المعقولة قطعاً على وقوع المعقولة كيد التسليم  
 وذلك اما ان يكون قطعاً او ظناً الا ذلك لا يوجب الاجحاد وظلاله كما ذكرناه من الامة الكاذبة كما ذكرنا من التسليم  
 امتناع المعقولة بعد التسليم والناظر يلاحظ بنفسه لثبوت المعقولة قطعاً على التسليم والمعايير التي  
 المتفق عليها لا يكون ذلك من باب دفع الخطر منه بل من اجل المحلة العالمة بغيرها من الخلق  
 فتورث الاحتجاج مع اليقين اسد لا ما لعله تعالى ان امره بذلك ليس له ولد وله اخت ولهذا صحت  
 ما نزلت حيث انه فهم من تورثت الاحتجاج مع عدم انصاف الاحتجاج في تورثها مع اليقين لها ولد  
 من سائر صفاتها العرب وتورثت القرآن وحوادث الحق ما سبق به في الحج التي يقدّمها من الامة العالمة  
 كلفه وان شملها وترثت الاحتجاج عند عدم الولد بالامة وعند وجود التسليم بوزنها من غير الاحتجاج  
 التي الاشارة بانها على ذلك الخطاب ولقد اوردنا في اول المطر في ان الصحابة العترة  
 على ان قوله عليه السلام اذا نظر الحماة من وجه العسل ناسخ لثبوتها عليهم السلام من الحماة ولو ان قوله  
 الحماة من الحماة يدل على من العسل من غير ان الامة العالمة من غير الاحتجاج في وجه الاحتجاج في وجه  
 الواحدة الكفالت وان سكتت ولكن لانهم ان حجة الصحابة العترة على ذلك ونزل المعقولة يكون  
 حجة على غيره وان سلمنا ان الصحابة العترة على ذلك في الحماة كما يكونها ما في المدلول في ذلك الخطاب  
 بل في حكاية انهم من قوله عليه السلام الحماة من الحماة كل عسل من امر الامة العالمة وهذا الامة  
 حكاية قوله عليه السلام لامة الحماة فكان قوله اذا نظر الحماة من وجه العسل ما في المدلول في وجه  
 الادول والمدلول في ذلك الخطاب وليس احد الاثرين اولين الاثرين بل ربما كان احتمال الاستفالة اولين  
 عليه وحفظها بما ذكره لا ما دون ان يكون من الامة العالمة قال عمر ما بالينا تفقر وقد آمنتاً وقد قال لعله  
 لتسرع عليكم حجاج ان تفقر وان تفقر وان خضع ووجه الاحتجاج به انه فهم من خصص الفسر  
 كماله الفسر عدم الفسر عند عدم الفسر ولم ينكر عليه عمر بل قال بعد تحجب ما يجب منه في التسليم  
 عن ذلك فقال ان من صدقت تصدق الله ما علمهم ما فعلوا صدقته ويعالج من امنية وغيره من الفسر  
 روضة الشريعة

٢٤ م ١٧

الصفحة ٢٤ من كتاب  
مدار على من  
ملازم الرضا

انما من ان الخليل  
 خطيباً مائة مثلاً  
 فزوجة لثابتة  
 سالها بزوجك  
 على المائة كان  
 اي نزل  
 من الفهم ان  
 القصد بالزيادة  
 من الامة العالمة  
 من الامة العالمة  
 من الامة العالمة

انما من هذا الخبر  
 القبول بان وجود  
 الفسر لثبوتها  
 للصدور كما هو  
 المرغوب في الشيخ  
 وطول الفسر الاثر  
 من التسليم

قال الشيخ  
 الفسر من  
 في المصداق  
 انما من هذا  
 الفسر من  
 الفسر من  
 الفسر من

انما من هذا  
 الفسر من  
 الفسر من  
 الفسر من

انما من هذا  
 الفسر من  
 الفسر من  
 الفسر من

انما من هذا  
 الفسر من  
 الفسر من  
 الفسر من

انما من هذا  
 الفسر من  
 الفسر من  
 الفسر من

١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠

FIGURE 13.2 Ms. Qum, Mar'ashī 12521, fol. 26r



عليه والأصل عدم ذلك الدليل لأنه يعلى على الظن المحض فيما عتبه وإذا اشتبهت له واصف  
 فما عتبه فإذ ليس كذلك حيث العصف عن حقيقة الاعتراضة التعليل بدليل صالح مشاعله  
 عليه بحيث يعلى على الظن ذلك فلهذا من مجموع الأمرين انحصار التعليل فيما اقبلت فيه من ضرورة  
 اشتعاط كل عمل الحكم على ظاهره وامتناع وجوده وادراك الارصاف المذكور وامتناع اطلاق  
 المحذور في التعليل لما ذكر عليه من الأدلة وان تمثل لكل المبحث ولم يبرهن وان بحث في مطلقه  
 وجد وصفا وادراكه ادعى المحض به ولم يذكر نزوحا لكلامه وان لم يحدوا المذخور فلا بد من ذلك على  
 عدمه فان عدم التسمية ال المتباحث فلا بد من على عمده بالتسمية بالخصم فانه وما كان عالما بوجود  
 وصفه وادراكه المذكور وعدم ذلك فلا يمتنع بحث المبتدك دليله وظهر حاشية على العلم بعلم  
 المتناقضات ثم وان ذلك على صفة الارصاف فيما ذكره في بعض الارصاف عن صفة الاعتراض  
 في التعليل بالعلم من انحصار التعليل في المبتدك ان المبتدك الحكم على التعليل معقول العلم  
 أو على مبدك كونه غير معقول المعنى فلا يمتنع ان يشترك المحذور والمبتدك في انتهاء الاعتراض  
 وان كان الحكم معقول العلم فانه في حيز الوصف المبتدك ابطال معارف العلم وترفع حاشية  
 كون المبتدك على أن صحته انما يكون بالمطال وجوده وصحها بالانظر الى انتهاء معارضا قلنا  
 اذا كان البحث متعادلا فالظاهر انه صادق فيما اجر به من البحث وعدم الاطلاع على وصفه  
 وعدم ذلك فالصفا في الوصف لا يكون ميسرا لعدم العلم به بل نازح على الظن لعدم فالظن  
 بعلم الشيء وان لم يكن البحث عن ذلك التي مجرأه مع عدم الاطلاع عليه وعدم ذلك فالظاهر انه  
 لو كان الحضم بعلم وجود وصفه بابره واطوره وانما الحضمه واطوره العلم مسته الحاجة  
 الى اظهاره فعدم العلم منه فوجود وصفه اجر ما وان تبيينها الخزام حصر المبتدك به غير انه  
 اذا ادر صفة المطال مما اطلع فانه لا نجد منقطعها بما يفرضه من التعليل بالوصف المبتدك  
 واذا انشأ انحصار الارصاف في القدر المذكور ولا يخفى ان اذا اخرج العصف عن حيز الاعتراض  
 انحصار التعليل في المبتدك فانه وان هاز ان يكون الحكم تحديدا غير انه بعدد ما سبق فبره  
 ليس المقصود يكون المبتدك على بناءه على ابطال المعارض بل على ان الحكم على التعليل لا بد له على  
 ظاهره او بعد ذلك فعلى على الظن التعليل بالمبتدك ويكون ذلك المبتدك من جهة التعليل لا بد له على  
 المبتدك من ابطال المعارض هذا كله في حق المساطر وانما الساطر المتحد فانه منها على  
 ظنه شي من ذلك فلا يبرهنه وكان مرادها بما اعصم ظنه وعدم ذلك فلا بد من بيان طرف  
 الحذف فامسنا ان يبين المبتدك ان الوصف الذي استبقاه قد شبهه الحكم بصورة بدون  
 الوصف المذكور وهو مكنى بالاعتراض وموشى به التسم بالعكس الذي ليس مقبول وسائق  
 الفرق بينها ولا بد من بيان بثمرت الحكم مع الوصف المبتدك فانه لو شبهتونه كما شبهت دون المحذور

Handwritten marginal notes in Arabic script, including a list of numbers and names, possibly a table of contents or index.

Vertical marginal notes in Arabic script, including the word 'العلم' and other terms, likely providing commentary or references.

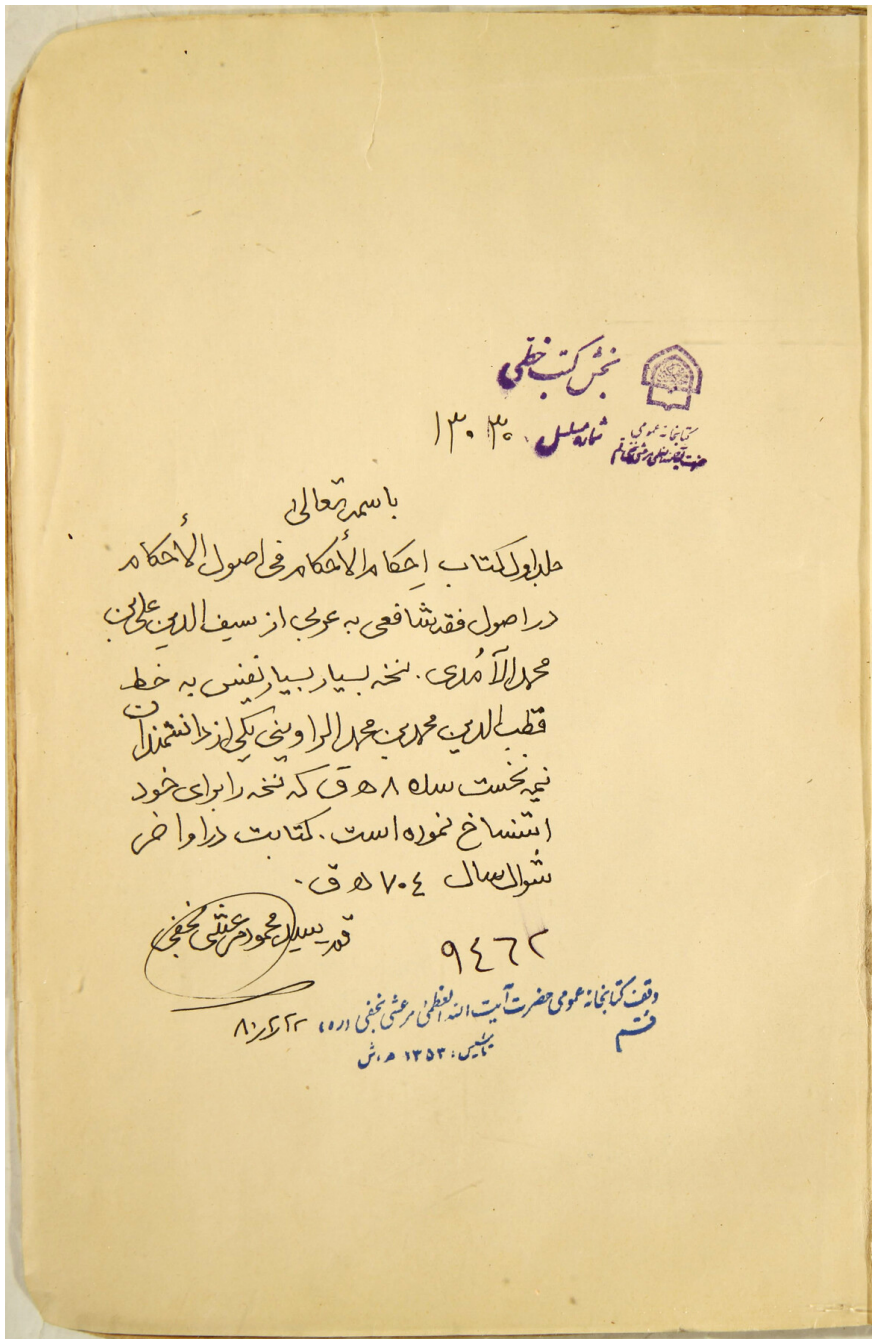
FIGURE 13.4 Ms. Qum, Mar'ashi 12521, fol. 73<sup>v</sup>







FIGURE 13.7 Ms. Qum, Mar'ashi 12521, fol. 138r



مجلس کتابخانه عمومی  
شماره مسلسل ۱۳۰۳۰

۱۳۰۳۰

باسمہ تعالیٰ  
 طلبہ و کتاب احکام الاہکام فی اصول الاہکام  
 در اصول فقہ شافعی بہ عربی از سیف الدین علی بن  
 محمد الامامی. نسخہ بسیار بسیار نفیس بہ خط  
 قطب الدین محمد بن محمد الراوی تکی لیزدان شہر  
 نیمہ نخست سلہ ۸۵۴ ق کہ نسخہ را برای خود  
 استنساخ نمودہ است. کتابت در او اواخر  
 شوال سال ۷۰۴ ھ ق.

قد ارسال نمودم حق تعالی بخجلی

۹۴۶۲

وقتی کتابخانہ عمومی حضرت آیت اللہ العظمیٰ مرعشی نجفی ارو، ۱۳۲۲ ھ  
 مجلس: ۱۳۵۲ ھ ش

FIGURE 14.1 Ms. Qum, Mar'ashi 13030 (opening page with note by Maḥmūd al-Mar'ashi)

حكم التبت مع فاعله السبب بشرط الحكم لعدم الظهور في الصلوة المثنان  
 الصلوة والحكم الرزقي في تلكه اما عن قضاء الشارع على الوضوء فكونه مانعا او شرطيا  
 الوضوء المحلوم عليه لا يدرىها من المشكليات ما وردت على التبت والوضوء فيها  
 فاستثنى الوضوء بالحكم بالوضوء وفيه اللغز مما قاله السبب وهو المقتضى واما في الرزق فقد  
 زطقت المسئلة على العبادات ما زة وعلى نحو ذلك المعاملات ما زة استثناء العبادات عند  
 المسلكين الصفة عبارة عن مرافقة اذ الشارع وحده القضاء والواجب وعند الفقهاء الصفة  
 عبارة عن سقوط القضاء بالانقضاء من صلبه وهو يظن انه شرطية صفة متبينة له لم يكن  
 شرطيا فصلاته صحه عند المسلكين لما زة امر الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحه  
 عند الفقهاء لكونها غير سبب في القضاء استثناء عقود المعاملات كصحى العقد برزق  
 المطلية منه عليه ولو فصل للعبادة صحه بهذا التفسير للاخرج ومن صحه العقد بادل  
 الشارع الاستماع بالاعتقاد عليه فهو احد فان البيع بشرط الخيار صحه بالخراج وان لم يفتق  
 اذن الشارع بالانقضاء بتقدير النسخ عند القضاء المدعى انه لا يظن وقد التفتيح هو الصلوة  
 وعند هاتين العبادات وان صح في الخارج في امر لفظي ولا يجرى بغير كون العبادة مجرية كونهما  
 سقوطا عن القضاء وحيث لم تكن العبادة متضمنة كونهما مجرية عند ادائها مع اضلال شرطها و  
 سقوط القضاء بالمرت اما كان لا يفسخ القضاء بفعلها بل بالمرت الصفة الحاصر الحكم بالانقضاء  
 ويقتضى الصحة لكل اعتبار من الاعتبارات السابقة واما الفاسد مرادف الباطل عندنا و  
 مرعده الى صحه قسم مقابله للصحح والباطل وهو ما كان مشروعا ما جعله مجزعا بوضعه كصح  
 فالرئيسا لخصه متناضلا ومجزء وسياي يفتق هذه المناص الصفة الحاصر لغزعة والرضفة  
 اما الغزعة من اللغة الرقبة وهي ما حذره من عند القلب المؤكدة على لير ما ومنه قوله تعالى فحق  
 ولم يحذر غيرا من قصد اموكدا ومنه سحر بعض الرسل اذ لو لم يكن لنا كذا تصدق في اظهار الحق  
 واما في الشرع عبارة عما لزم العباد بالقيام اذ نقال كالعقوبات المحرور بها واما الرخصة في اللغة  
 فتشكلت الحار عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه نقال رخص الله اذ التيسير والتسهيل ومع  
 الحار عبارة عن الاجابة والرضفة واما في الشرع فقد تفرقت الرخصة ما اتفق مع كونه هرا  
 وهو ينشأ قطام وقيل هو رخصتهم كونه واما ويرى ما منه من تعريف الرخصة بالرضفة  
 المشتق من الرخصة غير خارج عن الاجابة وكان في عصر الاول وقال صاحبنا الرخصة ما  
 جاز ففعله لعدم تمام التيسير المحرم وسواء جاز فان الرخصة كما تقدمت بالفعل وتكون  
 بترك الفعل كما ساق في رسم رمضان والركعتين من الركعات في السفر وكان من الركعتين  
 ان نقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعدم افر الحد المذكور حتى يتم السفر والاشارة ثم العذر

هذا هو الراجح ان يفسر ما  
 قاله في قوله تعالى فحق  
 ولم يحذر غيرا من قصد  
 اموكدا ومنه سحر بعض  
 الرسل اذ لو لم يكن لنا  
 كذا تصدق في اظهار  
 الحق واما في الشرع  
 عبارة عما لزم العباد  
 بالقيام اذ نقال كالعقوبات  
 المحرور بها واما الرخصة  
 في اللغة فتشكلت الحار  
 عبارة عن التيسير والتسهيل  
 ومنه نقال رخص الله اذ  
 التيسير والتسهيل ومع  
 الحار عبارة عن الاجابة  
 والرضفة واما في الشرع  
 فقد تفرقت الرخصة ما  
 اتفق مع كونه هرا وهو  
 ينشأ قطام وقيل هو  
 رخصتهم كونه واما ويرى  
 ما منه من تعريف الرخصة  
 بالرضفة المشتق من  
 الرخصة غير خارج عن  
 الاجابة وكان في عصر  
 الاول وقال صاحبنا  
 الرخصة ما جاز ففعله  
 لعدم تمام التيسير  
 المحرم وسواء جاز فان  
 الرخصة كما تقدمت  
 بالفعل وتكون بترك  
 الفعل كما ساق في رسم  
 رمضان والركعتين من  
 الركعات في السفر وكان  
 من الركعتين ان نقال  
 الرخصة ما شرع من  
 الاحكام لعدم افر  
 الحد المذكور حتى يتم  
 السفر والاشارة ثم  
 العذر

هذا هو الراجح ان يفسر ما  
 قاله في قوله تعالى فحق  
 ولم يحذر غيرا من قصد  
 اموكدا ومنه سحر بعض  
 الرسل اذ لو لم يكن لنا  
 كذا تصدق في اظهار  
 الحق واما في الشرع  
 عبارة عما لزم العباد  
 بالقيام اذ نقال كالعقوبات  
 المحرور بها واما الرخصة  
 في اللغة فتشكلت الحار  
 عبارة عن التيسير والتسهيل  
 ومنه نقال رخص الله اذ  
 التيسير والتسهيل ومع  
 الحار عبارة عن الاجابة  
 والرضفة واما في الشرع  
 فقد تفرقت الرخصة ما  
 اتفق مع كونه هرا وهو  
 ينشأ قطام وقيل هو  
 رخصتهم كونه واما ويرى  
 ما منه من تعريف الرخصة  
 بالرضفة المشتق من  
 الرخصة غير خارج عن  
 الاجابة وكان في عصر  
 الاول وقال صاحبنا  
 الرخصة ما جاز ففعله  
 لعدم تمام التيسير  
 المحرم وسواء جاز فان  
 الرخصة كما تقدمت  
 بالفعل وتكون بترك  
 الفعل كما ساق في رسم  
 رمضان والركعتين من  
 الركعات في السفر وكان  
 من الركعتين ان نقال  
 الرخصة ما شرع من  
 الاحكام لعدم افر  
 الحد المذكور حتى يتم  
 السفر والاشارة ثم  
 العذر

FIGURE 14.2 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 23r



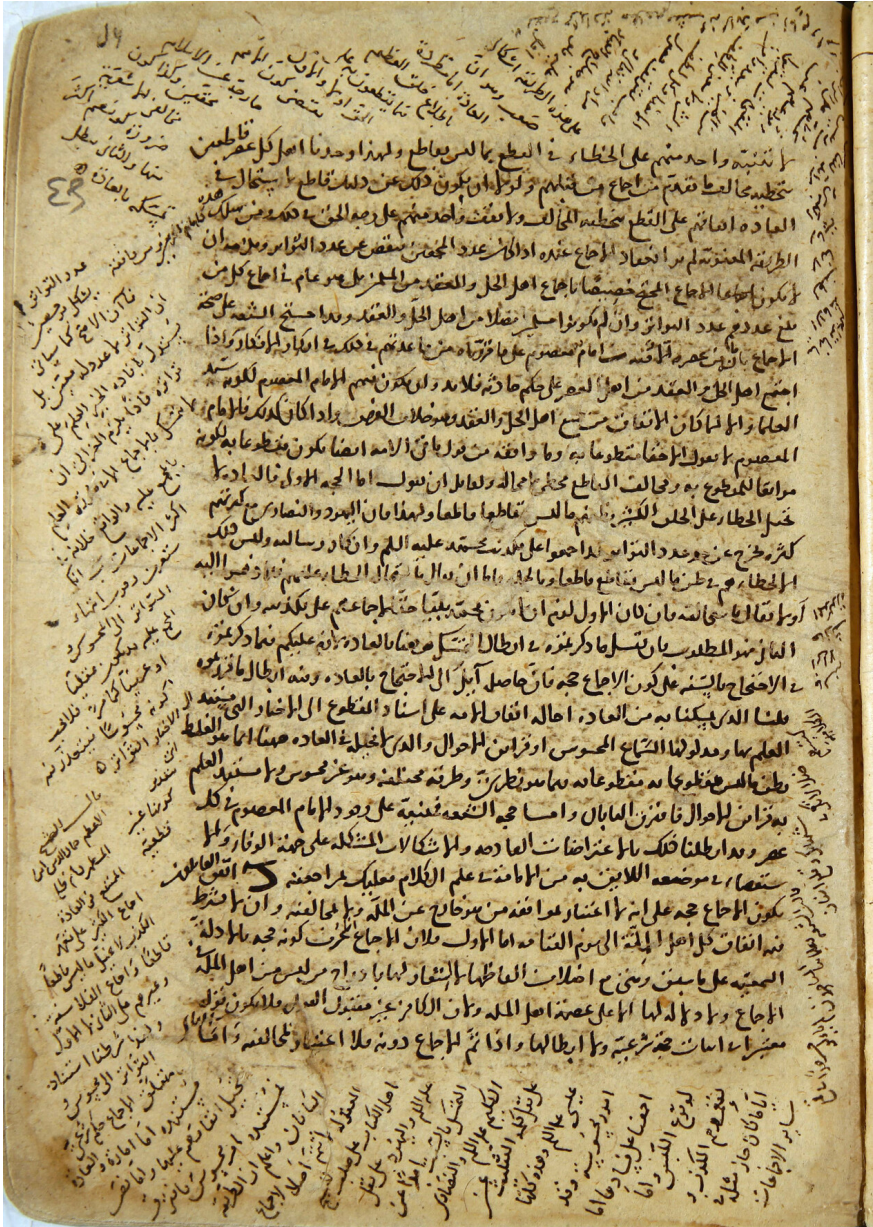


FIGURE 14.4 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 46r



FIGURE 14.5 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 57r

اعلم ان العلم على ما اشتهر بالعلم عليه  
 اسما للعلم والحق اوله  
 اسما لله من ان العلم  
 اسما لله من ان العلم  
 اسما لله من ان العلم

ظنيته فلا يصح الاستدلال به في ما لا يصول وامسا الوجه الثاني من وجهين فاما العلم ان الشيء  
 عليه العلم اجمع على مقتضىه ونقلا العلم بجزء الوليد من عفته بانه قد روي انه بعث خالد بن الوليد  
 وامره بالفتنة في امرهم فاطلوت حتى اتاهم لبلال بعثت عيونهم ففادوا بالله واجزوه بانهم  
 على الاسلام وانهم سمعوا انهم وصلاتهم فلما اصغروا اتاهم خالد بن الوليد فاجابهم منهم فرجع  
 الى النبي واجيزه بذلك حتى ان راذل من سب الدول من اخبار الامهاد ولا يكون تحفة الاصول  
 ونفسا من فقال وكذلك جعلنا لهم امه وسطا لكونوا شهداء على الناس وصحة الجمع من بلدان الحزب  
 كجزائرا عن الرسول شاهدا على الناس ولا يجوز ان جعله الله شاهدا على الناس موقوف منقول النول  
 ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الامهاد ولا يكون حجة على الزمان وما فرم بذلك  
 ان الذين يسمون ما اوتوا من الله من الكتاب لا يسمونهم الا بالحق ولا يسمونهم الا بالحق  
 وذلك يدل على اجماع اطهار العرب وما يسمونه الراصدين التي عليه العلم من من العدم المحض  
 عليه اطهاره ولولم يحد علينا من قوله لكان اطهارا لعدمه فلاح ولما روي ان قول كنهان  
 يكون المراد من قوله ان الذين يسمون ما اوتوا من الله من الكتاب لا يسمونهم الا بالحق  
 كنهان ان اراد به ما روي عنك وينبغي ان اراد ما دون ذلك فكنهان ان يكون المراد ما اوتوا من  
 النبيات والهدى كهدى العزير وهو الظاهر المتبادر الى الفهم منه عند الاطلاق وسند روي ان كنهان  
 المراد به كما اوتوا من الله من الكتاب حتى لا يسمونهم الا بالحق فكنهان ان يكون المراد به اطهارا  
 من الرسول على ما سمعوا ولما روي عنك فابديل على وجوب قوله على من بلغه على لسان الامجاد  
 لهذا فانه مقتضى الالهام على اطهارا سمعوا وان كان لا يجب على سماعه فتروا وذلك ان  
 من المختار ان يكون وهو الاطهار على كل واحد واحد حتى نالت مرجح الجمع العرائز المنفصلة للعلم  
 ومع ذلك فله ان يكون المراد به على وجهه فتقول جز الراصدين فلا يكون في الاصول ما سبق ومنها قوله  
 فاسموا اهل الذكر ان كنتم ما تعلمون امر رسول اهل الذكر والامر للعرض ولم يفرق من المختار  
 وسؤال المختار لغيره مختار فطلب الاضمار ما سمع دون التنوير ولولم يكن القول واجبا لما كان  
 السؤال واجبا ولما كان فعكس اسم ان قوله فاسموا اصنفه له وان كانت امر الالهام  
 للعرض كما كان وان كانت للعرض مختار ان يكون المراد من اهل الذكر اهل العلم وان يكون  
 المراد من المختار غير المختار وسند ان يكون المراد السؤال الجزم مختار ان يكون المراد من  
 السؤال العلم بالجزء عنه وهو الظاهر وذلك لانه اوجب السؤال عند عدم العلم وتلوم كره المطلب  
 حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا بعد حصول جز الواجب لعدم حصول العلم بجزه فانه  
 لم ينفذ جزه والظن وذلك يدل على ان العمل بجز الواجب واجب كما في الواجب المسمى بجزه  
 السؤال بجزه واذ كان المطلب اما هو حصول العلم من السؤال عدله كما انتم جز العوائق كما

راجد على صاحب القلم  
 خير سابق اسناد القلم  
 الرقائق اوله  
 العشق وعددا  
 تنزل لذة من غير الورد  
 ملكنا على المشتبه  
 كشم الآه اساد  
 الشبه الخبيثة  
 وهو الشبق العارض  
 له وسواها من تعبيل  
 الشبه بالبق  
 كشم شائبا  
 انتا وروى الشبه  
 معلو الطوبى

ثم نشأ دأمر  
 اللعن او  
 مزيدة ه

انتم لما روي عن الصادق  
 علم الله انه بالعرض  
 اهل الذكر كونه  
 بان الذكر سوا رسول  
 عليه السلام فقال  
 ذكرا رسول الله فقال  
 الرسول على اهل  
 بلان الآه الخبيث  
 وغير

انتم لما روي عن الصادق  
 علم الله انه بالعرض  
 اهل الذكر كونه  
 بان الذكر سوا رسول  
 عليه السلام فقال  
 ذكرا رسول الله فقال  
 الرسول على اهل  
 بلان الآه الخبيث  
 وغير

FIGURE 14.6 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 75r

فتقول ورواه مجهول الحال مستعرج ليدل بالاصل عدم ذكره له لرب والمجلة احناء دية  
 ظنية وكان ذلك كما بنا فيها فان ينسب بيان وحد الدليل من جهة التصرف الاجماع والمعتقل  
 اصناف التصرف من جهة الكتب والرسنة استا الكبار يقولون ان خاومك فاسق بشارة فبينوا  
 امرها للقبيلت مشوطا باليقين فمالم يظهر منه التصرف فلا يجتنبه البتة بله وامت من جهة  
 السنة من وجهين كما مر عليه العلم انما احكم بالظاهروا منه فتقول الجرار وما نحن منه بالظاهر  
 من حاله الصفت وكان دأطا حجة عن المزنة ان النبي عليه السلام حاشه الماعز ان وقال انه  
 ان لا اله الا الله وشهد بروكبه الللال عنده فتمت له دة وامرنا بالبناء وبالصوم لما يقف عنده  
 اسلامه ولم يقبل منه ما وصفت فيها فالذي انة اولي وامت الاجماع بمقوان الصحابة كما رواه  
 منقول عن قول اقول العبيد والمتران والماعز ابا المجاهد لما ظهر لهم اسلامه و  
 سلاهم عن التصرف ظاهرا واما المعتقل من وجهين ما ان التواضع لم يظهر منه شي  
 فكان جزء مقتضى كذا بانه يكون النبي مذكرا وكون المار ظاهرا او نجسا وكون المار  
 المبيحة وبقية وكونه متطهر اعم الحديث حتى يصح ما يتدبره ونحوه ان لو سلم كان و  
 وروى عقب اسلامه جزاء من عجزه ممدلة فتم طهر اسلامه وعدم وجود ما يوجب بئنه بعد  
 اسلامه حتى رد ورايته وادانته حال اسلامه فظهر كمدنة اسلامه اولي ان  
 كما يوجد رده المواب عن الابه ان العلم بوجوبها بنيا وانما ما متوقف على معرفته كونه سافقا  
 اولس فاسقا اعلى عدم علمنا بعسفته وذلك لا يدخل في ذم الوحي والكشف عن حاله وعمل  
 الاول من ثلاثة اوجه ما ان النبي عليه السلام اضاف الحكم بالظاهر اليه ولا سلم مثله حتى  
 المار بين الناس عليه لا ينسب اليه التوكور والفتيا من علمه من ان ما النبي عليه السلام من  
 الاطلاع والمعرفة باحوال الخيرة له نصا فوجه رفته واختصاصه عن الخلق بعزته ما لا يجزئ  
 احد منهم من الامور العينية غير محقق عن غير وجه انه يفتي الحكم على الظاهر وذلك  
 ان كان يدل على كونه عليه لتبرله والعلم به تغلث الحكم عنه في الثناء وعلى العتق رات والقدر  
 علمانه ليس بعلة جة المعارضه منزله فقال ان الظن يفتقر من الشيا واليس العار من احد  
 المصيبين وتاثير المار اول من الاخذ بدال العلم بالاية اول لانها متواترة وما ذكره احوال  
 وعن الخيرة بان علم ان النبي عليه السلام لم يعلم من حال الماعز ان يسور السلام وحق الاجماع  
 لا سلم ان النبي عليه السلام لم يعلم من حال الماعز ان يسور السلام وعن الاجماع ان الصحابة  
 فعلوا رواية احد من المجاهد بها متعلق باخبار النبي عليه السلام ولها رواية من جعلوه  
 كذ عن شهادته فاطفه من نفس ورد على عدلهم شهاده الماعز وعن الدماء اول والمعتقل  
 بالفرق بين صور الاستهاد ومحل النزاع هو ذلك من وجهين ما ان الرواية عن النبي عليه السلام

FIGURE 14.7 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 80r

محبة الى الحرف على ما ذهب اليه ان الحرف ان اذا حال هذا امر لم يدرى القاص من  
 قوله الاقربيه وسرجه صحيح كونه مصادرا يدعى التزوية اطلاق اسم الامر والحق ظهور  
 المشع من بعض الحفظة في القول المحض وانما منها اطلق اسم الامر عند كان المتداول  
 منه القول المحض وانما يقرب الى اقربيه ولا حتى استماع من زير الهمزة في هذا المشع  
 وانما في العاطف كونه ممازاة الفعل كغيره كما منها لو كان حذيفة الفعل مع كونه حذيفة  
 في الفعل فتم من الاشارة الى اللفظ وهو حلال الماصد لكونه محلا بالتمام احتياضا من اللزول  
 العيين منه الى قرينة وعل قد مر حقا ما اخصه الحفظة من الكلام في ان لو كان حذيفة  
 الفعل لا طردة لكل مثل اذ كسر من ان الحفظة ولهذا فانه لما كان اطلاق اسم العلم على  
 شق قام به العلم حذيفة الطردة لكل من قام به العلم ولما كان نزله وسئل القرينة بما اخص اهله  
 لما بينهما من المجازة ومع التميز لفظ التبرال ليطساط والكوز عن صاحبها وان كانت  
 الملائقة بينهما اشد وسرجه مطردا يقال للواكل والقرين امره ان لو كانت حذيفة الفعل  
 لا شق لتمام به منه اسم الامر كناية القول المحض وهو الماصد لما ان مع ما في حذيفة  
 اهل اللفظ كما اشعر اسم القارورة للوجاهة المحض من زير المصباح فيها ومعناها فكذلك  
 في الجرة والكوز ولم يرد مثله نها من انه ان جمع الامر الحفظة في القول المحض في امر في الفعل ما مر  
 وسرجه لتمام الامر الحفظة وسرجه حذيفة الفعل فانه وان شق امره لتمامه كما مر  
 مخرج من استعار اللزوم استعار المصباح ان من لو انتم الامر الحفظة حذيفة يكونه مطاوعا او  
 محالفا ولا كونه الفعل وسرجه في حذيفة الامر الاول لما طر ان يقول اصله انه لم يدرى حذيفة  
 في الفعل ان يكون مشتركا اذا ملك ان يكون حذيفة نهما ما غضا من معنى مشترك بين القول المحض  
 الفعل يكون مشتركا ان فعل الماصد عدم ذلك الحرف المشترك فلا تارة في فعل واحد انما يشترك  
 في صفات واحدا منها صفات فامكن ان يكون معنى الصفات المشتركة مع الحرف كيف وان الماصد  
 ان لا يكون اللفظ مشترك كما في الجاز لما فيه من الماصد الى القرينة المحملة ما لتسامه وليس احد  
 الامر من اول من لا فوان فعل ما وقع به الاشارة الى خروج عن الوجود والصفه والشبهة وعرفك  
 وان اتم بقدر الاشارة انه هو حذيفة الفعل في سائر اشياء الكلام ولا يشترط ان القول بانه  
 مشترك من حيث كونه وان العاطف يقابلان فامكنه مشترك وما يبدلانه مجازة الفعل باحداث قول  
 ثالث يكون حرفا للاجتماع وهو متشعب قلت اما الاول فيجوز صحه وذلك لان معنى اسم الامر انما  
 هو الشان والحفظة المقصود وكما يصدق عليه فكذلك كان نبيا او غيره ما نأبى لغير الحفظة  
 وعلى هذا فتدافع ما ذكر من حرف للاجتماع بان ما ذكرناه من جعل الشان والقصه قد لونا  
 باسم الامر في حله ما قيل وان سلمنا ان ذلك ينضو الى الاشارة ولكن لم نقل ما نسا عنه والقول

FIGURE 14.8 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 93r

الى تمام الغايبة دون ما بعدهما والى ان يكون لغزله الكرم من فهم الى ان يدخلوا الدار والسنة  
 مختصين فيكم استرار الاكرام الى انهما احد الجاهليين ايتهما كانت دون ما بعدها واما ان  
 كانت الغايبة معلومة عنك فمعرفة ما في الكلام في اختصاصها بما يليها ومن عودها الى  
 فتح الباب الى الكلام في الاستثناء وسوار كانت العامة واحدة او مستعدة على الجمع او على  
 العدل ولا تخفى استثنائها ووجه الكلام فيها وسوار كانت العامة معلومة النوع وفيها  
 كقولها الى ان يظن الخبر او غير معلومة الوقت كقولها الى دخول الدار وانما علم واحكام  
 واحكامه من العالمين والقصة على غير طرفة محمد الطاهر بن  
 ومولاه سائر رجال امام هذا المجلد لعمدة المعول عليه في الدين  
 الدنيا محمد بن محمد بن المدينا لظنه محاوره عن سائر علماء  
 في اوله من احوال سنة اثنى عشر في صفة محمد محمد علم  
 اصل الصلوات واسم الخانات

وقت كتابته عومي حضرت آية الله العظمى مرتضى عيني ارواحه  
 في سنة ١٣٠٣ هـ  
 بمكة ١٣٥٢ هـ  
 ١٣٥٤  
 ١٣٥١  
 ٩

نسخة من كتاب  
 في معرفة الخصال  
 من تأليف  
 السيد محمد باقر  
 المجلسي  
 في سنة ١٣٠٣ هـ  
 بمكة

FIGURE 14.9 Ms. Qum, Mar'ashi 13030, fol. 134v

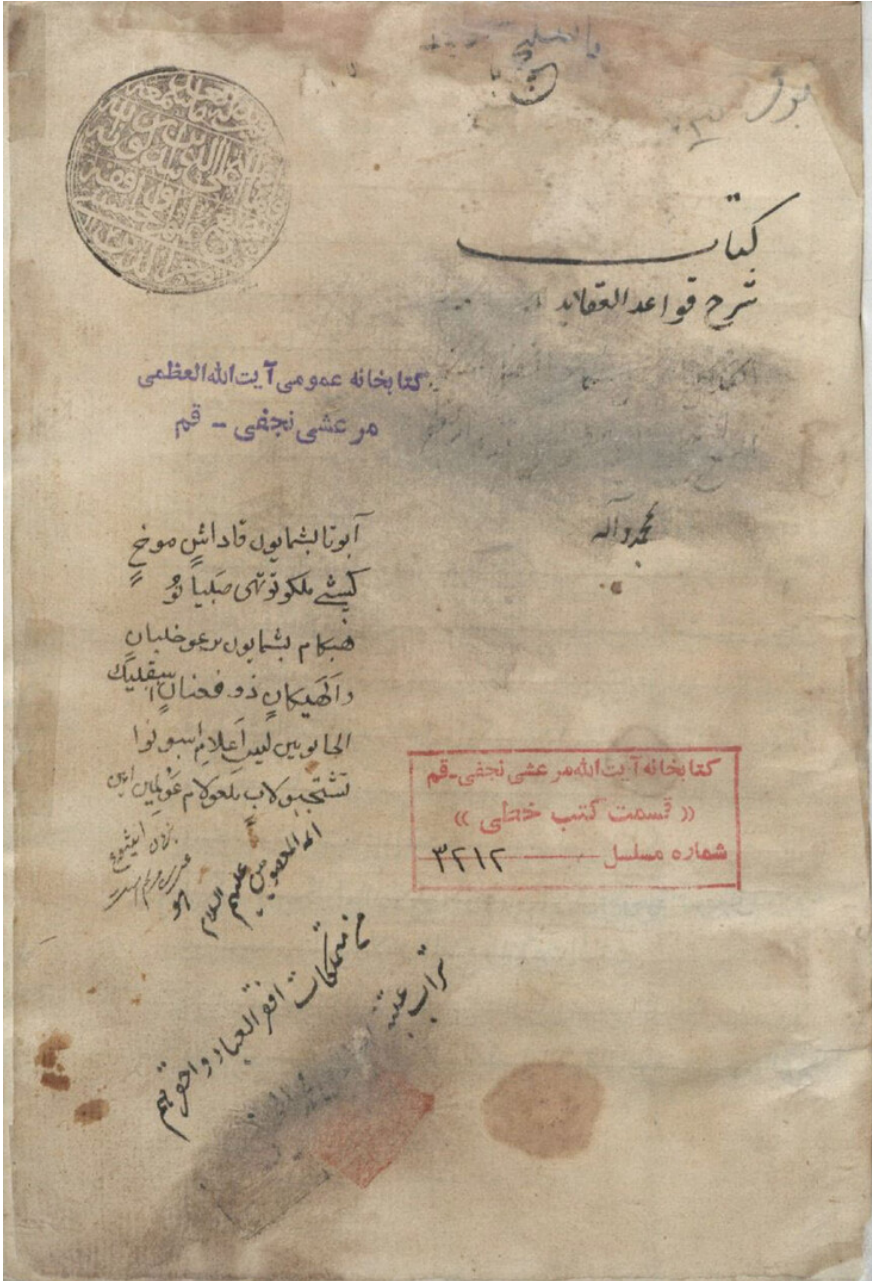


FIGURE 15.1 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 1r

كما بجانته فهو من آيات الله العظمى  
 مر عشى نجفى - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أما بعد حمد من وجب له من ذاته الكمال واحتجب بحقيقته فلا يدركه العقل  
 ولا يمثله الخيال جعل الموجودات دال على وجوده وشملها ببدء عنايته وفض  
 جوده والخلق والتلم على المبعوث كافة إلى الخلائق المنعوبة بأفضل الخلائق وعلى  
 الله وصحبه التلكين بعد أحد الطرائف فإن الرسالة الموسومة بقواعد  
 العقائد للإمام العالم العلامة سيد الفضلاء المحققين وأفضل المتأخرين نصر الملة  
 والنخ والدين أبي جعفر محمد بن محمد الحسين الطوسي قدس الله روحه من أحسن الكتب  
 المصنفة في علم الأصول مع كونه مشتملاً على أكثر المذاهب محتوماً على أهم الطالب بما  
 بين غراره العلم وقلة الحج غيان المصنف رحمه الله بسبب الاختصار ربما حكى  
 بعض المذاهب ولم يذكر اسم قائله وقد يذكر المدعى ولم يتعرض لدليله فاجبت  
 على لها شرحاً أفضل فيه ما أجله وأذكر من الأدلة ما أهمله والنقض العبارة فيما  
 واستقصى حلها زمنه وسميته بتلخيص المقاصد في شرح قواعد العقائد وبالله  
 استعين وعليه اتق كل قال المصنف رحمه الله أصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما  
 ان يكون موجوداً أو ما ان لا يكون موجوداً وما لا يكون موجوداً فهو معدوم ولا فرق  
 بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفى عند المحققين **قول** كل معنى  
 يمكن ان يعبر عنه اذا شئب الخارج فاما ان يكون موجوداً ثابت العين فيه او لا  
 يكون والذي ليس بوجوده معدوم والحكم بين القيمة الخاص ضروري لان الشيء لا

عجز

FIGURE 15.2 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 1<sup>v</sup>

يخلو عن الاثبات والتفني ولا يمكن اقامة البرهان على ذلك لان البرهان الذي يستدل  
 بثبوته على ثبوت آخر او بانتقائه على انتقائه لا يمكن اقامته الا بعد ان لا يجوز خلو الشيء  
 عن الوجود والعدم اما اذا اجوزنا الخلو عنها لم يامن ان يخلو الدليل عن الوجود والعدم  
 وعلى هذا التقدير لا يتحقق له دلالة على المدلول واذا ثبت ذلك فاعلم ان المحققين  
 من المتكلمين يعبرون عن الوجود بالثابت وعن العائقم بالتفني من غير تعريفه **قال**  
ومشايخ المعزلة يسمون الثابت الوجود معلوم واسطة بينهما سمي بالحال و  
يحلون المتفني ما عدا هذه الثلاثة **اقول** مشايخ المعزلة المشتهرة للحال كما  
 عد الله الصري وابي على الجبلي وابنه ابى هاشم وغيرهم ومن الاشارة الفاضلي وما  
 لخرين يجعلون الثابت مقولا على الوجود والمعدوم وعلى واسطة بينهما يسمى بالحال  
 ويقولون انها بثبوته ليست بوجوده ولا معدومه وما عدا هذه الامور الثلاثة  
 يسمى منقيا وهو كل ما يستحيل وجوده واحتجوا على ان المعدوم يتدرج تحت  
 الثابت بقياس صورته ان المعدوم معلوم وكل معلوم ثابت فالمعلوم ثابت و  
 بان الكبرى في هذا القياس كاذبه لان المتفحات معدومه وليست بثابته وايضا  
 فان المعدوم اما ان يكون اخص من المتفني او مساويا له وعلى كل التقديرين يكون المعدوم  
 منقيا وكل منقيا فليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان المعدوم اعم وهو مقول  
 على المتفني فيصدق حينئذ على المتفني انه ثابت ضرورة كون المعدوم ثابتا هذا خلف  
 ان يقول لا يسل ان المعدوم اذا كان اعم من المتفني يلزم من كونه ثابتا ان يكون المتفني

FIGURE 15.3 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 2<sup>r</sup>

لأن العام لا يلزم من بثوته بثوت الخاص كما لا يلزم من نفي الخاص نفي العام <sup>وأيضا فان</sup>  
 فذيتصف بام لا يصدق على الخاص لأن الجنس يتصف باقته مقول على مختلفات الحقا  
 ولا يصدق هذا الوصف على النوع الا فلضرورة كونه مقولا على متفقات الحقايق  
 ثم احتجوا على اثبات الحال وهي الواسطة التي لا موجودة ولا معدومة بان <sup>مشاركة</sup> الوجود  
 وهو اما ان يكون موجودا او معدوما والاوّل محال لانه لو كان موجودا كان  
 مساويا للماهيات الموجودة في الوجود وممتازا عنها بذاته فيكون له وجود <sup>مشارك</sup> اخر  
 الوجود وجود ويلزم التسلسل اما الثاني وهو كون الوجود معدوما <sup>مشارك</sup> وناظرا للبطالة  
 واجيب بمنع كون الوجود مشتركا وعلى تقدير كونه مشتركا جازان تما <sup>مشارك</sup> بامر معدوم فلا  
 يلزم التسلسل في الحكماء يقولون الوجود يكون خارجيا ويكون ذهني  
 ويكون كليهما والتلم اول الوجود ينقسم عند الحكماء وبعض المتكلمين الى  
 ذهني وخارجي واحدهما قد تعرض للوجود دون عرض الوجود الاخر له وقد <sup>تعرض</sup>  
 معا للوجود واحد ولا بد من قبل ايراد الامثلة من بيان انقسام الوجود الى <sup>خارجي</sup>  
 والذهني اما الوجود الخارجي معلوم بالبدية لان كل احد يعلم وجوده بالضرورة  
 والوجود المطلق جزء من الوجود الخاص والعلم بالجزء متقدم على العلم بالكل وهو <sup>اول</sup>  
 بالبداية واما الوجود الذهني فانكره جماعة من المتكلمين واحتجوا على ذلك باننا  
 نتصور الحرارة والبرودة فلو حصلت هاتان الكيفتان في الذهن لكان الذهن  
 حارا باردا معا وهو محال وكذلك يتصور الاستقامة والاستدارة فيكون <sup>ذهني</sup> ذلك

في عماله

FIGURE 15.4 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 2<sup>v</sup>

٢  
 في حاله واحدة مستقيماً ومشدباً هذا خلف الجواب ان الموجود في الذهن ليس هو  
 الحرارة والبرودة بل تخنمها وصورتها وهما لا يوجدان تخنمها ولا يتريداً او يقول حصل  
 في الذهن شئ هو ملزوم التسخين او التبريد لكن بشرط ان يكون يوجد في الخارج واذا  
 ثبت ان الموجود يكون ذهنياً ويكون خارجياً صح صحة الوجود الخارجي والذهني على  
 كليهما اما الموجود الخارجي فمعلوم بالضرورة كالشمس والقمر والسماء والارض واما الوجود  
 الذي يفرض له الوجود الذهني دون الخارجي فكما يتصور العقلاء ويجزم من زيقه  
 من يافوت فان هذه الاشياء حصول في الازهان دون الاعيان واما الوجود  
 الذي يعرض له الوجود الخارجي والذهني معا فظاهر وذلك كالموجودات الخاد  
 اذا حصل لها صورة في الذهن **فأقول** وكذلك العدم **اقول** والمعدوم  
 ايضا قد يكون خارجياً أكثر من الباري وغيره من المعدومات في الخارج وقد يكون  
 ذهنياً فقط وذلك كالموجودات الخارجية في حال ما يغفل الذهن عنها ولم  
 يكن متصوراً وقد يكون معلوماً في الوجودين معا وذلك كالمعلومات الخاد  
 اذا غابت عن الذهن ولم يحصل لها صورة **فأقول** اصل كلامي ان يعبر عنه  
 فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجسأ أحدها والاول هو الواجب والثاني  
 هو الممتنع والمحال والمستحيل والثالث هو الممكن او الجائز **اقول** الوجوب  
 والامكان والامتناع امور اضافية تعقل بين الماهية والوجود والعدم وتصورها  
 هذه الامور الثلاثة بدعي عنى عن الاكتساب ثم ان كل معنى يمكن ان يعبر عنه اذا  
 اضيف

FIGURE 15.5 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 3<sup>r</sup>

اليه الموجود لا يخلو ما ان يجب له الوجود اولا والا لاول وهو الواجب والثاني هو  
 الذي لا يجب له الوجود لا يخلو ما ان يجب له العدم اولا والا لاول هو الممتنع والمستحيل  
 والثاني وهو الذي لا يجب له لا حد للمقابلين وهو الممكن الخاص وهذا ثلاثة مباحث  
 الاول في الوجوب هل هو امر بنوعي ام لا ويقرر ان يقال ان اريد بالوجوب عدم  
 توقف الشيء في وجوده على امر آخر كان الوجوب بهذا التفسير امرا عديا وان اريد بكونه  
 استحقاق الوجود من ذاته كان امرا وجوديا لان استحقاق الوجود وهو صادق على  
 المجموع المركب والمتمتع ولا شك في ان هذا المجموع عددي لان جزءه وهو الممتنع عددي  
 واذا كان عدديا كان نفيضة وهو الوجوب شيويا وهو المطلوب لكن مع كونه  
 وجوديا ليس بوصفا خارجا عن الذات لانه لو كان وصفا خارجا لكان حكما <sup>مستفقا</sup>  
 للموتى فالمرتبة ان كان ذات الواجب لزم ان تكون الذات موصوفة بالوجوب  
 قبل وجود الوجود هذا خلف وان كان الموتى فيه غيره لزم افتقار الواجب  
 للغير هذا خلف البحث الثاني في العدم المطلق وهو الذي يصدق على الممتنع  
 وعلى الممكن المعلوم العلة اختلف الناس في العلم به فقال قوله العدم المطلق  
 ليس معلوم لانه ليس بنات ولا متعين والاشارة العقلية لا تصح الا بما يكون  
 متعينا متميزا <sup>وقال</sup> آخرون انه معلوم واخبروا بان العدم المطلق جزء العدم  
 الخاص والعدم الخاص وهو المضاف لامعين معلوم فيكون العدم المطلق معلوما  
 ضرورة ان العلم بالجزء يكون سابقا <sup>للعلم</sup> بالكل واجابوا عن الاول بان قول القائل

العدم

FIGURE 15.6 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 3<sup>v</sup>

واما ان يكون وجوبه عن غيره فيكون واجب لطيفه فكسا لذاته  
 في  
 العدم غيره معلوم تناقض لان الاجزاء عن الشيء يكون بعد العلم بالشيء بالبحث الثاني  
 في الممكن الخاص وهو الجائز علم ان الامكان الخاص امر عدوي لان الشيء اذا كان  
 وجوده جائزا يكون امكانه سابقا على وجوده فلو كان ذلك الامكان امرا وجوديا  
 لكان المتصف به اما ذلك الشيء المعلوم الممكن الوجود او غيره والاول محال لان العلوم  
 لا يكون موصوفا بالامر الوجودي والثاني ايضا محال لان وصف الماهية ولازمها  
 لا يكون حاصلها **قال** اما الواجب فاما ان يكون وجوده لاعنه  
 وهو الواجب لذاته **اقول** الواجب يقال بالتشكيك على مفهومين الاول  
 منها هو الذي اذا اضيف الوجود اليه مرجح هو لا باضمام امر آخر يكون مقتضا  
 لبرجح الوجود على العدم ترجحا ما تعاض من التقيض وذلك هو الواجب لذاته والثاني  
 هو الممكن اذا وجد مع السبب فان الممكن اذا وجد مع سببه يكون وجوده واجبا بلا  
 الشيء الممكن مالم يصروا اجبال يوجد ويكون باعتبار ماهيته حكمت لذاته وباعتبار  
 مع السبب واجبا به **قال** وكذلك المنع **اقول** والمنع ايضا يقسم  
 لا قسمين الاول منها هو الذي اذا اضيف اليه العدم من حيث هو هو لا باضمام  
 آخر يكون مقتضيا لبرجح العدم على الوجود ترجحا ما تعاض من التقيض وذلك هو المنع  
 لذاته كشرط الباري ووجود جسم لا وضع له وامتداد بعد الحق نهاية والثاني هو  
 الممكن اذا اخذ بقيد عدم السبب فان الممكن اذا اخذ بقيد عدم سببه يكون ممثلا  
 باعتبار ذلك القيد وممكننا باعتبار ذاته **قال** وما يفيد وجود غيره يسمى حادا

FIGURE 15.7 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 4r

او علة وذلك الغير يسمى موجدًا ومعلولًا **اقول** والعلته تنطلق على معان  
 اربعة قول  
 لان العلة اما ان يكون جزأً اولاً والاوّل وهو الذي يكون جزءاً ان كان به الشيء  
 موجوداً بالفعل فهو العلة الصوريّة وان كان بالقوّة فهي العلة المادّية وان كان  
 الثاني وهو الذي لا يكون جزءاً لا يخلو اما ان يكون موثراً في موثريه الموثراً وموثراً  
 في وجوده والاوّل هو العلة الغائيّة والثاني هو العلة الفاعليّة وهي التي  
 تعرض المصنّف لغيرها ويسمى موجدًا وموثراً وذلك الموجود وهو المعلول يسمى **حدا**  
واثرًا والقدر المشترك بين العلة الاربع هو كون الشيء محتملاً لكل واحد منها **قال**  
 والممكن لذاته متساوي النسب للطرف وجوده وعدمه **اقول** الشيء الذي لم  
 يكن واجباً ولا متمنعاً اما تستوي نسبه الطرف وجوده وعدمه اذ لم يتخذ مع  
 الوجود ولا مع العدم ولا مع علة الوجود ولا مع علة العدم لانه لو اخذ مع احد  
 هذه القيود لامتنع عليه ان يكون ممكناً بل لا بد من قطع النظر عن جميع هذه القيود  
 وهنا اربع مباحث الاوّل في اقسامه الممكن الشيء الممكن في ذاته اما ان يكون ممكن  
 الوجود لشيء او لا والثاني اما واجب الوجود لشيء كالطول والعرض والعمق للجسم  
 يكون متمنعاً لوجود لشيء كالعضول المجردة ألجث الثاني في ان الامكان مستلزم  
 للحاجة وهي مستلزمية للسبب لان الممكن لما استوفى نسبة الوجود والعدم  
 اليه لم يتبرح احدهما على الاخر لا يتبرح والعالم بهذه القضية ضروري وآهده بان  
 هذه ليست ضرورية لانها ليست في قوة كون الكل اعظم من الجزء، والواجب ان الضرر

قد يكون

FIGURE 15.8 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 4<sup>v</sup>

قد تكون بعضها اجلي من بعض ولا يلزم من كون غير هذه القضية اجلي منها ان لا يكون  
 ضروريه البحث الثاني في ان امكان الممكن واجب له لان الامكان لو لم يكن واجبا للممكن  
 لامكن انفكاك ولو انفك الامكان عنه لكان ذلك الشيء اما واجبا او مستغافيا فليس  
 من الامكان لا الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي هذا خلف البحث الرابع في ان كل شيء  
 يكون وجوده من غير فله وجوبه ايا احدهما سابق والاخر لاحق اما السابق فهو  
 وجوب محققه عن عليته الشاملة واما الوجوب اللاحق فلان وجوده ذاته على  
 فكان متايقا لامكان عدمه يستلزم الوجوب **قال** فان كان له موجودا  
 موجودا وان لم يكن له موجودا يبقى على حاله العدم ويكون عدم موجوده كالعلة لعدمه  
**اقول** قد ثبت ان الممكن يستوي بالنسبة اليه طرفا الوجود والعدم فلا يوجد الا  
 بموجد ولا يجوز ان يكون احد الطرفين اولى به من الاخر لان مع تلك الاولوية الغيبة  
 عن الموجدان لم يكن طرفا الاخر كان الراجح واجبا والمرجوح مستغافيا وان امكن  
 فان لم يكن طرفا له بسبب موجب فقد وقع الممكن المرجوح لا لسبب وهو محال ان  
 كان بسبب لم يكن تلك الاولوية كافية في ابقاء الطرف الاخر فعلم من ذلك ان الممكن  
 لا يتصرف بالوجود الا اذا كان له موجد وان لم يكن له موجد يبقى على حاله العدم **وعلة**  
 احتياج الممكن لا التسبب في الوجود والعدم انما هو الامكان لا الحدوث خلافا لاكثر  
 المتكلمين في الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي متأخره عن وجود  
 الشيء المتأخر عن تاثير الفاعل وهو اعني تاثير الفاعل متأخره عن حاجة الاثر الى الموتر المتأخر

FIGURE 15.9 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 5<sup>r</sup>

عن ههنا ولقاي بل ان يقول من طرفي المتكلمين لانهم بان الامكان علة لان الامكان صفة  
 للممكن فيكون مناهج عن وجود الشيء الموصوف بها ووجوده مناهج عن تأثير الماهل على  
 ما قلتم والجواب ان الامكان لو كان مناهج عن وجود الشيء كان قبل ذلك اما واجبا او  
 ممتعا فيلزم حينئذ انقلاب الشيء من الوجوب والامتناع لا الامكان الذي هو هذا خلف  
**قال** اصل كل يتصور فان امكن تصور لامع غيره فهو ذات ولا توصفة مثلا  
 اذا قلنا موصوف عيننا به شيئا له صفة فالشيء هو الذات وقولنا له صفة هو صفة  
**اقول** كل شيء يحصل له صورة في الذهن فاما ان يمكن تصور مستقلة المعنوية  
 من غير مضمون الى تصور شيء آخر اولا والاو هو الذات سواء كان ذلك المعقول  
 خارجيا كما يتصور الماء والهوا والسماء والارض وذهنيا كما يتصور الجسم العيني والاشياء  
 وهو الذي لا يمكن والمفاد تصور مستقلة بالمعنوية بل لا بد في تصور من مضمون  
 والقادر  
 امر آخر سواء كان خارجيا كالعالم والاسود والابيض وذهنيا كالسطح والخط والتعليق  
 فان تصور كل واحد من هذه الامور العارضة يحتاج في تصور ان تصور امر غيره  
 لان قولنا عالم قادر معناه شيء له علم وشيء له قدرة فالشيء الموصوف هو الذات والعلم  
 والقدرة والسواد والابيض صفات لاحقة للذات ولا يمكن تصور الصفات منفكة  
 عنها الا انها قد عرض له الاضافة الى الذات فقولنا له سواد اوله علم لا يمكن تصور  
 فيل تصور شيء يضاف اليه واما ذلك الشيء الذي هو الذات فيمكن تصور  
 مستقلة لا يفتنه بخلاف الصورة العارضة له **قال** اصل اخر كل

كذا يوجد

FIGURE 15.10 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 5<sup>v</sup>



العالم على رأى الحكماء فان تقدمه عندهم بالذات لا بالزمان ولا بتفديده والمتكلمون  
 لا يمنعون تقدم الشيء على اثره بهذا المعنى اذا كان موجبا لکنهم لا يمنون ذلك الشيء انما  
 عن الوجوب بالذات فعلا ولا مخلوقا ولا محدثا وقد علمت محضهم على ذلك واما التقدم  
 بالطبع فهو كقدم الواحد على الاثنين والفرق بين التقدم في هذا المسمى والتقدم  
 في الاول ان التقدم في الاول يلزم من وجوده وجود المناظر بخلاف التقدم في هذا  
 المسمى فانها لا يلزم من وجوده وجود المناظر لانه لا يلزم من وجود الواحد وجود  
 الاثنين ويشتركان ايضا في ان كل واحد منهما يلزم رفعه من رفع المناظر واما  
 التقدم بالزمان فكسقدم الاب على الابن لان الاب يوجد في زمان لا يوجد في الزمان  
 واما التقدم بالثرف فكسقدم العالم على المتعلم واما التقدم بالوضع فكسقدم الصف  
 الاول الى الامام وقد يتقلب التقدم في هذا المسمى كما يصير الصف الثاني متقدما  
 بالثقة الى الباب المسجد مثلا واما المسمى السادس الذي زاده المتكلمون وهو التقدم  
 بالثقة فهو المناخوة في تعريفها المحدث كسقدم امس على النوم واجتجوا على انه غير متدرج  
 تحت الاقسام الخمسة بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بقدم بالعلية  
 لانه المناظر من اجزاء الزمان لا يوجد الا بعد عدم التقدم والمعدم يتبع ان  
 يكون عله للامر الوجودى والتصديق بهذا الامر يدهى وليس بقدم بالطبع لان  
 التقدم بالطبع يجب ان يكون موجودا عند وجود المناظر ويجب ان يعود للثقة  
 بعدده والجزء المناظر من الزمان لا يوجد الا اذا عدم التقدم وصاله وجوده يكون

المناظر

FIGURE 15.12 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 6<sup>v</sup>

فانما ان يوجد ما بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قاعا بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض  
 وذلك الغريحا من

المتاخر معلوما فيظن ان يكون بالطبع وليس قدما بالزمان والا لكان للزمان ثباتا  
 آخر ويلزم التسلل وليس قدما بالثبوت ولا بالوضع وهو ظاهر فحين ان يكون  
 هذا القسم خارجا عن الخمسة وهو المطلوب **قال** اصل الحركة يوجد في  
 الممكنات الى اخره **اقول** هذا الاصل يشتمل على انقسام الممكنات الى جوهر وعرض  
 وهما بحثان الاول في الجوهر ويجب تقديمه على العرض وضعا لقدمه عليه طبع الان  
 الموجود الممكن ان كان قائما بذاته كالانسان وسائر الاجسام سمي جوهرًا وان كان  
 قائما بغيره بحيث يكون ذلك الغير سببا في وجوده سمي عرضا وذلك الغير هو الجوهر  
 وفي هذا البحث الاول ثلاثة فصول الاول في ان المسمى الواسع لا يجوز ان يكون جوهرًا  
 وعرضًا لان الجوهر هو الماهية التي ليست في موضعها لثبوتها والماهية التي ليست في  
 موضع الثبوت لا يكون عرضا كالجوهر لا يكون عرضا و كما ماهية في موضع لا يتصف  
 بالجوهريه في ان الاشارة لا يتناول بالذات الا الجوهر لان  
 لا يتخصص لها بذاتها واما متخصصها فابع لشخص ما محل فيه والاشارة تنوقف على كون  
 المشار اليه متخصصا وهي عبارة عن دلالة للشيء او العقل الاشياء دون غيره  
 في ان الجوهر جنس لما تحته والحكا لا يتناول في ذلك ويصير حوت  
 في كثيرهم بان الجوهر مفعول على كثيرين مختلفين بالمحمدين في جواب ما هو وهو في الخارج  
 اعم الاجناس ويجوزون ان يكون مركبا من امرين متساويين او امور متساوية لا  
 الدليل لم يقم على امتناع تركيبه وكون الحكا لا معقول سببا ما ذكرنا في هذا الفصل

FIGURE 15.13 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 7<sup>r</sup>

ان كان سببا لقوام محله كالانسانية لبدن الانسان كان صوتا ومحله مادته وان لم يكن له ذلك كالياس  
في الجسم كان عرضا ومحله موضوعه من

**قول** اقول الدعائم التي يبنى عليها المتكلمون مطالبته وسأذكر ذلك في شرح هذه الرضا  
مفصلا ان شاء الله تعالى في العرض وقد علمت ان عبارة على الشيء  
الذي يوجد قايما بغيره ومن القيام فترة لاختصاص الناعت للمحل جو قيام العرض  
بالعرض لان من لا عرض ما يتمتع تحت الجسم بها ولا يتمتع ان ينعت بها العرض كما  
للملاسة للسطح والبطوء والسرع للحركة فانه يصح ان يقال حركة سريره ولا يصح ان  
ينعت للجسم بذلك فدل على ان التعبد قايما بالحركة وكذا البطوء ومن فترة القيام  
يكون العرض ما على الجوهر في الحاداه التي حصل فيها الجوهر فانه يمنع من قيام العرض  
بالعرض لان كل عرض فانه يقتضيه المحل جوهرى **قال** والحكاة يقولون الحال الى  
**قول** مذهب الحكماء معياد لمذهب المتكلمين في انقسام العالم الى الجوهر والاعراض  
لان مذهب المتكلمين ان كل حال فانه يجب ان يكون عرضا والحكام يقولون ان  
ويقسمون الحال الى الجوهر وعرض وصورة انهم يقولون ان الحال والمحل لا بد وان  
لاحدهما حاجة الى الاخر فينشد ان كان الحال علة في وجود المحل متى صورة ولا يفتنى  
ان يكون علة تامة في وجود المحل ولذلك اطلق المصنف عليه اسم السبب مثال  
ذلك الانسانية لبدن الانسان والفرسية لبدن الفرس ومحل الصورة يسمى مادة  
وهيولى وان لم يكن الحال كذلك بل كان المحل علة في وجوده سمي الحال عرضا وذلك  
كالسواد والبياض ومحل العرض يسمى موضوعا ويرسم بانه محل يوجد منفوقا بدين  
ما محل فيه فالصنوع والمادة مندرجان تحت المحل والصورة والعرض مندرجان

عند الحال

FIGURE 15.14 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 7<sup>v</sup>

تحت الحال **قال** والجوهر عندهم ما لا يكون في موضوع المخبره **اقول** <sup>كأن</sup> <sup>الاول</sup> والاول  
 في الموضوع اعم من اللاكون في الحال لان سلب الخاص اعم من سلب العام وقد علمت ان  
 الحال اعم من الموضوع مطلقا يكون حينئذ سلب الموضوع اعم من سلب الحال مطلقا  
 فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لاف موضوع وهذا التعريف  
 للجوهر اجمود من تعريف المصنف رحمه الله لانه لا يذ في التعريف من ذكر الماهية لخرج  
 الباري تعالى اذ ليس له ماهية وزاد الوجود الواجب المحض وقوام في التعريف اذ وجد  
 في الاعيان لا امر يدرك به الوجود بالفعل انهم لو اراوا ذلك للزم من الشك في وجوده  
 زيد الشك في جوهريته هذا خلف ويدخل في هذا التعريف الصور الكلية للجواهر <sup>صل</sup>  
 في الذهن لا يتناول ان كانت في المحل فانه يصدق عليها انها محال اذا وجدت في الاعيان  
 كانت لاف موضوع **قال** سواء كان صورة او مادة او مركبا منها وهو الجسم <sup>عند</sup>  
 او غير ذلك **اقول** الجوهر عند الحكماء يقسم الى ما يكون حالا وهو سبب في قيام محله  
 ويسمى صورة وهو الجوهر الذي لو جدمعه الجسم بالفعل الى محله ويسمى هيولا وهو الجوهر  
 الذي معه الجسم بالقوة والى مركب من هذين الجزئين وهو الجسم ويسمى بانه انقابل  
 للابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق ولا ما لا يكون حالا ولا محلا وهو لا يتخلو  
 اما ان يكون متعلقا بالجسم بعلق عشق ونديرو هو النفس ولا يكون كذلك بل  
 يكون غنا في فاعليته عن الجسم وهو العقل والى هذين القسمين الاخرين اشار بقوله  
 او غير ذلك واعلم ان هذه الاقسام الخمسة ليس فيها ما فيه تركيب سوى الجسم <sup>بعده</sup> والآد

قال  
اقول

كالعقل والنفس

FIGURE 15.15 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 8r

الباقية بسيطة والمشكوك لا يشتون وجود شيء من هذه الاقسام الاربعة اعني الما  
 والصورة والنفس والعقل وبعضهم اثبت النفس التاطفة ونفاها الاكثرين  
 وقال الحكماء اول صادر صدر عن البارئ تعالى هو العقل لكونه تعالى واحدا من كل  
 وجه فلا يصدر عنه الا واحد وذلك الواحد ليس جسما لتركيبه ولا عرضا لا تقف  
 لا المحل ولا مادة لا فقارها الى الصورة ولا نقسا لا فقارها الى البدن فتعين ان  
 يكون عقلا وهذه الدعوى سبتي عندهم على فاعلة وهي ان السط من كل وجه  
 لا يصدر عنه من غير تعدد الالات والقوايل الا واحد فقط واحتجوا عليه بان  
 البسيط الواقفي ان يصدر عنه ج وب لكان يعقل متضا الجسمية غير اقضا البائية  
 فمدان الاقضا ان لو كانا اذا احدهما دخلا في ذات المقضي لكان مركبا هذا لظن  
 وان كانا متضادين وهو مقتضى لهما عا د الكلام اليهما ولزم التسلسل وهو محال  
 الاجتماع على ومعلولات لانها يتم احتجا جوابا بعد اثبات ان اكثر الواحد لا  
 يصدر عنه من الواحد الى ان ثبتوا الكثرة في ذات العقل ضرورة بكثر انواع  
 الجوهر واختلاف حقايقها فتا لو ان العقل لما عقل وجوده عن بارئ وعقل  
 امكانه من ذاته كان بعقله لوجوده علته لوجود عقل آخر وتعقله لامكانه علته  
 لوجود فلك وهذا القلق المسمى عندهم بمجدد الجهات فهذا هو منث الكثرة  
 عندهم ثم قالوا يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الامر الى العقل الفعلا  
 وهو عقل فلك قر المديس عندهم لعالم الكون والفساد وينعمون ان جميع الحوادث

الواقفت

FIGURE 15.16 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 8<sup>v</sup>

9  
 الواقعة في هذا العالم يصد عنه بتوسط الحركات الفلكية المفيدة بالاستعدادات  
 العنصرية **والجواب** اما القاعدة التي بنوا عليها اعتقادهم من ان البسيط لا يصد  
 عنه اكثر من الواحد فانها باطلة لانهم زعموا ان اقتضا البسيط لحو مغاير لاقتضائه  
 لب ثم اخذوا يشتركون في كنهها داخلين او خارجين وهذا انما يلزم بعد ثبات كون  
 الاقتضاء امرا وجوديا والحق انه ليس كذلك فان الاقتضا اضافة عارضة للمقتضى  
 الذي له العلول الذي اقتضاه والاضافة امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لان الا  
 لو كانت وجودية لوصفت الامة والهدية بالامر الوجودي وهو محال لان اليوم  
 انما يصير امر بعد نقضه وعده والمعدوم لا يكون موصوفا بالامر الوجودي وايضا  
 لو كانت الاضافة وجودية لاستدعت محلا وحصوفا للمحل اضافة لها الا ذلك المحل  
 وحصوها فيه غير انها فيكون الاضافة اخرى وسقط الكلام الا هذه الاضافة التا  
 ويلزم التسلسل وهو محال ثم لفايل ان يقول لو كانت المادة والصورة والنفس والعقل  
 موجودة في الخارج كانت مركبة لان هذه الانواع الاربعة يندرج تحت الجوهر لانه  
 لها فوجب ان يكون لكل واحد منها فصل ويمتاز به عما عداه وحينئذ يكون كل واحد  
 منها مركبا من الجنس والفصل فالبايط مركبة من الجنس والفصل هذا خلف وايضا  
 الجنس اذا شرط لا يثنى يكون مادة وحينئذ يكون للمادة اخرى ويلزم التسلسل  
 ويكون النفس والعقل ايضا كل واحد منهما مركبا من المادة والصورة فيكون المجرى من  
 حالها هذا خلف **قال** واما عند التكلين فالجسم مؤلف من اجزا لا يتجزى

والحق  
 ليسون كالجوهر منها  
 بالجواهر الفردة

FIGURE 15.17 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 9<sup>r</sup>

قول لما حكى مذهب الحكماء وقولهم ان الجسم مركب من المادة والصورة شرع في بيان <sup>هـ</sup>  
 المتكلمين وهمنا نحن ان الاول في احتجاج الحكماء على ان الجسم مركب من المادة والصورة <sup>اغتنوا</sup>  
 في ذلك على ان الجسم شيء واحد في نفسه وهو ذو اتصال بقبله لان انفصاله عنه انفصاله  
 يمتنع ان يكون القابل للانفصال هو الاتصال لان القابل للشيء لا ينفق عنه وجود <sup>الموجود</sup>  
 بل يبقى معه لكن الاتصال لا يمتنع مع الانفصال فاستحال ان يكون القابل للانفصال  
 هو الاتصال فتعين ان يكون امرا اخر مغايرا للاتصال والانفصال بقبل كل واحد منهما  
 على سبيل البدل والجواب ان الاتصال والانفصال عرضان للجسم وهو القابل لكل واحد <sup>ص</sup>  
 منهما فاذا ورد على الجسم الانفصال ارتفعت وحدته وحصل التعدد وهذا الجواب على  
 سبيل الشرح لانا اثبتنا من قبل ان المادة لا وجود لها في الخارج ألجحت اثباتي  
 في ان الجسم موطن من اجزاء لا يتجزى واتفق المتكلمون على ذلك الا النظام وقالوا اذا  
 انضم جزء من هذه الاجزاء الى الاخر فلا بد وان يرد مجرما على مجسم الواحد فاذا حصل <sup>التألف</sup>  
 في الجهات الثلث وصف المتألف بالطول والعرض والعمق وذلك هو الجسم ثم اختلفوا  
 في تناسل اجزاء الجسم بالفعل فجمهور المتكلمين ذهبوا الى ان اجزاء متناهية بالفعل وذهب  
 النظار الى عدم تناسلها ويسمى كل واحد من هذه الاجزاء بالجوهر الفردي <sup>ق</sup>  
 وتاليفه عند الاستعارة من جوهرين فصاعدا وعند المعترلة اما من اربعة اجزاء واما <sup>من</sup>  
 ثمانية اجزاء فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق <sup>هـ</sup>  
 اختلف المتكلمون في اقل عدد ما يابلف عنه الجسم من الجواهر الافراد فذهب الانظار

اللان

FIGURE 15.18 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 9<sup>v</sup>

الحان أقل عدد يا لطف من الجسم جوهرا ن فضاء إلا ان الجسم عندهم عبارة عما يقبل  
 مطلقا وما لا يقبل القسمة فهو الجوهرة الفرد وبقوى المعزلة على ان لا يابلطف من جوهرة  
 لأن الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق ثم اختلفوا فقال بعضهم أقل ما  
 يابلطف من اربعة جواهر فضاء لأن الائتلاف اذا تحقق من ثلاثة جواهر حصل  
 طول وعرض فاذا وضع فوقها جوهرة رابع على شكل صنوبري حصل العمق وصاحبها  
 وقال آخرون بانة يابلطف من ستة جواهر لانه اذا ما لطف ثلاثة جواهر حصل منها طول  
 وعرض فاذا انطبق عليها ثلاثة اخرى حصل العمق ووصف بالابعاد الثلاثة ذهب  
 الاكثر ولانه يابلطف من ثمانية جواهر لانه الجوهرة الفرد اذا انضم لامثله حصل طول  
 وهو الخط واذا انضم الخط لامثله في العرض حصل سطح ثم اذا انطبق عليه ما يماثله  
 في الارتفاع صار المجموع جسما وهذا الخلاف لا طائل تحته **قال** والجوهرة الفرد  
 عند الحكميم متمتع الوجود **اقول** الجوهرة الفرد التي تشتد المتكلمون مع الوجود  
 والخلاف في هذه المسئلة عند الحكميم مشهور ان المتكلمون فانهم اتبعوا الجوهرة الفرد واختلفوا  
 عليه بوجوه منها ان القطعة موجودة وانما قلنا بوجودها لان منها ما يماس الطرف  
 طرفا آخر غيرا ويكون وجوده وهي غير منقسمة لانها طرف الخط فلو انقسمت كان طرفه  
 احد نصفها فلا يكون الطرف طرفا وقد فرضنا طرفا هذا خلف ثم هذه القطعة اما  
 ان يكون مضمرة الموضوع او مستغنية عنه فان كان الاول فيها ان كان منقسما  
 لزم انقسامها لانقسام محلاتها وهو محال وان لم يكن محلها منقسما كان جوهرة فرد وهو  
 المطلوب

FIGURE 15.19 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 10<sup>r</sup>

ولذلك ان كان الثاني وهو ان يكون مستعينه بنفسها عن المحل الوجه الثاني <sup>ث</sup>  
 اقلدس على وجود زاوية يكون اصغرها الذوايا الحواد وتلك لا تقبل القسمة الوجه <sup>الثاني</sup>  
 انا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على سطح حقيقي فوضع للملافاة اما ان يكون منقسما  
 او لا يكون والا ذل محال لانه لو كان منقسما لكان منطبقا على الخط المستوي والمنطبق  
 على الخط المستوي مستوف يكون في الكرة الحقيقية خط مستوه هذا خلف فنعين <sup>الثاني</sup>  
 وهو ان يكون موضع الملافاة غير منقسم وهو المطلوب الوجه الرابع اذا تحرك  
 الخط الفاييم على خط حتى انها الى اخره فملت المتحرك ما سا بطرفه الكليته الخط المتحرك  
 عليه لات حركته عليه بدون المماسة للخط المتحرك لكن طرف الخط المتحرك محال  
 فتبت ان الخط المتحرك عليه مركب مما حصلت به المماسة للخط المتحرك لكن طرف الخط  
 المتحرك نقطه وما ماسا نقطه نقطه بالخط المتحرك عليه مركب من النقط <sup>المطلوب</sup> وهو  
 وانما الحكم احتجوا على نفي الجزء بوجوه احدها ان كل متغير عرض فان غير لسهه يكون  
 منقسما الثاني اذا فرضنا جزئين جزئين فالوسط ان حجب الطرفين عن اللداه  
 كان ما به بلاه احدها غير ما به للاق الاخر فيلزم الانقسام وان لم يحجبها عن اللداه  
 يلزم تلاخها في الوسط فيكون كانهما او حيزا وقد فرض وسطا هذا خلف <sup>الثاني</sup>  
 اذا وقع الصواب على احد وجهي الجز كان المضي زا حدها غير المظلم فالقسم الرابع ان  
 السطح المركب من الاجزاء قد يصاحد وجهيه دون الاخر فيكون المرئي غير ما ليس  
 بمرئي والجواب ان يقول ان تعارض الجهات في الجز لا يجلو اما ان يقتضي الاقسا

FIGURE 15.20 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 10<sup>v</sup>

عشرة منها عيّن بالحياء وهي الحيوة والشهوة والمفزة والقدرة والارادة والكرهه والاعتقاد  
والظن والنظر والالام من

اولا فان كان الاول كان الجزء منقسما بالفعل لا غير التباين لان تغاير الاطراف وما  
بالوقوف المعايير باختلاف عرضين فاربعل بقصى الانقسام بالفعل وانتم لا يقو  
به وان كان الثاني وهو ان لا يفض الانقسام فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو  
المطلوب **قال** والاعراض وانما اخذت ذكر انواع عند المتكلمين احد وعشرون **نوعا**  
**الاخر** **اقول** لما ذكر الجواهر واعراضه وهو عند المتكلمين احد وعشرون نوعا  
عشر منها لا يوجد الا في الاحياء فمن هذه العشرة الحيوة وقرنها المتكلمون وال  
بانهما صفة لاحدهما تصح في الذات ان يقدر وتعلم اذ لو لا امتيازها عن غير بصفة  
مقتضى ذلك والالام يكن التصافه بها اولى من اتصاف غير بها للمساواة التي لا يقع  
في الجسميه والتركيب قالوا وليس الحيوة عيان عن اعتدال المزاج لكنه شرطها  
ولا عن قوة الحس والحركة لان عضو المفلوج حي بحيوة ليست قوة الحس والحركة  
لكونه عادم لها ولا قوة التعبد له لانها قد تبطل مع بقاء العضو حيا فثبت ان  
امراتك والنيه شرط في الحيوة عند المعتزله والحكاه وجوزوا الاشاعره وجوزوا  
في الجوهرة المفردة ولم يشترطوا البنية واحتجوا على ذلك ان القيام لمجموع الاجزاء  
انما ان يكون حيوة واحدة وحينئذ يلزم منه قيام العرض الواحد بالتحقق  
او يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ ان توقف قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة  
بجزء آخر وجب ان يعكس التوقف من الجانب الاخر لتمام الاجزاء ويلزم التدوير  
وان لم يتوقف كان القيام بكل جزء حيوة وهو المطلوب ولقال ان يقول لآ

FIGURE 15.21 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 11r

بان الغايم مجموع الاجزاء لو كان حيوة واحدة يلزم منه قيام العرض الواحد محال متعده  
 لانه الغايم بالمجموع لا يجب ان يكون قايما بكل واحد من اجزاء كالوحدة القايمه بالعرض  
 فانها عرض قائم بمجموع الاجزاء وليست قايمة بكل واحد ومنها الشهوة وهي لنفسه  
 نفسانية مختصة بالحي يقضى حدث الشيء عند ادراكه وهو مبدأ المحدث الملايم حيث  
 هو ملايم والشهوة تغاير الارادة لان الداء الكره يباد ولا يشتهي ومنها القره وهي  
 لنفسه نفسانية مختصة بالحي يقضى دفع غير الملايم والقره تغاير الكراهة لان  
 المريض سفر عن شرب التواء ويطلبه ومع الارادة والطلب يتحقق عند الكراهة  
 ومنها القدره وفترها قوم بانها عبارة عن سلامة الاعضاء وقالوا القدره  
 بانها عبارة عن صفة باعتبارها يصح على الحيوان ان يوجد الفعل تارة ولا يوجد  
 بحسب المشية والداعي وهما بحثان الاول ان القدره هل يتقدم على الفعل  
 ام لا فالمتعزله والحكما قالوا يتقدمها على الفعل لان كل من توقع فعلا بالاختيار  
 عالم بانه قادر على الامساك عن ذلك الفعل ويعلم ايضا انه قادر على يقاع ضده  
 كما يعلم القاعد المتكتم من القيام انه قادر على القيام وبالعكس وقالت الاشاعرة  
 بان القدره مع الفعل واجموبا بان القدره عرض فلا يبقاء لها اول وقد امت على  
 لا مشع ان يكون قادرا على الفعل لان حال القدره ليس الا عدم الفعل والعدم المستمر  
 غير مفيد وحال الفعل لا قدرة له ولغايل ان يقولوا ان القدره ان العرض لا يبقاء له فك  
 قيل بان البقاء ايضا عرض فلو بقي العرض لزم منه قيام العرض بالعرض فالجواب  
 لا نسلم

FIGURE 15.22 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 11<sup>v</sup>

لانكم بان البقاصة وجودته سلمناه لكن لانكم ان العرض لا يفهم بالعرض فان  
 والبطوعرضان قايان بالحركة وقدمت بغير ذلك الجنا الثاني في ان الغدة <sup>تصلح</sup> هل  
 للضدين ام لا فالاشاعره ذهبوا الى عدم صلاحيتها للضدين واحتجوا على ذلك بان  
 الغدة عيانة عن التمكن ومفهوم التمكن من هذا الشيء غير مفهوم التمكن من ذلك  
 الشيء الاخر وقالت المعتزلة والحكايان الغدة صاحبة للضدين لان الغدة عندهم  
 عبارة عن القوة العصلية فاذا اتفقت اليها الفصد الى احد الضدين محقق وقوعه  
 ولذلك اذا اتفقت الفصد الى الضد الآخر **ومنها** الارادة وقررها قوم  
 بانها عبارة عن علم الحيا واعتقاده او ظنته بما يشتمل الفعل عليه من المنفعة وهو <sup>طلب</sup>  
 لا يتنجس من انقضاء ان الميل الى الفعل يترتب على العلم والظن بالنتج وقال  
 وقررها آخرون بانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن والارادات ينتهي عند <sup>سأعه</sup>  
 الارادة ضرورته دفعا للتسلسل ويندون الكل الى ارادة الله وقضائه وقالت  
 الفلاسفة الباري غير مرید بهذا المعنى لانه تعالى يستحيل عليه ان يكون طالبا لشيء من  
 الممكنات وربما قالوا انه مرید بمعنى انه عالم بما يصد عنه مع كون ذلك الضاد خيرا  
 مناف له **ومنها** الكراهة وهي صفة للشيء يقتضي ترجيح ترك الفعل **ومنها** <sup>الاستغناء</sup>  
 وهو نوع من انواع مطائى الحكم لان حكم العقل يامر على اخرا بجا با او سلبا لا يخلو  
 اما ان يكون حكما جازما او لا او لا واما ان يكون مطابقا او لا والاول وهو المطابق  
 اما ان لا يكون لموجب او يكون والاول هو الاعتقاد والثاني وهو الذي يكون فاكرا

FIGURE 15.23 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 12<sup>r</sup>

حينا فلا يخلو اما ان يكون من الحسن الباطن يستحق وحدانيات كالحكم بان لنا جوعا او  
 او الظاهر وهو المحوسنا كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وان كان الموجب عقليا  
 فلا معلوما ان يكفي في الحكم تصورا الطرفين اذ لا ولا اول هي الاوليات كالحكم بان الكل  
 اعظم من الجزء والثاني النظريات او يكون الموجب مركبا من العقل والحسن والتركيب  
 اما ان يكون من السمع والعقل وهي المتواترات او من البصر والعقل وهي المحررات  
 كالحكم باسهال التقوية والحديسات يلحق بهذا القسم كالحكم بان نور القمر مستفاد  
 من الشمس والجائز مع عدم المطابقة وهو الجبل المركب وغير الجائز ان كان راجعا  
 فهو الظن والمرحوح الهم والسواى التنك وعند قوم من المتكلمين ان الاعتقاد  
 نوع مغاير للعلم والظن ومنها **الظن** وقد تقدم انه حكم غير جائز ومرحانه لا يمنع  
 من وقوع النفيض ومنها **النظر** وفتحه قوم بانه عبارة عن تحريده العقل عن  
 العقلاط والحق ان هذين من لوازم النظر والصحيح انه عبارة عن ترتيب معلومة  
 يتوصل بها الى مجهول والنظر في الشيء ينافي العلم به لانه التطوُّب وطلب الحاصل  
 محال وينا في الجمل المركبا ايضا لان صاحبه يكون جازما فلا يُعَدُّ على الطلب وهما  
 ثلاثة الاول في ان النظر يفيد العلم خلافا للسمنية ويعزى هذا المذهب الى  
 ايضا ويردى عنهم انهم يقولون لا يعلم شيئا الا من قول الامام والاشية ان  
 هذا قول التعليمية وقال النظام بانه يفيد العلم في الاصول دون الفروع و  
 عن اصحابه امر مشتمل انه يفيد في الفروع دون الاصول والحق انه يفيد فيهما <sup>بشكل</sup>

ان العلم

FIGURE 15.24 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 12<sup>v</sup>

ان العلم الحاصل عقب النظر بالولد عند المعتزلة وبالعادة عند الاشاعرة قالوا لان العلم  
 الحاصل عقبه ممكن فيكون مفدور الله تعالى وقال قوم لوجوب العلم عقبه الجواب  
 ان وجوب النظر سمعي عند الاشاعرة وقالت المعتزلة وجوبه نظري واجتوا بان ذلك  
 سمعي لانهم منه انعام الالهي لان النظر اذا تيقف على السمع والسمع لا يعرف حخته الا  
 بالنظر فلما طب ان يقول للنبي لا انظر في محرابك حتى يحجب على النظر ولا يجب على النظر  
 حتى انظر واعرف حخته واورد الاشاعرة عليهم مثله لك فقالوا وجوب النظر عند  
 نظري فلما طب ان يقول للنبي لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب  
 النظر الا اذا نظر فيلزم انعام النبي ايضا ثم قالوا بعد المعارضة لانكم تعرفون النظر  
 في المحجة على وجوب النظر فان النظر قد يقع ممن لا يعرف وجوبه وفيه نظر **ومنها**  
 الالم قالوا وهو عبارة عن ادراك المناعة وهذا تعريف بالاختلاف لان تصور الالم  
 اعرف من تصور المنافي وسبب الالم عند بعضهم تفرق الاتصال والحوائط ليس  
 بالذات لوجبهما ان التفرق عبارة عن عدم الاتصال عما مرشانه ان يكون  
 متصلا فهو امر عدوي والالم وجودي والعدم لا يكون علته للامر الوجودي الثاني  
 ان الغذاء انما يصير بالفعل جزءا من المغندي بان تفرق اتصال جوهر المغندي  
 ولا عند احوال جميع الاعضاء وهو ملزم للمفروق مع عدم الالم وقال بعضهم  
 سوء المزاج لانه العضو اذا كان له كيفية وورد عليه ما ينافي تلك الكيفية فان  
 ابطت الكيفية الواردة ككيفية ذلك العضو لم يبق كيفيتان متضادان وانما هما

FIGURE 15.25 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 13<sup>r</sup>

وهي الكون وهو يشمل على أربعة أشياء الحركة والسكون والاحتجاج والافراق والتألف والاعتماد  
 كالثقل والحفة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللون والصوت والريحة والطعم من

ملزوم لا يتفاد الشافاة وهو ملزوم لا يتفاد الاحساس بالمنفاة الملزوم لا يتفاد الا  
 وان لم يطل كيفية ذلك العضو فيحصل الالم وتحقق الاحساس بالمنفاة  
 ومن الاعراض الذي يختص بالاحياء الذرة وهي عبارة عن ادراك الملايم وقال بعضهم  
 هي الخالص من الالم والعود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وذهب الى هذا  
 القول محمد بن زكريا الطبيب قالوا وهو باطل لان الانسان ربما التدبوق صبرا  
 على صورة حسنة بغتة من قبل ان يكون له بها شعور وكذلك يلدن يحصل  
 شيء من الدنيا وان كان لم يتصور حصوله قبل ذلك ومنها كلام النفس والاشفا  
 تفردوا باثباته قالوا لان الخبر والامر والشي معان مغايرة لافاظها المختلفة  
 بحسب كل لغة وليس الامر عبارة عن الارادة لان البارى يامر بما لا يريد ويريد  
 ما امر به ولا هو عبارة عن العلم ولا عن القدرة ولا عن الحيوق فثبت انه نوع آخر  
 ومنها العجز وهو عدم القدرة عما من شأنه ان يكون مقدورا وعندا لاشاعة  
 انه امر وجودى قالوا لا يتخذ من انفسنا عجزا عن امور ولا نحن الا بالامر الوجودى  
 وهذه الاقسام الثلاثة الاخير اهلها المصنف رحمه الله **باب** واعلم ان  
 يكون للاحياء وعين للاحياء **اقول** هذه الاعراض الاحد عشر  
 لا يختص بالاحياء بل يكون لهم ولغيرهم **سنتها** الكون وتسمية الحكماء الا  
 وهو نسبة الشيء للمكانة كالماء الكوز وهذه الحالة لصدق الوجود على شئ بدونها  
 مغاير الوجودى واما المغاير بين الكون ونسبته بينهما وهو جنس لا نوع **الحجم**

والمكان

FIGURE 15.26 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 13<sup>v</sup>

١٤  
 والكان فظاهر لان الكون اربعة احدها الحركة وهي عند المتكلمين عبارة عن حصول  
 للجسم في الخيال السابق عقب الحصول في الحيز الاول وقيل بانها الماهية تمتنع انبائها لذاتها  
 وعرفها افلاطون بانها عبارة عن كون الجسم بحيث لا يفرض ان من الآفات الا ويكون حال  
 الجسم فيه بخلاف حاله في الآن الذي قبله او بعده وعرفها المشاؤون بانها عبارة  
 كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وانما كانت كالا ولا للشيء الذي بالقوة  
 لانها ليست كالا له من كل وجه لان الحركة ليست كالا للشيء للجسم في جسميته <sup>لكنها</sup>  
 كالا لهما من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة والحركة تفارق ساير الكمالات <sup>من</sup>  
 انها لا حقيقة سوى السادى الى العز فاذا وجد في خارج ما هي كالا من القوة الى <sup>الظن</sup>  
 ولم يستلزم كالا آخر وهما اربعة مباحث الاول في وجوده الحركة المنفرد  
 عن زمنه ان يقول بتعني الحركة واستدل على ذلك بان الحركة اما ان يكون <sup>عبارة</sup>  
 عن المماسه الاولى وهو باطل لان الجسم لم يحصل منه الحركة عندها او عن المماسه  
 الثانية وهو باطل ايضا لان عند حصولها سقطت الحركة اليها وعن مجموع <sup>التي</sup>  
 وذلك ايضا محال لان الحركة اذا كانت عبارة عن مجموعها وهما لا يوجدان معا  
 امتنع ان يكون الحركة وجودا لا يقال بانها عبارة عن الوسط بين المماسين <sup>التي</sup>  
 نقول تلك المماسه هي الثانية والثالثة ثم لا يزال يتقل الكلام  
 الى ما يفرض وسطا فيجعله المماسه الثانية وهما لا يوجدان معا وهو المطلق  
 واجه بان الجسم لما صار متحركا بعد ان لم يكن فلا بد من وجود امر ربي

FIGURE 15.27 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 14<sup>r</sup>

الحركة وايضا فانما في حال حركة الجسم بحسب ما وراء الجسم والمحسوس ببيان يكون امر  
 وجوديا في ان الحركة تقع في اربع مقولات وهي الكم والكيف  
 والابن والوضع اما وتووعها في الكم فكالاحتلال والتكاثف والنبات والتمو والذوق  
 واما في الكيف فكالسود والتبيض والتخمين والتبريد واما وتووعها في الابن فظن  
 واما في الوضع فالحركة الفلك في مكانه فانه يتحرك فيه ولا يخرج ويجتذ ليست  
 مكانيه واما بتغير نسبة اجزاء الفلك الا ما يكون خارجا عنه او داخله او  
 ايها كما في باقي الافلاك التي بعد المحدد وتغير النسب ملزوم لتغير الهسته <sup>الاصلة</sup>  
 نسبها وهي الوضع في ان الحركة يطلق باشتراك الاسم على  
 احدهما الحركة بمعنى المصوغ الوسط وذلك عبارة عن كون الجسم مشوطة بين مبدأ  
 المان ومثنهاها ولا يكون حصوله في شئ من حدودها الا انا واحدا ويلزم من  
 الزيادة على ذلك سكونه واستقراره وبهذا المعنى يكون موجودة في الخارج <sup>مقتضية</sup>  
 بوجه الموضوع والزمان وبما فيه الحركة وهي بوجه في الآن ويستمر باستمراره <sup>والثبات</sup>  
 الحركة بمعنى القطع وهي عبارة عن الامر المعقول الممتد من المبدأ الذي اخذ فيه التحرك  
 الى منتهاه والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الخارج لان المتحرك في حال حركته اذا لم  
 يحصل لا المشي لم توجد الحركة بتمامها بالفعل وفي حال وصوله سقطع الحركة <sup>حينئذ</sup>  
 لا يكون لهذا المعنى وجود في الخارج لان المتحرك له نسبة الى المكان الذي فارقه  
 ولا المكان الذي لحقه وعند ارتسام هاتين الصورتين في الخيال يعقل <sup>ههنا</sup> اللذ

1

امرا

FIGURE 15.28 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 14<sup>v</sup>

١٥  
 اما ممثدا من سبب اذا الساقفة الى منهاها  
 في انه هل يخلو الجسم من الحركة والسكون  
 ام لان اريد بالسكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا بتحصه او بنوعه  
 غير كانت الافلاك في احيائها لا متحركة ولا ساكنة لانها غير متحركة عن احيائها وغير  
 ساكنة فيها وان اريد بالسكون عدم الحركة: عما من شأنه ان يكون متحركا بنوعه او جنبه  
 الفريسياء والبعيد فهي ساكنة وكذلك العناصر في احيائها واعلم ان ما لا ينقسم لا  
 عليه الحركة لان المتحرك لا يتبدل من جانب الى ما توله وجانب بل هو ادره وغير المقسم  
 ليس كذلك النوع الثاني السكون وهو كل جسم يمتحن عليه اكثر من ان فهو في حركه  
 الاول فهو ساكن فيه وكل جسم يكون كذلك فانه يصدق عليه انه ليس يتحرك والا  
 الاول امر يتحقق من مقوله الالين وهو يقابل الحركة: تقابل التضاد والمعنى الثاني  
 امر عددي وهو يقابل الحركة: تقابل العدم والملكية والمتكلمون يفرون السكون  
 بالمعنى الاول والحكا، يفرون بالمعنى الثاني لان السكون عندهم الحركة عما من  
 ان يكون متحركا وقولهم عما من شأنه ان يتحرك احتراز عن المتحركات واعلم ان  
 ليس عيانة عن عدم الحركة: خاصة والا لكان المتحرك حركة مستقيمة ساكنة  
 عادما للحركة: المستديرة وكذا المتحرك حركة مستديرة ولكن السكون عيان عن عدم  
 كل حركة والسكون في المكان تقابل الحركة: من المكان واليه النوع الثالث الاجزاء  
 وهو عبارة عن كون الجوهرين في حيزها بحيث لا يتخللها ثالث ومنها التي لا يتخللها  
 الرابع الافتراق وهو عبارة عن كون الجوهرين بحيث يمكن ان يتخللها ثالث

FIGURE 15.29 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 15<sup>r</sup>

ومنها التاليف وهو عرض قائم بجعل واحد خلافا لابي هاشم فإنه يقول التاليف عرض  
 حالة محلين وكذلك سقل عن قديماً الفلاسفة بأنهم يقولون الاخوة قائمة بالألا  
 والجواز قائم بالجارين وهو باطل لأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين كما حصل  
 الجسم الواحد في مكانين ضرورة ان العرض لا قيام له بل ذاته واما قيام العرض الوا  
 بجعل واحد منقسم في ايز كما ذكرناه الحياة القائمة بالبينه وكالوحدة القائمة بال  
**ومنها** الاعتماد كالثقل والحفة والحكاء يستونه الميل والثقل عبارة عن قوة  
 طبيعته لا يزال الجسم بسببها متحركاً ما لم يعقده عائق حتى ينطبق مركز ثقله على مركز  
 العالم والحفة عبارة عن قوة طبيعية لا يزال الجسم بسببها متحركاً ما لم يعقده عائق  
 حتى يلمس سطحه بسطح الفلك ويمتنع ان يوجد في الجسم ميل عند حصوله في حيزه  
 الطبيعي لانا اذا فرضنا انطباق مركز الثقل على مركز العالم امتنع ان يوجد فيه  
 بعد ذلك مدافعة بالطبع هذا خلف وكذلك اذا فرضنا التصاق سطح الخفيف  
 بسطح الفلك فان وجود المدافعة بعد ذلك محال ضرورة كون المطلوب بالطبع لا  
 متروكاً بالطبع واعلم ان الميل يقال باشتراك الاسم على نفس المدافعة ويقال على  
 المدافعة والميل بالمعنى الأول يستحيل ان يجمع مع القسري لان المدافعة الى الشيء  
 مع المدافعة عنده يمتنع اجتماعها واما الميل بالمعنى الثاني فيجوز ان يجمع القسري  
 لان الحجرين اذا رميا بقوة واحدة من يد شخص واحدة مسافة واحدة وكانا مختلفين  
 في الصغر والبركان حالهما مختلفا في السرعة والبطء وعلّة ذلك ان الميل المعادي

التاليف  
 بغير

FIGURE 15.30 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 15<sup>v</sup>

في الكبير اكثر ومنها الحرارة ونصورها حاصلها بالبدية لانهما من لظهور الكيفيات المحسوسة  
 ومن شأنها ان يحدث الحقة والتخلل ويفرق بين المختلفات وتجمع بين المتجانسات  
 لان المركب لما كان تركيبه عن اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكان من شأن  
 الجسم اللطيف قبول الحقة من الحرارة اذ من شأن الحرارة احداث ذلك فلا يتجدد  
 عمل الحرارة في المركب من مبادرة ما يكون اقبل للتصعيد كالماء فانه اشتد قبولاً  
 من الماء والماء اشتد قبولاً من الارض فيحدث بعض من ذلك لعرق الاجسام التي  
 تركيبها ذلك المركب ويستلزم ذلك التفريق اجتماع تلك الاجسام بها جانبا  
 في طبيعتها وهناتيبه وهو ان المركب اذا كان شديداً لا يتقام فيها وان كان الكيف  
 في المركب هو الغالب فقد لا يقوى النار على تليينه كما في الطلق وربما يوت عليه  
 كما يفضل في الحديد وان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنحاس الكثير  
 الرنجين بالتشادر واعلم ان الحرارة جنس الحرارة المحسوسة عن النار والقان  
 عن الاجسام السماوية والموجودة في ابدان الحيوان وهي الحرارة الغريبة ومن شأن  
 الحرارة دفع البرودة والحرارة الغريبة ايضا **ومنها** البرودة وتصورها  
 بدية ونفعل ما يقابل فعل الحرارة وهي امر وجودي خلافاً لمن يزعم انها عدم الحرارة  
 عما من شأنه ان يكون حاراً لان ذلك الجسم البارد ومجد التفرقة بين ادراك كونه  
 جماً وادراك كونه بارداً والمحسوس يجب ان يكون امراً وجودياً ومنها البوسنة و  
 فسرها الشيخ بانها كيفية يصعب بها قبول الاشكال الغريبة وتركها قال الامام

بما يخافه عمومي آيت الله العظمى  
 مرعشي نجفي - قم

FIGURE 15.31 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 16<sup>r</sup>

واذا  
 فخر الدين رحمه الله ومن حق هذا التفسير ان يقال عن الصلابة لاعتناء البوتقة  
 فان الصعوب السهل من مغوله المضاف وقال الاطيان يقال البوتقة بكيفية بها  
 يكون الجسم سهل التفريق عما لا يجتمع ليخرج الصلب والش فيه نظر **ومنها**  
 الرطوبة ولها تفسيران احدهما بانها الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانصاف  
 بالغير سهل الانفصال عنه والثاني الكيفية التي بها يكون سهل التشكل بشكل الحما  
 الغريب سهل الزوال فالرطوبة ان كانت عبارة عما قيل المعنى الاول لم يكن الهواء  
 رطبا وان كانت عبارة عما قيل المعنى الاول لم يكن الهواء رطبا وان كانت عبارة  
 عما قيل بالتفسير الثاني كان الهواء رطبا والناظر رطب منه والشيخ ابطال التفسير  
 بان قال لو كان الانصاف بالغير لاجل الرطوبة لكان الدهن والعسل رطب  
 من الماء لكونهما اشده التصاقا وهو باطل وفيه نظر والرطوبة متضاد البيسوه  
 لاننا نعلم بالضرورة امتناع اجتماعهما وهذان الضدان لا يعلم لهما ثالث في الوجود  
 لكنه ممكن وانما الصلابة واللين واست من الكيفيات المحسوسة ولكنها  
 باب القوة واللاقوه وهو الاستعداد الشديد اما نحو الانفعال كالصحة  
 والصلابة ويسمى قوة واما نحو الانفعال كالمراصية واللين ويسمى وهما **ومنها**  
 اللون وهو جنس تحت انواع كالسواد والبياض هما الطرفان اللذان في تمام  
 الغاية والنباعد وباقي الالوان متوسط بينهما كالحمر والرزق والحفرة وغيرها  
 وكذلك ذهب بعضهم لان اللون الحقيقي ليس هو غير السواد والبياض وما

FIGURE 15.32 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 16v

١٧

يكون حصوله من تركهما وقال بعضهم اللون جنس للستود والبياض والحمره والصفرة  
والخضرة وما سوى هذا الالوان الخمسة يكون مركبا منها كالرزقند والسليمة  
والاجوانية وهو مذهب الوهاشم ويحتمل ان يكون حصول باقي الالوان كقائما  
لان الاجسام الموصوفة بهذه الالوان الحمره اذا انعت بالتحقق ظهر منها الالوان  
مختلفه بحسب كمية الاجزاء فإذ ان يكون لجزء البصر عن تمييزها بطنها الوانا مفرد  
وذهب قوم من القدماء الى ان الالوان لا حقيقة لها وان الستود يتجمل بعد  
غور الجسم الضووان والبياض انما يتجمل عند مخالطة الهواء للاجسام الشفافة  
التي في غاية الصغر وهذا هو سبب بياض الملح والبلور وغيرها من الاجسام <sup>البيضاء</sup>  
وابطله الشيخ بالبيض المسلوق لانه يصير بعد الشفافيه ابيض وليس ذلك  
باعتماد احداث في الشافيه هو ابيته لانه يصير بعد الطبخ اثقل ومن الناس  
من ذهب الى ان البياض ليس بلون حقيقي لانه ليس لشيء الالوان والحقا  
لها عجان يكون عاريا عن جميعها وهو لا جعلوا اللون الحقيقي هو الستود ارفع  
استحالة التي من الالوان وعند الشيخ ان وجود الضو شرط في وجود اللون <sup>باعتبار</sup>  
في الجسم لان عدم روتة اللون في الظلمة انما ان يكون لعدمها وهو المطلوب او يكون  
الهواء المظلم عايقا عن ايصارها وهو باطل لانه الفري من النار يتاخذ البعد  
وعند الامام ان الضو شرط في روتة اللون لاني وجوده والالوان تنقسم الى ما يكون  
قريب من طبع الضو كاخضرة والاجوانية والفيروزية لانهما يتعكس الاغرها

FIGURE 15.33 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 17r

ومنها ما يكون قريبا من طبع الظلمة كالعودته والكسبه والغيرة وزعم بعضهم ان  
 والياض يجتمعان فيدر كما على هيئة الغيرة هو باطل لان كل واحد منها لم يبق  
 على صفة فانه كان معلوما والموجود لكونه مغاير لكل واحد منها وزعم قوم ان  
 الضوء نوع من انواع اللون وهو باطل لان البياض والحضرة مختلفان في الماهية  
 ويشتركان في الاضاه والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام من غير ان  
 يقال لها لون وهو قد يحصل للشيء لذاته وليتي الضوء الذاتي كالشمس وقد يحصل  
 للشيء من غير وهو كاللضوء المنبسطة على الارض من مقابلة الشمس وليتي الضوء  
 الاول والذي يحصل للمواضع المظيئة بسبب مقابلة الشمس وهو الضوء الثاني  
 يتي الظل وهو قابل للاشتداد والنفيس والضوء متوسط بين النور والظل  
 والمقابل بين النور والظلمة يقابل العدم والمملكة لان الظل عبارة عن  
 الضوء عما مر شأنه ان يكون مضيا ومنها الصوت وهو معنى عن التعريف  
 وقال بعضهم بان عبارة عن اصطكاك الاجسام وقال اخرون بان عبارة عن  
 القلع وهما باطلان لان الاصطكاك ما استة والقلع تقريظ وهما مد كان كما  
 البصر بخلاف الصوت وذهب قوم لان الجسم وهو باطل لان الاجسام يشترك  
 في الجسمية والشمس والابصار دون الصوت وقد تبه قوم على تعريفه بانه كيفية  
 يمنع بقاءها محسوسة بحاسة السمع وسببه القريب تموج الهواء ولا يفتي  
 حركة انشائية من هواء واحد نفسه بل حاله شبيهه بتموج الماء فانه شيء

عُدت

FIGURE 15.34 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 17<sup>v</sup>

١٨

حدث بالنداول صدمه بعد صدمته وسكون بعد سكون وسبب التمزج أما  
 عنيف وهو الفرغ أو تفريق عنيف وهو القلع والافتراق موجب لتباعد الهواء  
 من الساقية التي يسلكها الفأرع أو القالع ونفاذ التشكل والتمزج ثم يصل التمزج  
 إلى الهواء الذي في الصماخ ويصير ذلك الهواء متشكلا بكتله ومحصل منه الأحاسيس  
 بالصوت لأن صوت المؤذن عند هبوب الرياح تسمع من جانب دون جانب  
 لو التوقفه على وصول الهواء إلى الصماخ لسمعناه عند هبوب الرياح ولم يكن  
 من جانب دون جانب والهوا إذا تمزج وما وم ذلك التمزج كما كحل ووجدار  
 أما ساقية يرد ذلك التمزج ويعبر عنه بالاجتهة التي لا منها فيحدث من ذلك  
 الصدا وقد لا يحصل الأحاسيس به لقرب المسافة لأن المسافة إذا كانت قريبة  
 يقع الصوت ويتعكس في زمانين متقاربين فيتوهم السامع أنه صوت واحد  
 وليس كذلك بل لكل صوت عند كل مصدار ومن أجل ذلك كان صوت الغني  
 في الصخر أضعف مما يكون في البيوت والصوت معروض الحرف وهو هيشة عا  
 تميزها عن صوت أخرى الحقة والنقل تميز في السمع وهو ينقسم إلى أصوات  
 ومصنوع فالصامت ما عدى حروف المد واللين والمصوتة هي حروف المد الثلاثة  
 الألف وهو وسعها مقدار اتم أنباء ثم الواو واعتبارها في السعة بحسب انفتاح  
 الفم وهي زمانية والحركات الثلاثة أعني الضمة والفتحة والكسرة أبعاد حروف  
 المد لأنها قابلية للزيادة والتقصان وطرفها الناقص هو الحركة وإنما الصوامت  
 ثلثها

FIGURE 15.35 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 18<sup>r</sup>

الية لا يمكن تمديدها كالطأ والدال والباء والهاء وهي بالتسمية لا الصوت كالآ  
 بالنسبة للزمان وإطلاق اسم الحرف عليها بالحقيقة ومنها زمانية لا مكان  
 تمديدها والظن الغالب أنها الية كالحا والحأ ومنها ما الظن الغالب أنها زمانية  
 كالسين والسين والحرف الصامت سابق على المصوت ولذلك ذهب قوم  
 إلى حوزا لا ابتداء بالتاكن الصامت لما يلزم من توقف الصامت السابق على  
 المصوت الناخر المحتاج إلى الصامت المتقدم والحان الأبتداء به حال بالاستقرار  
 والصامت سابق على الحركة أيضا لا تزامن الية والصامت إلى وما حدث في الأ  
 يجب ان يكون سابقا على ما حدث في الزمان واعلم ان قولهم بان هذا الحرف سا  
 أو متحرك لا يراد به ان الحركة والتكون محلان فيه ولكن يتعقبان الصامت ومنها  
 الراححة وهي كيفية الشمومة والشم قوة في مقدم الدماغ يدرك الروائح التي  
 تؤدي إليها الهواء المسكف كيفية ذى الراححة أو البخار المتخلل من الجسم الذي له  
 تلك الراححة وأنواع الروائح لا اسمائها وإنما يقال بالاضافة إلى الموافقة والحان  
 كما يقال راححة طيبة وراححة مستننة أو الاطعموم مقارن لها كما يقال راححة حلوة  
 أو راححة حامضة ونعم بعضهم ان سبب ادراك الراححة ان الهواء المتوسط يسكب  
 بذلك الكيفية فقط وقال آخرون بان اجزاء ذى الراححة تتحلل وتنقل إلى الحاسة  
 وهو ممكن لجواز ان يكون ذلك المنقل لا ينقص من ذى الراححة ما لا يعلم قدره بالورا  
 الطعم وهو كيفية تدرك بحاسة الذوق والذوق قوة منتبهة وحما

السان

FIGURE 15.36 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 18<sup>v</sup>

١٩  
 اللسان ويدركها ما يشه من الطعم بواسطة الرطوبة العذبة التي تحت اللسان  
 فان تلك الرطوبة يخاط الجسم الذي فيه كيفية الطعم وسكف بتلك الكيفية ونحو  
 الرطوبة بعض اجزاء ذلك الجسم ويؤدي لاقوة الذوق فيحصل الاحساس بالطعم والطعم  
 جنس يندرج تحته تسعة انواع وهي الحرارة والحراثة والملوحة والعفوصة والحموضة  
 والقبض والذسومة والحلاوة والتهاهة لان الجسم الحامل هذه الكيفية المراد  
 وهي الطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في هذه الثلاثة اما الحرارة  
 او البرودة او القوة المعتدلة بين الحرارة والبرودة فان فعل الحرارة الكيف حدث  
 وان فعل في اللطيف حدث الحرارة وان فعل في المعتدل حدث الملوحة والبارد  
 فعل في الكثيف حدث العفوصة وان فعل في اللطيف حدث الحموضة وان فعل في  
 المعتدل حدث القبض والمعتدل ان فعل في الكثيف حدث الذسومة وان فعل  
 في اللطيف حدث الحلاوة وان فعل في المعتدل حدث التهاهة غير البسيطة  
 لغير المعتدل قد فعل في المعتدل والتهاهة عدم الطعم عما من شأنه ان يكون  
 ذاطم واعلم انه قد يجمع في الشيء الواحد طعمان كالحلاوة والحراثة في العمل  
 وتلاثة كالحراثة والمرارة والقبض في البارد **قال** و زاد بعضهم الفناء  
 والموت **اقول** الفناء اسم ابرهاشم وجعله معنى ايضا الجوهر لان كل جسم  
 باق فانه لا يعدم لذاته ولا يعدم للفاعل لان الفاعل شأنه التأثير لا عدمه ولا العدم  
 لا استغناء الباق عنه ولا يعدم لا شفاء شرط يكون عرضا لان شرط وجود العرض للجسم

FIGURE 15.37 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 19r

الكم والكيف والمضاف والوضع والاسم والملكات وتسمى والفعل والانفعال ويسمى مع الجوه  
 بالمقولات العشر الشاملة لجميع الملكات من

اذن يكون عدم العرض شرطاً في عدم الجوهر ففي ان يكون العدم لطيان ضد وهو القنا  
 هذه المقدمات قوله ان القائل يشانه التائيرلان التائيرلايجبان يكون في وجود  
 امر دون عدمه وقال قوم الموت صفة وجوده بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة  
 والتمسك بهما من وجهين احدهما ان حمل الخلق على التقدير حمل للكلام على غير حقيقة  
 فوجب التمسك بالحقيقة الثانية ان المعطوف حكم المعطوف عليه فان جعلت الخلق  
 بمعنى التقدير فلا يجعلون خلق الخلق بهذا المعنى والموت المقدم في الذكر والوجه  
 ضعيفان والصحيح ان الموت عبارة عن عدمه الحيوة عنها مرشانه ان يكون حياً  
**قال** والحكماء يقولون اجناس الاخر تسعة الى اخره اقول اجناس الاخر عند  
 الحكماء تسعة احدها الكم وهو القابل لذاته للمساواة ولا مساواة بالتطبيق وينح  
 بقولنا لذاته يقبل المساواة ويقابلها بالعرض كالثوبين مثلاً واحترق بالتطبيق  
 عن المساواة في الوزن والمخصوص والعموم وقال الامام المساواة لا يمكن تعريفها  
 الا بالاشهاد في الكم فالاولى ان تعرف بانها الذي يفرض فيه واحد اعداداً بالفعل  
 كما في المنفصل وبالقرعة كما في المتصل ثم الكم ان كان محالاً يمكن ان يفرض فيه اجزاً  
 على حد مشترك فهو الكم المتصل وان لم يكن ذلك فهو المنفصل والاولى اعني المتصل  
 ان كان قار الذات هو المقدار والا فهو الزمان والمقدار ان كان مجرد طول فهو  
 الخط وان كان طولاً وعرضاً فهو السطح وان انضم اليها عمق فهو الجسم الفعلي وهو  
 مقابيل للطبيعي واعلم انهم اثبتوا وجود الكم المنفصل بانبات الاعداد وانما المقدار  
 فقالوا

FIGURE 15.38 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 19v

فقال الجسم الصغير يساوي الكثير في القيمة ويخالفه في المقدار وما به الاشتراك  
 ما به الامتياز فالمقدار يزيد على القيمة واشتوا عرضيته المقادير بتواردها على مقياس  
 ضوع واحد كالشمعة وهذا مبني على نقي الجوهر العز وجن يمنع وجود المقدار لا  
 على تقدير وجوده يكون المقدار الكبير مساويا للصغير ايضا في المقدار وما به الاشتراك  
 غير ما به الامتياز فكلما انتبوا زيادة المقدار على القيمة يحتاجون حينئذ الى انبثاق  
 مقدارنا يد على المقدار وذلك ملزوم بالمتسلسل وعلى تقديره تسليم فلا نسلم  
 ان الاختلاف وقع في المقادير وانما وقع في الاشكال والاختلاف في زيادتها على القيمة  
 والمقدار ثابت في سائر الاحوال لانه ان نقص في الطول زادت العرض والعرض  
 وبالعكس وانما الزمان فهو عند المشككين عيان عن مقارنة امر متحد وهو  
 بمحتد معلوم وعند الحكماء مقدار متصل غير قار للثبات ولا بد ايت له عندهم  
 التكميل على انه سبق بالعدم واجتج الحكماء على قدمه بان مفهوم تقدم المار  
 تعالى على العالم لا يتم الا مع الزمان وتلك القبليته متحققة من الازل الى الابد  
 فثبت ان الزمان سرمدى والجواب ان تلك القبليته ليست بالزمان ولكنها  
 الزمان لا يقال تصور القبليته لا يمكن الا مع الزمان ولما كان حصول التقدير  
 حقيقة وجب ان يكون حصول الزمان كذلك لا نقول لاننا لانسلم ان القبليته امر  
 شوقي لا نأبينا ان الاضافات امور اعتبارية في فضل قمة العالم واعلم ان المقدار  
 لما كان قابلا للتضييف الا غير النهاية والتضييف في المقدار تضعيف في العدد كما

FIGURE 15.39 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 20r

الحكم والكيف والصفات والوضع والاولى والملك والغير والاعمال والاسماء  
 بالصفات الغير الشاملة لجميع الكمات من

العدد الذي هو موضوع في الحكم المنفصل غير متناه في طرق الزيادة وينتهي في طرف  
 الا الواحد واما المتصل فتدناهي وقالت الصنفا لا يتناهي في الزيادة وهو باطل  
 لانه لو لم يكن بين كل حيتين موجودتين بعد متناه لصدق قولنا ليس بين  
 كل حيتين موجودتين بعد غير متناه وهو محال لا يتناهي بين طرفين  
 حاصرين واما المكان فهو عبارة عن الشيء الذي يتمكن فيه الجسم ويصتحان ينقل  
 منه واليه هكذا عرفه وفيه نظر وقال افلاطون بانه البعد الذي ننقد قبل الجسم  
 وهو باطل لان ذلك البعد اثنان يكون مجردا ولا يكون والاول محال لان الطبيعة  
 الواحد لا يجوز ان يكون بعض جزئياتها مجردا وبعضها ماديا والثاني ايضا محال لان  
 اذا لم يكن مجردا يكون حينئذ حاصله في المارة فيلزم تداخل البعدين احدهما بعد  
 المكان والثاني بعد التمكن ويلزم منه تداخل الجسمين اى نصير مثلا جسمان خمسة  
 اذرع وخمسة اذرع بحيث لا يتميز وضع احدهما عن الاخر وهو معلوم البطلان  
 بالضرورة ونقل عن افلاطون ايضا بانه قال المكان هو هيو لا الجسم واما استناه بالهوى  
 لكونه مشاركا في توارد الممكنات عليه وقال ارسطو المكان هو السطح الباطن من  
 الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى واورده عليه بان المكان لو كان  
 هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان مكان ذلك الجسم هو السطح الباطن من  
 الحاوي له ويلزم التسلسل وان يكون في الوجود اجسام مجتمعة غير متناهية وهو محال  
 وايضا لو كان مكان الجسم عبارة عن الجسم الباطن من السطح الحاوي لكان الطير

الواقف

FIGURE 15.40 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 20v

٢١  
 الواقعة في الهواء والحجر في الماء يتحركين لأن عند جريان الهواء والماء يكونان قد حصلتا في  
 متواليته والحركة عيانة عن حصول الجسم في امكنة مختلفة واحب عن الاول منع لزوم  
 التسلسل لانه انما يلزم ان لو لم تنته الامكنة للجسم غير حاصل في مكان والاجسام  
 عنده ينتهي للسطح لا يحيط به سطح آخر وليس له مكان وهو المسمى بمحدد الجهات وعن  
 بان الطير الواقف في الهواء والحجر في الماء انما يكونان متحركين ان لو كانت الحركة عيانة  
 عن حصول الجسم في امكنة مختلفة وليس كذلك بل الحركة المكانيّة هي الهيئة التي عرض  
 للجسم بسبب توجهه بنفسه طبعاً او قسراً من مكان الى آخر وهما بهذا التفسير غير متحركين  
 لاننا نيل فيهما مثل وتوجهه لا مكان آخر وايضا فان سبب امتزاج اجسام الساكنة  
 باقية فكانا ساكنين واختلف الناس في امتزاج خلق الامكان عن جسم شاع له قنابل  
 المتكولون لعدم امتزاج لان الجسم اذا انتقل فاما ان ينتقل على مكان حال اولاً  
 والثاني محال لان الجسم الذي كان في ذلك المكان ان لم ينتقل لزوم تدخّل الاجسام  
 وان انتقل فلما ان ينتقل الى مكان ذلك السقل والاعين والاولى يلزم التدخّل وان  
 الثاني وهو ان ينتقل لا عين كان ذلك السقل فانه يلزم متحركة حلة العالم عند  
 البقعة الواحدة وهو محال فعيّن الاول وهو ان ينتقل الامكان حال وهو المطلوب  
 واجيب بان لا يلزم من انتقال الجسم ما ذكرتم في الجسم الذي قدم التحرك بتكاتف والذي  
 خلقه فخلول وذلك لان التصولي ليست مخصوصة بمقدار جيبات بل هي قابلة للمقادير  
 فيجتمع مقداراً او بليس آخر ولولا التخلل والتكاتف لا يمنع على السك ان يتحرك في البحر

FIGURE 15.41 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 21<sup>r</sup>

واخرج الحكماء على امتناع الابدان لو وجد كانت الحركة فيه اما ان يقع في زمان اولي  
 محال لان كل حركة سبى على مساواة منقسمة فلا بد منها من الزمان والاول ايضا محال لان  
 الحركة اذا وقعت في زمان فبطؤها بحسب العاوق وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع  
 اذ ثبت هذا ففرض مائة طولها فافته ذراع وهي تقديران يكون حلا ثم قطعها ساعتان  
 واحدة وعلى تقديران يكون ملامن الهواء يتم قطعها في عشر ساعات فاذا فرضنا  
 ملامن معا وقد من ذلك الهواء بحيث يكون نسبة معا وفيه لان معا وفيه لان معا وفيه  
 كسبته زمان الحركة في الحلال زمان الحركة في الهواء وحينئذ يلزم ان يقع قطع تلك  
 المسافة التي فيها هو اقل في ساعة واحدة فتكون الحركة مع العاوق هذا خلف والحجب  
 ان الحركة لذاتها تستدعي مقدارا معينا من الزمان وبسبب المعاودة يستدعي زمانا  
 آخر والقاوت اتمها فيما يستدعيه بسبب المعاودة الثاني الكف وهي هيئة فان  
 لا يتوقف تصورهما على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة ولا قسمة في محالها اقتضا  
 اوليا بنا هيئة خرج الجوهر لهيئة والعرض وان كانا مسافرين في المفهوم الا ان  
 يقال باعتبار عرض الشئ وهيئة يقال باعتبار حصوله وخرج بقولنا لا يتوقف  
 تصورهما على تصور غيرها المفولات النسبية ضرورة ان تعقلها يتوقف على تعقل  
 غيرها وخرج بقوله لا يقتضي القسمة والقسمة الكم والوحدة والتقطعه وبقوله  
 ازلنا احترز عن العلم بالامر الذي لا ينقسم لان عدم انقسام العلم لا ينافي بل يكون  
 متعلقه كذلك والكف يتدرج تحته اربعة انواع النوع الاول الكيفية المختصة

بالمكان

FIGURE 15.42 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 21<sup>v</sup>

بالكيان اما المتصلة فكالربع والاستقامة والاحتواء واما المتصلة كالزوجية <sup>الفردية</sup>  
 النوع الكيفيات الخمسة باحدى الحواس الخمس ويسمى ان كانت راسخة انفعاليات  
 كصفه الذهب وحلاوة العسل وان كانت غير راسخة سميت انفعالات كحرارة الخمر  
 وصفه الرجل وهي في احدها البصرات والالوان والاضواء التامة المسموعا وهي <sup>صوت</sup>  
 والحروف الثالث الذوقات وهي الطعوم التسعة الرابع الشمومات وهي روائح  
 الطيب وما يقابلها الخامس المموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبسة  
 والظافة وهي رقة الغوام والكثافة وهي علقة والتزوج وهي الكيفيات التي بها يصير <sup>الشيء</sup>  
 بحيث يمكن تشكده باي شكل كان وعند تفرقه يعسر ويتهدد متضالا وهي المشا  
 وهي الكيفيات التي بها يعسر شكل الشيء باي شكل كان واليبسة وهي الرطوبة التي تكثيرها  
 للجسم بسبب التصاقه بجم رطب من غير رطبه والاستفاح وهي الرطوبة التي يحصل للجسم  
 بسبب عوضه في جسم رطب والتقل هو الكيفيات التي بها يتحرك الجسم لاجهة السفل  
 والحفر يتحرك بها لاجهة الفوق النوع الثالث الكيفيات التقسائية وهي المتعلقه  
 بذوات الانفس كالعلم والطن والكأبه والادراك بالحواس والشهوة والارادة <sup>والمرح</sup>  
 والغم والصحة وهي الكيفيات التي بها يكون بدن الحي حيث يقع افعال الاللائقة <sup>سليمة</sup>  
 والمرض وهو العاقل للصحة والعصب والحكم واما ان ذلك والكيفيات التقسائية  
 ان كانت غير راسخة تسمى حالوان كانت راسخة تسمى ملكة وقد يكون الكيفيات <sup>حالة</sup>  
 حالتم بصير ملكة كالكتابة والصحة لان الامتياز بينهما ليس بالفصول بل العوار <sup>ض</sup>

FIGURE 15.43 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 22<sup>r</sup>

النوع الرابع الكيفيات الاستعدادية ويسمى قوة ان كانت نحو الانفعال كالصحة  
 واللاقوة ان كانت استعدادا نحو الانفعال كالمراضية وقد سبق الكلام فيها القاش  
 المضاف ورسموه بان عيان عما يعقل بالقياس لا غير ولا وجود له سوى ذلك  
 بقوله ما يعقل لا غير عن الجوهر والكيف بقوله ولا وجود له سوى ذلك عن  
 المشهور وهو معروض الاضافة والجموع الماصلة من العارض والمعرض وكذا  
 ما في المفومات النسبية لان لها ماهيات معروضة للاضافة ويعرفها ايضا  
 بهذا التسم لمنزوم للدوران القياس المذكور نوع من الاضافة فاعرفه والاضافة  
 لا يمكنه والمتكررة يقال لها المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة وهي التي لا يعقل  
 الا بالقياس الى الغير ولا وجود لها سوى ذلك ولما النسبة التي هي غير منكرة في الاين  
 ومعنى والملك والوضع والفعل والاضافة قد يعرض للجوهر ويشير الى اعراضها الجوهر  
 فكالاب والابن واما الكم فكما الصغير والكبير والطويل والقصير واما الكيف فكما  
 الاحمر والابيض واما المضاف فكما الاقرب والابعد واما الابن فكما الاعلى والاسفل  
 واما متى فكما الاقدم والاحديث واما الوضع فكما لا شدة استواء والحناء واما الملك  
 فكما لا كسي والاعمى واما الفعل فكما لا قطع والاصرم واما الانفعال فكما لا يند  
 لمخينا وبنيتنا واختلف الاضافة بالجنس والنوع والصفة والشخص بحسب  
 معروضاتها والمضاف خاصتان احدهما التكافؤ لزوم الوجودين الذهني والحقا  
 ولا تقدم لاحدهما على الآخر ولا يرد فلو علم بان العلم بعد وجوده مع عدم عدلان

التكافؤ

FIGURE 15.44 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 22'

٢٣  
 التكاثر فيهما ذهني الثاني وجوب الانعكاس وهو ان الحكم باضافة كل واحد منهما لا الا  
 من الجهة التي بها كان مضافا اليه كقولنا الابن ابن الاب كما يقول الانسان للابن وعند  
 عدم مراعاة ذلك يتبع الانعكاس كما يقال الابا اب الابن وقد يستغنى عن حرف التثنية  
 اذا كان للمضاف اسم بما هو مضاف كالقليل والكثير والاضافة لا وجود لها عند المتكلمين  
 لانها لو كانت وجودية فاما ان ينقسم وهو محال لان الاتية ليسها نصف وثلاث وربع  
 ولا ينقسم وهو محال لكونها حالة في المنقسم وايضا لو كانت وجودية كان حصولها  
 في محلها اضافة لها اليه واطرافها اليه غير نفسها فكون الاضافة اضافة اخرى ثم لا  
 الثانية حاصله في محل وحصولها في محل مغاير لذاتها ثم فيها كالكلام في التي قبلها  
 ويلزم التسلسل واجتراح الكما على وجودها بان فوقية التاء على الارض حكم ضروري  
 والفوقية ليست امر عديتها لانها نقبض اللا فوقية وهو معدى فكان النقبض وهو  
 الفوقية وجود او هو المطلوب واجاب المتكلمون بانه يلزم من وجود الاضافة ان  
 تصف الالهية والعذبة بالامر الوجودي وهو محال لان اليوم انما يصير من بعد انقضاء  
 وعدمه والعدم يتبع ان يوصف بالامر الوجودي الرابع الوضع وهو الهيئة التي يعرض  
 بسبب نسبة اجزائه بعضها لبعض ونسبة تلك الاجزاء الالهية والوجودية التي يرفعها  
 والقعود الخاصس الابن وهو عبارة عن حصول الشيء في مكانه المختص به كالماء  
 في الكوز والارض في مكانها وهذه الى غير قابل للترديد وهي مغايرة للوجود لا يجازيها  
 كتب على ما يصدق عليه الوجود السادس التي وهو نسبة الشيء الى الزمان كالحصول

FIGURE 15.45 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 23<sup>r</sup>

في ساعة كذا وهو ليس بامثوثي والا كان واقعا في ذلك الزمان ايضا ولزم التسلسل <sup>التسلسل</sup> الثاني  
 وهو عبارة عن كون الشيء مشمولاً بما يتقبل بانقاله كالقصر والتعم ويسمي هذه المفرد  
 الجدة وله النامس الفعل وهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره كالقاطع مادام يقطع والسحن  
 مادام يسحن. ومعنى استقر الفعل خرج عن الموقله التاسع الانفعال وهو الهيئة <sup>التي</sup>  
 للشيء بسبب تايثره عن غيره كالمنقطع مادام يتقطع والمتسفن مادام يتسفن والتكسوف  
 فعرضتها الخارج لان تايثرها في اثره ان لم يكن زائدا عليها فهو المطلوب وان  
 زايد كان مفقودا لاداة الموت فيكون تايثره في الموتية زايد على ذاتها فيقول الكلام  
 لا الموتية الثانية ولزم التسلسل وهو حال وهذه المقولات التسع التي هي ما عد البقول  
 كونها عراضا عن غيرها لان مفهوم كون الشيء عارضا لغيره انما يكون بعد تحققه في نفسه  
 والوجود عارض لغيرها بحال زفقلها مع الشك في وجودها قال ويسمي مع الجوهر المفرد  
 العتر الشامله لجميع المكينات **اقول** كل ممكن فهو اما جوهر او عرض والجوهر <sup>هو</sup>  
 على جميع انواع الجواهر والمقولات التسعة من الاعراض شاملة لباقي المكينات ولا دليل  
 على ذلك الا الاستقرا ولقائل ان يقول بان المقولات العشرية شاملة لجميع  
 المكينات لان الوحدة والان واليقظة والوجود والشئ غير داخلتها يمكن  
 ان يجاب بان هذه الامور وان ثبت ان بعضها وجودي لكن لم يثبت كونها اجناسا  
 ويجتهد لم يخرج الاحساس الغالب عن كونها عترة ثم هذه التسعة ايضا لا يثبت كونها  
 احساسا بل لا بعد اثباته لا يدخل اثنان منها تحت جنس وذلك غير متفق

علا

FIGURE 15.46 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 23<sup>v</sup>

عليه لان بعضهم جعل الاضاقه والوضع والابن والتمت والملك والفعل اعراضا نسبية  
 تحت النسبة والافعال هو الحركة وقال آخرون الاضاقه جنس للمفولات الست لا ينهم  
 لم يعتبروا التكرار وهو لازم في المضاف للقيق دون باقي المفولات كالابن والوضع  
 وغيرها فبطل ما قالوه ثم لا يتحقق كون كل واحد من هذه المفولات جنسا لا يتعد  
 انه شئ ومفول على ما تحته بالنواطق وذاتى وكال الزائغ المشترك وذلك غير جدا  
**قال** اصل آخر الموجودات اما تماثلها او متضاده واما متخالفها **آخره** **اقول**  
 نسبة الموجودات بعضها لا لبعض يقتضى هذه القسمة المذكورة لان كل موجودين  
 احدهما الاخر فاما ان تماثلها كالبياضين المتماثلين في البياضيه او الاخر الثاني  
 المختلفان ثم المختلفتان ان لم يكن اجتماعهما فلا يخلو اما ان يعقل احدهما باليقين  
 لا الاخر او لا الاولها المتقابلان بالتضايك كالابن والبنو والثانيها المتقابلان  
 بالتضاد كالستود واليباض وان امكن اجتماعهما فبما المختلفان غير المتقابلين كاليباض  
 والحركة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدديا فبما المتقابلان بالعدم  
 كالعي والبصر ههنا اجاز ثلثة الاول في المتماثلين وبما الذان يعقل من احدهما  
 ما يعقل من الآخر لتساويا بملة تمام الماهية ويمتازان بالعوارض وانكروا النظام تماثل  
 وهو باطل لان عند استواء الاجسام في العوارض لم يتسن بعضها ببعض ولو تماثلها  
 لما نسبت وايضا فانه يصح انفصالها الافليكية وعنصريه ومورد القسمة لا بد وان  
 يكون مشركا بين كل الفسيمان وهو من الامور الضرورية والمعتز لا يجوزها الجمع بين

FIGURE 15.47 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 24\*

المثليين وقال الشاعرة الجمع بينهما محال لأن على تقدير اجتماعهما لا يحصل الامتياز بالذات  
 واللوازم والالما كما فامثلين ولا بالعوارض أيضا لأن نسبتها لكل واحد منهما سواء  
 فيكون العارض عارضا لكل واحد منهما ويرتفع الامتياز وبصير الامتياز واحد هو  
 ضعيف لأنه لا يلزم من عدم الامتياز في الجنس الاتخاذ الحقيقي البحت الثاني في الضم  
 وهما عبارة عن موجودين بينهما غائبة الباعث يندرجان تحت جنس قريب يصح نقلا  
 على موضوع واحد ويمتنع اجتماعهما في دلالة لولا ان يكون احدهما الارضا للموضوع  
 كما يفاض للتبليغ اولا فان كان الثاني فاما ان يمتنع الخلق عنها كالصحة والمرض <sup>محب</sup>  
 فعل واحد اولا والثاني وهو ان لا يمتنع خلق الخلق عنها لا يخلو اما ان يكون بينهما  
 واسطة يعاندها اولا فان كان الاول فاما ان يكون للواسطة اسم يحصل كما  
 بين السواد والياض ولا يكون لها اسم يحصل كقولنا لا جابر ولا عادل وان كان  
 الثاني وهو ان لا يكون بينهما واسطة فاما ان يكون لسلب الطرفين اسم يحصل <sup>لتفاج</sup>  
 اولا يكون كقولنا للتملك لا يقبل ولا حقيق البحت الثالث في المقابل بالعد  
 واللك وفي هذا القسم لا بد وان يكون احدا للمقابلين وجوديا والآخر عدليا <sup>وحدث</sup>  
 اما ان ينظر للاوجود والعدم بشرط وجود موضوع مستعد لذلك <sup>الاجزاء</sup>  
 اما بحسب شخصه كالعلم والجمل لزيد او بحسب نوعه كالبصر والعلم للاكمة <sup>أول</sup>  
 جنسه القريب كالبصر والعلم للعقرب او بحسب جنسه البعيد كالحركة والتكون للجمل  
 هذا بحسب الحقيقة واما بحسب الشهور وهو مذهب المتكلمين فيستلزم وجود

المرضوه

FIGURE 15.48 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 24<sup>v</sup>

٢٥  
 الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف له كالكتابة وعدمها لزيد قال **أما**  
 المتضاده في الاعراض التي تكون من جنس واحد هذا تعريف المتضاد <sup>حصر</sup>  
 الاعراض بالمتضاد لعدم تضاد الجوهر لا يقال بان الجوهر التصورية يصدق عليها  
 حد التضاد لكونها من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها في محل واحد في وقت واحد <sup>واحد</sup> ويمكن جعل  
 فيه على التعاقب لأننا نقول المعنى في التضاد انتاج الاجتماع في موضوع واحد في  
 وقت واحد الآخر للحد والموضوع اخص من المحل لأن المحل الذي يتعاقب عليه الجوهر  
 ليس بموضوع هو السوي وقوله تحت جنس واحد احتراز من الاجناس لأن التضاد  
 لا يعرض لها بخلاف الانواع اذ اندجت تحت جنس واحد واعلم ان المصنف يريد  
 ان يعرف التضاد على راي المتكلمين وهم لا يشترطون كونها من جنس واحد لان كونها  
 وجوديين لأن الذكورة والانوثة عندهم متضادان مع ان المقابل بينهما من باب  
 العدم والملكة والاولى ان يقال في تعريف الضدين على قولهم بانها شيان يتبع اجتماعهما  
 في موضوع يبيان اليه في وقت واحد وقوله لا يمكن اجتماعها في محل واحد احترازاً  
 عن المتصانف القارة وقوله في وقت واحد معلماً بان الضدين قد يحلان في محل  
 واحد على سبيل التعاقب في وقتين مختلفتين **قال** والحكماء زادوا في تبودها ان  
 يكون بينهما غاية البعد **اقول** واما الحكماء فيزيدون مع هذه القيود ان يكون بينهما  
 غاية التباعد ويشترطون ايضا قيوداً آخر لم يذكره المصنف وهو اندراج المتضادين  
 تحت جنس قريب واما قيوده بالتقريب احترازاً عن مثل العشوائين من افراط

FIGURE 15.49 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 25<sup>r</sup>

قوة الجذب والانتقام الذي من افراط قوة الذرع ولولا القصد بالقریب لدخلت تحت  
 التصاد **قال** فان يجوز ان يكون لعرض واحد تضاداً كثيراً على الرأى  
 لا قول ولا يجوز ان يكون له الاضداد على الرأى الثاني وما عدل المتماثلين والتضاد  
 فمختلفه **اقول** تفسير التضاد بالمعنى الاول يقتضى جواز ان يكون للشيء الواحد  
 اضداد كثيرة لان التفسير الاول لم يشترط فيه الغاية في البعد بين الضدين فعلى  
 هذا يكون البياض يضاد جميع انواع الاحوان وكذلك واحد منها يضاد سائرها  
 لكون كل واحد منها لا يمكن اجتماعه مع لون آخر في موضع واحد في وقت واحد  
 على التفسير الثاني فلا يجوز ان يكون للضد الواحد الا ضد واحد لا غير كونهما  
 في غاية البتة لما يتوسط بينهما ولو فرضنا شيئين في غاية البعد من البياض بحيث  
 يكونان ضدين له كان محالاً لقيتها للبياض اما بوجه مشترك بينهما وحينئذ لا يكون  
 للضد الاضداد واحداً ضرورة ان ذلك المشترك شيء واحد وهو المضاد للبياض  
 وان كل واحد منهما محالاً للآخر بوجه مغير لذلك الوجه الذي خالفه الآخر فلم  
 يكن التضاد من وجه واحد بل من وجه متعدد وقال قوم بان المختلفين غير  
 المتضادين لا يصادفها شيء واحد ويستند ذلك الاستقراء لبقايل ان يقول بان  
 العلم محالاً لبقايلها من غير تضاد والموت تضاد كل واحد منها لكن ذلك يقتضى  
 على قول من ثبت الموت عرضاً **قال** واعلم ان التقابل الذي يشمل التضاد  
 وعينه الاضداد **اقول** التقابل ليس جنساً هذه الاربعة بل يجعل عليها كحل

التوازن

FIGURE 15.50 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 25<sup>v</sup>

القوازم لأنها تعقل ماهية بعضها من غير تعقل لـ القابل لأن ماهية المضامين قد  
 من لم تتعقل عدم اجتماعها ومن هذا يعلم فساد قول بعض الفضلاء الشارحين  
 لهذه الرسائل ان المتصف لما ذكر انقسام الموجودات الى التضاد وغيرها <sup>عنه</sup> يجب  
 جنس التضاد وهو التقابل ووجه بطلان قوله ان القابل يمنع ان يكون جنسا  
 لكونه مقولا على ما حثه بالتشكيك لان تقابل التلب والاحجاب اقوى من تقابل  
 الضدين لكون التقابل بالذات ليس الا بين الاحجاب والتلب لان الخيرة  
 من ذاته انه خير وله انه ليس بشئ وهو عرضي له فالقابل الذي لغيره هو انه ليس بخير  
 والتشراةما قابل الخير باعتبار انه ليس بخير والقابل الذي اشتد من القابل العرضي وقيل ان  
 نقال الضدين اشتد لان تقابل الضدين اعم من تقابل التلب والاحجاب وهو ضعيف  
 وعلى كل القولين القابل مقولا بالتشكيك فلا يكون جنسا والمقابل ان امران <sup>يستحيل</sup>  
 عليها التعلق بموضع ينسب ان <sup>حجج</sup> التي من وجه واحد فقولنا امران كالجنس لشمول <sup>غير</sup>  
 القابلين ايضا وقولنا يستحيل عليها التعلق بموضوع واحد كل ما ليس بمقتضا  
 ما يمكن تعلقها بموضوع واحد كالباض والباحة وقولنا ينسب ان اليه اى يصح <sup>نسبها</sup>  
 اليه ليجرح بذلك الموضوع الذي لا يصح نسبها اليه كالباض والباحة اذ انسابا  
 شئ من المجردات فانه يستحيل تعلقها بجمع انهما ليسا بمقتضيين وقولنا من وجه <sup>واحد</sup>  
 احتراز عن المتضادين اذ انسابا الاموضوع واحد لا من وجه واحد فانه لا يتقافا <sup>بلان</sup>  
 كما اذا كان زيدا بالبكر وابنا لعم واقسام اربعة القابل لان المتقابلين اما ان يكون

FIGURE 15.51 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 26<sup>r</sup>

أحدهما وجوديا ويكونا وجوديين فان كان الأول فان اعتبر موضوع واحد لهما <sup>المقابل</sup>  
 بالعدم والملكية <sup>الافتراضية</sup> المتقابلة بالاسلب والاحجاب كقولنا فليس لافس وهو  
 التفظ وان كان الثاني وهو ان يكونا وجوديين فاما ان تعقل ماهية احدهما بالقياس  
 الى الآخر وهما المتضايقان او تعقل ماهيتهما كل واحد بانفداده وهما الضدان <sup>قال</sup>  
 اصلا خلا آخره **اقول** جعل هذا الاصل كالمقدمة في انبات الصانع لكون انبائه  
 متقدما على ابطال الدور والتسلسل وصورة الدور بحال الدوران يتوقف كل واحد  
 من الشئين على الآخر من الجهة التي هي متوقف عليه مثال ذلك ان العلول يتوقف  
 وجوده على وجود علته فلو فرضنا انعكاس التوقف بحيث يكون وجوده على العلول  
 متوقفا على وجود ذلك العلول لكان الشئ متوقفا على المتوقف على نفسه <sup>فيلزم</sup>  
 توقف الشئ على نفسه وهو محال وكذا المناخر حيث هو مناخر اذا فرضنا تقدما  
 على المتقدم عليه والا اول اخضر من الثاني لصدق الثاني معه وبدونه في المناخر  
 عنه في الزمان **قال** والتسلسل عند المنكلمين محال مطلقا **اقول**  
 التسلسل عند المنكلمين محال معنى انه اذا اوجبت افراد لانهاية لها سوا وجدت فوجبت  
 او كالنفوس البشرية على النعاقب فان ذلك محال الا ولا يستلزمه الترتيب الطبيعي لا  
 الوضعي بين الافراد واجنوا على ابطال التسلسل مطلقا بقياسه وصورتها ان كل عدد  
 فهو قابل للزيادة والتقصان وكل قابل للزيادة والتقصان فهو متناه <sup>كل</sup> بنج ان كل عدد  
 متناه وقيل على الصغرى لان سلم بان كل عدد قابل للزيادة والتقصان واجيب بان

عدد

FIGURE 15.52 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 26v

عدد بعض فهو أكثر من نصفه وأقل من ضعفه وكل ما كان كذلك فهو للزيادة قابلاً للتقصا  
 واورديات الزيادة والتقصان لا يفيلاهما إلا العدة المتناهية **واجيب** بان تضعيف  
 المائة من ارا لا تنهايز لها اقل من تضعيف الالف مراتها فقد تحققت الزيادة والتقصا  
 مع تضعيف كونها غير متناهيين وهذا الجواب وان كان صحيحاً لكنه بسطل الكبرى لكن  
 يمكن هربنا ابطالاً للتسلسل بالنطيق لا نقول للحركات الماضية تحققت في حد ذاتها  
 ترتيبه وكذا النفس البشرية لان نفس الارب شرط وجود نفس الابن لان الاسباب  
 في التسلسل وحدوث البدن شرط وجود النفس فاذا اخذنا من احدى الجانبين  
 عددا متناهياً ثم اطبقنا على تلك الجهة بعينها بحيث يكون كل واحد من اجزاء ذلك  
 المتناهي مفاداً بلجزء من الجملة الغير المتناهية فان تساوى كان الزايد كالتاقص هذا  
 خاف وان نقصت احدها زادت الاخرى عليها بان مقدار متناه والزايد على المتناهي  
 بمقدار متناه بحبان يكون متناهياً وهو المطلوب **وانما عند الكا وكل**  
**عده** يكون احاد موجودة دفعة واحدة وله ترتيب اتا طبق كالاعداد او وضعي كالعلل  
 وموتناه ويمتنع ان يكون غير متناه ويستدلون على وجوب التناهي بربهان النطيق  
 الذي يقدم وبان العلل والمعلولات او تسلسلت فلا مخلوات ان يكون بين الشيء  
 وبين متناهية ما هو علة له ولا يكون والثاني محال والا لكان بين الشيء وبين  
 من علة له غير متناهية فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاضرين هذا خلف  
 الامر الاول وهو انه ليس بين الشيء وبين ما هو علة له علة غير متناهية **قال**

FIGURE 15.53 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 27<sup>r</sup>

تولى  
 اما ما لا يكون آحاده موجودة دفعة الى آخره **اقول** عند الحكماء ان كل عدد ليست له  
 موجودة دفعة اى ليست مجمعة كالحوادث الماضية او يكون موجودة مجمعة لكن  
 ليس لها ثبوت الوضع ولا الطبع ويندكون في مثالها النفوس البشرية فان كل  
 واحد من هذين القسمين يجوز ان يكون افراد غير متناهية ويريدون بالجزء  
 ههنا الامكان العام لا الخاص لانهم يحكون بوجود كون للحوادث الماضية غير متناهية  
 وكذا النفوس الناطقة **قال** الباب الاول في اثبات موجود العالم العالم عباد  
 عما سوى الله وما سوى الله تعالى اما جواهره اما اعراضه واذا ثبت احتياج الجواهر  
 لا موجود ثبت احتياج الاعراض اليه لا احتياجها الا ما يحتاج اليه والمتكلمون تنكرون  
 وجود جواهر غير جسمانية كما سيجي وتنتسبون اول حدوث الاجسام ويتدلون بذلك  
 على اثبات محدثها القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق **اقول** لما قررنا  
 التي يحتاج اليها في هذا العلم وتبني عليها المطالب الكلامية شرع في بيان اثبات  
 موجود العالم واعلم ان الاستدلال تارة يكون بالعلّة على المعلول وتارة بالمعلول  
 على العلة والطريق الذي يسلكه ان باب علم الاصول هي الثانية وحديثنا لا بد من  
 العالم قبل الحكم عليه بالحدوث وعرفه المصنف عبارة عما سوى الله تعالى وهذا  
 التعريف منقول عليه عند الحكماء المتكلمين لان المتكلمين يقولون العالم اما  
 او اعراضه وما يتركب عن اجسام وهي الاجزاء التي لا تجزأ وقال الحكماء العالم اما  
 او اعراضه والجواهر اما مجردة او مادنة وهي الاجسام واجزأها لان الموجود ان لم يكن

2 موصوع

FIGURE 15.54 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 27\*

٢٨

موضوع في الجوهر وان كان مفتقرا الى الموضوع محل فيه فهو التعرض واذا افتقر للجوهر  
 موجود لهم من ذلك افتقارا والعرض الى ذلك الموجود لان المتغير الى المفتقر الذي مفتقرا  
 لاذ لك الشيء **قال** والمنكسر ينكرون وجود جواهر غير جسمانية **اقول** المنكسر  
 لا يشبثون وجود جواهر غير جسمانية ويستدلون على نفيها بانها لو وجدت لكانت  
 للبارية العجزة ويلزم من ذلك مشاركتنا في حقيقته هذا خلف وهو ضعيف لان  
 الاشتراك في اللوازم التي يتوحد مع الاختلاف بالحقيقة جازم فلا اشتراك في الامر  
 مع التعارض في الحقيقة اولى وقال بعض المناظرين او كانت موجودة وهي متدرجة تحت  
 كانت مفتقرة الى فصول يتميز بها بعضها عن بعض فتكون المجره مركبا من الجنس والفصل  
 وهو باعتبار مادة وصورة هذا خلف ثم ان المتكلمين يشبثون وجود الصانع تعالى  
 باثبات **حدوث** الاجسام فاذا ثبت محدثه لستدلوا بذلك على وجود صانعها  
 ان كل محدث فلا بد من محدث ويجب ان يكون قديما والا فتغفر له محدث آخر  
 ويلزم الدوران انعكس المنطق والتسلل لم ينعكس وكلاهما محال **المتكلمين**  
 على حدوث الاجسام والمصنف ذكر منها ثلاثة **قال** ولهم في اثبات حدوثها  
 طرف احدها قولهم الجسم لا يتولد عن الحوادث وكل ما لا يتولد عن الحوادث فهو حادث  
 فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنيه عندهم على اثبات اربع وعماوى احدها اثبات  
 الحوادث في الثانيه بيان ان كل جسم لا يتولد عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا  
 ان كل ما لا يتولد عن الحوادث حادث اما الاول فظاهرا فان الاكوان اعني الحركات **المتكلمين**

FIGURE 15.55 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 28<sup>r</sup>

والاحتجاجات والافتراضات أمور شبيهة هي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم  
 في حيز بعد كونه في حيز آخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاحتجاج  
 هو كون الجسمين في حيز على وجه لا يمكن ان يتخللها جوهر ثالث والافتراض هو كونها في حيزين  
 على وجه يمكن ان يتخللها جوهر الا كما ان يتغير ويتبدل مع تبوت الاجسام وهي امور  
 موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها الا في الاجسام **اقول** هذا اول الادلة  
 الثلاثة على حدوث الاجسام وصودت ان يقال الجسم لا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو  
 عن الحوادث فهو حادث نبيح ان كل جسم حادث لكن تصحيح هذا القياس يحتاج الى  
 اثبات اربع دعاوى ثلث منها يخفى بتصحيح الضعفي والرابعة بيان الكبرى اما  
 الاولى فهي اثبات وجود الحوادث وعلى هذه الدعوى ترتب الدعوى الثانية وهي ان كل  
 جسم لا يتخلو عن الحوادث لان بعد اثبات وجود الحوادث وانها زائدة على الجسم يمكن  
 يدعي صدق الدعوى الثانية وبيان اثبات وجود الحوادث ظاهر لان كل جسم موجود في  
 الخارج فهو ثابت متحرك او ساكن لانه ان حصل في الحيز الاول عقب حصوله في الحيز الثاني  
 فهو متحرك والا فهو ساكن لا يقال بان الافلاك في اجبارها لا تتحرك ولا ساكنة لانها  
 غير متحركة عنها ولا ساكنة فيها وكذا العناصر لاننا نقول بل هي ساكنة لاننا نزيد بالسكون عند  
 الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا لتخصه او بتوعدها ويجتنبه الغريب والبعيد وهذا  
 التعريف وان كان يقتضي ان يكون السكون امرا عديما لكنه يتدفع هذا الاشكال  
 وثبت المطلوب بتحقيق لا كون الثلاثة الباقية وكونها شبيهة ثم ان كل جسم ينسب اليه

FIGURE 15.56 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 28<sup>v</sup>

٢٩  
 جسم آخر فاما ان يكونا في حيز على وجه لا يمكن ان يتخللها ثالث وهما المجتمعان او يكونا في حيز  
 بحيث يمكن ان يتخللها ثالث وهما المتفرقان ولما كانت الاجسام باقية مع الاحاس  
 لغيترا لا كون وبتدل بعضها ببعض علنا انها امور وجودية ضرورية ان كل محسوس  
 والى هذا اشار بقوله وهي امور موجودة غير الاجسام وايضا فانها متفردة للموضوع  
 تحريفه لا تخالفا فيها ما بذاتها اذ ليس لها وجود بدون الاجسام اذ ثبتت انما لا بد  
 بدون موضوع ثبت انها امور وجودية مغايرة للاجسام وهو المطلوب والى هذا  
 اشار بقوله ولا يمكن وجودها الا في الاجسام وقال بعض الفضلاء الشارحين لهذه  
 الرسالة الحركة موجودة اتفاقا بالتكون كذلك المشتركة اياها في نفس الالهية وهذا  
 القياس ضعيف جدا ثم قال وهي معنى الاكوان مغيرة للجسم لانها لا تتغير مع بقائها الا  
 وتتبدل بعضها ببعض فالمتحرك ليسكن وكذا الساكن يتحرك لان مقوله الوضع  
 واجه للبايط وكذا المركبات وهذا الاستدلال باطل لان مقوله الوضع وان كانت  
 غير واجبة للبايط والمركبات لكن لا يستدل بان الشيء اذا اوجب العام فلا يوجب  
 بل يقال بان الشيء لا يوجب للعام كان واجبا للخاص ثم يستدل ايضا بان ان اوجب  
 فلا يوجب للعام اذ لو وجب للعام لوجب للخاص لان لازم العام لازم الخاص وان العكس  
 فلا يستدل به فاعرفه **قالت** وانما بيان ان الاجسام لا يتخلو عنها ولو ان كل جسم  
 لتخلل ان يكون في حيز وكونه في حيز يخص الحركة والتكون واذا كان جسمان في حيزها  
 اخص كونهما في الافتراق والاختراع **اقول** لما ثبت الدعوى الا قد شرع في التا

FIGURE 15.57 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 29f

وهي ان كل جسم لا يتخلو عن الحوادث وانبتها بقياس وصورة ان كل جسم يستحيل ان يكون في  
 حين وهذه الصغرى في قوة قولنا كل جسم يجب ان يكون في حين وكونه في حين يخصص الحركة  
 والسكون وهذه المقدمة الثابتة متفق في كليتها وهاتان المقدمتان ينتجان كل جسم  
 يخصصه للذات والسكون اولا يتخلو عن احدهما ولو قال في الصغرى ان كل جسم يستحيل ان  
 لا يوضع له كان اولى لان القائلين يتباهي الابعاد يثبتون وجود جسم لا في حين فلا يصدق  
 كلية الصغرى وحينئذ ينتج الفياس محرمه فلا يحصل المطلوب وكل جسمين في حين هما  
 في نفس زمان اما بالاجتماع ان لم يكن ان يعلما ثالثا او بالافتراق ان امكن ذلك فثبت ان  
 كل جسم يجب ان لا يتخلو عن الحوادث وهو المطلوب **قال** وانما انها حادث به فلا  
 يزول ويتبدل بعضها ببعض واذ عثا جرة في وجودها لا عن غيرها فيمكن وسقيم ذلك  
 على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما ان  
 فاذن الحوادث الماضية تطرق اليها الزيادة والتقصان ويستحيل ان يتطرق للا غير **الزيادة**  
**الزيادة والتقصان** وذلك لان التاقص تقدمه متناه يستحيل ان يكون مساويا لها و  
**فرض للتناقص وغير التاقص** فظا بغير من مبدأ واحد وجب ان ينهي التاقص ويمتد  
**بعد انشأ غير التاقص فيكون التاقص متناهيا** وضاير التاقص يرد عليه تعده متناهيا **فان**  
**العمل متناهيا** ويطل كنه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقة بالقدم وانما  
**ثانينا** فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقة بالانهاية له يستحيل ان يوجد  
 بعد انقضاء لانهاية لاس الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذن كونها مسبوقة

FIGURE 15.58 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 29v

بما لا نهاية له باطل وانما الثالث فلان كل حادث مسبوق بعدم اذنى ولو كان في الازل  
موجود لا يجمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون في الازل جمع للحادث مع عدمه  
**اقول** هذا بيان للتعمق الثالثه وهي كون الحوادث باجمعها حادثه والمصنف رحمه الله  
بلا بالاستدلال على غير صورة النزاع لان الحكماء يتفقون مع المتكلمين على حدوث شخص  
لحادثه لكون العلم به ضروريا واتا الخلاف فانما وقع بينهم في نوع الحادثه الحكماء قالوا  
والمشكوك في الوجوده وكان المصنف استدلى على حدوث شخص الحادثه متابعا للمتكلمين  
فانهم يدعون ذلك على سبيل البينه وصودته ان يقال الاكوان يتغير وتبديل  
ويعدم بعضها بوجود بعضه كان الطاري ضدا والافتقار يجمعون كالحركه مع  
الافتراق ومقابلها مع مقابله ثم ان الجسم باق وهذه الاكوان بتبديلها فيكون  
حينئذ حادثه لا امتناع عدم القديم لانه ان كان واجبا لذاته فظاهروا ان كان في مكان  
مستندا الى الواجب لذاته والايديزم التسلسل وهو محال وحينئذ يجب بقاءها بالبقاء  
علته لكن الواقع خلافه فيكون للحادثه حادثه وهو المطلوب وايضا فانها يجمعها  
في وجودها الى موضوع على فيه وهي مغايرة له فيكون ممكنه وكل ممكن حادثه فالحوادث  
حادثه وهو المطلوب وبيان كبرى هذا القياس باقى في موضعه انشاء الله تعالى  
والى هذه الحجة اشار بقوله واذ هي محتاجه في وجودها الى غيرهما فهي ممكنه **قال** ولا  
يجوز ان يكون قبل كل حادثه حادثه الاخره **اقول** شرع في اثبات صورة النزاع وهو  
ان نوع الحوادث حادثه وتقر ذلك صحيح ثلاثة الاولى ان الحوادث الماصية بتطرقها

FIGURE 15.59 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 30r

الزيادة والتقصان وكل ما يتطرق اليها الزيادة والتقصان فهو متناه فالحوادث الماضية  
 متناهية (متا الصغرى) فلاق الحوادث لا تزال في تجدة وكلما تجددت ازدادت الحوادث  
 وايضا فان الحوادث اذا احدثت من زمن نيتنا صلى الله عليه وآله الازل كانت انقص  
 اذا احدثت من زماننا هذا الازل فقد تطرق حينئذ للحوادث الماضية للزياة  
 والتقصان ويمتغ تطرقها الا غير المتناهي واما الكبرى فلاق الحوادث اذا اخذناها  
 من زماننا هذا الى الازل ثم اخذناها من زمان نيتنا صلى الله عليه وآله الى الازل كانت  
 هذه الجلة الثانية انقص من الاولى واذا فرضنا بين هاتين الجلتين تقابلا من سببا  
 واحد بحيث يكون الجزء الاول من الجلة الاول مقابلا للجزء الاول من الجلة الثانية والثاني  
 تقابل الثاني والثالث تقابل الثالث وعلى هذا النسق وهم اجزا فان يجب ان تقابل  
 الثانية لكونها هي التاقصه ويجب ان تمتد الجلة الاولى بعد انقصا الثانية لاستتراح  
 تساوي الزايد والتاقص واذا انما هت الجلة التاقصة وجب تساهي الجلة الزايد  
 لانها انما زادت على الجلة التاقصة بعد متناه فالحوادث الماضية حينئذ متناهية  
 وهو المطلوب وكل متناه مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فهو حادث فالحوادث  
 حادثه الجمة الثانية ان كل واحد من الحوادث لو كان مسبوقا بحوادث لانهاية لها  
 للزم احد الامرين وهو الا انقصا لانهاية له لكون وجود ذلك الحادث موقوفا على  
 انقصا لانهاية له وانقصاؤه محال لان كل مقصص فهو متناه وقد فرض غير متناه هذا  
 خلفا ويلزم ان لا يوجد الحادث اليومي لانه انما يوجد اذا وصلت النوبة اليه ولا تصل

النوبة

FIGURE 15.60 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 30v

لكن  
 الثبوت اليه حتى يتقضى ولا يتناهي لكن ما لا يتناهي لا ينقضي فوجب ان لا يوجد الحادث اليوقفي  
 فوجد فعلنا ان لم يكن موقوفاً على انقضاء ما لا يتناهي بل موقوف على ما يتناهي والا لم يجد  
 في هذا اشار يقول لكن الحوادث موجودة فاذن كونها مسبوقاً بما لا نهاية له باطل المحنة  
 الثالثة ان كل حادث مسبوق بعدم ازل وكل مسبوق بعدم ازل فهو مقدم في الازل  
 فكل حادث مقدم في الازل انا الصغرى فظاهرها مما تقدم الكبرى ضرورية وايضاً  
 في الازل حادث موجود لا يجمع وجود الحادث وعدمه في الازل هذا خلف فثبت ان  
 الحوادث في الازل معلومة وهو المطلوب **قال** فاما بيان ان كل ما يخلو عن  
 حادث فظاهره وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل اذ قوله بتبعية الاجسام  
**اقول** لما ذكر الدعوى الثالث التي يختص بالصغرى شرح في بيان الكبرى وهي ان  
 ما يخلو عن الحوادث فهو حادث وقدس بانه ان يقال لما ثبت ان جميع الحوادث  
 معدومة في الازل فالشيء الذي يتسخ ان يوجد منفكاً عنها وهو الجسم يستحيل ان يكون  
 موجوداً في الازل لانه لو وجد كان في الازل خالياً عن الحوادث وهو محال لانتاع  
 وجود جسم لا يوصف بحركة ولا ساكون ولا اجتماع ولا افتراق **قال** وكذا الجوهر  
 والامر اض **اقول** لما كان الجوهر عند الحكماء المتكلمين يقال على الجسم وعينه لكن الحكماء  
 عندهم ان ذلك الغير هو المحركة وقد مضى الكلام فيه وعند المتكلمين ان ذلك الغير هو الجوهر  
 الفرع فلذلك قال بعد اثبات ان كل جسم حادث وكذا الجوهر يعني ان الجوهر يمكن ان  
 يقال فيه كما قيل في الجسم وهو ان كل جوهر متحيز وكل متحيز لا يخلو عن الحوادث وكل

FIGURE 15.61 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 31r

لا يتحقق من اللوآث في حوادث وقد علمت ضعف الصغرى والاعراض بمعنى ان الأ  
حادثة ايضا لانها لو كانت قديمة فلا يتحول اما ان يكون في الازل قائما بالجوهر ولا يذو  
 باطل لان الجوهر حادث فكذا ما علم فيه والثاني محال ايضا لان قيام الاعراض بذاتها  
**أول** طريق آخر لا يجوز ان يكون كل جسم من الاجسام ازيليا لان في الازل اما ان يكون  
 متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير  
 فيما لا يجتمعان واما كونه ساكنا ففي الازل المتكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية يكون  
 مثله ليس بواجب الوجود واذ كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما يجي ببيانها  
 هذا طريق ثان يدل على حدوث الاجسام وهو قديم من الدليل الاول واستدل على  
 باستناع كونها ازيلية وجعل كونها ازيلية ملزوما لاحد الامرين كل منهما محال وقد علم  
 ان يقال لو كان شئ من الاجسام ازيليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا وكل من  
 محال والمبتدوم الذي ان يجب ان يكون محال اما الملازمة فظاهرة واما بيان فطلان الازل  
 بضميية فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والمجموع بين المسبوقية والمسبوق  
 محال فامتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا وكذا لو كان ساكنا في الازل لان المتكون  
 يشارك الحركة في اقتضا المسبوقية بالغير لانه عبارة عن الحصول الثاني في الخبر الاول  
 والحصول الثاني مسبوق بالحصول الاول والمجموع بين كونها ازيليا وساكنا محال ايضا  
 فان المتكون عرض وهو ليس بواجب فيكون ممكنا وكل ممكن مسبوق بالعدم وسبقي  
 بيان ذلك انشاء الله تعالى **قال** طريق آخر اعتمد من الاولين وذلك ان يقال

ك

FIGURE 15.62 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 31<sup>v</sup>

٣٢  
 كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسماً او عرضاً او غير ذلك اما المقدمة الأولى  
 فظاهرها اما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج الى وجوده لا يمكن  
 بوجوده فانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال ويلزم منه ان يوجد حالاً  
 وجوده لا فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده وذلك حدوته واذا ثبت كون ما سوى  
 الواجب محدثاً وكان احتياج كل محدث الى محدثه وجوده ضرورياً ثبت ان جميع الوجود  
 من الاجسام والاعراض وما سواها من الممكنات محدثاً وهو المطلوب فانه طرق  
 المتكلمين في اثبات الصانع **اقول** هذا الدليل يثبت به حدوتها لاجسام وغيرها  
 من الممكنات وبالذليلين الاولين لم يثبت الحدوتها لاجسام لم يلزم من حدوتها  
 حدوتها ما يفهمها وهي الاعراض ولم يثبت بها حدوتها ما ليس بجسم ولا جسماني على تقدير  
 وجوده في الخارج فلذلك كان هذا الدليل اعم من الاولين والمطلوب ههنا ان كل  
 سوى الواجب محدث وتفسير البرهان ان يقال كل موجود سوى الواجب ممكن  
 وكل ممكن محدث ينتج كل موجود سوى الواجب محدث سواء كان ذلك جسماً او جزءاً  
 مركباً عنه الجسم او مفارقاً او عرضاً اما التصرفي فغيته عن البيان لان ما سوى  
 الواجب اما ممكن او مستع والممتنع لا يتقلب ممكنات حتى يطرأ عليه الوجود فتعين  
 ان يكون الوجود الغير الواجب ممكنات قال المصنف رحمه الله في التصرفي  
 كل ما سوى الواجب لابد به كل موجود وليست ما على غيرها لان ما سوى الواجب  
 على المجموع الخاص ام الممكن والممتنع واما الكبرى فلان كل ممكن فله يحتاج في وجوده

ممكن وكل ممكن محدث  
 نكل ما سوى الواجب

FIGURE 15.63 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 32'

لا ما خرج طرف وجوده على عدمه لا منتزاع وجود الممكن من غير موجود ثم ذلك الموجب لا  
 يخلو إما أن الممكن حال وجوده وهو محال لا منتزاع إيجاد الموجود وتحصيل الماحصل  
 أو يوجد حاله لا وجوده وهو اللازم بالضرورة لبطلان القسم الأول لأن أخذ  
 مني كذب وجب صدق النقيض لاخر والى هذا أشار بقوله ويلزم منه ان يوجد ما  
 لا وجود له وحينئذ يكون لا وجوده سابقا على وجوده ولا نفي بالجدوت سوى هذا  
 وإذا ثبت ان كل وجود سوى الواجب محدث وكل محدث فهو مفتقح موجود محدثه  
 لزم حينئذ ان يكون العالم باجمعه من الاجسام والاعراض واللوازم التي تنكح عنها  
 الاجسام كلها محدثه وذلك هو المطلوب **قال** اما الحكماء فقالوا الموجودات  
 ينقسم لا واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى موجود فان كان موثرا <sup>حاصلا</sup> وافق  
 ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا كان ممنا بما الى موثرا آخر  
 والكلام فيه كالكلام في الاول والذرو والتسلسل محال كما ترى على تقدير <sup>جد</sup> برهنته  
 جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لا يمكنه يحصل بدون افراده وافراده غير تمام <sup>الو</sup>  
 فيه لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخله لان الداخل لا يكون موثرا في  
 نفسه ولا في علته فلا يكون موثرا في الجميع فلم يبق الا ان يكون للجميع موثرا خارج <sup>والفان</sup>  
 عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا فاذا ن وجود واجب الوجود لذاته  
 ضروري وهو الموثر الموجب لجميع الممكنات كلها وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون  
 والحكماء في هذا الباب وقد عرفت على كل موضع منه اعتراضات ويجاب عنها بما جرت

لم يذكرها

FIGURE 15.64 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 32<sup>v</sup>

لم يذكرها لكنها بالكتب المطولة التي ذكرنا نورد ما هو موضع العظم الخلاف بين المنكبين  
 في هذا الموضوع **قول** لما ذكرنا المنكبين يشنون او لاحدوث الاجسام <sup>يستدلون</sup>  
 بحدوثها على اثبات محدثها القديم وفرغ من تقرير ذلك شرع في بيان استدلال  
 الحكماء على اثبات الباري تعالى وصورة اتم بقولك الموجودات ينقسم الى واجب  
 فيحصل تقدمه جزئية وهي ان بعض الموجودات ممكن وكل ممكن فانه يحتاج الى مو  
 موجود ثم هذا الموتر الموجد ان كان واجبا لذاته فقد ثبت المطلوب وهو ان  
 الوجود موجودا واجبا لذاته وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته وحيد في نفسه  
 موثر آخر لقضاء والضرورة ان الممكن <sup>يفتقر</sup> الى موثر موجود ثم نقل الكلام الى هذا  
 الموتر الثاني فيقول ان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موثر  
 كان الموتر فيه هو الاول لزم الدور لا انعكاسي التوقف في وجود كل واحد وكل منهما  
 على الآخر سواء كان بغير واسطة كهذا العوضا وبواسطة وان لم يعكس التوقف في  
 التسلسل وكل منهما محال كما مضى بقره في الاصل الاخير وعلى تقدير التسلسل <sup>البدعي</sup> ثبت  
 لا نأخذنا تلك التسلسل المركبة الى ان الموجودات الممكنة باجمعها يكون المجموع  
 ممكنا لافتقار المجموع الى اجزائه وامتناع حصول المجموع بدون تلك الاجزاء وكل  
 منفردا <sup>بدون</sup> لا الغير ممكن فالمجموع ممكن والهدا اشار بقوله فيكون ممكنا لانه لا يحصل  
**افراده** وافراده غيره ثم لقول الموتر في ذلك المجموع اما نفسه وهو محال او ما <sup>يكون</sup>  
 داخل فيه <sup>علله</sup> ويثبت يكون فردا من الافراد وذلك محال لما يلزم من تائنه في نفسه وفي

FIGURE 15.65 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 33<sup>r</sup>

وهو محال لان الموجد للمجموع يكون موجدا لكل فرد من افراده لثوقفه عليها لكن محلة  
الافراد نفسه وعلة وفنا يترفع في نفسه او في علمه محال فحين ان يكون الموتر في جميع الموجد  
الممكن ان احاطا بجمع الجميع والخارج عن جميع الممكنات يمتنع ان يكون ممكنا والا  
كان داخلها فيعود المحال المذكور فلم يبق الا ان يكون واجبا فثبت اذ ان  
ولجب الوجود لذاته ضروري وانه هو الموتر للموجد لكل الممكنات باجمها وذلك  
هو المطلوب فثما قال المتكلمون والحكام في هذا المقام ويرد على اوله الفريعتين  
اعتراضات وسؤالات يسهل الجواب عن بعضها واستكل ما يرد على المتكلمين ان  
على دليلهم الثاني لم قلتم بانه لا يجوز ان يكون جسما من الاجسام اذ ليا قولكم  
اذ ليا لكان اما متحركا او ساكنا قلنا لم لا يجوز ان يكون متحركا قولكم بانه الا ان  
عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبان عن المسبوقية بالغير وهما لا يجتمعان قلنا ان اردت  
بان نفي المسبوقية بالغير والمسبوقية بالغير لا يجتمعان في شئ واحد بعينه فنسلم  
لكن ههنا ليس كذلك لان الجسم الاذلي هو الذي يصدق عليه نفي المسبوقية بالغير  
والحركة هي التي يصدق عليها المسبوقية بالغير فلا يكون جمعا بين المسبوقية والا  
مسبوقية في شئ واحد بل يكون الجسم غير مسبوق بالغير والحركة مسبوق بالغير وتما  
دليلهم الثالث قالوا رد عليه ان يقال لم قلتم بان الممكن لا يوجد حاله وجود قولكم بان  
يكون ايجاد الوجود وتخصيل الحاصل قلنا لانتم وانما يكون ايجاد الوجود ان كان  
التاثير حالة الوجود استيناف الوجود آخر وليس كذلك بل هو عبارة عن ترجيح الوجود

على عدم

FIGURE 15.66 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 33<sup>v</sup>

٤٤  
 على العدم ولا امتناع ان يكون الوجود مترجحا على العدم حاله الوجود وللواجب عن الوجود  
 اما قولهم ان الجسم هو الذي يصدق عليه في السبوقية بالغير والحركة هي التي يصدق  
 عليها السبوقية بالغير وحيد لا يلزم من ذلك اجتماع في السبوقية او لا مستوي  
 في شئ واحد قلنا لهذا مغالطة لان الجسم على تقدير كونه اذ لا يكون متصفا بنفي السبوقية  
 بالغير فاذا وصف بانه متحرك فقد وصف بامر يقتضي السبوقية بالغير واجتماع هذين  
 الوصفين للجسم محال وايضا فان الجسم على تقدير كونه متحركا في الارض يلزم احد من  
 وهما اما ان يكون قبل كل حركة مركبة لا الى اول وحدث الجسم والضم لا اول باطل بالذ  
 الذي تقدم على حدوث جميع الحوادث فتعريف القسم الثاني وهو المطلوب وللواجب  
 عن الثاني الى قولهم لم نعلم بان الممكن لا يوجد حاله وجوده قلنا لا انه يكون ايجادا للوجود  
 فوالم لا نسلم انما يكون ايجادا للوجود ان لو كان التأثير حاله الوجود استينا فالوجود  
 اخر قلنا حاله الوجود الشئ بوجوده اذ لا يتغير فيه سئل كان استينا والشئ  
 آخر ولم يكن فانه ايجاد للوجود وتحصيل الماصف لم يبق الا ان يكون التأثير حاله الوجود  
 الشئ وهو المطلوب واما دليل الحكم الا ان يكون التأثير حاله الوجود فقد قيل عليه  
 لم نعلم بان الموشر لا يجوز ان يكون واحدا في المجموع قوله لان الدائل لا يكون موشرا  
 في العقل كونه صادرا من الباري تعالى فامتنع ان يكون في ذاته تركيب ولا يجوز ان يكون  
 التركيب من الباري فعلى لما تقدم فلم يبق الا ان يكون البعض له من ذاته وهو الامكان  
 والبعض من الباري وهو الوجود فاذا انفتم ماله من ذاته الما من الباري حصلت  
 الكثرة

FIGURE 15.67 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 34'

وضح ان يكون بها بين الجهتين علّة معلولين واشرف جهتي العقل هو الوجود فكأن  
 علّة الوجود عقل آخر والجهّة الاخرى وهي الامكان علّة لوجود ذلك وهو الفلك  
 الاقصى وقد جعلون علم العقل لوجوده وعن باريه على الوجود عقل وعلمه لا مكانه  
 لوجود الفلك الاقصى وربما جعلوا اكثره العقل الاول من اوجه ثلاثة وهي امكانه  
 ووجوده ووجوبه لانهم اعتبروا جرم الفلك ونفسه وعقله ارادوا ان يسندوا  
 وهذه الثلاثة الى اوجه ثلاثة وربما جعلوها اربعة وزادوها عليه بالغير ثم  
 صدر عنه بالاعتبار الاشرف وهو الوجود عقل وبالاعتبارين الاخرين  
 نفس فلك الكواكب ثم العقل الثالث صدر عنه ايضا بالاعتبار الاشرف  
 عقل وبالاعتبارين الاخرين نفس وفلك رابع ثم العقل الرابع صدر عنه بالاعتبار  
 الاشرف عقل وبالاعتبارين الاخرين نفس وفلك المشتري ثم العقل الخامس صدر  
 عنه بالاعتبار الاشرف عقل وبالاعتبارين الاخرين نفس وفلك المريخ ثم العقل  
 السادس صدر عنه بالاعتبار الاشرف عقل وبالاعتبارين الاخرين نفس وفلك  
 ثم العقل السابع صدر عنه بالاعتبار الاشرف عقل وبالاعتبارين الاخرين نفس وفلك  
 الزهرة ثم العقل الثامن صدر عنه بالاعتبار الاشرف عقل وبالاعتبارين الاخرين  
 وفلك عطارد ثم العقل التاسع صدر عنه بالاعتبار الاشرف عقل وبالاعتبارين  
 الاخرين نفس وفلك القمر المدبوعندهم لعالم الكون والفساد فنذا حاصل مذاهبهم  
 وقد تقدم ابطاله **قال** ومعلومه كل ما يتغير واما المتغيرات فلا يكون  
 - يمكن ان يشرح انما

من حيز

FIGURE 15.68 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 34<sup>v</sup>

٣٥

من حيث التغير معلومة له لوجوب تغير العلم بتغير العلوم وانتمناح تغير علم وسبج القول  
 وهذا الحق **قول** اتفق الحكماء الفايولون بانبات العلم لله تعالى انه لا يعلم بالبر  
 على وجه جبري لان معلوماته عندهم كل ما لا يتطرق اليه التغيير ومنهم من نفي عنه بذاته  
 واجبي اعلى ذلك بان كون الشيء عالما بشئ تسببه بين العالم والعلوم ويمتنع نسبة الشيء الى  
 نفسه وهو باطل لا تقاصه بعلم الانسان بنفسه وقال آخرون لا يعلم شيئا سوى ذاته  
 لان علمه بقدر يستلزم الكثرة في ذاته لان العلم يتكثر بتكثر المعلومات وهو باطل لان الكثرة  
 انما يحصل في الاضافات لا في الذات ومنهم من قال يعلم غيره ومنع من كونه عالما بذاته  
 ومنهم من انكر كونه عالما بما لا يتناهي لان معلوماته تتطرق اليها الزيادة والنقصان  
 وقد تقدم الكلام فيما يتطرق اليه الزيادة والنقصان ومنهم من قال انه يعلم ذاته  
 الكليات دون الجزئيات فانه انما يعلمها على وجه كلي وهو مذهب الحكماء فالويلد لا يلزم  
 من تغيرها تغير علمه يقال فيكون محلا للحوادث وهو محال وانما اذا علمها على وجه كلي  
 انتهى تغير علمها اذا علم ان القربح انحسار وقت ميلوله الارض سفدر بين الشمس  
 فان العلم بهذا الامر اجري بما هذا الوجود يستحيل تغيره لان هذا العلم لا يتوقف على  
 الانحساق ولا على عدمه وكذا كل امر جري اذا استند الى سببه فان العلم به لا يزول ولا  
 يتغير بخلاف ما اذا علمه على وجه جزئي كما اذا علم بوجود الانحساق ثم زال الانحساق فانه  
 يزول علمه عندئذ والاول الصار جهلا والى هذا اشار المصنف بقوله وانما المنفرد  
 فلا يكون من حيث التغير معلومة له لوجوب تغير العلم بتغير العلوم وانما وجب <sup>عندهم</sup>

FIGURE 15.69 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 35f

غير العلم يتغير المعلوم لأن العلم بانه الشيء سيكون لا يتوقف في كونه علما على وجود ذلك  
وجوده ينال ذلك العلم الاول وكذا اذا اعدم المعلوم انتهى العلم لانه لو نفي مع عدم المعلوم  
لكان جلا لامتناع ان يكون العلم الواحد مطابقا للتقيضين والجواب ان يقال ان  
عنيتم بالتغير التغير في الاحوال الاضافية فلم قلتم بانه محال فان الله تعالى كان قبل  
كل حادث وهو معه وبعده وذلك لم يوجب تغيرك في ذاته تعالى وكذلك ما نحن فيه  
فان كونه عالما بالمعلوم اضافة بينهما فعند تغير المعلوم لم يتغير الا تلك الاضافات  
لا غير وقال ابو هاشم ومترابجه ان العلم بانه الشيء سيكون هو العلم بانه الشيء  
كاين وهو باطل بما تقدم وقال صهم بان المعلومات اذا حدث احدث الباري علما  
مختصة يعلم بها المعلومات الحادثة **قال** وايضا عند المعتزلة انه تعالى لا  
يقدر على القباح لامتناع وقوعها من العالم بها الغي عنها **القول** هذا المذهب  
لا يقول به احد من المعتزلة سوى النظام فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على فعل القباح  
لانها لو فعلها فاما ان يكون لانه يحتاج اليها وهو محال لانه تعالى هو المعنى المطلق  
لكونه جاهلا بقبحها وهو محال وكل مفضل الى المحال فهو محال واجيب بان المحال انما جازم  
الذام والارادة لا من حمة العترة **قال** ومنها انه تعالى لا امتناع كون من يمكن  
ان يوصف بكونه قادرا على ما غير محتمل ويفترون الحياة بما من شأنه ان يوصف بالحيوان  
به بالعترة والعلم **القول** اجمع العقلاء على انه تعالى حي بكنهه اختلفوا في معنى كونه  
فذهبت الفلاسفة لانه معناه الذي لا يستحيل ان يكون عالما فادرا الى هذا التفسير

ذهب

FIGURE 15.70 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 35'

مكتبة المخطوطات آريه محمد قاسم الخولي  
رقم - رجبين ششم

ذهب ابو الحسين البصري وعندنا ولا ان الذات ليس لها صفة متميزة في الامتناع لكن الذات  
بنفسها تستلزم نفي الامتناع وقد ثبت انه تعالى قادر عالم فوجب ان يكون حيا  
والحكم هذه القضية ضروري وذهب الاكثرون من المعتزلة والاشاعرة الى انها صفة  
باغثارها يصح على الذات الموصوفة بها العلم والقدرة واحتجوا بانها لولا اختصاص  
الذات بالاجلي صح ان يكون عالما قادرا والالم يكن وجود هذه الصفة اول من عد  
بان الذات المخصوصة كافية في هذه الصفة وقال الامام فخر الدين الامتناع امر عد  
فعدم الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهذا الدليل يستدل به كثير  
كتبه ويعتمد عليه ولذا قيل ان يقولوا ان الامتناع امر عدمي لان نقيضه لا امتناع  
وهو صادق على المجموع المركب من الواجب والامكان الخاص وهذه الجموع من حيث  
امر عدمي لان جزءه وهو الامكان الخاص عدمي واذا كان نقيض الامتناع عدميا  
ان يكون الامتناع عدميا بل وجوديا وفي هذه الاشكال منع لطيف يظهر بالتأمل  
قال ومنها انه تعالى مراد وذلك لانه صفة بعض المكنات دون بعض وصدق  
ما يصدر عنه في وقت دون وقت محتاج لا يختص هو الارادة وهو الذاعي للذات  
وبعض المعتزلة يقولون عدوت الارادة المتكلمة بالمتجددات لوجوب وقوعها  
اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عين لا محل وبذلك ينقض جمل الجوهري  
الذين من ذكرها القول اجمع المسلمون على ان البارئ تعالى مراد والارادة عين  
عامة يقتضي شرح احد طرفي المفردين على الاخر لانه تعالى لما كان قادر على كل مفرد ولم

FIGURE 15.71 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 36<sup>r</sup>

كتابخانه عه وهى آيت الله العظمى

مرعشى نجفى - قم

تفاوت نسبة القدرة الى احد طرفي الوجود او العدم بل كانت نسبة القدرة لاجمع  
 على التواء وكذا نسبتها الى الطرفين وكان لبعض المكنات صدور عنه دون البعض  
 الآخر وبعضها يصدر عنه في وقت مميّن دون بعض مع جواز حصولها قبل ذلك  
 الوقت وبعد احتياج ذلك للمرجح اخر غير ذاته يقتضى ترجيح بعض المكنات في صدر  
 على البعض الآخر وتخصصها بالوجود في وقت دون وقت آخر وذلك المرجح لصدورها  
 والتخصصها هو الارادة لانها لا تنفي بالارادة الا المرجح لصدور الفعل والمختص له  
 في وقت ان كان زمانيا وقالت الفلاسفة لا يجوز ان يكون صدور المكنات عن الوجود  
 بقصير منه لا يجادها الاستماع ان يكون طالبا للشي من الكالات وهو باطل لانه  
 تعالى يقصد حصول الكمال بعينه وليس لاحسان سوى ذلك واختلف المتكلمون في  
 الجاحظ اذا انشئ السهم عن الفاعل وكان عالما بما يفعله سمي مريدا وقال النظام الكعبي  
 الباري تعالى عن موصوف بالارادة على الحقيقة ومعنى كونه مريدا انه في افعال نفسه <sup>عالمها</sup>  
 وفي افعال غيره انه امرها وذهب التجار الى انه معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكبر  
 وذهب بوجهين البصري ومن تابعه الى ان معناه علم الفاعل وظيفته او اعتقاده الى  
 الفعل من المصلحة التابعة الى ايجاد الفعل فيحصل الفعل بسبب ذلك لكن الظن  
 الاعتقادي وقد استفاض في حق الباري تعالى في العلم هو المرجح للايجاد وذهب <sup>عنه</sup> لاشيا  
 وابوها ثم وابو على الى ان الارادة صفة زايدة على العلم والظن والاعتقاد والقدرة  
 اما الظن والاعتقاد فهو ثابت في حقنا وانا الباري فيمتنع عليه الظن والاعتقاد

ففي العلم

FIGURE 15.72 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 36<sup>v</sup>

٢٢

وتفتى العلم وهو غير للارادة لان تخصيص احد الفعلين بالايحاء واقفعا في وقت دون  
 اخر مع تحقق الشاوي يحتاج الى مرجح وليس هو العلم لانتباغ المعلوم فلو تواتر خبره  
 المعلوم تابع للزم الدور وليس المرجح هو الفدية لان تنبأها الايحاء مطلقا لكون  
 نسبتها الى جميع الاوقات على السوية من غير تخصيص وكذا ساير الصفات لا تقتلح  
 سوى الارادة فتعين اشائها ثم القايلون بان الارادة صفة زائدة انفقوا على ان  
 الباري ليس مريد للذات واحتملوا خالفوا في فهمها فقالت الاشاعرة انه تعالى <sup>يد</sup>  
 بارادة فديمة لان ايجاد الشيء لا يحصل الا بالارادة فلو كانت حادثة لافترقت الارادة  
 اخرى ولزم التسلسل وقال البوهاشم وابو علي وغيرهم من معتزلة البصرة القايلون  
 بالاحوال انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل لانهم سقون المعاني القديمة فوجب ان  
 يكون مريد بارادة حادثة ويمتنع ان يكون ذاته محلا للملك الارادة لاستحالة ان يكون  
 للمواد والكمالات فيدمع الكرامة ويمتنع ان يكون محلا اجسادا بالاستحالة <sup>صف</sup>  
 الجاد بالارادة ويمتنع ان يكون محلا لحيوانا الرجوع حكمها اليه فوجب ان يكون <sup>جودة</sup>  
 وينتقض حينئذ حد الجوهر لدخولها تحت حيث تصدق عليها انها موجودة لانه  
 موضوع وينتقض ايضا حد العرض لخروجها منه حيث تصدق عليها انها عرض لا في  
 محل واصحاب هذه المقالة عندهم ان العرض عبارة عما عرض في الوجود وليس له بقا كفا  
 الاجسام وقد تقدم بطلان هذا المذهب لكون القول فيه يستلزم التسلسل <sup>استحالة</sup>  
 وجود عرض لا في محل وقال بعض الفضلاء شارحين هذه الرسالة لما اراد ان بين الخلا

FIGURE 15.73 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 37<sup>r</sup>

بين الفالين بان الارادة صفة زائدة ما هذه صورته اختلف المتنبون للزائد فعند  
 انه تعالى يريد بارادة فديمة لا مستحالة ان يريد لذاته والا لزم ارادة جميع المرادات  
 فيقع التقيضان وعند ابى هاشم وعين من متبني الاحوال انه تعالى يريد بارادة خاصة  
 لا في محل وهذا غلط لان الاشاعرة لما قالوا بان الله تعالى يريد بارادة فديمة لم يستدلوا  
 على قدم ارادته باستحالة ان يكون مريدا لذاته لانه لا يلزم من استحالة كونه مريدا  
 لذاته ان يكون مريدا بارادة فديمة بل يجوز استحالة كونه مريدا لذاته ويكون مريدا  
 بارادة حادثة كما هو مذهب ابى هاشم وغيره من مغزله البصره فقد ثبت ان عدم  
 ارادته لذاته لا يستلزم قدم الارادة واما بقوله لهذا الدليل عن الاشاعرة هو  
 انه لو كان مريدا لذاته لزم ارادة جميع المرادات فيقع التقيضان فليس نقل صحيح  
 عنهم لان هذا الدليل لا يخبره ابى هاشم وابى علي عما ان البارى ليس مريدا لذاته فخره  
 عن موضعه ونقله عن الاشاعرة وهم لا يتصوره لان صاحب المحصل يقال هذا  
 الدليل عن ابى هاشم وابنه وقال في رساله لفايل ان يقولوا له قلتم بان الله لو كان مريدا  
 لذاته لكان مريدا لكلي المرادات والقياس على العلم لا يبين ولا يقضي موجوع قل  
 والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقضي وجوب كون المريد عالما  
**انزل** لما استدلك على اثبات الارادة لله تعالى اخذ في كيفية الاستدلال بها على  
 كونه تعالى عالما وتقديره ان يقال المقدورات كلها متساوية النسبة اليه فتخصص بعضها  
 بالاتياع دون البعض الآخر انما يحصل بالداعي وهو العلم باستحالة الفعل على الصلحة

دوروك السلام

FIGURE 15.74 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 37<sup>v</sup>

٣٨  
 ولولا العلم بالمصلحة لما تخرج وجود الفعل على عدمه فثبت وجوب استلزام الالادة للعلم  
 وانما لا يتحقق بدون العلم وهو المطلوب **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود  
 لذاته يجب ان يكون دايما الوجود باقيا فاما لم يزل ولا يزال ولا يشترط يقولون بالبقاء  
 صفة معنوية لغيرها من الصفات **القول** واجب الوجود قديم والقديم دايما  
 فواجب الوجود دايما باق فيما لم يزل ولا يزال ولاقديم يطلق عند بعض المتكلمين  
 على غير الواجب كالصفات الزائدة فدوامه سرمدى لان معناه الثابت مع الثابت  
 يعني سرمدى ومع المتغير يسمى دهرًا واختلف القاسم في البقاء فقال ابو الحسن الاشعري  
 واتباعه بانها تليد كما يعتقدون في باقي الصفات للتبوتيه واحتجوا عليه بان الذات  
 لا يصدق عليها البقاء حال حدوثها وبعد بصير باقية فوجب يكون للبقاء امر زايدا  
 بان الذات في زمان الحدوث يكون حادثه وحال البقاء لم يبق حادثه فيكون  
 للحدوث صفة زايدة هذا خلف اجابوا بان الحدوث هو نفس الحصول في الزمان  
 الثاني فلا يكون صفة زايدة قيل فالبقاء عبارة عن نفس الحصول في الزمان الثاني  
 فلا يكون صفة زايدة وذهب المعتزلة والفاضي وامام الحرمين لاعدم زيادته لان  
 البقاء يفترض ترجيح الوجود على العدم ويمتنع ان يعمل هذا المعنى في حق واجب الوجود  
 لاستحالة تعليل رجحان وجوده بمعنى لان البقاء باق وان كان باقيا بذاته والذات  
 باقية به ومحتاج اليه كان البقاء هو الذات والذات هي الصفة وهو محال وان  
 باقيا لغيره وما لغيرها الذات وهو محال لانه لو كان باقيا سقاء الذات والذات  
 باقية

FIGURE 15.75 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 38<sup>r</sup>

بل للزم الدوران كان ذلك الغير بقا آخر لزم التسلسل **والس** ومنها انه تعالى سميع  
 بصير يدل عليه اصاطته بما يصح ان يسمع وبصر فهذا المعنى وللاراد الشرحي باطلا  
 هاتين الصفتين عليه تعالى بوصف بهما **الاول** اتفقت لامة على انه تعالى سميع بصير  
 لكن العلاسفة والكعبي وابولجين البصري فسروا فعله بالمسموعات والمبصرات قال  
 ابو علي وابوهاشم يعني الونة سميها بصيرا انه حي **والثاني** وهو لا يشاعره والمعنوية  
 والكرامسة الى انها صفتان مغايرتان للعلم لانه تعالى حي والحي يصح اضافة بالسمع  
 لانه لو لم يتصف منها لاصف بصددها وصددها انقض وللمنقض عليه حال وورد بان  
 حواه الباري تعالى في الف حيا سا ولا يلزم من صحة انصافه سماع والبصر ان يكون  
 هو ذلك سلطنة لكن لم لا يجوز ان يكون ماهية غير واقع لها كما ان الحيوة وان صححت النهوة  
 والبصر لانه تعالى غير قابل لها فاستغشيتهما لانه كذلك ههنا سلطنة فابليه لما كان لم  
 لا يجوز توقفهما على شرط متنع في حقه تعالى سلطنة لكن لم قلتم بانه لو لم يصف بهما لا يصف  
 بصددهما وبالدليل على وجوب الانصاف باعد الضدين سلطنة لكن لانتم بان صد  
 نصن في حق الغات والقياس في هذا على الشاهد لا يصح لان كونها صفتي كالتي حفتا  
 لا يلزم منه ان يكون ما صفتي كالتي حفت لان كثيرا من صفات الكمال في الشاهد لا يصح  
 للانصاف الغات بهما ولا ان يكون صفات كماله كالمشي لها وحسن الوجه ورماعضا  
 وامثال ذلك لا يقال بان المشي وغيره ما ذكرهم صفات كالجسم والباري تعالى الحكيم  
 فلا يكون صفات كماله لا يقول لسمع البصر انصاف صفات الجسم ولحق ان الباري

سميع

FIGURE 15.76 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 38v

٣٩

سميع بصير بمعنى له محيط بكل ما يسمع وان يسمع وبصير فلهذا المعنى وللدان من قبل الشرح <sup>اطلاقاً</sup>  
 هاتين الصفتين عليه تعالى وصفناه يا نه سميع بصير قال وكذلك يطلق عليه انه متكلم  
 والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم بحسب ايجاد الحروف وروايات التي ما يلتفت  
 عنها الكلام عما يزيد لا خياراً عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف <sup>سواء</sup>  
 المولفة تاليف الكلام لا يكون متكلماً كالسقاء والمعتزلة يقولون كل من يوجد حرفاً  
 واصوا ما منطوقه والذ على ما يريد لا خياراً عنها فمتكلم ولا يعتبرون المعنى الذي  
 في نفس المتكلم اقول اتفقت الامنة على اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى لورود السمع <sup>في</sup>  
 باطلاً فيكون متكلماً خلافاً للفلاسفة والصائبة والبراهمة ومن تابعهم من مسكوا  
 لان الكلام امر مقدور وكل مقدور فهو تعالى قادر عليه والمقدمة الاولى ضرورية <sup>والثانية</sup>  
 سببهه واختلف المسلمون في كونه متكلماً فقال اهل السنة للمتكلم هل يجوز عن صفاته  
 زانه بايجاد حروف واصوات تاليف منها الكلام الذي يحسبه ما يريد لا خياراً عنه والكلام  
 عند اهل اللسان الاشعري معنى قائم بذات المتكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو المعنى  
 الذي يجده العاقل في نفسه ويجمله في خاطره وفكره الذي تدور حله ويطلق لفظ الكلام  
 على الحروف وروايات المولفة تاليف الكلام لا يكون متكلماً كالسقاء وانما سمي بها <sup>لأن</sup>  
 متوكلاً ان يروى شعوبه باعتبار هذا المعنى وهو صفة قديمة واحدة عند الجمهور منهم وهو  
 مع وحدته امر ونهي وجبر واستحار وروعد ووعيد وبعضهم قال في هذه الكلام <sup>التي</sup>  
 انه تعالى ضمن كلماته امر ونهي والخبير ولا يستجيب والثناء وقال عبد الله بن <sup>سعيد</sup>

FIGURE 15.77 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 39<sup>r</sup>

الكلامي بان كلامه تعالى لم يكن في لزال امر ونهيا وجبر لكنه انصف لذلك عند وجود الحجاب  
 واسماعهم شرايط التكليف والمعتزلة انكر وهذا المعنى ووحدة وقدمه اما وحدة فقالوا  
 كان واحد الاستحالة ان يكون امر ونهيا وخبر واستخبارا ووعدا ووعيدا ولما كانت  
 حقايق مختلفة استحالة ان يكون الكلام في نفسه واحدا واما مقدمه فقالوا لو كان كلامه  
 قدما كان قوله تعالى انا فتننا لك انا ارسلناك اخبارا غير مطابق لازما اجبا بل يلفظ  
 الماضي ولان الامة اجتمعت على ان القرآن فيه آيات ناسخة وآيات منسوخة وذلك  
 صفات الحديث وايضا فان الامر بلا وجود ما مورخا طب عبت ولما لم يعتبروا العنى الذي  
 في نفس المتكلم كان المتكلم عندهم كل من يوجد حرفا واصواتا منظومة تدل على معنى يريد  
 الاجبار به اعنده وهو ان كان جسما او حدا للحروف والاصول فيه كالانسان وان  
 المتكلم غير جسم وجدها في جسم جادى كالبارى تعالى ولا امتناع في ذلك لانه مقدم  
 تعالى والاشاعة لا يتاخر عن ذلك لانهم يملكون جوار خلق الاصوات في الاجسام التي  
 والجوانبه وانما التراع بين الفريقين في اطلاق اسم المتكلم على هذا المعنى وهل وضع  
 اسم المتكلم في اللغة ام لا وهذا بحث لفظي لا طائل يحته وعلى تقدير ان يسمى متكلما يكون  
 لفظ المتكلم مشتركا بين من اراد معنى قائم بذاته يعتبر عنه بالحروف والاصول ويسمى  
 يوجد حرفا واصواتا في غيره والكلام ايضا يكون مشتركا بين اللفظاب وكلام النفس  
 كقول الشاعر ان الكلام يعنى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد وليلا ويحتمل ان يكون  
 حقيقة في احدهما واهل السنة يجعلون كلام النفس صفة زائدة من صفات البارى تعالى

لانه لو

FIGURE 15.78 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 39<sup>v</sup>

لا يلزم يتصف به لا تصف بضده وهو نقص والنقص عليه محال ويمتنع ان يكون محذورا  
 ان يكون محلا للموارد فثبت انه عنى قديم قائم بالذات وقال بعض الفضلاء الشارحين  
 التساهل والمعتزلة انكروا هذا المعنى ووجدته وخدمه وجعلوا المتكلم فهو الوجود بحروف  
 واصوات والذ على المعاني الذهنية وهذا الكلام غير مستقيم لان المعتزلة لا يثبتون  
 الوجود الذهني فكيف يقولون بالمعاني الذهنية بسبب انكارهم الوجود الذهني لاختلاف  
 الايات واسطة لامر موجودة ولا معدومة سموها بالمال وايضا فانهم لو اذنبوا  
 سونا ذهنا لقالوا انه قائم بالذات لا نشأخ ان يكون معنى الذات قائما بغيرها ولو  
 اثنوا معنا قائما بالذات باعتبار عدمه بالحروف والاصوات لا يفي الخلاف بينهم وبين  
الاشاعرة قال وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك  
 صفة له غير العلم والسمع والبصر والحاه **اقول** اما قوله وبعض المعتزلة يقولون  
 انه تعالى مدرك هذا لا خلاف فيه لان المتكلمين انفقوا على انه تعالى مدرك قوله  
 ان الادراك صفة له غير العلم والسمع والبصر والحاه هذا موضع الخلاف لان بعض  
 المتكلمين جعل الادراك عبارة عن العلم وقال بعض المعتزلة معنى كون البارئ سميعا  
 انه مدرك للمسموعات والبصيرة وذلك زايد على كونه عالما لان الادراك ان كان  
 كلي سمي علما وان كان جزئي يسمي ان يسمع ويبصر سمي ذكرا الادراك سمعا وبصرا ويصح ان  
 يوصف بان مدرك للمسموعات والذوقات والمشمومات ولا يوصف بانة نشأ  
 ولا ذائق ولا لمس ولما انقسم الادراك الى هذه الاقسام كان صفة له غير العلم والسمع

FIGURE 15.79 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 40r

والبصر والحياة وذهب الفاضل إلى أن ادراك التمتع صفة وادراك الذوق صفة وادراك  
 التمتع صفة وجعل هذه الصفات الثلث للباري تعالى ورأى الصفات المستمع التي  
 ابتها الأشعرية وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن كل ادراك علم مخصوص لكنه يستند  
 تعيين الإدراك ولا يتعين إلا بالموجود دون العدم بخلاف العلم فإنه يتعلق بالوجود  
 والعدم وعند الحكماء أن الشعور والحفظ والقيام والمعزاة أنواع مندرجة تحت الإدراك  
 لأن الإدراك في اللغة اللقاة والوصول إلى الشيء وفي الحكمة استعماله قريبا من المعنى  
 لأن الإدراك يصل إلى ماهية الشيء بأدراكه لذلك الشيء وإنما الشعور فهو إدراك  
 للشيء من غير أن يستشبهه النفس فإن استشبهه والحفظ أثر ذلك الشيء فيها بحيث يكون  
 إذا ذهب مكنها استرجاعه متى حفظها إذا استرجعته وادركت أنه هو الذي ادركته  
 أو لا سمي ذلك فهما ومعرفة **قال** ومنها أنه تعالى واحدا تاريل المتكلمين عليه  
 أن الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن أن يكون إلا واحدا  
 على تقدير أن يكون الالهة كثيرا اختلاف دواعيهم في إيجاد مقدور واحد بعينه **وقد**  
 واحد على صفة واحدة وعدم إيجاده أو إيجاده في غير ذلك الوقت وعلى غير تلك الصفة **فإن**  
 وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل أن يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصوله إلا  
 المتقابل المتناقض معا ويلزم من ذلك أن لا يكون جميعهم الالهة فإن يستحيل كونهم  
 كثيرين وهذه الحجج تعرف بالتناقض وإنما اخرنا ذكر هذه الحجج عن ذكر سائر الصفات لكون  
 حجة الرجل مبينة على اثبات الصفات الالهية **قول** الباري تعالى واحد وقيل

في قوله

FIGURE 15.80 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 40v

٤١

اقامة الحجج على وحدانية لا بد من تقريب مجتنبين الاول في الوحدة وهي امر شوقي مغير للموجود  
 وبعضهم منع من كونها امر اشويتيا والمصنف عدها من الصفات الشبوتية على القول  
 الاول والذليل على صحتها ان يقال ان كانت الوحدة امر اعميا لكانت انا عديا لما  
 تغاير الكثرة او عددا للكثرة والاول حال الالان تعقلها ليس تعقلا لعدم ما تغاير الكثرة <sup>بعقل</sup>  
 لعدم الكثرة والكثرة انا ان يكون وجوده او عدمية لا سبيل الا الاول لانها لو كانت <sup>حقيقة</sup>  
 وهي مقنونة بالواحد ان كان الامر الوجودي مقنونا بالعدمات هذا خلف ولا سبيل <sup>للافتاء</sup>  
 لانها لو كانت عدمية لكانت الوحدة عدما للعدم فيكون الوحدة وجودية ونحن نتكلم على  
 فئدي بكونها عدمية هذا خلف فنثبت ان الوحدة امر شوقي وهو المطلوب واعتراض بان  
 الوحدة لو كانت موجودة لكان لها وجود خاص فيكون له وحدة ولو وحدته وجود ولو <sup>وجوده</sup>  
 وجد فيلزم وجود صفات وموصوفات مستترية بالطبع لا غير التها به هذا خلف <sup>اجب</sup>  
 بان الوحدة لا تتميز بوجودها عن وجود الماهية في الاعيان ولكن في الازدهان <sup>فقط</sup>  
 فلا يلزم ما ذكره الجرح الثاني في الواحد الحقيقي الذي لا يقبل القسمة وهو اما ان يكون  
 مجرد وشي ليس ينقسم وهو الوحدة اولا مفهوم آخر وهو لا يخلو اما ان يكون ذات وضع <sup>هو</sup>  
 المقطع اولا يكون له وضع وهو الواحد على الاطلاق اذ عرفت ذلك فاعلم ان الالان <sup>هو</sup>  
 بصفات الكمال واحد خلافا للشبوتية على المشهور لان التهم يستأني يقال عن الشبوتية <sup>به</sup>  
 انهم يقولون بوجود قديمين لكنهم لا يشبوتون لكل واحد منها ما يشبوتونه للآخر وقالوا  
 اعرف صاحب هذه المقالة وقد سلك التاسعة اثبات التوحيد طرقا المشهور <sup>التكليف</sup>

FIGURE 15.81 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 41r

دليل التامع وتقديم ان يقول لا يمكن ان يكون الاله الا واحدا لانه لو كان في الوجود الهة غير  
 لا يمكن اختلاف دواعيهم بان يريد احدهم ايجاد مقدور ويريد بعضهم اعدامه او زيادته  
 ايجاد مقدرة على وجه معين او في وقت معين ويريد بعضهم على خلاف ذلك الوجه المعين  
 لانه غير ذلك الوقت وحينئذ اما ان يحصل مرادهم جميعا وهو محال لاستلزام حصول  
 مرادهم لو فوج الامور المتناقضة او المتقابلة في وقت واحد واذا لم يحصل مرادهم يلزم  
 عجزهم فلا يكون جميعهم الهة ويحصل مراد احدهم خاصة دون الباقيين وذلك هو الاله  
 وحده لا شاقه بالقدرة المطلقة رذمهم ولقائل ان يقول سلطنا ان اختلافه الذي  
 من الالهة ممكن لكن لانتم فوعم بالفضل ولما كان المجموع يتفق بانقضاء احد احواله  
 مجازا ان يكون المشقي هو اختلاف دواعيهم فلا يلزم المطلوب والدليل الصحيح ان يقال  
 فرضنا وجود الهة موصوفين بصفات الكمال لا تستغني كل واحد منها عن الآخر ضرورة  
 كون كل واحد منها موصوفا بجميع صفات الكمال والمستغني عنه من كل وجه يخرج عن صفة  
 الكمال لان الكمال هو الذي يفنقر اليه ولا يستغني عنه من كل وجه لان المستغني عنه <sup>عن</sup>  
 درجة الالهة لكونه مسلوبا عنه ما يمكن له وهو افتقار كما سواه اليه فثبت انه على تقدير <sup>وجه</sup>  
 الالهة يكون كل واحد منها مفتقرا والمفتقر لا يكون الهة **قال** واما الحكماء فقالوا  
 الواجب لذاته يتبع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس بمختلف بل هو  
 المقصود اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى <sup>المتبين</sup>  
 فيه والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون  
 كل واحد

FIGURE 15.82 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 41<sup>v</sup>

٤٢

كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك حال وهذه الحجة غير مخارجنا الى اعتبار شي  
 خارج عن مفهوم الواجب لذاته **اقول** استدلال الحكماء على انه تعالى واحد بان <sup>وجوب</sup>  
 الوجود معناه واحد ليس بمختلف فالمتصف به يمتنع ان يكون الا واحدا لانه لو انصف  
 اكثر من واحد لوجب ان يمتاز كل واحد منهما عن الآخر لا يستحال وجوده لا تشبته مع عدم  
 المميز والمميز يمتنع ان يكون ذلك المعنى الذي يقع فيه لا مشترك لوجوب الغايرة من  
 مانه الامتياز وما به لا يشترك والمجتمع من هذين المعنيين اعني المشترك والمميز  
 لا يكون واجبا لذاته لا فقارا للمجموع الاكل واحد من اجزائه وكل مقفلا لاجزائه ممكن فيكون  
 المتصف بوجوب الوجود غير متصف به هذا خلف وهذا الدليل لا يتوقف على اعتبار  
 امر خارج عن مفهوم الواجب لان الوحدة لا رتبة لهذا المعنى بخلاف دليل المتكلمين كونه  
 يتوقف على الصفات الالهية والفعل المفروض **قال** والصفات عندهم ليست <sup>تباينه</sup>  
 على ذات الواجب لذاته بهذه الحجة بعينها بل حقيقة هو الوجود وحده لا الوجود المشترك  
 بينه وبين غيره وقد رتبته وارادته وعلمه ليس غيرا اعتبار ذلك الوجود بالتبعية المقدورا  
 ومعلوما في فقد رتبته هي عين صدور الكل عنه وعلمه هو حصول الكل له وارادته عنه اد  
 بالكل فقط من غير ان يتوهم كثرة في ذاته اصلا **اقول** عند الحكماء يستدلون بهذه  
 الحجة بعينها على ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته لانها لو كانت زائدة لكان المجموع  
 من الذات والصفات مركبا فالواجب مركب هذا خلف ويلزم ان يكون فاعلا وقا <sup>بل</sup>  
 وكل فاعل وقا بل فهو ليس بسيط وبعكس هذه بعكس النقيض لا قولنا كل بسيط <sup>ليس</sup>

FIGURE 15.83 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 42f

هو بفاعل وقابل وأما قلنا ذلك ان اقتضاء الفعل ضمرا اقتضاء الفبول هذا خلف <sup>لأن</sup>  
الفاعل مفيد والمستفعل مستفيد والشئ الواحد يستحيل ان يكون مفيدا مستفيدا  
من جهة واحدة فوجب ان يكون حقيقته تعالى بسيطة والوجود الخاص به نفس  
حقيقته لأن وجوده الخاص به لو كان زائدا على حقيقته لكان الباري تعالى انا ان يكون  
الوجود ادهولا لماهية المعروض للوجود والمجموع المركب منها والاقسام الثلاثة باطلا  
انا الآن لان الوجود يحتاج في محققه لا الماهية والمحتاج لا الغير يمكن لذاته فالوجود  
الواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وانا الثاني فلان الماهية يحتاج في كونها موجودة  
لا الوجود وكل يحتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فالماهية الواجبة لذاتها باقية لذاتها  
خلف وانا الثالث فلان المجموع الحاصل من الوجود والماهية يكون مركبا والمركب يستحيل  
ان يكون واجبا لذاته فثبت ان حقيقته هو الوجود الخاص به لا المشترك بينه وبين  
المكثات ولغايه ان يقول لو كان وجوده هو نفس حقيقته لكان بعض افراد طبيعته  
الوجود واجبا وبعض افرادها ممكنة فالطبيعة الواحدة يختلف اشخاصها في الوجود  
والامكان هذا خلف قوله وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذلك الوجود بمعنى  
الوجود الخاص بالشيء لا المقدورات فقلت لكونه مبدا الصدور والكيانات عنه  
والوجود الخاص بنفس علم باعتبار احاطته بالكل والوجود الخاص نفسه ارادة باعتبار  
علمه بما يصد عنه مع كون ذلك الضاد خيرا غير مناف له فالحاصل انهم لا يتشون في  
ذاته كثره باعتبار اصلا **قال** وبعض متنازع المعتزلة يقيمون الحجج بعد اثبات هذه <sup>الصفات</sup>

علاوة

FIGURE 15.84 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 42<sup>v</sup>

٤٣

على انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصاف ذواتها  
بصفات لا يعتبر فيها الوجود **اقول** فدما المعتزلة الذين يزعمون بان المعدوم شيء  
ذهب بعضهم كابي نخعين ليطاوع وغيره الى صحة اتصاف بما عدا الوجود ولما كان المعدوم  
عندهم يجوز اتصافه بما سوى الموجود احنا جوابا بعد اثبات كون الباري عالما قادرا خاتما  
مريدا وغير ذلك الاثبات كونه موجودا حيث انهم لا يمنعون اتصاف المعدوم بهذه الصفات  
وذلك عليهم على ذلك قياس الغائب على الشاهد والحكم بابطال ما قاله ضروري لا إشفاق  
ان يتصف بهذه الصفات او ينسب منها غير موجود **قال** وابوهاشم من المعتزلة يقول  
الصفة على هذه الصفات بما يمتاز الصانع عما يشتركه في مفهوم الذات وهذه الصفة <sup>باعتبارها</sup> بحيث  
بصفة الالهية ويقول هو صاحب ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معدومة  
بل وسابغ من الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل محد  
الله تعالى ومحدثها حدوث الوجودات **اقول** اثبت ابوهاشم صفة زائدة على هذا  
الصفات ستاها بالصفة الالهية وزعم ان بها يمتاز الباري عما يشتركه في مفهوم ذاته  
وانما صار اليه المفاضل لتساوي الذوات عنده ووجوب المساواة ان ذاته تعالى تشاركت في جميع  
الموجودات في مفهوم الذات وصحة الاخبار عنها والعلم بها فيكون مساوية لسائر القوا  
وهو باطل لان الماهيات المختلفة بالحقيقة يجوز اشتراكها في لازم واحد وكذلك الصفات  
فان الفادرية والعالية وغيرها من الصفات عنده احوال وهي مساوية لحوالنا فلا  
الامتيان بها واذا لم يفتح الامتياز بها وجبان يكون له صفة مغايرة لهذه الصفات والام <sup>ك</sup>

FIGURE 15.85 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 43<sup>r</sup>

بالاهلية اولى من غير من الاحياء وهذه الصفة الزائدة على باقي الصفات لسميتها صفة الالهية  
ولم يقل باثباتها سواء واقف هو واصحابه على ان هذه الصفات باسرها احوال  
موجودة ولا معدومة امتا استحال وصفها بالعدم فظاهر واما وصفها بالوجود فلا  
يستلزم قدمها وليس بقديم الالهة فثبت انها احوال لا موجودة ولا معدومة لكنها  
بين الوجود والعدم ما خلا الارادة فانها عند موجودة محدثها الله تعالى ومحدث  
الموجودات وهي عرض لا محل وابطال هذا المذهب قد تقدم **قال** ومتاخره **قال**  
**البصري** ومن تبعه يقولون ان صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته فهو قادر بالذات على  
**حج** بالذات وباقي الصفات راجعة اليها فان الادراك هو علم بالمدركات والتعمير **هو**  
**علم** تعالى بالسموات والمبصرات والارادة علمه بالمصالح المقضية لاجاد الموجودات **الكلام**  
**راجع** الى القدية والوجود غير زايد على الذات وليس وجوده مشترك بينه وبين غيره  
**فانما** يكون العلم اصنافا لا المعلومات يتغير تلك الاصناف بتغير المعلومات ولا يتغير  
الذات بتغيرها **اقول** المتأخرون من المعتزلة كابن الحين البصري وانما عده **هو**  
الى ان صفات البارئ تعالى نفس حقيقة لانها لو كانت زائدة على حقيقة فانما ان يكون ذات  
او ممكنة لا يسيل الا الاول لان الصفات محتاجة الى الموصوف والمحتاج يستحيل ان يكون  
لذاته ولا يسيل الا الثاني لانها لو كانت ممكنة فانما ان يكون قديمة وهو باطل لان قديم سوى  
الله او محدثه ويلزم بهذه الصفات قبل وجودها وهو محال فثبت انها ليست زائدة الا في  
العقل فقط والصفات التي مستوتها ثلث وهوانه فاورد لذاته عالم لذاته حتى لذاته **محل**

بأبي القاسم

FIGURE 15.86 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 43v

٤٤  
 بآية الصفات راجعة الى هذه الثلث اما الاول فليس هو الاعيان عن العلم بالمدرجات لاستح  
 ان يكون له آلة منفعله يدرك بواسطتها الاشياء واما السمع والبصر فيرجعان لاعلى تعالى فكما  
 يصح ان يسمع ببصر واما الارادة فمراجعة الى الداعي وهو العلم باشتغال الفعل على المصالح المنقضية  
 للايجاد واما الكلام فمراجعة الى القدرة على خلق الحروف والاصوات المنطوية في جسم  
 جرمادى او غير ذلك وجعل وجوده تعالى عبارة عن نفس حقيقة كما قال الحكماء ولم يجعل وجوده  
 مشكوكا بينه وبين غيره وقال ايضا في الممكنات ان وجودها نفس عتيقها وهو باطل لا  
 تفعل المثلث في حالة الشكوك في كونه موجودا فالثالث في حالة تعقله متيقن انه مثلث  
 وشكوك فانه موجود والمتعین غير المشكوك واذا اثبت ان وجوده مغاير لكونه شئنا  
 كان وجود الممكنات زائدا عليها للذات الواجب لذاته واما العلم فمراجعة عبارة عن اشارة  
 الى المعلومات فاذا تغيرت تلك المعلومات تغيرت الاضافة بسبب تغير المعلومات  
 ولم يتغير الذات بتغيرها **قال** واهل السنة يقولون انه تعالى قادر بقدرته  
 وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحى حياة سميع بصير وبصير وشكوك بكلام  
 وابق ببقاء وكل ذلك قديم **اقول** اهل السنة ذهبوا الى اثبات الصفات القد  
 للبارى تعالى واحتجوا على اثباتها بان المفهوم من كونه عالم ليس هو المفهوم من كونه  
 وليس هو المفهوم من ذاته يجوز ان يعقل كل واحد من هذه الامور الثلاثة مع عدم  
 ما سواه ولا نابعدان نعلم انه موجود يحتاج الادليل يدل على انه عالم وقادر والعقول  
 لنا او لا غير العقول نانا واذا امكن تعقل الذات بدون الصفات ويعقل كل صفة بدون

FIGURE 15.87 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 44f

اخرى ثبت ان لكل وصف معنى فديما زايد على الذات فهو تعالى قادر بقدره عالم بعلم من  
 بارادة حتى حياة سميع بصير بصير منكم بكلام باق بقاء وكل هذه معاني قديمة  
 زايدة على الذات وذات بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم جواد مجود وانبت عبد الله  
 بن سعيد خمس عشرة صفة وقال بقاء الاحوال من اهل السنة ان العلم الزايد على  
 الذات هو نفس العالمية والقدرة نفس الفادرية ووافقهم من المعتزلة ابو علي <sup>وابوها شتم</sup>  
 لكنها يطلقان على الزايد اسم العالمية دون العلم والقادرية دون القدرة وعندهما  
 ان الاحوال الزايدة على الذات احوال وهي لا موجودة ولا معدومة وقال ابو هاشم انها  
 ليست معلومة ايضا واما مشتوا الاحوال منهم فقالوا عالمية البارى تعالى و  
 قادرية يعلاون <sup>وباقي</sup> بمعنيين قائمين بذاته فالعالمية امور وآ العلم وكذا الفادرية  
 الصفات **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري غير ذلك من الصفات ويقول  
 ان الصفات ليست هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست احدهما هي الا  
 والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا يكون مغايرة لهما بهذا المعنى **انور**  
 ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان الصفات غير الصفات المذكورة وجعل للصفة  
 وراء القدرة لانها لو حملت على القدرة لانفت فائدة التخصيص بالذكر وجعل  
 صفة لغيري والوجه صفة وراء الوجود واجتج من اثبت الصفات المذكورة <sup>او لا</sup>  
 هذه باناما موردن لكالم معرفة ذاته وكالم المعرفة لا سبيل اليها الا بالاستدلال  
 بالافعال والتنزيه عن التقايب وذلك لا يدل الاعلى ما ذكرناه من الصفات وما

من السورة

FIGURE 15.88 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 44<sup>v</sup>

٤٥

من الجمعيات كالاشواء والوجه واليدين والعينين فتأول ويقول ابو الحسن الاشعري  
 ان صفاته تعالى ليست هي لما تقدم من امكان تعقل الذات بدون الصفات ولو كانت  
 هي ذاته لا تخضع ذلك وليست غير ذاته لان المتساويين عبارة عن ذاتين احدهما غير الا  
 والصفة ليست بذات لان المعنى بالذات ما يمكن تعقله والاحبار عنة من غير اضافته  
 الى الغير ويمتنع بهذا التفسير ان يكون الصفة ذاتا قال فقهاء ماوراء النهر  
التكوين والى لفته صفة غير القدره فان القدره متساوية التبعه لاجمع الممكنات  
 والتكوين مختص بالخلقوات القول فقهاء ماوراء النهر يتنون التكوين صفة  
 لله تعالى وهذه الصفة اسمائه مترادفة ويجب اصطلاحهم وهي التكوين والخلق والخلق  
 واليجاد والاحداث والاختراع فالعالم مكون ومخلوق والخلق وهو التكوين صفة من  
 صفات الله تعالى يجب بها الفعل وليس للتكوين هو نفس الكون والا لكان الضرب  
 هو عين المضروب والكسر هو عين المكسور وليس التكوين هو القدره لانه نسبة القدره  
 الى جميع الممكنات على التساوي لا يقتضى وجود الفعل وليس هو لانه لا اذنه  
 التخصيص لا التأثير بخلاف التكوين وانه مختص بالخلقوات وقال البقاه لو كانت  
 هذه الصفة شؤيته فاما ان يكون قديمه او محدثه فان كان الاول لزم قدم الكون  
 وان يكون العالم ازليا وان كانت محدثه كان البارئ محلا للمحادث وكل منهما باطل  
 ولتقابل ان يقول لم قلت بان قدمها يستلزم قدم العالم ولم لا يجوز ان يكون قديمه  
 العالم حادثا كما ان الكلام قديم والمخاطب به حادث والقدره قديمه والمقدور بالفعل

FIGURE 15.89 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 45<sup>r</sup>

حادث وقبل وجود الخاطب والمقدور كان الباري موصوفاً بأنه متكم وقادرو كما يقول بأن  
 الباري تعالى كان موصوفاً بأنه متكم لتكوين كذا كان موصوفاً بالكلام والقدرة **قال**  
 وعندنا هل السنة ان الله تعالى يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واخترنا  
 القياس على الموجودات المرتبة ونصوص القرآن والحديث **اقول** ذهب اهل  
 السنة والجماعة للائاة الله تعالى يصح ان يرى مع استحالة كونه في جهة وامتناع ان يكون  
 رويته بانصال اشعه او انطباعه في الماسة وقالوا الجواز رويته عقلاً وادخيلوها <sup>سبعاً</sup>  
 واعتدوا في ذلك على نصوص القرآن والحديث وهننا بجان يشتمل على بقية مذهبهم الاول  
 في جواز رويته تعالى عقلاً ومجتهم في ذلك ائاة الموجودات من الجواهر والافراض مع اختلافها  
 يشترك في صحة الروية وهذا الحكم المشترك وهو صحة الروية لا يبدله من علة الاستحالة  
 ان يكون واجباً والعلة يجب ان يكون مشتركة لاستماع تعليل الحكم الواحد والحكمين  
 المتمايين بعلمتين مختلفتين ومن هذا يتبين انه لا يصح تعليل روية الجواهر والافراض  
 بما اختلفت فيه وتعين ان يكون التعليل بما اشتركت فيه والمشارك بينهما لا يخلو اما ان  
 هو الحدوث والامكان او الوجود اما الحدوث فلا يصح ان يكون علة لانه عدمي واقفاً  
 فلما ذلك لانه يقابل دوام الوجود في الزمان الماضي وهو امر وجودي والحدوث المقابل <sup>هنا</sup>  
 المعنى امر عدمي لانه عيان عن وجود الشيء بعد عدمه وهذا المفهوم خبره عدمي فيكون عدمي  
 ضروره عدم خبره وهو صحة الروية واما الامكان فهو امر عدمي ايضاً فيمنع ان يكون <sup>علم</sup>  
 لانه وجودي واقفاً فلما انه عدمي لانه امكان الشيء سابق على وجوده فلما كان الامكان <sup>حين</sup>

لا تصدق

FIGURE 15.90 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 45<sup>v</sup>

لا تصف المعدوم بالامر الوجودي وهو محال واذا انقضى كون كل واحد من الحدوث والامكان  
 علته ثبت بالسير والتقسيم ان الوجود هو العلم في صحة الروية وهو المطلوب وقيل ان  
 هذا التعليل لم قلتم بان المشترك وهو صحة الروية لا بد لمن علته وانما يلزم ذلك ان  
 كل يجب تعليله وليس كذلك لانه لو وجب تعليل الحكم لكانت علته الحكم واجبه التعليل ذلك  
 ملزم بالتسلسل سلمناه لكن لانتم ان الجوهر متى بل المراتبي هو اللون والضوء شرط في  
 وجوده وقد تقدم بقره ذلك وغير اللون والضوء يرى بواسطة سلمناه لكن ان  
 ان الحكمين التساويين والاحكام المتساوية لا يجوز تعليلها بعلة مختلفة فان كان  
 ما يعلل الطبيعة النارية ومنها ما يعلل بشعاع الشمس ومنها ما يعلل بالحركة سلمناه ان  
 يمنع كون المشاكك مخصصا فيما ذكرتم فان الجوواهر والاعراضها اشتركت في الحدوث والوجود  
 في مشتركة في الشبهة والمماهية والوجوه والكثرة سلمناه لكن عدم وجدان الشيء لا يدل  
 على عدم وجوده وانما الحدوث سلمناه ان جزءه عدتي فلم قلتم بان عدم الوجود لا يصح ان يكون  
 علته وهذه عدم العلة لا يقال ان عدمه انما يكون علته في امر عدتي وانما  
 في الامر الوجودي فلا يكون علته لانه يقول عدمه قد يكون علته في الاحرار الوجودي ايضا  
 لان عدم جيلولة الارض بين القمر والشمس علته لاختلاف القمر وانما الامكان فلم قلتم بان  
 لا يصح ان يعلل به الروية قولكم بان صحة الروية امر وجودي قلنا لانتم بل اعتباري  
 سلمناه لكن لانتم بان الوجود مشترك وهذا المنع على مذهبكم وهو عدم اشتراك الوجود  
 سلمناه لكن لانتم بان مقول على الاقراد بالثبوتية بل هو في بعضها اولي واقدم وحسنه

FIGURE 15.91 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 46<sup>r</sup>

ان يكون مقتضاه شيئا واحدا سلمناه لكن انما يلزم من وجود العلة وجود المعلول اذا ارتفعت  
 الموانع واحتجت الشارحوا فلم قلتم بان كلا الاخرين حاصل ههنا وقال بعض الفضلاء <sup>حين</sup> الشارح  
 هذه الرسالة يمنع اشتراك الموجود خصوصا على مذهب الاشعري فانه ذهب الى انه نفس لما  
 الى قوله يمنع اشتراك الموجود خصوصا على مذهب الاشعري فكلام صحيح لان الموجود عند  
 فانه ذهب الى ان الوجود نفس الماهية فخطا لان الاشعري ذهب الى ان الوجود <sup>ههنا</sup> يشترك  
 ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود نفس الماهية بل يحتمل ان يكون وجود كل شئ نفس  
 ويحتمل ان يكون زائدا عليها لكن يكون مفهوم الوجود لكل ما هيته متغايرا لمفهوم الوجود  
 للماهية الاخرى هذا تحقيق مذهب الاشعري وقد حكاه بحر السالكين في شرح المتخصص  
 البحث الثاني في وجوب رؤيته تعالى من طريق السمع اما نص القرآن بالرواية فقد ورد في  
 آيات منها قوله تعالى وجوده يومئذ ناظر الى ربها وهذا نص صريح بالرواية وقال بعض  
 بعض المعتزلة الى ههنا بمعنى التعريف واحدا لا وقال آخرون منهم ههنا اضمار فنحن  
 ناظر الى تعاب ربها فخر المضاف واقامه المضاف اليه مقامه كقوله واسئل القرية و  
 الاصل عدم الاضمار لانه صرف الكلام عن حقيقة والاصول في الكلام الحقيقي ومنها قوله  
 تعالى واذا رايت ثم لايت فعيا وملكا كبيرا والملك الكبير هو الله تعالى وقال الكعبي الرواية  
 ههنا بمعنى العلم لان الرواية كما يطلق على الرواية بالعين يطلق على العلم ايضا وهو صرف  
 الكلام عن حقيقة ايضا ومنها قوله تعالى رب ارفق انظر اليك قال ابن تراتي ولكن انظر  
 الى الجليل فان استقر مكانه فسوف ترائي والتمسك بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول

ان

FIGURE 15.92 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 46v

٤٧  
 ان موسى لا يخلو ان كان عالما بامكان الروية او لم يكن فان لم يكن عالما كان ذلك جملا  
 وهو باطلا حق المعنى فتعين ان يكون عالما بامكان الروية وهو المطلوب وقال ابو علي  
 الجبائي ان موسى ما سال الروية لنفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما سألها القوم حين  
 قال له لن نؤمن لك حتى ترى الله جرمه ثم ان موسى اضاف السؤال الى نفسه لتعلموا ان  
 منع من الروية كان ذلك اقوى دلالة على سعيهم منها واجلب الشبهة بان الروية لو كانت  
 امرا محالا لما سألها لنفسه ولا لقومه وايضا فان منع موسى من الروية ليس بدليل قطعي  
 عند قومه على انه تعالى لا يرى خصوصا وقد اوجب لن ترائي ولم يقل له سمعتموني وقال  
 الهذيل بان موسى كان عالما بالدليل القاطع العقلي ان الله تعالى لا يرى ولكنه سأل  
 الروية للحصول له الدليل السمعي ايضا ولو وافق العقل السمع وتطيرت نفسه بكرة الله  
 واجيب بان الحاصل بالدليل القطعي لا يطلب لكونه تحصيل الحاصل الوجه الثاني  
 ان موسى لما اوجب لن ترائي دل ذلك على امكان الروية لانها لو لم يكن ممكنة لقال  
 بمري الا ترى انه لو قال رب ارنى انظر لا وجهك او صوتك لتعين ان يجاب بلست  
 ويعترض بان لن نقضي باسد المنفي بعدها فوجب ان لا يكون مرزيا واجاب الشهرستاني  
 بان لن ليست للتاسد ولكنها للتاكيد ويؤيد ذلك امكن وقوع المنفي بعدها بدليل  
 لن تستطيع معي صبرا مع امكن الصبر من الوجه الثالث انه علق رويته تعالى  
 على مسفرا رحيل واستقران ممكن فيكون رويته ممكنة وقال المعتزلة لانهم ان علق  
 الروية بامر ممكن لانه علق الروية باستقرار رحيل حال النظر اليه وفي حال النظر اليه كما

FIGURE 15.93 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 47<sup>r</sup>

متحركاً واستقراراً يحيل مال الحركة محال واجب بان النظر لا الجبل منقذهم على الحركة واستقرا  
 حال النظر ممكن وهو المطلوب واما نص الحديث فنقول صلى الله عليه انكم سترون ربكم  
 يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر لا يضا مون ذرويته **قال** والمنتهى قالوا ان الله  
تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم لا كالا  
 وقالوا ان الله تعالى خلق آدم على صورته **اقول** ذهب المشبهة وهم المعتزلة والسببية  
 والهشامية والكرامية الى ان الله تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى الباري تعالى امانا ان يكون  
 داخله العالم او خارجا عنه فان كان الاول صدق عليه انه يماس لبعض الاجسام او  
**يخارجهما** وذلك ملزوم للجهة والتخيروان كان الثاني وهو ان يكون خارجا صافيا  
 عليه انه مباين وذلك ملزوم للجهة ايضا ثم خصوا الجهة بالفوق واحتجوا بقوله تعالى  
 وهو الفاهر فوق عباده فدل النص على انه في جهة الفوق وانهما اشرف الجهات قالوا  
 ولهذا تعلقت القلوب بالسماء وجمع العالم على رفع الايدي نحوها عند الدعاء وهو  
 باطل لان كل ما صلا في جهة فهو مختار وكل مختار فهو اما متحرك او ساكن او جامع لبعض  
 او مفارق له وكل ما لا ينفك عن الطوارث فهو حادث فالآله حادث هذا خلف  
 ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام بريدان سيقن ان المشبهة يخالفون الاشاعرة في <sup>كيفية</sup>  
دويته تعالى لانهم وان وافقوا الاشاعرة في صحته رويته لكنهم يقولون انه تعالى يرى كما  
الاجسام ينزهونه عن الجهة ويتشبهون له دويته منزهة عن الكيفية **اقول** وبعضهم  
 قالوا ان الله تعالى جسم لا كاجسام بمعنى المشبهة وهم بعض الكرامية قالوا ان الله تعالى جسم

FIGURE 15.94 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 47<sup>v</sup>

٤٨

وجسم لا كالأجسام وهذا المذهب واقفم عليه قوم آخرون من المشبهة وقالوا إن الله  
خلق آدم على صورة وتمسكوا بالحديث الروي عن النبي صلى الله عليه وآله لما رأى رجلاً يضرب  
بجصبي أو عبد فقال إن الله خلق آدم على صورة فاعادوا الضمير إلى الله تعالى ولم يعد  
إلا الضمير وقال يحيى بن اعرابي في كتابه السمعاني بالضم المكنية ان الضمير يعود إلى  
الله تعالى لأن قبل ابداع آدم علم الله تعالى صورة آدم التي يريد ان يخلقها عليها ثم خلق  
على تلك الصورة وعلمه غير زايد عليه فصح إعادة الضمير إليه تعالى والحق ان الضمير يرجع  
إلى الصبي لأن ما من صورة إلا وقد علمها الله تعالى قبل خلقها وحيداً لا مدح لادم  
في ذلك **قال** والمعتزلة قالوا إن الله تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى **اقول**  
ذهبت المعتزلة لاستناع رؤية تعالى لأن كل ما يمكن ان يرى فهو في جهة وهذا يعكس  
بعكس القيفض الاقربا كل ما ليس في جهة لا يمكن ان يرى ويستدكون على صدق الاصل **والعكس**  
بالدليل العففي نادرة والتقلي اخرى لان الاشاعة ينادعون في صدقها اما بيان صدق  
الاصل فلان كل ما يمكن ان يرى فهو مقابل او في حكم المقابل وكل مقابل وفي حكم المقابل  
في جهة يبع كل ما يرى فهو في جهة اما الصغرى فبما في برهانها وانا الكبرى ففرضية  
وانا العكس فلان ما هو ليس في جهة فليس مقابل ولا في حكم المقابل وكل ما ليس بمقابل  
ولا في حكم المقابل لا يمكن ان يرى يبع ان ما ليس في جهة لا يمكن ان يرى وهو المطلوب **والأصل**  
فظاهرية وانا الثانية فلان ما ليس بمقابل ولا في حكم المقابل يمنع انطباعة الشيء  
او وصول الشعاع اليه فيستحيل عليه الرويه وهذا يصلح ان يكون بيا ما للصغرى القيا

FIGURE 15.95 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 48\*

الأول واعلم انهم يشترطون في الروية ثمانية امور خمسة عدمية وهي عدم الحجاب و  
 المقرط والعرب المفرد وعدم الصغر وعدم اللطافة وثلاثة وجودية وهي سلامة  
 الحاسة والمقابلة ويقولون لو كان الباري ليصح ان يرى لمن شاء الان <sup>كأن</sup>  
 اللازم باطل فالمدروم كذلك واما الملازمة فلا تالاشترط مع صحة رويته <sup>بها</sup>  
 السلامة الحاسية فقط لان باقي الامور الثمانية انما يشترط في صحة روية <sup>العرض</sup>  
 واذا بان صحة الملازمة وكان اشفا الثاني ضروريا اتح نقض المتقدم وهو ان <sup>العرض</sup>  
 تعالى لا يصح ان يرى وهو المطلوب فهذا ما قاله من جهة العقل واما من جهة النقل  
 فاستندوا بايات منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار <sup>سبحانه</sup>  
 سفي ادراك الابصار له وانه يدركها واثباته نقض احد العصفين له وهو اما ادراك  
 بعض الابصار له او عدم ادراكها نقص والنقص عليه محال ولا يرد قول الامام <sup>عليه السلام</sup>  
 الذين بان هذا السلب انما هو سلب العموم لا عموم السلب وحينئذ لا امتناع في  
 ادراك بعض الابصار له لانا نقول انما يعبر الفرق بين سلب العموم وعموم السلب  
 وكوعد عموم السلب انم مطلقا اذا كان موضوع القضية ذا افراد متعددة وحينئذ  
 يصح صدق سلب العموم بدون عموم السلب انما اذا لم يكن له افراد متعددة فلا يصح  
 اعتبار ذلك لانا اذا قلنا الباري لا يدركه الابصار فقد سلينا عن هذه الذات  
 المختصة المقدسة ادراك الابصار لها فلو حملنا الاجاب ساسا فاسلناه لتحقيق  
 التناقض لان المقابل بين الخصوصين تناقض وظهر ان قول الامام مغالط صريحة

ادخل

FIGURE 15.96 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 48<sup>v</sup>

٤٩  
 او غلط ومنها قوله تعالى لو يسون تراني ولن يقتضيه اصل الوضع تايبه المنفي بعد و  
 اذا ثبت في حق عدم الروية ابا وجب ان لا يراه احد **قال** القابل بالفصل  
 والحكا فالوا ان تعالي وغيره من المفارقات كالعقول والقوس لا يمكن ان يرى لكون  
 جميع ذلك مفارقة للاجسام والاجسام المسلا يرى مع كونها في جهة واكثر الاعراض  
 لا يرى والمرى عندهم ليس غير الالوان والاصواء وانما ترى بحالها بتوسطها وعن  
 ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية **اقول** ذهبت الحكا الى  
 ان الباري لا يرى وكذا ساير المفارقات المادة من العقول والقوس يمتنع رويتها  
 المصنف الاعتدال عدم رويتها بكونها مفارقة للاجسام ومراده بذلك انها لما فا  
 الاجسام في عدم الجهة المنزوعة لعدم المقابلة وما في حكمها امتنع رويتها لان كل  
 مرى لا بد وان يكون في جهة ومقابل او في حكم المقابل ولما يمكن الباري ولا غيره من  
 موصوفا بالجهة ولا المقابلة امتنع روية الجميع وكذا الاجسام الشفا ومع تحققها  
 لا يرى لعدم شرطها الروية وهو اللون وكثير من الاعراض كالعلم والارادة  
 والشهوة والفرق وسائر الاعراض النفسية لا يرى ايضا وانما المرعى عندهم الالوان  
 والاصواء وما سواها من محالها وهي الاجسام ويقار بها لا يرى لا بتوسطها  
 والاصواء **قال** واما غير الثبوتية من الصفات فبها ان تعالي يمكن ان يكون  
 فيه تركيب او ابينيته او احتمال قيمته بوجوده من الوجود وذلك لا يحتاج ما يكون  
 كذلك الى كل واحد من اجزائه واقسامه وذلك يناقض كونه واجبا لذاته وكونه

FIGURE 15.97 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 49<sup>r</sup>

أول لكل ما عداه **أقول** لما فرغ من تقرير الصفات الثبوتية شرع في ذكر الصفات  
 وقدم منها ما يمنع في ذاته وهو استحالة التركيب فيه عقلا أو ضار جلالته لو كان <sup>مركبا</sup>  
 في العفل كان مندرجا تحت جنس ويفتقر إلى فصل فلا يكون واجبا ولو كان مركبا  
 في الخارج كان مكمنا أيضا لافتقاره إلى اجزائه التي لا عين وكذلك يستحيل عليه  
 القسمة بوجوه من الوجود فلا يحتمل القسمة بحسب الكمية كالنقسام الحكم المتصل إلى  
 اجزائه المشابهة ولا بحسب المعنى كالنقسام إلى الصور للجسم والمادة ولا بحسب <sup>هتة</sup> الما  
 كما ينقسم النوع إلى جنسه وفصله لانه لو كان منقسما بأحد هذه الاعتبارات لكان  
 عنفا واجبا اعتبارا من هذه الاعتبارات والمحتاج ممكن وذلك تناقض كونه واجبا <sup>ميدا</sup>  
 الكائنات هذا خلف **قال** ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة واحدة <sup>ميدا</sup>  
 لا يحتاج ما يكون كذلك الاحتيز والمحل ولذلك لا يمكن ان يتأثر اليه اثنان حتى  
 يعالفت المقسمة والمتبينة في ذلك اذ قالوا انه في جهة او جسم لا يعنى من الاجسام  
 وذهب بعض الصوفية لاجواز حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم غير يعني  
 الاعراض في محالها **أقول** من الصفات السلبية ان البارئ تعالى لا يمكن ان يكون  
 في جهة من الجهات لانه تلك الجهة ان كانت واجبة كان في الرجوع واجبا <sup>خلف</sup>  
 وان كانت ممكنة فالموتى فيها اذا انه ويلزم ان يكون حاله الثاني لانه جهة فالمحتاج <sup>لا</sup>  
 للجهة مستغن عنها هذا خلف ويلزم ان يكون قبل كل جهة جهة لا الا اول ويلزم <sup>التلسل</sup>  
 وهو محال وان كان الموتى فيها عين لزم افتقاره الا العنقر فالالة مفقور هذا خلف

لا يمكن

ولا يمكن ان يكون في حيز ولا مكان والا لكان مامنه الى جهة غير مامنه لا الجهة الاخرى  
 فلنزم انقسامه وتجزئته وهو محال ولا يمكن ان يحل في شئ لا يتفارق كل حال لا محل فيه  
 ولا يمكن ان يشار اليه اشارة حية بان يقال انه ههنا او تم لان كل مشا الى ههنا  
 محب ان يكون ذاهبة وحيز وهو على الباري تعالى محال وذهب المجتمة والمشبهة  
 لانه في جهة وقالت المجتمة يصح ان يطلق عليه انه جسم لا كالاجسام كما يصح ان يقال  
 انه شئ لا كالاشياء وقد تقدم بطلان ما ذهبوا اليه وذهب بعض الصوفية الى  
 جواز حلول الباري في قلوب اوليائه وليس مرادهم بالحلول ههنا كما يحل الاعراض في  
 محالها بل يريدون بالحلول ان يصير القلب نظرا للالة وقد صرح بذلك محيي الدين  
 عربي في رسالة <sup>المسومة</sup> بالملابس فقال اصل اللباس عندي على ما الف في سري وهو في زعي  
 ان الله ليس قلب عنده فانه تعالى قال ما وسعني ارضي ولا سماءي ووسعني قلب عبد  
 ثم قال عهيد هذا الحديث فان الثوب وسع لابس فنتبه بقوله الحمد والملائكة  
 هذا يظهر انهم لا يريدون بالحلول كما تحل الاعراض في محالها بل يوصف في حال حلوله  
 بانه الفعي الحيد واما الاتحاد عندهم فو عبارة عن تصيرا التاتين واحدة ولا يكون  
 الة العدد وهو حال كذا فاله في رساله شرح الالفاظ **قال** ولا يجوز ان يكون  
 تعالى زايدة على الة لا يقال فاعل لكل ما سواه فلو كانت فاعليته زايدة على الة لكانت  
 للذات وحيد يكون الذات فاعل لتلك الفاعلية فيكون فاعليته تعالى قبل فاعليه  
 وهذا محال وذلك يخالف لما ذهب اليه القائلون بالتكويين والفاعلية **اول**

FIGURE 15.99 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 50r

الفاعلية يطلق ويراد بها نفس الترتيب بين الفاعل والمفعول ومعنى زايد في الذهن <sup>محصل</sup>  
 بعد تعقل الفاعل ومفعوله ويطلق على معنى تعقل قبل تعقل المفعول والتية وهو  
 كون الفاعل بحيث يصدر عنه المفعول والمدعى ان هذا المعنى غير زايد على ذات الله  
 تعالى لانه لو كان زايداً عليها لكان متغيراً لها وكانت الفاعلية زاوية مغايرة لذاته  
 تعالى لكان موثراً فيها لانه فاعل لكل ما سواه وحينئذ يكون فاعلية تلك الفاعلية  
 متقدمة على الفاعلية الثابتة فيكون فاعلية قبل فاعلية هذا خلف وهذا الذي <sup>هو</sup>  
 يخالف لقول فقهاء ما وراء النهر حيث قالوا بان التكوين صفة زايدة على ذات اليباري  
 تعالى **قال** ولا يجوز ان يكون فاعلاً لشي من الاعراض والصور والاشياء <sup>شبه</sup>  
 لان اجتماع القابلية والفاعلية فيه يقتضي التركيب **اقول** لا يمكن ان يكون <sup>التركيب</sup>  
 تعالى قابلاً لشي من الاعراض والصور لانه الذي الذي يقبله ان كان فعله <sup>لزم</sup>  
 التركيب لانه مفهوم كونه فاعلاً غير مفهوم كونه قابلاً لا مكان يعقل كل واحد منهما <sup>يد</sup>  
 الآخر فثبت ان اجتماعهما يقتضي وجود جنسين مختلفتين وذلك يلزم التركيب <sup>لانه</sup>  
 يمنع عليه ان يتصف بما يتصف به الاجسام لان الصور والاعراض لا يتصف بها  
 سوى الجسم وان كان فعل غيره كان اليباري متنازعا عن الغير وهو محال **قال**  
 ولا يجوز ان يكون له الم لان الالم هو ما يحدث من ادراك المنافي ولا منافي له تعالى  
 فان ما عداه اقامه رعبه وعند المتكلمين لا يجوز ان يكون له لانه لان <sup>الذرة</sup> ادراك  
 وانفعال وتاثر من الغير ملائم للمزاج او للطبيعة والحكما قالوا هو ادراك الملايم <sup>البيان</sup>

تعالى

FIGURE 15.100 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 50v

٥١  
 تعالى عالم بذاته واستد الملايمات بالقياس اليه هو انه فلذته اعظم اللذات **اقول**  
 اجتمع العقلاء على انه تعالى لا يجوز عليه الالم واختلصوا في التعليل فذهب المتكلمون  
 انه انما لم يصح عليه الالم لكون الالم من تقابيع الطبيعة والمزاج ولما اقتنع عليهم ان يكون  
 ذاتية ومزاج استحاله عليه الالم وقال الحكماء الالم عبارة عن ادراك المنافع ويمتنع  
 عليه ان يكون مدركا لما ينافيه لان ذلك المنافع يستحيل ان يكون معلولا لغيره لكونه  
 مصدر الكل الكليات فتعقبن ان يكون معلولا له وكلما يصدر عنه فهو خير منها  
 له وذهب المتكلمون الى انه تعالى لا يجوز ان يكون له لذة لكونها من تقابيع المزاج  
 تحصيل نفعه وتاثير بوجهه الغير بلام المزاج او الطبيعة ولما اقتنع عليه تعالى  
 ان يكون له مزاج وطبيعة امتنعت عليه اللذة والحكماء يخالفوا المتكلمين في نفي هذه  
 عن البارى تعالى لكونهم انتموا له لانه يغير هذا المعنى وهو لذة عقلية وقسروها بافعالها  
 عبارة عن ادراك الملايم من حيث هو بلام فالاولان ادراك الالم للمعلوم كما  
 بسبب هذه المحبة بالاستقرار وكلما كان السبب استدراكه كان المسبب كذلك لكن  
 البارى تعالى مدرك لذاته التي هي المحل الموجودات وادراكه استدراكات فوجبان  
 يكون لذته اعظم اللذات واكملها **قال** ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة بشان  
 نسيان واحد الا بان يتنفي احدها وينفي الاخر وسلبا معا ومحدث شئ ثالث كان ذلك  
 حال وقوع من القدماء قالوا كل من يعقل شيا فقلبا بما الهد بمعقوله ذلك واليه  
 جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا ما ذكره متبوا الصفا

FIGURE 15.101 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 51r

ونفاتها **اقول** الاتحاد يطلق بطريق الجواز على خلع الهيولى بصورة ولبسها لآخرى عند <sup>نقل</sup>  
 باثباتها كونهما بعد بصورة نوع بعد اتحادها تصوره غيرها كما يقال صار الماء هواءا والها  
 تارة والاتحاد بهذا المعنى ليس بجبال لانه في حق الباري غير ممكن لاستحالة انفعال العقل الغير  
 واستناع كونه جزءا من الشيء من الاشياء ويطلق على الاتحاد الحقيقي وهو عبارة عن <sup>شئ</sup> صيرورة  
 شيئا واحدا من غير ان يعدم احداهما وهو باطل بالضرورة لانه الشئين اذا  
 اتحدا مع بقاء عينيهما من غير ان ينفيهما ولا ينفي احدهما فالشئان كما هما قدام الاتحاد ولو  
 اسقى احدهما دون لآخر لا يمنع الاتحاد ايضا لاستحالة اتحاد العدم بالموجود <sup>اشياء</sup> وان  
 معالاتم اتحاد الاجداد لا استحالة اتحاد المعلوم بالعدم وحدوث امر ثالث لا يدل على <sup>لهم</sup>  
 بل كونه فعدم شئ ووجبا اخرى عينه وقال قوم من المشايخ هذا العلم الاول ان العلم  
 اذا عقل شيئا اتحدت ذاته بذلك الشئ العقول عند تعقلها اياه كما انت اذا عقلت <sup>المعقول</sup>  
 المادى كالجسم فاما ان تتحد به بكيته وانظروا ما اذا اتحدت ببعضها صا بعضها  
 مادة البعض بالجزء مادى هذا خلف وذهب قوم من الصوفية الى القول بصحة <sup>اتحاد</sup>  
 الحقيقي وقال الشيخ الامام محيى المرينى في رسالته شرح الالفاتح ان الاتحاد حال <sup>وهو</sup>  
 كتاب المحجب بطل الاتحاد وقال انه علوة التوحيد وهو مجيب عن الحقيقة والتصويب <sup>لان</sup>  
 المدعى للاتحاد يدعى فاما ليس بفان وعدمها هو موجود لان تخصيصه للذاتين <sup>ذاتا</sup>  
 واحدة جعل رايها هو استهلاكه في عين الحقيقة فيمن لم يكن كما قال العارف فاذا <sup>شهد</sup>  
 وعين الحقيقة اضمحلت فينا احوال الشارين حتى نفى من لم يكن وسقى من لم ينزل <sup>صل</sup>

اذ الذى

FIGURE 15.102 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 51<sup>v</sup>

٥٢

ان الذي يسميه بعض الصوفية اتحاد اسميه البعض الاخر استهلاكا وهو الصحيح  
 العباد اعرف وجوده وان كان ذلك المعرف استهلاكا للوجود الواجب المحض فلا يبقى  
 سواه فتبقى حقيقته كما يقع ضيق الوعد متقابلا للشمس وهذا متلون به على سبيل  
**الباب الثالث** في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال قال بعض اهل السنة لا  
 اجتماع قادرين على مقدور واحد لانه ذلك المفذور ان حصل فان كان الموثرفيه  
 واحدا منها لم يكن كل واحد منهما موثرا فان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرا وقد  
 قادرا وهذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب **اقول** ذهب  
 بعض اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم لان الافعال الصادرة عن العباد لا  
 لهم فيها اصلا وانما الموثر المستقل باجادها هو الله تعالى لا تخير وحبهم في ذلك  
 قد ثبت بالدليل القطعي ان الله تعالى قادر على كل مقدور فلو اثبتنا للعبد قدرة  
 الله تعالى للزم اجتماع القادرتين على مقدور واحد فيكون الموثر في اجاد الفعلين  
 وهو محال لان ذلك المفذور اذا وقع فاما ان يكون الموثرفيه كل واحد منهما با نفرا  
 او مجموعهما او احدهما مستقلا بالثابت دون الاخر او لا واحد منهما موثرا ولا صام كل  
 باطله اما الاول وهو ان يكون الموثرفيه كل واحد منهما فحال لانه حصول الفعل لكل واحد  
 من القادرتين يقتضي استغناء الفعل عنهما لان حصوله بهذا القادر مثلا يقتضي استغناء  
 عن القادر الاول ضرورة ان الغنى عن الشيء لا يكون اثر من ذلك الشيء ثبت ان  
 الفعل بكل واحد منهما من القادرتين وكونه اثر لما يقتضي استغناءه عن كل واحد منهما

FIGURE 15.103 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 52<sup>r</sup>

وعدم كونه اثرًا عنهما وإلى هذا أشار المصنف بقوله وإن كان الوتر كل واحد منهما لم يكن  
 واحد منهما موثرًا وأما الثاني وهو أن يكون الوتر مجموعهما فلا يستلزمه عدم قدم كل  
 واحد منهما وامتناع أن يكون كل واحد منهما قادرًا على التأثير لأن الفعل إذا لم يكن وقفاً  
 إلا بمجموعهما امتنع أن يكون واقعا لكل واحد منهما على فرد واحد ويجوز أن لا يكون كل واحد  
 لا يكون كل واحد منهما قادرًا على هذا خلف وأما الثالث وهو أن يكون أحدهما مستقلاً  
 دون الآخر هو المطلوب لاستلزامه كون أحدهما قادرًا والآخر غير قادر وأما  
 وهو عدم تأثير كل واحد منهما فظاهر البطلان وهو مستلزم لتبوت المطلوب أيضاً  
**قال** وقال أبو الحسن الأشعري هذا إنما يلزم عند تقديس كونها موثرين وذلك  
 هو زمان يكون للعبد قدة والله قدة ولكن قدة الله تعالى قديمة وقدة العبد  
 مع الفعل ولا يكون قبل الفعل ولا تأثير له في الفعل إلا أن العبد الذي يخلق فيه  
 قدة مع فعله لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدة والفعل يسمى كسباً لا أول ولا  
 بذلك الثاني ومذهبه أن لا موثراً إلا الله تعالى في الوجود **اقول** اثبت أبو الحسن  
 الأشعري للعبد قدة مع قدة الله تعالى لقضاء الضرورة بالقرينة بين المتحرك وعلاوة  
 الإرضاء الصحيح الأعضاء بين المزمين العاجز عن الاستقلال وهذه المفردة هي القدة وقال  
 إنما يلزم الحال المذكور عند تقديس كون القديتين موثرتين لكون تأثيرهما معاً في الفعل  
 ملزوماً لا اجتماع موثرتين على اثر واحد وهو محال وأما إذا لم يكن لقدة العبد تأثيراً  
 المفردة الفعل هو قدة الله تعالى فلا يلزم الحال المذكور ويجوز أن لا امتناع في أن يكون

العبد

FIGURE 15.104 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 52<sup>v</sup>

٥٢

للعبد قدرة ولله قدرة لكن قدرة الله تعالى يستند اليها الناظرة في افعال العباد لكونها قد  
 متعلّقة بكمال قدرته بخلاف قدرة العبد فانها غير موشه ولا متقدّمة على الفعل لانها عرض والرض  
 لا يبقى عند زمانين والى هذا اشار الصنّف بقوله وقدرة العبد يكون مع الفعل ولا يكون  
 الا ان العبد الذي خلق فيه القدرة مع الفعل يمكنه بحركة الاختيارية الواقعة من الحيوان  
 اربعة وهي القوة الحركية التي في العضلات نحو القبض والبسط التابعة للارادة الحادثة  
 التابعة للقوة الشبوتية التابعة للقوة الادراكية وهذه المبادئ مخلوقة لله تعالى اذ  
 لا موشة في الوجود الا هو ومن لم يخلق فيه مع الفعل تمنع عليه ان يتحرك بهذا المعنى لان  
 الواقع من مكان عال يصدق عليه انه يتحرك لكن لا بهذا المعنى لكونه مخلوقا فيه الفعل  
 عدم القدرة ويعتق الفعل المفاعل الا ان كسب الاله لا يستحي كسبا للفاعل الثاني واحتج  
 على ان العبد يصير موجد الفاعل بنفسه باذنه حال الفعل ان لم يصح منه الترتك لم يكن قادرا  
 وان صح منه الترتك كصحة الفعل فلا بد من فخرج لا امتناع الترتج من غير مخرج ثم المخرج  
 لاحاطة الفعل بالترتك ان كان من فعل العبد عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وهو  
 وان لم يكن من فعله ثبت المطلوب ووجب الفعل عند ذلك المخرج هذا من طريق العقل  
 اما النقل فاحتج بايات منها قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء  
 ومنها قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومنها قوله تعالى وانما نشأ  
 الا ان يشاء الله وجه التمسك من هذه الآيات الظاهر من الاحتجاج الى بيان امانها هذه القر  
 العزيز كثير **قال** وقال الفاضل الباقلاني من اهل السنيان كان الفعل من الله تعالى

FIGURE 15.105 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 53<sup>r</sup>

إلا أنه بالقياس إلى العبد لصير طاعة أو معصية وهذا قريب المعنى من قول أبي الحسن **قول**  
 ذهب أبو بكر الباقلا في إلان كل فعل فان ذاته واقعة في الاعيان بقدره الله تعالى ولا  
 للعبد في ذات الفعل صلوا ولما وصف الفعل وهو كون طاعة أو معصية أو عينا فان هذه  
 الاوصاف تقع بقدره العبد وبسبب وقوع الوصف بقدرته استحق المدح على الفعل **الوصف**  
 بالطاعة والذم على الفعل الموصوف بالمعصية وقد يكون الفعل في نفسه واحدا ولو **وصف**  
 بالطاعة ان قصدها العبد وبالمعصية ان كان قصدها كضرب المملوك فان سئد ان **تصدد**  
 بالضرب الزامه الجبر وفعل العباد ان كان طاعة وان قصد المعصية كان ظلما ومعصية  
 فالوصف من فعل العبد وكثير ونفس ذات الفعل من الله تعالى وهذا المذهب قريب  
 من قول أبي الحسن الأشعري حيث جعل ذات الفعل صادرة عن قدره الله تعالى ولم يند  
 الفعل إلى العبد إلا أن المعنى الذي سماه القاضي كسبا غير الكسب الذي اثبت الأشعري  
 وذهب الأستاذ أبو اسحق الشيرازي إلى ان كل واحدة من قدره الله تعالى  
 وقدره العبد جزء على الفعل وهما مجموعهما على تأتمرة صدور وقال المصنف رحمه الله **وهنا**  
 ليس بحق لما تم بيان شير بذلك الا ما قاله اهل السنة في ابطال كون الموتر في صدور الفعل  
 هو مجموع القدرة لانهم قالوا لا يمكن ان يكون الموتر في صدور الفعل مجموع القدرة **ولا**  
 سئلنا ما عدم قدرة كل واحد منهما عند الانفرد وحيدته لا يكون الباري قادرا وهو  
 باطل لقيام الدليل القطعي على انه قادر على كل مفذور وقال السيد ركن الترسيد الله في  
 شرحه هذه صورة وأشار المصنف إلى ان هذا المذهب ليس بحق لما ذكره اهل السنة **وهو**

ان اجزاء

FIGURE 15.106 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 53<sup>v</sup>

٥٤  
 انة اجتماع المؤمنين على مفذور واحد محال ثم قال واعلم انما ذكره اهل السنة لا يدل على <sup>سبلة</sup> هذا  
 كما عتبر قابل بان كل واحد منها موثر تام في الفعل بل قابل بان مجموع الفدوتين سبب تام  
 لمحصل الفعل فادن لم يبطل مذهب بما ذكره اهل السنة ومن العجب غلط السيد <sup>البر</sup> في  
 هذا الموضوع مع شدة وضوحه وكونه رد على المصنف من غير ان يفهم اشارته لان اهل السنة  
 حاولوا ابطال اجتماع قادين على مفذور واحد ذكروا الاقسام الممكنة في صدور الفعل عن  
 القادين وابطلوها باسرها وهذا المذهب الذي اخانه ابواسحق هو قسم الثاني من الاقسام  
 التي ابطالوها السيد اعتقد ان المصنف اشار الى القسم الاول فبحان من لا يضل <sup>بشي</sup>  
 قال وذهب المعتزلة و ابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان <sup>ورد</sup> للمعتزلة  
 قبل الفعل و ارادة بهما يتم موثريته يصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا اذ كان فعله  
 بقدرته الصالح للفعل والتزم معا الداعية الذي هو ارادته والفعل يكون بالقياس الى  
 القدرة وحدها حكنا والقياس اليها مع الارادة يصير واجبا اقول اجتمع المعتزلة بعد  
 ديون البصريين كابن الحسين وغيره ووافقهم من اهل السنة امام الحرمين علي بن <sup>قدرة</sup> الملقب  
 موثر في افعال انفسهم لان البارئ تعالى لما خلقهم اعطاهم قدرة مستقلة عما في <sup>قدرة</sup> افعالهم  
 افعالهم ولم يحتاجوا معها في تأثير الفعل الا قدرة اخرى من الله تعالى وهذه القدرة على  
 الفعل والارادة هم موثريته العبدية صدور الفعل عنه ثم اختلفوا في الحكم باسناد <sup>الفعل</sup>  
 الى العباد هل هو ضروري ام لا فذهب ابو الحسين البصري وعينه من المعتزلة الى انه <sup>بشي</sup>  
 وشبه منهم قوم على كون الحكم ضروريا بان الناس من لذك آدم الى يومنا هذا مجموع

FIGURE 15.107 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 54<sup>r</sup>

على مدح المحسن وذم المئى ولولا استبدادها ففعلها لما استحق المحسن المدح والمئى  
 الذم كان الايض لا يستحق المدح على بياضه وكلا سواد لا يستحق الذم على سواده وأما  
 الذين جعلوا الحكم باسناد الفعل للعباد اسند لا يبا فاجتجوا بالمعقول والمنقول أما  
 المعقول فمن وجوه أحدها ان افعالنا لو لم يكن مستند اليها كان الله تعالى فاعلاها  
 ولو كان كذلك كان فاعلا لكل ما ينسب الى الناس من القبايح والظلم والكفر فيكون  
 فاعلا لما ينهى عنه ومعاقبا عليه من لم يفعله فتبضعف ظلمه اذ كان هو الفاعل للظلم  
 والكفر ولا المعاقبين لم يفعله ثانيا وهذا غاية الظلم والعدوان تعالى الله عن ذلك  
 علوا كبيرا الثاني ان افعالنا لو كانت صادرة عن البارى تعالى كان تكليفنا بها من  
 اوجب الامتياء كما يوجب تكليف الجمادات بانواع الحركات الثالث ان وقوع افعالنا بتعاله  
 واعتبار ارتفاعها بحسب صوارفنا يوجب الحكم بالضرورة عنها الرابع  
 ان الله تعالى امرنا ونهاينا وذلك من اقوى الأدلة على ان افعالنا مستندة اليها لا منشأ  
 ان يكلتنا بما يستحيل علينا كسبه الخامس ان افعالنا لو كانت صادرة عن البارى  
 كما ما تخلقه من الافعال واجب الحصول لنا وما لم تخلقه ممنوع الحصول علينا فهو تعالى  
 يامرنا بالواجب الحصول ثمة وبالمتنع اخرى هذا خلف وأما المنقول فقد اجتجوا  
 بكتابات الله تعالى من وجوه خمسة أحدها ما في القرآن من اضاف الافعال الى العباد كقول  
 تعالى كل نفس بما كسبت رهينه وقوله كل امرئ بما كسبت رهين وقوله بل سئلكم انفسكم  
 الثاني ان القرآن مشتمل على مدح المؤمنين لايمانهم ودم الكافرين على كفرهم وذلك

FIGURE 15.108 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 54<sup>v</sup>

على استناد الفعل ما فعل الهم الثالث الآيات الواردة في القرآن في معرض التهديد والتوبيخ  
 يدل على تحخير العباد في أفعالهم وإنما معلقه بمشيتهم كقوله من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر  
 وقوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر الرابع ان في الآيات ما يقتضيه ذم الكفار على  
 كفرهم وانكار المعاصي وان كان الكفر مخلوقا فيهم او العصيان لما توجبه ذمهم على امرهم يفعلون  
 ولا يمكنهم تغييره الخامس الآيات الدالة على تنزيه افعالهم عن العلم وخلق الباطل فهو  
 تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق وليس الكفر والظلم بحق فلا يكون  
 مخلوقا لله تعالى وكقوله الذي احسن كل شيء خلقه ثم هدى واشتال ذلك من الآيات  
 كثير ثم قالوا اذا انقضت الارادة الى القدرة تمت موثقة العبد فيصدر عنه الفعل  
 ولا يلزم من ذلك ان يصير الفعل واجبا عن العبد ولا ينافي ذلك قدرة على الفعل  
 المراد بكون العبد مختارا ان فعل الصادق عنه تابع لقدرة الضالحة للفعل والترادف  
 ما لفعل ممكن من حيث القدرة واجب من حيث القاعى الذى هو ارادة فهو بهذا ال  
 واجب والهذا اشار المصنف بقوله والفعل يكون مع القدرة وحدها ممكنا وبالقياس  
اليها مع الارادة بصبر واجبا قال وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان  
الفعل عند وجود القدرة والارادة بصبر اولى بالوجود حذر امن ان يلزمهم الجبر  
لوقالوا بالوجوب وليس ذلك بحق لانه مع حصول الاولوية لوجبا حصول الطرف  
الآخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يحرموا الوجوب وانما غير واللفظ دون  
 المعنى **اقول** ذهب محمود الملاحمي وقوم من المعتزلة الى ان فعل العبد الصادق عنه

FIGURE 15.109 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 55<sup>r</sup>

عند تحقق القدرة والداعي اولى بالوجود من عدم الوجود واتما صاروا الوجود المفاضل هذا  
من ان يلزم العلم القول بالاجاب واخبار المصنف بطل هذا المذهب وتقره ان يقال  
مع حصول هذه الاولوية لا تخلوا اما ان يجوز حصول الطرف الاخر وهو عدم الفعل مع حصولها  
اولا فان كان الاول وهو جواز عدم الفعل مع حصولها لم يكن للاولوية تاثير اصلا وان  
لم يكن عدم الفعل مع حصولها فذلك الاولوية تقتضي الوجوب وهو المطلوب وينظر بحسب  
استلزام حصول هذه الاولوية وجوب الفعل دائما مع امكان عدمه لان امكان عدم الفعل  
غير مستلزم لعدمه وقد تقدم بقر هذا النظرية اول البرهان قال والكلام ايضا  
قالوا يمثل هذا اعني وجوب حصول الفعل مع القدرة والادارة والذين قالوا بموتيرة الله  
وحل صرحوا بانه تعالى يريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا سيد ما يفعل واما ما يفعله  
فهم يريد طاعته ولا يريد معصيته وهذه الادارة غير الادارة الاولى في المعنى القول  
الحكام والمعتزلة فقوا على وجوب حصول الفعل عند حصول القدرة والادارة واقال  
السنه الذين قالوا بانه لا موتيرة الوجود الا الله قالوا ان الباوي تعالى يريد جميع الكائنات  
على ارادتها انه فعلها بالاختيار وكلها على الاختيار فهم يريد لما يفعل وقد تقدم برهان  
واما الكبرى فضرورية والمعتزلة قالوا انما يريد الباوي تعالى لكل يفعل هو سبحانه لان  
وتوقع الفعل بوقت دون وقت مع استوانسبة الوجود والعدم الى الفعل يدل على الادارة  
الاختيار واما الذي يفعل العبد فلا يخلون كان طاعة او معصية فان كان طاعة فهو يريد  
له لا يريد الادارة المذكورة اعني المحصلة للفعل لان فعل العبد عندهم يصد عنه بارادته  
فنه

FIGURE 15.110 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 55<sup>v</sup>

٥٦

نفسه وإنما يريد الطاعة من العبد بمعنى أنه يطلب إيفاءها منه على وجه الاختيار لا على سبيل الإلزام  
 والجبر وإن كان الفعل معصية فهو غير مريد لكل المعنيين المذكورين للإرادة إما أنه غير  
 مريد لها بالمعنى الأول فلأن العبد عندهم مختار يوجد أفعال نفسه بقرينة الصالح للفعل  
 تبعاً للإرادة وإنما أنه غير مريد لها بالمعنى الثاني فظاهر لأنه تعالى لا يطلب إيفاء المعصية  
 عباده **قال** أصل الأفعال ينقسم إلى حسن وقبيح وللحسن والقيح معان مختلفة فمنها  
 أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقيح ومنها أن يوصف  
 الفعل والشيء الكامل بالحسن والتناقض بالقيح وليس المراد هنا هذين المعنيين بالحسن  
 في الأفعال بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعلاً بسببه ذمياً أو عقاباً أو بالقيح ما  
 يستحقها بسببه وعند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقيح وإنما  
 يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة إن بديهته العقل بحكم بعض الأفعال  
 كالصدق والعدل وقبح بعضها كالكذب والظلم والشرع أيضاً يحكم بها في بعض الأفعال والحسن  
 العقلي ما لا يستحق فاعلاً للفعل الموصوف به الذم والقيح العقلي ما يستحق به الذم والحسن  
 الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقيح ما يستحق به وبالرأى القبح الوجوب وهو ما يستحق  
 تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون إن الله تعالى لا يحمل الواجب العقل  
 ولا يفعل القبيح العقلي البتة وإنما عمل الواجب أو سكب القبيح جاهل ومحتاج وأخبر  
 أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب مثلاً قد تزول عند اشتداد على مصلح فكذلك عامة  
 الأحكام البديهية لكون الكل أعظم من الجزء لا يمكن أن يزول بسبب أصلاً **أقول**

FIGURE 15.111 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 56<sup>r</sup>

الحسن والفتح يطلقان على معان ثلاثة ولما كان عرض المصنف ان يذكر الخلاف بين اهل السنة  
 وغيرهم في الحسن والفتح احتاج ان يذكر هذه المعاني الثلاثة ليظهر موضع الخلاف  
 يعلم باي معنى يكون الفعل والشئ عند اهل السنة حسناً من جهة الشرع ودون العقل  
 المعاني التي يوصف بالحسن كون الفعل والشئ الذي يندب به او يودى له الذمة ملائماً  
 يقال لهذا المعنى وهو الفعل والشئ والغير الملائم او ما يودى اليه فانه يوصف بالفتح الثاني  
 كون الفعل والشئ كما صلا او صفة كالقول لنا العلم حسن ويقال لما يقابل به هذا المعنى  
 وهو المقصود بفتح كالجمل ولان الخلاف بين العقلاء ان هذين المعنيين عقليين وان  
 الحكم بهما لا يتوقف على الشرع الثالث كون الفعل الصادر عن العبد لا يستحق بسببه  
 ولا عقاباً سلبياً كفعل الاستياء التي اباها الشرع وكون الفعل بحيث يستحق فاعلها  
 في الدنيا وعقاباً في الآخرة لئلا يتحقق هذا المعنى هو صورة النزاع بين الفريقين قد ذهب  
 السنة الى ان لا شئ من الافعال بحسن ولا يفتح عقلاً وانما الحسن من الافعال كلها  
 يستحق الفاعل بسببه ذمماً ولا عقاباً والفتح من الافعال ما علق الشارع الذم والعقاب  
 بفعله والفعل من حيث هو ليس له صفة زائدة باعتبارها يوصف باه حسن او قبيح وانما  
 يوصف بالحسن والفتح بحمل الشارع فكل ما امرنا به فهو موصوف بالحسن وكل ما نهانا  
 عنه فهو موصوف بالفتح وذهب المعتزلة والكرامته والخوارج وخلق كثير ممن لم يفتل  
 بالنبوات كالبراهمة والثوية والقناسخية لان الافعال ما هو حسن ومنها ما هو قبيح  
 ويعلم كل منهما بسببه العقل ثم ان المعتزلة منهم من ذهب الى ان الفعل الحسن يشتمل على  
 صفة

لا جملها

FIGURE 15.112 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 56<sup>v</sup>

٥٧  
 لا جعلها كان حسناً وكذا البقيح ايضا يشتمل على صفة يفتق قبحه ومنهم من ذهب الى تعليل  
 الفعل وقبح بذات الفعل لا باعتبار صفة لاحقة له ولو ان الافعال منها ما يعلم حسنه  
 وقبحه بديهية الفعل كحسن الصدق والتابع وقبح الكذب الضار ومنها ما يعلم حسنه  
 وقبحه بالعقل لكن بعد النظر والاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب الناتج  
 ومنها ما خفي حسنه وقبحه وهذا القسم يحتاج الى الشرع ليكشف عنه وذلك كمن  
 اتت به الشرايع من الاوامر كالصلوة وما يتوقف عليه من الغسل والوضوء وامثال ذلك  
 وقبح مخالفتها والالتيان بشئ من الاوامر على غير الوجه المأمور به كالصلوة بغير وضوء  
 والحسن العقلي هو الفعل الذي لا يستحق الفاعل الموصوف بهما بحسبه والحسن الشرعي  
 وهو الذي لا يستحق الا فاعل الفعل الموصوف عفاً وبالفصح وبازاء الوجوب وهو  
 تارك الفعل الموصوف به الذم ان كان المتركون عقلياً او العقاب ان كان المتركون  
 ويقولون ان الله تعالى لا يمكن ان يخل بالواجب العقلي لان الاخلال بالواجب اما ان  
 يخل بالواجب وهو على الباري محال ومع العلم بانه متأخر بالواجب ويلزم من ذلك خا  
 لان فعل الواجب كمال والخل به يفتقر لذلك الكمال وقال اهل السنة لا نسلم ان حسن الصدق  
 وقبح الكذب يعلمان بالديهية لان اليديهيات يشترك فيها ذوا العقول ولان الاحكام  
 اليديهية يمتنع عليها التقير والتروالان حكنا بان الكمال اعظم من الجزوان المساوي  
 للمساوي للشيء مساوي لذلك الشيء يستحيل زوال الحكم بخلافه ولو كان حكماً بحسن الصدق  
 وقبح الكذب بديهياً لما استحسن الكذب بوجه ما الكذب يستحسن اذا كان شتملاً على مصلحة عامة

FIGURE 15.113 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 57<sup>r</sup>

كما اذا جعل سببا للحفظ بنى او مؤمن من قتل وظلم واذا تغير قبح الكذب وامكان ان يكون  
استمع كون قبحه بدنيا ولها بيان يقول جنس الاخبار الغير المطابق يلزم القبح من جنسها  
غير مطابق وهذا بدني واما النوع الذي ذكرتموه من الاخبار المتشابه على عصمة دعاء الله  
او المؤمنين فيلزم الحسن من هذه الجهة والعلم بهذه الجهة نظري ولا استماع في اوصاف الشيء  
الواحد بالضدين من جهتين مختلفتين **قوله** واما الحكماء قالوا العقل النظري الذي  
يحكم بالبدهييات ككون الكل اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا فيجوز واما الحكم  
بنسبة العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والاشخاص ولذلك ربما يحكم بحسن فعل قبح  
حسب مصالحه ويمتنع ما يقتضيه العمل ولا يكون مذكورا في الشريعة من الشرائع بالحكم  
الشرعية المكتوبة **أول** الحكماء ذهبوا الى ان النفس لتقطع لها قوتان نظريته وعليه  
فالقول النظري هو التي بعقله الشيء وجوده باختيارنا لا من افعالنا وهذه القوة يقتضي بعقل  
النظري وهو الذي يحكم بالبدهييات كقوله ان الكل اعظم من الجزء وان الجسم الواحد لا يكون  
في آن واحد في مكانين ولا يحكم بالعقل النظري بحسن شيء ولا فيجوز واما حكم بحسن الافعال  
وقبحها والعقل العملي الذي شأنه ان يدبر مصالح الانسان بحسب النوع والشخص وما كان  
العقل العملي هو الذي يحكم بالحسن في الافعال والقبح كان مقتضاه ان يحكم بحسن فعل قبح  
بحسب مصالحه كاللذات اذا كان مشتتلا على مصلحة عامة ونفع كثير كما اذا اقتضى خلاص  
بنى من ذليل فان العقل العملي يحسنه واذا خلاص النفع او اشتغل الضرر يحكم قبحه  
ويجوز الحكم بما يقتضيه العقل العملي ولم يكن مذكورا في الشريعة فيها ولا في كتاب منزل

بالحكم الشرعي  
غير المكتوب  
يكون مذكورا

دون

FIGURE 15.114 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 57<sup>v</sup>

٥٨

دون غيره كالحكم بحسن العدل وإلحاحان وتبع الظلم والجور بالحكام الشرايع غير المكتوبة  
 ما ينطبق به بعض الشرايع من الأحكام بالأحكام الشرايع المكتوبة **قال** والقابلون  
 بالحسن والفيح والوجوب العقلي اختلفوا فقال أكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب  
 واللطف على الله تعالى وهكذا العقاب لمن سخطه وذلك لأن الله تعالى وعدهم وأمر  
 والوفاء بما وعدوا وعدهم واجب عقلا وقال غير المعتزلة في القائلين بالحسن والفيح  
 والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب وأما الوعد فغير واجب بل هو حق الله تعالى  
 ولا يجب عليه ان يأخذ حق نفسه وإنما ذلك اليه يعفو عن نسيان ويعاقب من نسيان  
**اقول** اختلف القائلون بالحسن والفيح والوجوب العقلي وقد ذهب أكثر المعتزلة الى القول  
 بوجوب العوض وهو عبارة عن نفع حال من الثواب غير وائيم ووجوب الثواب وهو  
 نفع حال عن السواب وائيم مقرون بالتعظيم والاحلال وبوجوب اللطف والمراد باللطف  
 ههنا اللطف العام وهو كل ما يقرب العبد من الطاعات ويبعد من المعاصي كالرسائل  
 المرسلين الى الخلق وهذا مبني على القول بالحسن والفيح العقليين لأن العوض لولم  
 واجبا وهو نفع اما في مقابلة الام او في مقابلة حسنة صدرت عن مستحق العقاب  
 لكان الاخلاق بظلم الام ان كان الباري قظا ههنا ان كان من غيره فان كان بآثار  
 فهو اخل في حكم القسم الاول وان لم يكن بآثاره فان كان الصاد وعلمه الام عاقلا فان  
 عليه لكنه يحب على الله تعالى لكونه اقدم على ذلك وان كان غير عاقل كالحجم من الحيوان  
 فاختلفوا فيه فذهب بعضهم الى عدم العوض وقال قوم العوض عليها وذهب آخرون

FIGURE 15.115 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 58<sup>r</sup>

لما ان العوض عليه لكونه تعالى القدرها وخلق لها شهوة ولم يخلق لها عقلا منعها من الفعل <sup>كذلك</sup>  
 الثواب لمن يستحقه من الطيبين والعقاب لمن يستحقه من العاصين لان الله تعالى  
 لما وعد راعدا كان الوفاء بهما واجبا عقلا والا لزم ان يكون احسانا غير مطابق هذا  
 خلف لان الكذب قبيح والبيع عليه حال **قوله** وقال غير المعتزلة بمعنى الشيعية بانهم  
 يقولون الحسن والبيع والوجوب العقلي ومنهم في هذه المخلاف فالوعدة منهم  
 يقولون بما ذهب اليه اكثر المعتزلة والتفصلة يقولون الوفاء بالوعد واجب وانما  
 الوعيد وغير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه استيفاؤه لكنه ان عاب  
كان غير ظالم وان عفا فهو اهل العفو **قال** والبغداديون قالوا الاصلح وال  
 عا الله تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان بالقياس لما قدرته والقادر المحسن  
 لا يغيره اذا تساوى شيان بالقياس اليه وكان في احداهما زيادة احسان الى غيره بجانب  
منها السه وانصهوا على ان التكليف منه تعالى حسن اذ فيه تعويض العباد لاستحقاق  
التعظيم والاحلال للذات لا يحصلان لهم الا باله والالتطف واجب وهو ما يقر به العبد  
الطاعة وبعده المعصية والثواب على الطاعة واجب وعن التي يصل اليها غير المكلفين  
 كاطفال الادم والبهائم فمنه جلة ما قالوه في هذا الباب **اقول** المعتزلة البغداديون  
 ذهبوا الى ان الاصلح واجب عليه تعالى لانه لما تساوى الاصلح وغير الاصلح في الوجود  
 بالقياس لا قدرته تعالى وكان في الاصلح زيادة نفع واحسان لا العجز جبان محتاد  
 الاصلح لانه تعالى من شانه الاحسان والقادر المحسن اذا تساوى بالنسبة اليه شيان  
 وكان

FIGURE 15.116 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 58<sup>v</sup>

٥٩  
 وكان في احد الشيين زيادة نفع واحسان لا الغير فانه يختار له الاصلح منها البته <sup>بتعين</sup>  
 الفعل وقال قوم لا يحب الاصلح على الله لانه لا يملكه لوجود ما لا يتناهى من الاحسا  
 لان ما من شئ يقال له الاصلح الا ويمكن الزيادة عليه وفيه نظر وانفق القائلون <sup>بالتعنين</sup>  
 والتقيح بالعقلين على ان التكليف منه حسن لما فيه من التعويض للعباد وهو النفع  
 المستحق المقارن للتعظيم والاحلال وذلك محتق بفعل الطاعة لان الاجلال <sup>والعظيم</sup>  
 يقع بغير الاستحقاق فما لا يحصل لان الا بالتكليف واللتطف ايضا واجب وهو ما  
 الكلف موعيق لا الطاعة من المعصية لان عرضة الطاعة من العباد وهي لا يحصل الا  
 بلطفه كما رسال الرسل وتزليل الكتب فلولا <sup>لك</sup> يمكن اللطف واجبا لا يقتضى فرض <sup>لك</sup>  
 الثواب واجب لكونه في مقابلة الطاعة وهي مشتملة على المشقة فلولا يقع النفع في مشا  
 كان ذلك ظلم وهو سبحانه لا يظلم الناس شيئا ويكون النفع ايضا عوضا عن الآ  
 التي تحصل المكلفين وغيرهم كالاطفال وسائر الحيوان والجم والمصفد <sup>لله</sup>  
 جعله عوضا عن الآلام التي تفصل الى غير المكلفين ولحق ان المكلف اذا وصل اليه  
من الله تعالى ولم يكن عفوية كان منابا عليه **قال** وعند اهل السنة انه لا يجب <sup>على</sup>  
 الله تعالى الى قوله عشرا العتق **فيج** **اقول** ذهب اهل السنة لانه لا يجب <sup>على</sup>  
 تعالى شئ مما اوجبه المعتزلة من اللطف والثواب والعقاب والاصلح في الدنيا لان  
 هو المتصرف في العالم والحاكم على الكل بفعله ما يشاء ويختار فاذا تصرف في العالم بشئ <sup>اوجبه</sup>  
 بدونه حسن لكونه صادرا عنه ولا صفة للفعل يقتضي حسنه سوى انه فعله تعالى والمعتزلة

FIGURE 15.117 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 59f

لا يخالفون في انه حاكم على الكل فعال لما يريد لكنهم يقولون حكمه يقتضي ان لا يفعل الا ما يريد  
 حسنا فهو واجب بمقتضى الحكمة لا باجباب الغير وهذا مبني على التبيين والتبيين العففين  
 وعند اهل السنة انه تعالى لا يفعل شيئا لغرض البتة لان الشيء الذي فعله لغرض تارة كان  
 هو المستعمل به وهو محال لانه تعالى كامل بذاته ولا يجوز عليه الاستكمال بالغير وما أتت  
 به غيره وهو محال ايضا لما يلزم من استكمالها بذلك الغرض وذهب المعتزلة لانه  
 تعالى لا يفعل الا لغرض وغايته لان كل فاعل يفعل فعلا لا لغرض يكون عاميا وهو على  
 الباري محال وذلك الغرض يمنع عود غايته ونفسه لا الباري الاستغناء بذاته عن  
 كل شيء فتعين عوده لا غيره وذلك هو الاحسان لا يقال بان الفاعل لغرض استعمل  
 لانا نقول يكمل الغير لا يقتضي استكمال الفاعل بل يقتضي كون الفاعل كاملا في نفسه  
 ولكما قالوا ان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه  
 وبوجه ارادته من غير تعدد الالزام اعتبار القياس العقلي ويستعمل تلك الازادة بان  
 ذهبت للحكماء لان الغرض والارادة عن الباري تعالى وقا لوان علمه  
 في الفعل من المصلحة سبب لصدور الفعل عنه وهو باطل لانه الفعل الصادر عن ان كان  
 بغير واسطة واجب وانما لا يشتماله على المصلحة وكونه موجبا له بالذات من غير اختيار  
 ارادة والمعلول يجب دوامه بدوام علته وان كان صدور الفعل عنه بواسطة واجب  
 دوامه ايضا لان دوام الباري تعالى موجب لدوام معلوله ودوام معلوله موجب لدوام  
 معلول معلوله وهكذا الى ان يلزم دوام كل معلول في الوجود ويجب على هذا التقدير ان

توجد

FIGURE 15.118 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 59<sup>v</sup>

٦٠  
 يوجده الوجود تغير ولا اختلاف اصلا لكن فوجد التغير والاختلاف وحيث و  
 دل  
 على انه ليس موجبا بالذات بل قاعلا بالارادة والاختيار وقال بعض الفضلاء ان  
 هذه الرسالة لما وصل لا شرح هذا الكلام والحكاية قالت ان علمه مما يشمل الفعل عليه  
 من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والعرض عنه تعالى وردد  
 وجود العالم على التطاير لا كل ولو لم يكن لغرض وغاية اصنع وقرعه دايجا لذلك و  
 بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لاجاده عنه فجعل القاضل الشارح ان  
 قد تخلصوا من هذا اليراد بعلمه تعالى باشتماله لافعال على المصالح والغايات واثبت  
 صحة دعواهم بانة فاعل بالاجاب عن غير عرض ولا ارادة وهذا باطل مما تقدم و  
 بقول العام موجود على الوجه لا كل والتطاح الاتم ونحن نشاهد تغيرا بان عدم  
 شئ وبوجد غيره وهذا لا خلاف فيه والشئ المتغير يجب ان يكون تغيره لا جلي تغيرته  
 التامة والا لا تصح تغيره والعلم بهذا ضروري ثم نقل الكلام لا العلة التامة وهكذا  
 الى ان يدعى الامر لا واجب الوجود ويلزم من ذلك تغير علة الذي جعل شئ سببا لصد  
 الفعل عنه فيكون المبادى محلا للموادف هذا خلاف قولهم وهو بوجه قد تدبر  
 علمه ووجه ارادته من غير تعدة الا باعتبار القياس العقلي يعني ان علمه تعالى يتعدى بحسب  
 الاعتبارات العقلية وهو علم فعلى واحدا لا تعدة فيه ومعنى بالفعل كما يكون مبدأ للتغير  
 ولا انفصال هو ما يكون متبوعا من غيره وعلم الباري من حيث انه مبدأ لصدور الوجود  
 عنه قدره ومن حيث تعلقه بالموجودات على الوجه الاصل فهو ارادة وعنايه وليس في قده

FIGURE 15.119 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 60r

الأبا اعتبار القياس للعقلي فصل قال لأنه الحكيم من حيث هو واحد لا يصد<sup>عنه</sup>  
 الاتشي وذلك لأنه ان صدر عنه احد هاتين من حيث انه صدر عنه لم يصدر عنه الا<sup>خر</sup>  
 وبالعكس وان صدر عنه من جنس فالمبدأ الاول تعالى وتقدس واحد من كل  
 الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحداً ثم ذلك الواحد يلزمه اشياء وازله  
 باعتباريه من حيث ذاته واعتبار قياسييه الى المبدأ واعتبار المبدأ بالقياس اليه  
 واذ اتمت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة وحيداً يمكن ان يصدر عن المبدأ  
 الاول بكل اعتبارين واحد وعلى هذا الوجه يكثر الموجودات الصادرة عن الله تعالى  
 واما المتكلمون فبعضهم يقولون فبعض ان هذا إنما يصح في العلة والمعلولات أما  
 اعني الفاعل الختار فيجوز ان يفعل اشياء من غير كثر الاعتبارات ومن غير<sup>حجج</sup>  
 بعضها على بعض وبعضهم يكررون وجود العلة والمعلولات اصلاً فيقولون ان لا  
 مؤثراً الا الله تعالى فانه ما لا اذا فعل شيئاً الا احراق متلا مقارناً الشيء كالتأثير على  
 سبيل العادة فمن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل<sup>على</sup>  
 ما ترى بانه هذا الفصل يشمل عاير ترتيب الموجودات على مذهب الحكماء والترتيب على  
 الوجه المذكور ينهي على ما علم من مذهبيهم وهو ان البارئ تعالى يوجب بالذات لا في<sup>ال</sup>  
 بالاختيار وكلما وجد من الممكنات فهو معلول للواجب بواسطة الاشياء واحداً في العالم  
 وهو العقل الاول لا غير وحجتهم على ذلك انه لما امتنع تسلسل العلة والمعلولات الى غير<sup>النهاية</sup>  
 وجبان ينتهي الموجودات في سلسلة العلية والمعلولية لا واجب الوجود وهو<sup>سبحانه</sup>

FIGURE 15.120 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 60<sup>v</sup>

واحد من كل الوجوه فاستحال ان يصدر عنه شيئان لان صدورهما يقتضي حتمية فلو  
 في الذات او احدهما للزم تركيبه بالواحد من كل وجه مركب هذا خلف فوجب ان يكون  
 الصادر عن الاول تعالى شئ واحد في ذاته ثم ذلك الواحد لو لم يعرض للاعتبارات  
 وجهرت يصدر عنه بسببها اشياء والا لا تمنع ان يوجد شيئان الا في سلسلة العلوية  
 والمعلوية وهو ضروري البطلان وتلك الاعتبارات تعرض بالقيا من الاله  
 وبالقياس لامبداه لان المعلول له هويته واعتبار كونه صادرا عن الاول هو وجوده  
 وباعتبار نسبة وجود المعلول لماهيته تحصيل الامكان وعند اعتبار نسبة الوجود  
 لا المبدأ يحصل العجوب وباعتبار تعقله لمبدأ اراته يحصل امران آخران فتمت سته  
 اشياء ماهية ووجود وجوب وامكان وتعقل لمبدأ وتعقل لذاته وللهذا اشار  
 واذا سركب حصلت اعتبارات كثيرة قالوا حينئذ يمكن ان يصدر عنه بكل اعتبار  
 واحد وبكثير الوجودات يصدر عنه باعتبار تعقله للاول ووجوه عقل اخرى يصدر  
 عنه باعتبار تعقله لذاته وامكانه فتمت وهكذا ترتيب العقول والافلاك لان انتهى  
 الامر الى عقل فلن التفرع هو العقل الفعال المبدأ في عالم الكون والفساد وعنده  
 هي الالهة وصور الجنية والوعية وجميع الحوادث التي في عالمنا يصدر عنه بتوسط الكواكب  
 الكونية وبطلان ما ذهبوا اليه ظاهر لانهم صرحوا بان هذه الاشياء العاقصة العقل الاول  
 المنوار اعتبارية والاشياء الاعتبارية لا وجود لها في الخارج فامنع ان يكون شيئا منها مبدءا  
 للتأثير في الوجود واما المتكلمون فذهب بعضهم الى ان العلة الموجبة يصح ان يقال فيها

FIGURE 15.121 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 61r

ان الواحد لا يصدر عن اكثر من واحد لكون المصدر واحدا وهو موجب بالذات واما  
 المختار فلا يقال عنه ذلك بل يجوز ان يفعل شيئا من غير تكثير الجهات والاعتبار  
 ومن غير تنجيس بعضها على بعض وذهب اهل السنة الى انه لا موثرة في الوجود الا الله وانكروا  
 وجود العلل والمعلولات وقالوا ان الله تعالى لما اجري عارضة بخلق الخلق المحيوان عند  
 عدم الاكل وخلق الشبع عند وجود الاكل سبق لا الظن ان الاكل على الشبع وان عدم  
 صلة الخبز ولذلك ظن ان النار على الاحراق وانها على الاشتراق وليس الامر كذلك والحق  
 ان الله تعالى هو الموثرة **الباب الرابع** في النبوة وما يتبعها من الامامة <sup>عها</sup>  
 ويشتمل على قسمين الاول في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى  
 الى عبادة ابيكهم بان يعرفهم ما يحتاجون اليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته <sup>تعريف</sup>  
 سيقنه بثلاثة اشياء احدها انه لا يقر بما يخالف ظاهر العقل كالقول بان الباري تعالى  
 اكثر من واحد والثاني ان يكون دعوته للخلق لا الله تعالى والاحتراز عن معصيته  
 الاخره اقول شرع في اثبات النبوة وقدم تعريف النبي لانه الشخص المتصف بما قوله  
 انسان خرج منه الملك كغيره لانه يبعث من عنده الله تعالى لاجل ذلك وخرج نقوله  
 مبعوث من الله تعالى لانسان العالم باصول الدين وفروعه لانه انسان <sup>المفصو</sup>  
 وليس بنبي وباقي الرسم خاصة له وهو الغائبة في المقصود في البعث والذي يعرف به  
 نبوة مدعى النبوة اشياء ثلثة احدها ان لا يقر شيئا يخالف ظاهر العقل كالقول بان  
 الباري تعالى شركاء او اندادا الثاني ان يدعو الناس الى فعل الخير ويامرهم بطاعة الله

تعالى

FIGURE 15.122 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 61<sup>v</sup>

٦٤  
 فقال فيهما هم عن الشر وفعل المعاصي الثالث ان يظفر عقيب دعواه للنبوة محجراً بقره بالتخدي  
 والمجزيان يفعل فعلاً خارقاً للعادة يعجز عن الايمان بمثله البشر ويقولون لا محجراً عن  
 بمثله البشر وقول المصنف المحجور هو فعل خرج مخرج الغالب لان مجزيان الانبياء في  
 الاكثر بالافعال دون الافعال وانما اوجبا في المحجور خرق العادة لتسفي المعارضه  
 قرونه بالتخدي ليفصل عن الكرامة ومجا ان يكون المجزي في حال جوع النبي وقال اما المحجور  
 في ارشاده بجود وفوق المحجور بعد موت النبي بشرط ان يعلق الايمان به الى وقت روضة  
 المحجور في هذه الصورة سقدم التخدي على المحجور والتخدي ان يقول لامته وان كنتم لم تقبلوا  
 قول فاقبلوا مثل فعله والفعل الحارق للعبادة اذ اظهر على يد شخص من غير محمد لسبي الكرامة  
 وهو محتسب بالاولياء وقول المصنف عندهم يقول به يشير الى اللطاف في الكرامات  
 المعتزلة ذهبوا الى عدم وقوعها من الولي قال صاحب الانشاد والاشاد ابو اسحق  
 لا قريب من مذهبهم واخرج اهل السنة على وقوع الافعال الحارقة للعوايد من الاولياء  
 جعل مريم من غير ذوق وبان زكيا كان يجد عندها رزقا من الله غير واسطه النبي  
 المعتزلة بان ذلك لا يرجع الى محجور عيسى عليه السلام واختلف اهل السنة الفرق بين المحجور  
 والكرامة مذهب بعضهم لا الفرق الذي اشار اليه المصنف وهو ان المجزي مقرون بالتخدي  
 بخلاف الكرامة لان الولي لا يفعل فعلاً خارقاً للعادة ويتخدي به لاجل التصديق بولا  
 وقال آخرون الفرق بينهما ان ما وقع محجور النبي تمتع ان يقع من الولي وعند هؤلاء ان  
 الولي لا ينقل قلبه الجور ولا يمكنه قلبه العصاحية **قال** واختلفوا في عصمة الانبياء

FIGURE 15.123 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 62f

والعصمة هي كون المكلف محبت لا يمكن ان يصد عنه المعاصي لاصغرة ولا كبيرة لا بالعدول  
 بالتبوت من اول عمره لا آخره وقال بعضهم الشرط في عصمة الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم  
 لا قبل ذلك ويصدق فيه ولا يكذب بالعدول بالتبوت والنيان واما في سائر الازمان  
 عليه فمجوزة جميع ذلك ٢ اختلف الناس في عصمة الانبياء والعصمة عبارة عن  
 كون المكلف عالما لا يمكن ان يصد عنه شيء من المعاصي اصلا مع عدم الاخبار بالعدول  
 بالتبوت من اول عمره لا آخره ومن الناس من قال بان يكون متمكنا من المعاصي لكنه لا يصد  
 عنه لاصغرة ولا كبيرة لا بالعدول والتبوت والامانة استحق مدحا واجعت ثلاثة على ان  
 الانبياء معصومون من الكفر والبدع الا الفضيلة وهم قوم من الخواص فانهم اجابوا  
 عليهم الكفر وانما صاروا اليه من المقالة لان الانبياء عندهم غير معصومين من الذنوب  
 والذنب عندهم كفر وهو باطل لان نفي الاحقا الايمان بالكلية ومن الناس من لا  
 يجوز الكفر ولا اظهار كفرهم جواز واعلم الكبار وهو باطل والا لكانوا انزل درجات <sup>عصمتها</sup>  
 الامة لكون وقوع الفاحشة منهم اخرج من ايمان العصاة بها وجوز ابن فورك كفر الانبياء  
 قبل بعثهم والخشوية اتبوا كفر الرسول عليهم السلام قبل البعثة بقوله تعالى ووجدك ضالا  
 فهدى وبقوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وهو باطل لان الضلال <sup>عدم</sup>  
 التدريية محمول على عدم علمه صلى الله عليه بما يتعلق بالامور الشرعية وجزاياتها واختلف <sup>اهل</sup>  
 السنة في الزمان الذي يعتبر فيه عصمة الانبياء فخص قوم عصمتهم بزمان دعوتهم وجوزوا  
 عليهم المعاصي قبل ذلك واخبروا بقوله اخو يوسف وبقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى

ومن الناس

FIGURE 15.124 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 62v

٢٤

وسن الناس من نعم ان عصيان آدم كان بعد النبوة واعتذر واعذبان عصياً نكاح علي  
 السهو ليل قوله تعالى فنتي ولم نجد له عفا وسلم النظام ان آدم كان ذكراً قال لکنه فهم  
 من قولهم تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص دون النوع وكان مراد الباري نوع الشجرة  
 ونعم آخرون ان آدم فهم من النبي الكواهد دون التحريم وقالت الشيعة لا يجوز وقوع الضحية  
 من الانبياء لاقبل البعثة ولا بعدها ووجوبهم العصية سائر الازمان **قال**  
 والبراهمة من السند انكروا النبوة وقالوا كل ما يعرف العقل فلا يحتاج فيه الى شيء وكل ما  
 يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول لما آخره **اقول** ذهب البراهمة وهم قوم من  
 السند الى انكروا النبوات واحتجوا ان ما ياتي به الانبياء لا يتناول ان يوافق العقل او  
 يخالفه فان كان الاول وهو ان يوافق العقل ويعرف به فذلك لا يحتاج فيه  
 لانه وان كان الثاني فهو غير مقبول لان كل ما خالف العقل فالعقل يوجب رده و  
 الجواب ان يقول بانهم ياتون بما يوافق العقل لكن العقل لا يستقبل بادراكه ومعرفة  
 كالكثير الامور الشرعية والاحكام الغروعية وليست اكد العقل بالعقل فيكون بمنزلة الذين  
 يعلمون واحد **قال** فصل محمد رسول الله لانه ادعى النبوة وطهر عليه المعجزة وكل  
 كان كذلك كان رسولاً من الله تعالى اذ لم يكن لعير الله اطهار المعجزة عقيب دعوى  
 مطابقتها لقوله اما دعواه لعلوه بالسنن واما ظهور المعجزة عليه وان كانت رويها  
 مختلفة لكتبنا اكثر من ما يمكن ان ينكروا القرآن بما لا يمكن ان ينكروا المحذرى فيه ظاهر  
**اقول** محمد رسول الله خلا فالنكروا النبوات وللهود والنصارى لنا ان عليهم

سبحان بخانه عمومي آيت الله العظمى  
 هوشيار نجفقي - قم

FIGURE 15.125 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 63r

ادعى النبوة ونظرت على يد المعجزات وكل من كان هذا حاله فهو رسول حق من عند الله تعالى  
 اتاد عواه بالنبوة فاتته امر مستقول بالفتاوى والعلم بضروري واما ظهور المعجزة على  
 من اشتد الاشياء ظهورا لان معجزاته عديدة كثيرة فمنها القرآن المجيد وهو متواتر  
 ولا سبيل للاشكال لان انكار وجوده كانكار محمد صلى الله عليه وابعائه لا شك في ذلك  
 التحدي فيه موجود لقوله تعالى قل لمن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا  
 القرآن لا ياتون بمثله وقوله فاتوا بعشر سوره وقوله فاتوا بسورة من مثله وهذه  
 الايات دالة على تكبر التحدي ولما لم ياتوا بمثل مع شدة حرصهم على ذلك ولا يوفروا به  
 على العجز وانما قلنا انهم شديد وللحرص على معارضة والايتان بمثل لانهم علموا  
 معارضته ليقطع عنهم دقوا لمحت طاعته ومثابعته وحيث ما الواحى حرصهم على  
 معارضة القرآن ومثابعته وبين القتال لان طلبوا القتال وملافة الموت علمنا  
 ان ذلك اسهل عليهم من المعارضة لانها لو اكلتهم لاحتاروها على افتقار اليها  
 ولا معنى بكونه معجزا سوى انهم لم ياتوا بمثل واحتماروا الموت دون ذلك مع يمكنهم  
 من الفصاحة والبلاغة وحسن السيرة وشههم وشعرهم وارا حيزهم لكن حباله  
 القرآن وسبكه واساليبه ومطالع ومقاطعه وموارده ومصادره على الفرض  
 اساليب كلامهم فموة الطبقة العليا التي لا يمكن ان يتصور بعد هاتاة ومن المعجزات  
 اشفاق الفم وانطاق الحج وتسيح الحصى وينبع الما من بين اصابعه واشباع الخلق  
 الكثير من الزاد اليسير وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى واحاد هذه المعجزات وان كانت

لا يقيد

منه الملك آية محمد قاله في  
 في سنة ١٢٥٠ هـ

FIGURE 15.126 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 63<sup>v</sup>

لا يفيد العلم الضروري إلا أن مجموعها مشاوير بوجوب العلم الضروري **قال** واختلفوا  
 في وجه اعجاز فقال قوم إن فصاحته اعجازه وقال قوم الآخر **اقول** اختلفنا  
 في وجه اعجاز القران فقال الأكثر وجه اعجازه فصاحته ولفظها عندهم لا معنى  
 للمعجزة اللفظ واعتبروا توقف حصوله على اجتماع الكلمات وهو لا يحصلوا اعجاز لا سلب  
 لأن الفواصل والاسجاع لا يحصل إلا باجتماع الكلمات والملاحظ ذهب لعدم اعتبار  
 التوقف وجوب الاعجاز لعذوبة اللفاظ وسهولتها وسلامتها من العيب وبرايتها على  
 الثقل وبعد الخابج وذهب قوم من الفاطميين أن وجه الاعجاز هو فصاحته بأن  
 ذلك لا يعود إلى اللفظ بالنسبة للمعنى وحينئذ ما إن يعتبر دلالة اللفظ على المعنى  
 من حيث للطابق وهي دلالة اللفظ على ما وضع له اللفظ ومن حيث التضمن وهي دلالة  
 اللفظ على جزئ المعنى الذي وضع له اللفظ أو من حيث دلالة الإلتزام وهي دلالة اللفظ  
 على المعنى الخارج عن مستي اللفظ من حيث هو كذلك وقيل إن هو لا المقوم انتم  
 بلت فرقاً واعتبر كل فرقة منهم دلالة الاعجاز وأما القائلون بالعرفه فذهبوا  
 إلى أنه يمكن أن يوفى مثل القران في الفصاحة والأسلوب الآات الله تعالى هو مقول  
 الخاديين على المعارضين معارضته وأول من ذهب لهذه المقالة النظام وتأثيره  
 الحسين البرقي والسيد المرتضى من الشيعة ثم الصفة بحتمل أن يكون بآة الله تعالى عليه  
 دواعي المعارضة مع شدة حاجتهم إليها وتوفرها عليهم عليها وبحتمل أن يكون الصفة بسبب الله  
 تعالى سلب عنهم العلوم التي يتوقف عليها المعارضة وذهب لكل واحد من الاحتمالين

FIGURE 15.127 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 64r

قوله واما كون كل مدعى بنبوة ذي معجزة مطابق لدعواه فهو بنى معلوم عقلا يتبين له بيان  
 القياس الدال على نبوة محمد صلى الله عليه وصورته محمد رسول الله لانه ادعى النبوة في ظل  
 عليه المعجزة وكل من كان كذلك كان رسولا اما الصغوي فببرهته بما تقدم واما بيان  
 الكبرى فنقره ان يقال ظهور المعجزة عقب الدعوى لا يمكن ان يكون من غير الله ولا  
 لم يكن معجزة لانه لا ينفى بالمعجزة الا الامر الذي لا يكون في طاعة البشر وظهورها مع دعواه  
 يدل على تصديق الله تعالى لفيما ادعانا الوفرضا ان شخصا قام في محفل وقال انار  
 هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت فيما قلته صادقا في المعادتك وقر من  
 مكانك فقام الملك ثم كرر ذلك منه عرفنا صدقه بالضرورة وكذا ما نحن فينبينا  
 للقاب على الشاهد وكل من صدق الله تعالى فهو صادق لا احتمال صدور الكذب عنه  
 تعالى وكل من اجاب النبي صلى الله عليه بعبودية من الانبياء الماضين فهو بنى به حتى لان الصا  
 لان الصادق عليه اخبرنا بصحة نبوتهم وصدقهم وكل حكم لازم لنبوته فهو ثابت حتى في  
فصل الامر بالسب فصل والحكاية اثبات النبوة بطريق اخر وهوان الانسان  
 بالطبع لا يمكن بعينه الا بالاجتماع مع ابتداء نوعه الى اخره قول للحكاية يتبين  
 النبوة يكن بطريق غير طريق الملبين وانعمت النبوة بنبوتهم على اصول احدها  
 ان الانسان مبنى بالطبع ونفعي بانه مدعى احتياجه في نفعه الى اجتماع امور تعدى  
 الاصلاح حاله عدم استقلاله بامور معاشه بانفراده دون معادن يتشارك من نبي  
 نوعه لكونه محتاجا الى غذاه ومسكن ولباس والى وغير ذلك له وليس لمؤمن من عياله وجمعها

FIGURE 15.128 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 64<sup>v</sup>

٢٥

صناعيه ولا يمكن ان سربها ووجه لان استغاله باحدها يتغله عن الباقي فاحتاج  
 الاجتماع ما بنا نوعه والمعاونه لحصل مجموع الاشتراك وساعده بعضهم بعضا ما  
 يحتاج اليه كل واحد منهم لعدم حصول ما يحتاج اليه من غير معاونه ولا هذا الشارح  
 اذ تمتع ان يفدروا واحد على جميع ما يحتاجون اليه من غير معاونه غيره فيه فهذا هو الأصل  
 الاول الثاني ان الانسان مجبول على شوق وعصب والاجتماع على تحصيل امر مطلوب  
 مطنه المنازعه لان كل واحد شري ما يحتاج اليه الاخر وعصب على المنازعه في ذلك  
 ثم اذا استعان احدهم من غير ان يحادهم في الاستعانه فان ذلك يفضي الى الجور  
 للمرح واحتلال امر الاجتماع ونظامه ولما كان كل واحد من ابناء النوع يشتهي المديوم  
 وعصب على من يرضه فيه ويطلب الواحد بان يعان ولا يعين وجب ان يكون لهم وعدل  
 تينا والمجزيات وان لم يكن محصوره بقوانين كلية ينطق على الجزيات وتلك القوانين  
 هي الترخ فان يستقيم امرهم الاصل الثالث ان الشرح لا بد له من مقرر يضع ذلك  
 العدل وهو ترتيب الثواب والمثله على الجزيات ولا يجوز ان يكون المقر واحد من الناس  
 مما ناز عليهم بما يستحق به الاجتماع والا لوقوع بينهم المنازعه والشرح على طلب المقر والرضا  
 فلا يستقيم امرهم حينئذ يجب ان يكون مقر العدل شخصاً ممتازاً عن غيرهم بما يستحق به  
 ان يكون مطاعاً متبعاً وذلك الامر الذي ممتازة عن غيره هو المعجز وهو اقول توفى  
 لاجل الخواص او فعلى توفى به لاجل العوام والمفعلى يتم القول بكون النبوة والاجماع لا يحصل  
 به من الدعوى لا الغير الاصل الرابع ان المحسن والمسيح يجب ان يكون لهما جزا  
 من الله

FIGURE 15.129 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 65<sup>r</sup>

تعالى ليطلع المطيع في الثواب ويرجو ونحاف العاصي بالعذاب وتقلع عن الذنوب لا  
 العقول والذئب غلب عليهم العامية لا يعرفون مقدار العدل الساقع في امور تعبتهم  
 وتحتقرون اختلال نظامه اذ اغلب عليهم الشوق الى ما يفتقرون اليه فاذن لا يستقيم  
 امر ذنوع الانسان الا بدعوة المقر للعدل الى فعل الخير وبعده اياهم بما يريدون فيه  
 وتبعون اياهم بما يكرهونه الاصل الخاسرات معرفة الحماهي والشايع نظره فوجيبك  
 يعرض مقر للعدل على المكلف معرفة الحماهي والشايع لهم قوانين في العبادات كالصلوات  
 والقيام وغير ذلك يكون سببا في كرها المعبود ويكره عليهم العبادات في اوقات  
 معينة متنا ليه الحفظ التدكاد بالتكرار ويكون لهم في الاخرة جزا الحسني مقابل عبادتهم  
 القادر على ما يشاء المطلع على ما يضرونه وسيدونه من الانكار والاقوال والافعال الفتن  
 غير كليا يسوع ويزعمونه بالطاعة ظاهرا وباطنا وبمهدقواعد يقضي العدل  
 في السياسة وفي الامور المتعلقة بالانتخاب والنوع ويكون حكم السياسة رادعا  
 لا يقبل تلك القوانين وتعمل بخلافها لئلا يختلف الناس في الاستمرار على ما ينفعهم في  
 دار الدنيا والاخرة اذ من المستحيلات ممن يجعل في بيته كل حيوان محياي من الاعضا  
 والالات التي تصرف بها في هذا العالم ان همل امر مصاحمهم بالنسبة الى النوع في المعاش  
 والمعاد **قال** فصل الفسخ جايز الى آخره **اقول** الفسخ عبارة عن رفع  
 حكم شرعي سابق بحكم آخر مغاير لاحق لولا ان كان السابق ثابتا واختلف الناس في جواز  
 الفسخ عملا فتبعه جماعة من اليهود والنصارى مع وقوعه بالفعل واطبق المسلمون الا

FIGURE 15.130 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 65v

٦٦  
 القول  
 مسلم من محال الصغرى في محال وقوعه وأصح صكروا النسخ بانه يوردى لا اليدا والندم على  
 وذلك على الباري سبحانه محال وايضا فان الفعل ان كان حسنا استحال رفعه  
 كان قبيحا استحال الامر به وفعل اليهود عن موسى عليه السلام انه قال تمكوا بالمتبى ابدأ  
 والحواب اما قولهم بانه يوردى لا اليدا فلنا لانهم لان الوقت غير متقد واذا اختلف  
 كانت مصلحة الفعل وحسنه وما يتفادها بالتبى لا الاوقات في ازان يامرته و  
 ونهى في آخره وذلك غير مستلزم للبدل واما قولهم بان الفعل ان كان حسنا  
 رفعه وان كان قبيحا امتنع الامر به فلنا الفعل حسن محجب تلك المدة التي حوق  
 فيها ثم لا النسخ لبيان مدغ امتناله واما قولهم عن موسى فبعد تسليم صحته فنقول ان  
 محال على المدة الطويلة وقد ورد الابد في التورية بهذا المعنى لان فيها ما معناه ان الله  
 تعالى اباح لنوح ولذريته كل افة ابدنا سوى الدم ثم حرم على لسان موسى كل ذى  
 وبعض شحوم البقر والغنم وغير ذلك وفي التورية ايضا ما معناه فان العبد بعد  
 يستخدم سبع سنين يعرض عليه العتق فان اذ نفت اذ نرى يستخدم ابدان فخص في  
 موضع اخر انه يسحقه خمسين سنة وذلك كى يدل على النسخ وكان قبل موع كاح  
 الاخت صلافة ثم نسخ في زمانه وايضا فان التمسك بالستيت ما كان واجبا قبل موع  
 فامتناع عوده لا حاله الاول لا يمكن اقامة الدليل عليه ثم يقول التمسك بالستيت ان  
 كان حسنا لانه فوجب ان يكون واجبا في كل الاوقات لان ما بالذات لا يتفك وان  
 حسنا محب الوقت الذي وجب فيه في انا نقضا وان يعود كما كان اوله عدم التمسك

راجع الى التوراة  
 وحاشا لهم  
 احكام التورية

FIGURE 15.131 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 66<sup>r</sup>

وايضا فان على قولهم يلزم ان يكون الوجوب بعد الاباحة مستلزما للبدا وقول المصنف <sup>ورأيه</sup>  
 والدليل على جواز الشخ بتبوت حقيقته التبراع التي ماك بعد موسى هذا دليل صحيح <sup>الجواز</sup> الآن  
 بمعنى الامكان والامكان التي لا يستلزم وقوعه بالفعل لكنه اراد وقوع الشخ بالفعل  
فتساع في العبارة قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما سبها الا  
 رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصابحهم الدينية والذبح  
 للآخر **اقول** عرف الامامة بانها رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في  
 حفظ مصابحهم الدينية والدينونة فالرياسة كالجنس لانهما شاملة لسائر الولايات و  
 خرج بقوله عامة دينية رياسات احديها رياسة القاضي ونايب الامام لان رياسته ان  
 كانت دينية لكنها خاصة والثانية الرياسة الدنيا ورياسة السلاطين والملا  
 وبقى المسمى غاية الامامة واختلف الناس في وجوب نصب الامام فقال الفالولون بعدم <sup>وجوب</sup>  
 نصبه وهم المخارج وقال الاكثرون بالوجوب ثم اختلفوا على الوجوب سمي ام عقلي  
 فذهب بعضهم لانه سمي وذهب البعض الاخر لانه عقلي ثم افرق الفالولون بالوجوب  
 العقلي ثلث فرق فقال فرقة بوجوب نصب الامام من الله من غير ان يوجوه ذلك عليه  
 وهم العللا والاسماعيلية فان عندهم ان معرفة الله تعالى لا يحصل الا بالجموع المركب  
 من النظر وتعليم الامام ولما وجب الله تعالى علينا معرفة وجب منه ان نصب لنا معلما  
 وهو الامام لامتشاع معرفة من غير الامام واما الفرقة الثانية ففوالوا بوجوب نصب الامام  
 على الله تعالى من جهة مكنة وهو لاهم الشيعة الفالولون بامام علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم  
 اختلقت

FIGURE 15.132 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 66v

٢٧

الشيعة في طريق معرفة الامام ولم يختلفوا في انه هو النص من الله او ممن كان منصوباً عليه  
 من قبل الله تعالى فقالت الاثنا عشرية والكيسانية انما حصل بالنص الجلي وقالت الزيدية  
 حصل بالنص خليا كان او خفيا واما الفرقة الثالثة فقالت بوجود نصب الامام على  
 عقلا وهو مذهب الجاحظ وابه القم السلي وابي الحسين البصري واما القائلين بوجود سماع  
 فهم اهل السنة وانفتت الفرقة الثالثة وهم القائلون بوجود نصب الامام على الخلق عقلا  
 من القائلين بوجود سماع على ان الائمة بغير رسول الله هم الخلق الراشدون واما القا  
 ملا وجوه فهم الخوارج وما لا لقولهم هشام الغزالي وهو من المعتزلة والاصم فقال لا يجب  
 الامام الا عند ظهور الفتن واختلاف الناس وعدم انصاف بعضهم بعضا واذ اتنا صفا  
 وارتفع الظلم فيما بينهم فهو غير واجب وبعض الخوارج اختار هذا التفصيل ولهذا  
 لم يجعل المصنف قدس الله روحه قول الاصم مخالفا لمذهب الخوارج لميل بعضهم لا قوله  
**قال** واما العللاء فبعضهم قالوا ان الله تعالى لا يقول الى ان اقرضوا في زماننا هذا  
**اقول** قد سبق الكلام في ان القائلين بوجود نصب الامام من الله تعالى عقلا هم  
 العللاء والاسماعيلية الا ان العللاء يزعم بعضهم ان الله تعالى يظهر في بعض الازمان في صورة  
 شخص انسا يدين الناس الى فعل الخير والقاعات ويعرضهم الطريق المستقيم والتم القويم  
 لا يطمع لما اهدى احد من الناس وكانوا كلهم ضللا ويسمي في ذلك الزمان نبيا او اماما  
 بعضهم ان الله تعالى يولد بعض الاشخاص البشرية فيمكثهم ويامرهم ومنها هم وقال الآخرون  
 انه قد هم كاذب عليه بعض الصوفية ومن القائلين بالخصية على عبد الله بن سبا ومن تابعوه

FIGURE 15.133 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 67<sup>r</sup>

بالبائت ونصير بمحمد النعماني ومن تابعه ويسمونه بالنصرة ومن الفاطميين بهذا المذهب <sup>سما</sup> <sup>ال</sup>  
 والمغبرية والهاشمية وفرق أخرى ليس في تفصيل مذهبهم زيادة فائدة وأما الاسماعيليه  
 وهم الذين قالوا الامام بعد جعفر الصادق انه الاكبر وهو ابو علي اسمعيل بن جعفر <sup>عليه</sup>  
 عن اخيه موسى الكاظم وقالت الاثناعشرية موسى هو الامام المعصوم ويسمونه <sup>عليه</sup> <sup>ال</sup>  
 بالملاحدة ليليهم كما يقتضيه ظاهر النتيجة لا باطنها ويلقبون بالباطنية لانهم يقولون لا  
 شئ من الاشياء الله الا وله ظاهر وباطن فانه الشئ الظاهر الذي ليس له باطن لا  
 وجوده في الخارج كالسراب وكذا الشئ الذي له باطن لا وجود له في الخارج كالخيال ويكون  
 باطن الشئ ايضاً صده وظاهره مظهره ويلقبون بالعلمية لانهم يقولون لا يمكن ان  
 يصير احد من الناس عالماً بالله تعالى حقاً الا بتعليم الامام والناظر في معرفة الله تعالى  
 خير كان مع عدم تعليم الامام ويلقبون بالتبعية لوقوفهم على التابع وهو اسمعيل <sup>الذي</sup>  
 ختم به الائمة السبعة الطاهرة لان عندهم ان الائمة بعد اسمعيل صاروا مستويين <sup>واول</sup>  
 الائمة على رضى الله عنه كان اماماً ظاهره في عهد رسول الله صلى الله عليه ثم من بعده <sup>ابنه</sup>  
 الحسن وهو امام مشنوع بمعنى ان الامامه لم تذهب في ذريته من بعده ثم من بعده <sup>ابنه</sup>  
 الحسين وهو امام مستقر بمعنى ان الامامة في ذريته ونزلت من بعده في ابنه على <sup>صغير</sup> <sup>ال</sup>  
 ويعرف بنين العابدين وبني الفاتح لما كان في وجهه من كثرة السجود من روعة الله <sup>محمد</sup>  
 وبلغت باقر العلم ثم من بعده في ابنه جعفر ويلقب بالصادق ثم من بعده في ابنه اسمعيل <sup>ومن</sup>  
 بعده لستقرت الائمة وبرت الامام في ابن اسمعيل وهو الرئيس ابو الحسن محمد وهو اكبر

اولاده

FIGURE 15.134 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 67<sup>v</sup>

اولاده ودخل محمداً عبد استار لامة وطور دعومهم وما زالوا مستورين حتى ظهر لهم  
 عبد الله وهو ابو محمد المدي ببلاد المغرب سلطنة يقال لها سحر ماسه وادعى انه ينسب الى  
 اسمعيل وابواب علم النسب صحواً ونسبه ومجل فيه بعد ادخار ضمن الطعن في نسبه وكنيت  
 فيها عذرا قبل انهم حلوا على ذلك وكلف السيد الرضوان يكتب فيه فامتنع وانكر صحة  
 المحفر وكان يذكر المهدية شعرة ونسب اليه ويقطع عماد ذلك من تصحيح القوارخ  
 والاشاب وانما تعرضت له لان المصنف اشار اليه بقوله وادعى انه من اولاد اسمعيل ولم  
 يقل وكان من اولادهم اتصل اولاده ابن بعد ابن لامعد وهو المستنصر ابن الظاهر  
 عز الدين الله على ثم من بعد المستنصر اختلفت الاسماء عياليه فقال بعضهم نزار هو الامام  
 وبنيت بالمصطفى وكنيته لبو منصور وقال آخرون احد هو الامام وهو المتعلي بن النعمان  
 وبعد نزار استر الله المتعاليين وافضلت امامه المتعليين لان انقطعوا في عبد الله  
 وهو ابو محمد العاصم بن ابي بصير يوسف وكان الحسن بن علي بن محمد الصباح المتون على لغة  
 الموت من دعا السواريين ثم ادعوا ان جلال الدين الحسن الملقب بجعلى كان اماما ظاهرا  
 من اولاد نزار واتصل اولاده للكنائز خراسانية لانه ذكر المصنف انهم انقضوا و  
 الاسماء عياليه يقولون ان لولا ليرة عفا ومذهبهم الثالث بين اقوال الحكماء واقوال  
 اصحاب الشرايع ويشتون العقول والنفوس ويقولون اقرب ما فيها الى الله تعالى هو  
 العمل بآي القرآن وسلسلة الوجود كما سبقتها الحكماء وياتي مذهبهم تعريف من كلام  
 المصنف ولكن خارج عن البحث في الامامه **قال** فانما الامامية فقالوا ان نسب

FIGURE 15.135 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 68<sup>r</sup>

الامام واجب على الله تعالى لا قوله على هذا المذهب الذي ذكرناه **اقول** ذهب الامامية  
 لان نصب الامام واجب على الله تعالى واجوب الامام ان يكون معصوماً اما وجوب  
 نصب الامام على الله فاحتجوا عليه بان نصب الامام لطف واللفظ واجب على الله  
 فيلزم ان يكون نصب الامام واجبا على الله اما بيان المقدمة الاولى فلان الناس  
 اذا كان لهم ريس قايدهم الى الخير يامرهم بالطاعات ومنهاهم عن المعاصي كان لها  
 في الصلاح والتمسك بالقراب ما اذا لم يكن لهم ريس يفعل معهم شيئا من ذلك والعلم  
 بما ضروري فثبت ان نصب الامام لطف واما بيان المقدمة الثانية فلان الله تعالى  
 انا ومن العباد فعل الطاعات واحب منهم اجتناب المعاصي والمحظورات وعلى  
 مع وجود الامام يكون حالهم لذلك فوجب عليه نصب الامام لان الفاعل المحل في  
 تساوي بالقياس اليه فعل امر وتكره وكان الفعل فيه احسان لا العير فانه عتار ايقاع  
 ذلك الفعل لاستلزامه للاحسان دون التزك لاستلزامه للاساءة والضرر  
 بالعباد كما هو محال واما وجوب عصمة الامام فاحتجوا عليها بدليل ثبت في نصب  
 الامام وعصمته وهو نفس الدليل الذي ثبت به وجود الصانع ووجوب وجوده لانا  
 لما استدللنا على وجود الصانع بان العالم يمكن وجوده وبكن عدمه فاحتاج الى مرجح  
 يرجح حاب وجوده على عدمه فكذلك نقول الناس يجوز عليهم الطاعة ويجوز عليهم العصية  
 فاحتاجوا الى من يرجح ايقاع الطاعة دون العصية وذلك لا يحصل الا بنصب الامام **فثبت**  
 نصبه ثم قالوا ولما استدللنا على وجوب وجود الصانع بانه لو لم يكن كذلك لكان ممكنا  
 عينا

FIGURE 15.136 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 68<sup>v</sup>

79

يحتاج الى موثر ويلزم الدور والتسلسل فكذلك يقول لو لم يكن الامام معصوما لجاز منه  
 المعصية واحتجاج الامام اخر تقرير من الطاعة وبعد من المعصية ثم الامام الثاني  
 ان احتجاج الاول لزم الدور والتسلسل وكلاهما محال قوله وبوكذلك قوله تعالى لا  
 نزال عهدى الظالمين اشارة الى ان هذه الآية يمكن الاستدلال بها على وجوب العصمة  
 للامام ووجه التمسك انهم قالوا هذه الآية جواب لابراهيم لان الله تعالى لما قال اني جاعل  
 للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين فقلت الآية على ان عهد الامام  
 لا تصل اليه ظالم وكل من ذنب فانه ظالم لقوله تعالى فيهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم  
 سابق بخيرات فسمي المذنب ظالما وقد يعنى سبحانه وتعالى ان يكون للامام من قبل  
 وذلك مستلزم لغير الذنب عنه ولا يعنى بالمعصوم سوى الشخص الذي لا يتصف بالذنب  
 وهو المطلوب وانفقوا على ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وعلى اهل بيته واصحابه  
 العصمة دون غيره وقالوا ان غيره لم يدع احد فيها العصمة بالاتفاق بخلاف عاقبة  
 ثم ساقوا الامام من علي الابن الحسن ثم منه الى الحسين وخصوها باولاد الحسين و  
 ساقوها تسعة من اولاده على الترتيب الذي ذكره حتى انتهوا الى محمد بن الحسن وفا  
 ائمة باقى وسيظهر ويملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا واختلفوا في ساق الامامة من  
 امام الامام اختلافا عظيما يطول ذكره وسيمر بك شئ من اختلافهم عند البحث عن اعتقاد  
 الكيسانية والزيدية وجمهور الشيعة في هذا الراس هم الاثنا عشرية واكثر اقوالهم في  
 توافق اقوال المعتزلة وفي الفروع فانهم ينسبون للاثنا عشرية وغيرهم من اهل البيت

FIGURE 15.137 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 69r

**قال** واما الكساية فقالوا يا امام علي وبعده الحسن ثم الحسين ثم محمد بن الحنفية الى آخره  
**اقول** اجمع الكساية على امامه علي ثم اخلفوا من بعده فذهب الاكثرون الى  
الحسن بعد علي هو الامام ثم من بعده الحسين ثم من بعده محمد بن الحنفية وذهب آخرون الى ان  
الامام بعد علي هو محمد بن الحنفية وكانت الكساية تلعبه بالمهدى ولم عليه فقول اجل ابا  
ابا مهدي اهدى لا التمدد والحين اسمي باسم بنى الله وكفى كنية بنى الله وكان يكنى ابا القاسم  
وقيل ان النبي صلى الله عليه نهى عن اجمع نبل اسمه وكنيته ولم يخص لاحد من سده الا لعلي  
فاذ قال له سيولد لك بعدى غلام فقد مخلقه اسمي وكنتي ووقع في هذا كلام طويل لا  
يهدى في هذا الموضوع وذهب بعض الكساية الى ان الامام المستطير الذي يملأ الدنيا عدلا هو علي بن  
الحنفية وانه مستتر في جبل قصوى بقرب المدينة بين اسد وذب محفظام وعنده عينان  
فذا اختان تجريان عملا وما وانه يعود بعد غيبته وكان يقول بهذا المذهب السيد  
احمري وابو الطغبل وكبير عره وجماعه من المشهورين وكسر عره فم شعريدل على  
اصان واذ اذ اظهر بنصره الله على اعدائه وبعضهم ساق الامام الى ابنه عبد الله وهو  
ابن شامصوت محمد بن الحنفية وقالوا ان وصي الامامة الى ابنه ابا هاشم ثم اختلفوا بوجوه  
ابا هاشم في انه هل وصي بالامامة بعده ام لا والى من وصي بها فتم من قال وصي الامام علي بن  
عبد الله بن العباس ومنهم من قال وصي له اخيه علي بن محمد بن الحنفية ووصي على ابنه الحسن  
وقال آخرون ان ابا هاشم لم يوص له اخيه واما وصي الى عبد الله بن عمر بن حرب الكندي الذي  
روح ابا هاشم بحول الله هذا عبد الله بن عمر بن حرب وقالوا بالناسخ ومنهم من قال ان اباها

المبرور

FIGURE 15.138 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 69<sup>v</sup>

لم يوص بالامامة وانما الامام بعد الحسن بن علي بن محمد بن الحسين فنهك فرقم ولهم في الامانة <sup>خط</sup>  
 كثير وقد انقطعت الكيسارية ولم يبق منهم احد **قال** واما الزيدية فقالوا بامام  
 علي والحسن والحسين لا قول الا في مسايل خالفت ائمتهم فيها **اقول** الزيدية ينسبون  
 الى زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام وهو الامام عندهم بعد جده الحسين ويعتدون بالامانة  
 عن ابيه علي ويستنون الامامة بالنص هليا كان او خفيا ولم يرد عندهم النص الى ابي  
 الحسن والحسين لا غير والمصنف نقل عنهم انهم امامة علي عدم بالنص الحلي وهو مذهب  
 بعضهم والاكثرون منهم يقولون الذي ورد في حق علي يوم غد يوم ليس بقص وكذلك يقولون  
 في بعض باقى المذهب بان النص فمهم حتى لان شرايط الامامة ان عندهم يكون الامام عالما  
 باصول الشريعة مجتهدا في فروعها ليمكر من هداية الناس الى شريعة الاسلام ولا يضلهم  
 زاهدا بحيث يرغب عن اموال المسلمين ولا يقطع فيها وشجا عاليا يهرب في الحرب فيستصر <sup>علماء</sup>  
 على اهل الحق وان يكون من ولد فاطمة لقول النبي صلى الله عليه وآله المهدي من ولد فاطمة  
 والاجماع الائمة على جوازها فيهم حدود مذهب الامامة ويدعون اصحاب اجماع اهل البيت  
 وهو عندهم حجة وان يدعوا الناس الى الله ولا دين الا الحق دعوة طاهرة غير خفية ويشهر <sup>سيفه</sup>  
 في نصر دينه ويقولون من استجعت هذه الشروط الختم فيه فهو امام معترض الطاعة بالنص  
 من النبي صلى الله عليه وآله والائمة وهذا هو النص الحلي عندهم وارجوا النص <sup>النص</sup>  
 لكل امام الا الحسن والحسين لقوله عليهم السلام امامان قلنا او قعدا ولذلك عدلوا بالامامة <sup>عن</sup>  
 زين العابدين لكونه لم يشتر سيفه في الدعوة الى الله تعالى وقالوا بامامة ابنه زيد ولتبوا باقي <sup>الشيعة</sup>

FIGURE 15.139 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 70<sup>r</sup>

بالرافضة لانهم رفضوا زيدا وكان سبب رفضهم ان الشيعة من اهل الكوفة اجتمعوا اليه  
 ما يعنى سرية زمان هشام بن عبد الملك وكان عامه يومئذ على الكوفة يوسف بن عمر  
 الشقي فلما علم بهم يوسف جده طلبهم فاجتمع رؤساء الشيعة الزيد وقالوا له ما تقول  
 فابي بكر وعمر فقال رجمهما الله تعالى انهما وشيا على سلطانكم فزعا من ايديكم فقالا  
 نريد لو فلنا انهما استثنوا علينا لرسيلغ ذلك بهما كفرا لانهما وليا فعدلا فلما سمعوا  
 منه ذلك فارقوه وهو لا كانوا يقولون يا مامة اخيه محمد الباقى وكان الباقر قد بنا  
 فقالوا الامام السجدة الصادق وذهب جماعة منهم الى ان الباقر لم يمت وكانوا يقولون  
 هو هدى صفة الامة وينظر فرج وجهه وملتقبون بالباقرية والجماعة التي خلفوا مع  
 زيد من اهل الكوفة وهاجروا معه لقبوا بالزيدية لعنفهم فرق كثيره فيهم الصائبة  
 هؤلاء لا ينكرون خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لوصي على خلفتهم والمويدي من  
 شاخسهم يقولون بهذه المقالة وتتهم الباروتية والسليمانية والتأخرية والهادية وقرق  
 اخرى ليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فايعة والعراقيون منهم موافقون في الامام ابي  
الآية مسايلا فيهم ائمتهم فيها وفي الاصول بل ان مخالفون المعتزلة قالوا **قال** واقفا  
 القايلون بوجوب نصب الامام على الحق عقلا فالوا الضربة عدم الامام لا آخر الينا  
**اقول** اجتمع القايلون بوجوب نصب الامام على الحق عقلا وهم اصحاب الجاهل  
 ابوالحسن البصرى بان الضرب عدم وجود الامام غير ما سون من اهل البغى والظلم في  
 حق الضعفاء واهل البيت ورفع ذلك واجب عقلا وان كان منطوقا ولا سبيل لادفع

العظام

FIGURE 15.140 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 70<sup>v</sup>

٧١  
 المظالم والبني ورفع الشك من بين الناس لا ينصب امام يقوم بالاحكام الشرعية واصحاب  
 هذه المقالة يوافقون اهل السنة في تعيين ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ويعرفوا الامام  
 عند اهل السنة اما بالنص من تقبل قوله كالبني او امام يتقلده او باجماع الامة وابي بكر  
 ثبت امامته بالطريق الثاني لان المسلمين كافة اجمعوا عليه فوجب ان يكون هو الامام  
 بعد النبي صلى الله عليه وقال الشيعة الامام بعد النبي صلى الله عليه هو علي بن ابي طالب رضي  
 الله عنه لنص النبي عليه واستدل اهل السنة على صحة امامه ابي بكر رضي الله عنه بطريق  
 احدها ان الامة اجتمعت على ان الامام بعد النبي صلعم اما ابو بكر او علي والعباس لكن  
 والعباس لم يثبت امامته احدهما بعد النبي عليه فوجب ان يكون الامام من بعده ابي بكر رضي  
 الله عنه ليلد يخرج الحق عن مذهب الامة وانما قلنا ان عليا والعباس لم يثبت امامته  
 احدهما من بعد النبي صلى الله عليه لان الانصار طلبوا الخلاف لقتلهم وعيوا لها سعد بن  
 وقولنا امير وسنم امير فاطمهم ابو بكر ورفعهم عن الخلاف بقول النبي صلعم الله  
 الائمة من قرينين ولو علم الانصار ان عليا منصوص عليه لقالوا لا يكون عليا يستحقها  
 بالنص وليست لك لان الظاهر من حال الخصمين انهما اذا تنازعا على امر ليس لهما قهر  
 احدهما اخر فان المقهور يذوق ان يصل الحق لاصحابه حيث قد فاته ولما لم يقل الانصار  
 شيئا من ذلك عذرا عدم النص في حق علي الثاني ان عليا لم يكن في غاية العجز بحيث لا يطلب  
 حقه ولا كان لبو بكر القوة والعظمة بحيث يمكنه غضب حق علي وحيث تابعه علي ولم  
 يباذره للخلاف عرفنا ان ذلك كان لعلم علي بانه مستحق لها الثالث ان النبي صلى الله استخلف

FIGURE 15.141 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 71<sup>r</sup>

ابا بكر في مرضه في الصلوة فوجبان يكون خليفة في غيرها لعدم القابل بالفصل ثبت ان  
 بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اجماع الامة عليه ثم اجماع الفاروق بنص ابي بكر عليه  
 ثم عثمان ذي النورين لان عمر رض على ستة من جملتهم عثمان فاجمع المنصوص عليهم  
 على عثمان ثم على المرتضى باجماع المعبرين من الصحابة وهو لا ايربغزهم الخلفاء الراشدين  
 والمعزلة اجمعوا مع اهل السنة على ان الامام بعد رسول الله صلعم هو ابي بكر الا  
 ان المناخرين منهم يزعمون ان علياً كان افضل واعلم من ابي بكر واحتجوا على ذلك  
 بان علياً كان في اصل الحلقة شديد العطشة غابه الذكاء والاستعداد التام<sup>الطبي</sup>  
 العلم وكان النبي صلى الله عليه وآله حريصاً على تعليمه وارشاده لا الكساب المضاييل حتى دعا  
 حين انزل ولقيها اذن واعيه فقال اللهم اجعلها اذن علي ومن المعلوم ان المعلم  
 اذا كان حريصاً على تعليمه من له استعداد تام فان ذلك المتعلم يبلغ الغاية القصوى  
 في العلم خصوصاً اذا طال شدة ثم قالوا انا اذا احتجنا عن العلوم وهذاها انتهى اليه  
 يرجع الى تعليمه فان اشرف العلوم علم اصول الدين والمعتزلة اخذت عن ابي هاشم محمد بن  
 لطيفة اخذت عن ابنه والاشاعرة ايضا ينتسبون الى ابي الحسن الاشعري وهو اخذ علم  
 اصول التنوعين ابي الجبائي وهو ينتسب الى علي واما انتساب الشيعة اليه في الفقه والاصول  
 فظاهر ثم ان اكابر الخوارج الذين هم اعداء كانوا تلاميذه ومنه اخذوا العلم الذي ينادون  
 ثم ان علم التفسير يرجع اليه لان اكثره مقول عنه وعن ابن عباس والمقول عنه ابي عبيد  
 استفاد اكثره من علي واما علم الفصاحة والخطب المنقولة عنه التي يعجز عن الايقان بمنها

القضا

FIGURE 15.142 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 71<sup>v</sup>

الفصحى فلا يمكن دفعها ولا انكارها واما علم الصوفية وانتسابهم اليه وظاهر واما علم  
 فاته هو الذي ارشدا بالاسود الديكي واما علم الشجاعة ومارسته للحروب فنضم لخوا  
 نعلم ولديه كلام بقوله لابن محمد بن الحنفية ونوصيه عند ملاقاته لحروب فهدى حجة مناخرى  
 المعتزلة وقدموا وهم كانوا مجتمعين على تفصيل ابي بكر لاجماع الامه عليه والائمة معصومة  
 عن الخطا فاجاعها وبقدمها لمن يستحق الناخير مجال وايضا فان علوم ابي بكر فيما يتعلق  
 بالفتن والاحكام وعلوم النبي وصعق الانساب وعلم التواريخ والتسير وبقدر ما  
 لا يمكن محدها واما ابو علي الجبائي فانه كان يتوقف في الفضل وعلقه حديث الطائفة  
 وصحة والمعتزلة في سياسة الامامة طريقا يتخصون به وهو انهم ساقوا الامامة بعد ابي  
 وعمر وعثمان وعلي الحسن ثم الحسين ثم للاعرج بن عبد العزيز ثم لابن زيد بن علي الجبائي ثم  
 لابن زيد بن علي الناقص ثم لاسل الجورجان وهو عمر بن بن زيد بن العابد بن ثم جالو  
 بصحة خلافة النبا تجت فيهم شرايط الامامة وعندهم ان القرشي اذا كان عالما بالاصول  
 مجتهدا في الفروع ووعى بالنفس في زمان ليس في امام وجب اتباعه واما القائلون بلا  
 وجوب نصب الامام وهم الموارج فقلوا ان نصب الامام يوجب وقوع الفتن لان الحرب الذي  
 حربي بن علي وعائمه كان سببا انها طالبت بدم عثمان وكان علي يتبرأ بما ينه اليه وكان معها  
 جماعة يقولون بخلاف قوله فاجب ذلك وقوع الفتنة ولو ان نصب الامام وقتله لما  
 وقع شيء من ذلك ثم ان الفتنة التي وقعت بزعج معاوية كان سببا ان كل واحد منهما  
 يطلب الام لنفسه لان هذا المنصب الجليل لا يتحمل من وجود مزاحم يدعي انه احق بالامر

FIGURE 15.143 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 72<sup>r</sup>

وقف كتابنا عن حضرتنا العظمى  
مرضى نخشى قم - ايران

غيره وذلك يستلزم اللاب وقتل بعض الناس بعضها لان اراء الناس قبل ان يجمع على  
فيذهب الكل رئيس قوم بقايلون عن رؤسهم وقد وقع مثل ذلك بالحسين وبن علي  
معاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات قالوا ونصب الامام انما يكون لدفع الضر المتوج  
من الظلمة في حق الضعفاء وهو ضرر مطنون وهذا الضر الذي زكوا به بسبب نصب الامام  
مستيقن غير مطنون واذا قيس المظنون بهذا المتيقن كان سائرا بالنسبة اليه فوجب الاجتناب  
منه والشريعة فيها كفاية لمن يريد الحق يمنع سبيل المؤمنين فانه اقوال الناس في الامامة  
والمصنف رحمه الله حكى مذاهب الناس في الامامة واختلافهم من غير ترجيح لذهنها  
على الباقي فذلك لم تعرض لترجيح مذهب ولا من دفعه متابعتها في عدم الترجيح والشرف  
**قال** الباب الخامس في الوعد والوعيد وما يتبعها الاقوله وهو مع على ست مسائل  
**اقول** الوعد عبارة عن اخبار تتعلق بالمستقبل من الزمان لا يصلح تقع الا في الزمان  
انما الضرر عند الوعد عبارة عن اخبار تتعلق بالمستقبل من الزمان لا يصلح الضرر الا  
الضرر ونقيضه منفعة عليه واجب المعتزلة الوعد بالثواب المكلف المطيع لكونه لطفاً  
واللطف واجب وهذا مبتنى على ما عرف من اعتقادهم وهو القول بالحسين والتبجيل والوجوب  
العقلى وقالوا ايضا بحسن الوعد لكونه اصل فيستلزم الوجوب على ما تقدم او وجوب  
الوعد لكونه لطفاً من جهة انه تقرب الى المأمور به ويبعد عن المنهي عنه وقد تقدم ان  
اللطف واجب ووجوب اعلى الله تعالى الوفاء بالوعد لان الاحلال له يكون ظمناً للعبادة  
في الاخبار واذلك عليه محال واحتمل هو لا في وجوب الوفاء بوعده تعالى فقال بعض المعتزلة  
بعدم

FIGURE 15.144 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 72<sup>v</sup>

بعدم وجوده لا تدرحق الله تعالى فيجوز تركه والعفو عنه ولقبوا بالفضل وقال بعضهم  
 الوفا بوعيد الله تعالى لا امتناع ان يكون اجبا وكذا ولقبوا بالوعيد به وقال اهل  
 السنة قلم يقولوا بالتحسين والقيح والوجوب العفلى كان الثواب والعقاب عندهم  
 عشيته الله تعالى لا غير ولا تعلق لها بالوعد والوعيد وهو سبحانه لا يحسن منه شي ولا  
 يقيح ولا يجع عليه شي البتة واما الحكماء الذين قالوا بنبوت الحسن والقيح والوجوب في  
 العقل العفلى دون العقل المطرق اثبتوا سعادة لازمة للافعال الملائمة كالصحة لا  
 المزاج شقاوة وهي لازمة للافعال الغير التي ليست ملائمة كالمريض لا يخاف المزاج وهذا  
 المذكور يستنى على ان الانسان بعد موته يكون مدركا والنظر في هذا المطلوب هو المهم  
 في هذا الباب عند المحققين وهو مني على ست مسائل **قال** المسئلة الاولى  
 للمعدم الاخرها **اقول** اختلف العقلاء اعادة المعدوم فذهب متبوا الفالان  
 المعتزلة والفاضي وامام الحرمين من الانتاعرة الى ان المعدوم جازا اعادة بمعنى ان  
 الذات المعدومة ثابتة في حال العدم وانها تنصف بكل واحد من الوجود والعدم على  
 سبيل التعاقب وقال بعض مقدمي المعتزلة ان كان عرض يمكن بقاؤه فوجازا اعادة  
 وايضا هو ظاهر من معتقدم لان الشيء اذا كان ثابتا في العدم جازا تصاف بالوجود  
 واخرج بعض اهل السنة على جواز اعادة المعدوم بان الشيء الممكن اذا عدم بعد وجوب  
 فاما ان يمنع عوده مرة ثانية اولا والاوّل محال لان امتناع عود الشيء الى الوجود بعد  
 يستلزم انقلابه من الامكان السابق الى الامتناع الذاتي هذا خلف فتعين جواز اعا

FIGURE 15.145 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 73<sup>r</sup>

الممكن وهو المطلوب واليهذا اشار المصنف رحمه الله عليه بقوله فانتم قالوا الممكن لا يصير  
 باعدامه ممثلا لقوله ومحال عند غيرهم اشارة الى المذهب والى الحسين البصري ومحمود الملا  
 فانتم قالوا لى اعادة المعدوم محال واحقوا على هذه الدعوى بوجودها ما ذكره المصنف  
 رحمه الله وهو ان محلل العدم عن الشئ الواحد بعينه محال وبيان ان الشئ اذا كان موجودا  
 لا الزمان الاول وعدمه في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الموجود  
 في الزمان الثالث هو بعينه الموجود في الزمان الاول لزم محلل العدم شئ واحد بعينه  
 وهو محال وان كان غيره لم يكن الشئ العاين بعينه المتبدا الثاني ان المعدوم لو كان  
 لكان متصفا بان كان العود والامكان صفة وجوده فيكون المعدوم متصفا بالامكان  
 الوجودي هذا خلافا للثالث ان المعدوم لو كان اعادة لكان اما ان يعاد مع عا  
 زمانه الذي وجد فيها او لا يعاد معه اعادة الاول محال والا لكان مبتدأ من حيث  
 هو عاود والسان يلزم منه المفارقة فلا يكون ما اعيد هو المتبدا والا ليرجع ان المعدوم  
 على تقدير عوده لا متاخر عن زمانه الخامس ان المعدوم بصير بسا محضاً فلا يصح الحكم عليه  
 بالاعادة والواجب عن من اول ما قولكم ان كان الموجود في الزمان الثالث هو بعينه الشئ  
 في الزمان الاول لزم محلل العدم شئ واحد بعينه قلنا لا نسلم انا يلزم ذلك ان لو كان  
 نفس الماهية واما اذا كان زائدا فلا يلزم ما ذكرتموه ونحن ندعي انه زائد ويكون الوجود  
 هو الغير للوجود الاول والعدم تحلل بين الوجودين والماهية فيها واحدة ولا نفى  
 المقدم الاشياء واحدا محقوله وجودتان مغايرتين لوجوده الاول واما عن الثاني فلا نسلم

الامكان

FIGURE 15.146 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 73<sup>v</sup>

٧٤

الامكان صفة وجوده بل هو امر ذهني يعرض للماهية الممكنة عند نسبتها الوجود هذه <sup>الما</sup>  
لا يقال في اثبات الامكان اذ لا فرق بين قولنا لا امکان له وبين امکانه لا يعلم <sup>بمكان</sup> يمكن الا  
امرا بشئ بل يمكن الماهية في ذاتها ممكنة لا كما يقول هذا مقعوض بالامتناع فانه الماهية  
جاز ان يكون ممتنع في نفسها مع ان الامتناع ليس اما بتوحيها وعن الثالث اما قولكم  
فيكون اما ان يعاد مع اعادة زمانه او لا فيكون مبداء من حيث هو معاد قلنا لا نسلم  
انما يلزم ذلك ان لو لم يكن الوقت معادا وايضا فان الحدوث المبتدأ عما لا يكون مسبوقا  
بالحدوث اللاحق ولا لذلك الحدوث المعاد فانه مسبوق بحدوث وعن الرابع اما قولكم  
ان المعدوم على تقدير وجوده لا يميز عن مماثلة عن مماثلة قلنا لا نسلم امکان وجود مثلنا  
لكن لا يلزم من عدم امثاله عن مماثلة في علمنا عدم امثاله عنه في نفسه وعن الخامس  
ان الحكم على المعدوم بانه لا يصح الحكم عليه بالاعادة حكم عليه وذلك مناقضة ظاهرة  
وقال سيدنا الدين الخوي من مشايخ الاثنى عشرية يجوز اعادة المعدوم واورد نقضا  
من منع منه بالذال الحاصل بعد الشيان لانه المعدوم الحاصل بعد نسيانه هو ما كان  
معلوما بعينه في الزمان الاول وذلك هو عوده فيكون العود جازيا وهو المطلوب  
واجاب المصنف عن هذا القرض منع الاحاد لان التعدد بناء الوحدة ولا يمكن ان  
يتحقق في هذا الباب الا ان الحاصل في الزمان الثاني تعلق بعين بالعلق به في الزمان  
الاول وذلك لا يقتضي الاتحاد وانما يقتضي مماثلة المبتدأ للمعاد وهو غير المطلوب  
قال المسئلة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان لا آخرها **اقول**

FIGURE 15.147 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 74<sup>F</sup>

لما كان الحكم على الشيء مسبوقه بـ صورته وجب ان يكون تصور حقيقة الانسان قبل الحكم  
 بصحة الاعادة ولذلك جعل المصنف هذه المسألة من جملة التي يتوقف عليها معرفة كون الانسان  
 مدركا بعد موتة واعلم ان نقر الخلافة ما هيته الانسان ان يقال الانسان انما جسم او  
 جسمانية او جوهر فرد او جوهر مجرد وكل واحد من هذه الاصناف مذهب لقوم وقال بعض  
 الفضلاء الثامن لهذه الرسالة بقريبان يقال الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني  
 او مجرد او مركب من هذه الاصناف تركيبا ثانيا او ثلثيا وهذا الكلام مع ما فيه من الاحتياط  
 وعدم التحقيق لا يشمل المذاهب التي ذكرها المصنف لان ابن الرويدى عنده ان الانسان  
 عبارة عن جزء لا يتجزى في القلب وهذا المذهب غير داخل تحت شيء من هذه الاصناف  
 التي ذكرها والمذاهب المذكورة في حقيقة الانسان احد عشر مذهبا الاول وهو قول اكثر  
 المتكلمين ان الانسان عبارة عن جملة هذا الشكل المشاهد المحسوس والاولان العقل  
 اذا خبر عن نفسه او اشار الى ما يطب فلا يقصد الا هذه الجملة وهو ضعيف لان الانسان  
 قد يخبر عن نفسه في حاله يكون غائبا عن هيكله والمعلوم عند الاخبار مغاير لما ليس  
 عند الاخبار وايضا فان تلك الجملة المحسوسة تزيد بالتمر وتقص بالذبول وتبدل  
 اخرها وهما لا تليها اذ ايمانها في التحلل والتلف مع بقا حقيقة المتكلمين وهو  
 انه عبارة عن احما باصلية داخلية في تركيب الانسان من اول عمره الى آخره لا يتطرق اليها  
 الزيادة بالنمو ولا الانقاص بالذبول وهو لا يسمون الاجزاء التي تنطرق اليها الزيادة  
 والنقصان اجزاء عرضية وهذا القول اخذت ابي الحسين البصري وجماعة من المحققين

الثالث

FIGURE 15.148 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 74<sup>v</sup>

70

الثالث ذهب النظام الى ان جسم لطيف شبيه بما آوود في داخل البدن يسرى في اعضا  
 واذ اذ يقطع الانسان عضو يخلص ما فيه الباقي الاعضاء واذ كان العضو بحيث اذا قطع  
 ينقطع معه ذلك الجسم اللطيف مات الانسان الرابع ذهب ابن الروندي الى ان تجزئ لا  
 تجزئ في الفلك بل لو لم يكن جوهر فردا غير قابل للتجزئ لما ازان يحصل العلم في بعضه والحمل  
 في بعضه الآخر وليس يجدر لانه حلول العرض مترط بالنية وهي متقية في الجزء الذي لا  
 تجزئ الى من ذهب بعض الاطباء الى ان الدم لكونه شرفا خلاط البدن وعلى بعضه <sup>يكون</sup>  
 الذوق لا يبقى مع خروجه ولذلك هو لا يبقى مع خروجه السادس ذهب آخرون من الاطباء  
 الى ان عيانة عن الاخلاط الاربع اذا كان كل واحد منها على ما ينبغي ان يكون بحسب الكرم  
 والكيف لدوران الحيوة معها وجودا وعلما وهو ضعيف لانه الشئ قد يدور مع غيره على  
 سبيل الاتفاق وايضا فان المدار قد يكون شريطا او حبا او رافعا للموانع وذلك يخرج عن  
 اليقين السابع ذهب قوم مثلا ان عيانة عن الذوق وهو جوهر مركب من ثلاثة الاخلاط  
 ولطيفها مسكة الاعضاء الثلاثة الرياسة التي هي القلب والذماغ والكبد ومنها ينفذ  
 العروق والاعصاب الى الاعضاء الباقية فهذه المذاهب السبعة هي المشهورة من افعال  
 الذين ذهبوا الى ان الانسان جوهرا وما الذين ذهبوا الى انه جسماني اختلفوا فقال  
 جالينوس وقوم من الاطباء عيانة عن المزاج المعتدل الانساني ولا يكون الانفعال <sup>طبا</sup>  
 من الاعتدال وهو كيفية يتوسط بين الكيفيات المتضادة وقال قوم ان عيانة عن <sup>طبا</sup>  
 اعضا الانسان ونشكلا الباقي من الاول عمره للآخره وقال آخرون ان عيانة عن العروق

FIGURE 15.149 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 75<sup>r</sup>

فقوم  
 السمي بالجمعية لأن البدن مادام قائما بها يكون باقيا ونزولها يحصل الموت وهو ضعيف و  
 من المعتد له عربين عبار ومن الأشاعرة الغزالي وأمام الحرمين وجماعة من الأئمة عترة  
 واحتجوا عليه بوجود أحدها أن الإنسان يعقل الماهيات الكليّة وهي إما أن يكون محتملا  
 في الخارج أو في النفس والأول باطل لأن كل موجود في الخارج فهو شخص ولا ينفع من الشخص  
 بكليّتين الثاني وهو أن يكون العقول موجودة النفس ثم هي إما أن يكون ذات وضع  
 أو لا والأول باطل لأنها لو كانت ذات وضع لا تمنع أن نقابها الماهيات الكليّة وإلا  
 يمكن الماهيات الكليّة مجزأة عن العوارض المعينة هذا خلف فتعين كون العاقل الماهيات  
 الكليّة مجزأة وهو المطلوب الثاني أن الإنسان يعقل مضاده السواد واللباض فليس  
 يجسم ولا جسماني لأنه لو لم يكن كذلك لكان جسما أو جسمانيا ويلزم أن يكون وضع بالسواد  
 أن هل حيث حلّ اللباض فقد حتم اجتماعه في محل واحد هذا خلف وإن كان محل أحدها  
 غير محل الآخر يمكن المدرك للسواد بعينه هو المدرك لللباض هذا خلف فتبين أن  
 محلها مجزأة وهو المطلوب الثالث أن الإنسان يعقل الوجود المطلق فينبطل أن يكون  
 جسما أو جسمانيا لأنه لو كان أحدهما كان ذا وضع فيكون منقسما ويلزم من انفسا  
 انقسام الوجود المطلق للأجزاء المتخلفة وكل واحد من الأجزاء أن كان وجوديا كانت  
 الوجودات التي أضردا حلة في حقيقة الوجود المطلق ومقومة له هذا خلف وإن كان  
 كلها ارتئي منها عديما كان العدم مفوما للوجود وهو محال التابع أن الإنسان قد  
 يعقل ذاته في حاله يعقل عن هيكله المحسوس وعن ساير عوارضه وأعضائه وما يعقل في

تلك

FIGURE 15.150 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 75<sup>v</sup>

تلك الالامفايرلما بعقل عند فثبت ان الثالث غير العواض والاحصاء وهو المطلوب <sup>مس</sup>  
ان بعقل البسيط وكل من بعقلها يجب ان لا يكون جسما ولا جسيما اما بيان الاول  
فلاذ بعقل الوحدة والنقطة وهما بسيطتان وبعقل المركبات ايضا ويعقلها مسبوق  
بعقل بسيطها الموقومة لها واما بيان المقدمة الثانية فلاذ لو لم يكن ليس بحجم ولا <sup>جسما</sup>  
لكان له وضع فيكون منقسما وذلك مستلزم لانقسام ما محل فيكون الحالة احد جانبيه  
غير الى الاله الجانب الاخر فالبايطاسقسم هذا خلف ولما قيل ان يقول لا نسلم ان الحال في  
المنقسم يحبان يكون منقسما لان الوحدة حالة الواحد وهو منقسم دورتها وكذلك النقطة  
حالة الاله لا يحط وهو منقسم وليست منقسمة لا يقال ان الصور العقلية حال على سبيل الاله  
بخلاف الوحدة والنقطة فانها غير جاليتين على سبيل الاله لا تقول لا نسلم ان الصور  
العقلية حالة على سبيل الاله <sup>هنا</sup> مما لا يمكن اقامة الدليل عليه فانه اقوال الناس <sup>تعلق</sup>  
بحقيقة الانسان **قال** المسئلة الثالثة في المعاد اختلف الناس فيه والدهرية انكروا  
لا آخر المسئلة **اقول** هذه المسئلة مبنية على التي قبلها والاطراف ههنا مبنية على الخالف ثم  
لان الدهرية لما انكروا المعاد احتجوا عليه بان فالوالة عبادة عن هذا الهيكل المحسوس فاذا  
ما ان العدم بموته وباليقوس لما لم يقبل بوجود نفس مغارة للمزاج ولا بقيامها بعد خراب  
البدن على تقدير وجودها توقف في المعاد لانه لم يقبل الدليل عندك على عدم وجود النفس <sup>طعم</sup>  
لكنه لم يظفر بدليل يدل على وجودها ولا بقيامها بعد البدن فلذلك توقف واما القائلون  
فذهب بعضهم لا القول باعادة الابدان وهو مذهب اكثر المسلمين وانبت بعضهم <sup>النفس</sup>

FIGURE 15.151 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 76r

التاطفه وقال بأعادة النفس والبدن جميعا وهو مذهب الحكماء جماعة من المسلمين  
 اكثر التصاريح وبعضهم اثبت المعاد للنفس دون البدن وهو مذهب الحكماء واما  
 اصحاب المذهب الاول فاتفقوا على اعادة البدن واختلفوا في كيفية اعلامه فالمتنوع  
 منهم كقولهم فالوالبان المعدوم شئ ذهبوا الى انه معدوم بموته بمعنى انه سلب عنه صفته  
 الوجودية واذ ارد الله تعالى اعادة وصفه بوجوه اخرى ثيابا او يعاقب اثمها اعدامه فلفقوا  
 تعالى لكل من عليها فان وكل شئ هالك الا وجهه واما عود الاله الرجوع فلو جوب كونه  
 متبايا ان كان مستحقا للتواب او معاقبا ان كان يستحق العقاب وهذا منبني على وجوب  
 الوفاء بالوعد والعيد واما تغاير الاحوال الفانيات كونها لم يتبينوا المعدوم شئ فانها  
 فتا الانسان وهلاكه بيان عن تفريق اجزائه وتلاشيها وابطال تركيب اعضائه وانحلالها  
 واعادة عبارة عن جميع اجزائه وتاليها واحداث اعراض له مثل ما كانت فيه قبل اعدامه  
 وهلاكه واما فالوالبان المعدوم شئ فلو جوب كونه معدوم قبل هلاكه لان الاعراض بعدم واعادة  
 عندهم محال واما الاجزاء فان جمعها وتاليها امر ممكن وهو تعالى قادر على جميع المقدورات  
 وعالم بكل المعلومات فكانت الاعادة ممكنة فكانت الاعادة ممكنة وهي عند اكثرهم يستحيل  
 ان يكون اعراضا لا يمنع اعادة المعدوم واورد المتكروون للمعاد البدني اعتراضا جديدا  
 ان الانسان المعين المشار اليه يشارك غيره في الهيئة ويمتاز عنه بالتحصينة وما يربط  
 الاشياء كمنها لا يقع به الاشارة فكان المميز زائدا وهو صفة قائمة بالجمم واذ ان  
 الاجزاء عدهم تلك الصفة وعندما عادة ذلك الانسان فلا بد من اعادة تلك الصفة

المعدوم

FIGURE 15.152 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 76<sup>v</sup>

٧٧

المعدومة لانها جزئية من ماهية لا امتناع اعادته مع عدم تنقي من اجزاء ولما كانت اعادته متوقفه على اعادة تلك الصفة المعدومة المتشعبة الوجود كانت اعادته مستغنى لتوقفها على وجود امر متسع الثاني انه متسع اعادة انسان يا كل انسان آخر لان اجزا الماكول اذا صارت اجزا ولا كل فوجد لا يتسع ان يجعل تلك الاجزاء للتدبير لكونها اجزاء يدرك واحد ويمتنع ان يجعلها اجزاء لان جعلها جزء لا كل ليس اولى من جعلها جزء الماكول وعلى تقدير جعلها جزء واحدها يبطل القول بالمعاد البدئي لان احدهما يعدم بالضرورة والجواب عن الاعتراض الاول ان المشار اليه من زيد هو الاجزاء الاصلية وهي التي عجزها الله تعالى عن اعادته وعن الثاني ان الانسان اذا اكمل انسان آخر فالمعدوم الماكول انما هي اجزا الفصلية لا الاصلية واعادة كل واحد منها يكون باعادة اجزائه الاصلية الى تاليها الاول وهي لا يتطرق اليها العدم فاذا جمع الله تعالى اجزاء كل واحد منهما احدث لها اعراضا مثل الاعراض التي كانت قبل الموت وقد تقدم بقره ذلك **قال** والمحكم يقولون بان محل العلم بما لا يقسم وبما لا يمكن ان يشار اليه الى آخره **اقول** ذهب الحكماء ان البدن لا يعاد لامتناع اعادة المعدوم وانبتوا المعاد للنفس فقط لكونها محل العلم بالاشياء التي لا يتقسم وبما لا يصح الاشارة اليها بانها ههنا او ثم ويستحيل ان يكون العلم بالاشياء التي لا يتقسم ولا يمكن الاشارة اليها جسمالا لانه لو كان جسما لقبيل القيمة لان كل جسم او جسم في نفسه قابل للقسمة وللإشارة الحيزية بالذات او بالبعثة وقد تقدم بيان ذلك فثبت ان محل العلم بما لا يتقسم هو مجرد عن المادة وهو المطلوب ثم اختلفوا فقال افلاطون ومن

FIGURE 15.153 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 77<sup>r</sup>

تابع من الغدما أن هذا الجوهر المحرود قديم وتعلقه بالبدن حادث وقال ارسطاطاليس  
 ان يحدث مع حدوث البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من الاخلاط والناصر  
 الشيخ اول وقت سعلق النفس بالبدن اذا وجد القلب والدماغ ثم اخرج الفايولون عن  
 النفس بانها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت اما متحركة او متحركة اما الملازمة فيه  
 بذاتها واما الثاني فباطل بقسمه اما الاول فلان اعادها ان يبقى بعد التعلق بالبدن  
 ان يكون نفس زيد بعينها هي نفس جميع الناس وكل ما يعلم واحد لكل احد وهو باطل  
 بالضرورة وان لم يبق بعد التعلق متحدة كانت قابلة للتغير والتجزؤ وذلك خاصة  
 للجسم فالجرح جسم هذا خلف والثاني باطل ايضا لان كثرتها تقتضي امتياز بعضها عن  
 بعض مما يميز امتياز كل واحدة عما عداها والامتياز عنها يستحيل ان يكون بالذات لان  
 النفوس متحدة بالرفع فحيث تساويها جميع الذاتيات والتوازن ولا يجوز ان يكون امتياز  
 بالعوارض لانه اختصاص الشيء بصفتين مماثلة يكون سبب المادّة والقابل ولا قابل  
 للنفس الا البدن فالنفس قبل البدن متعلقة بالبدن هذا خلف ولما استحال الجسم  
 والكثرة قبل التعلق بالبدن بطل القول بقدم النفوس لا يقال لم لا يجوز ان يكون النفس  
 قبل كل بدن بدنه آخره الى تمام لاننا نقول ذلك يقتضي التسامح وهو محال لان حصول  
 المزاج الانساني اما ان تتم به العلة الذاتية لوجود النفس الناطقة ولا يتم والثاني  
 محال والى كان وجود النفس متوقفا على امر المزاج الانساني ولو كان كذلك لما وجب  
 وجودها بوجود المزاج الانساني لكنه قد وجب لاستماع وجودها بدونه واذا تم بالمزاج

الانسان

FIGURE 15.154 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 77r

٧٨  
 اتقا  
 الانسان وجود العلة التامة لحدث النفس وجودها من المبدأ المفارق امتنع ان  
 بنفس اخرى على سبيل التناسخ لا امتناع ان يكون لبدن واحد نفسان مستقلتان بالقوم  
 ولان الانسان عبارة عن النفس وكل انسان مجرد ذاته انا واحده فوجب ان يكون  
 له نفس واحدة **قال** وافقوا على امتناع فتاىه الى آخره **اقول** افق الحكماء  
 على امتناع فتا النفس واستدلوا بقياس وصورته ان النفس بسيطة ولا شئ من  
 البسيط يقابل للفتا فلا شئ من النفس يقابل للفتا اما الصغرى فببرهنة قد  
 تقدم الكلام فيها واما الكبرى فلان كلما يقبل الفتا ففتاىه فبى بالفعل وشئ يقبل  
 الفتا والفتاى بالفعل معاير للقابل له لان القابل للفتا موجود في حالة الفتا والفتاى  
 بالفعل غير موجود في تلك الى الاز وكل ما فيه شئ يعنى شئ قابل للفتا فهو مركب والبسيط  
 هذا خلف والنفس هي حقيقة الانسان والبدن الذي اذا انما كان عرضا هو  
 الزواج الانسانى والثانى هو النفس وليس بعرض ولغايل ان يكون يقول قولكم بان كل  
 ما يقبل الفتا ففتاىه شئ بالفعل وشئ يقبل الفتا والفتاى بالفعل معاير للقابل  
 له فلنا لا نسلم واما يلزم ذلك ان لو لم يكن الفتا نفسا ارتفاع الماهية الخارجية  
 اما اذا كان الفتا نفسا ارتفاع الماهية الخارجية وكان الوجود نفس الماهية فيكون  
 الفتا نفسا ارتفاعها ولا يتم ما ذكرتموه **قال** المسئلة الرابعة في الشواهد والعقا  
 وهما اما بدنيان كاللذات الحسية والالام الحسية واما نفسانيا كاللعظيم والاجلال  
 والحرز والهوان ويفصلها لا يعلم الا بالشرع والذنه ادراك ملايم من حيث هو ملا

FIGURE 15.155 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 78r

والالم ادراك مناف من حيث هو مناف فان كان ادراكها بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس  
 بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس وان كان ادراكها بالعقل  
 فهما عقليان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدى الى الزوال وافرلا يستغنى  
 عن توسط الاله واجل لكونه الواقع فاقول ان الثواب عبارة عن اللذة والعقاب عبارة  
 عن الاله وكل واحد منهما ان كان مدركا بالحواس الظاهرة سمي بدنيا وان كان مدركا بالحواس  
 الباطنة سمي نفسانيا فالتمناز بالاكل والشرب والجماع والنظر للاشيء المستحسنه  
 الثواب البدني وعدم هذه الاشياء مع الافتقار اليها هو العقاب البدني والالتزاد  
 بالاكرام والاجلال والتعظيم هو الثواب النفساني وتفصيل اللذة البدنية والنفسانية  
 والالم البدني والنفساني لا يعلم الا بالشع واللذة عبارة عن ادراك الملايم من حيث  
 ملايم وانما قلنا من حيث هو ملايم لان المريض لا يلتذ بطعم الحلو لعدم ادراكه من حيث  
 هو ملايم والالم عبارة عن ادراك مناف من حيث هو مناف وانما قلنا من حيث هو  
 مناف لان التكرار ومن سقطت قواه عند المرض لا يدرك المنافع من حيث هو مناف  
 وشرط الاحساس باللذة والالم ان لا يكون اللذة مستمرة ولا الالم مستمر لان دوام  
 الانفعال عن اللذة والالم يبطل الاحساس بهما وان كان ادراك اللذة والالم بالعقل  
 فهما الثواب والعقاب العقليان واللذة العقلية اثبت من البدنية وكذا الالم العقلي  
 لبعدها عن الانفعال المؤدى الى التغير لانها امران كليان والكل يبعد عن التغير والزوال  
 وافرلا يستغنى عن توسط الاله بخلاف اللذة البدنية لكونها مفتقرة لتوسط الآلة

ولان

FIGURE 15.156 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 78<sup>v</sup>

٧٩  
 ولأن المدرك بالعقل من الأمور الكلية أكثر من الأمور الجزئية المدركة بواسطة الحس فلذلك  
 اوفروا لكل أيضا لأن الموانع في الوصول للمعروف حقيقة الأمر الكلي أقل من الجزئي لتلك شروطه  
**قال** الخامسة فما حصل به استحقاقا والثواب والعقاب إلى آخره **اقول** ذهب  
 إلى أن العبد يستحق الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية واللاما حسن من الله تعالى  
 الزام العباد بالتكليف الشرعي إذ لا يليق بالحكيم العيب ولما كان التكليف سببا موجبا لمعقول  
 نفع لا العيب لا يصل إليه ببدنه حسن ذلك منه تعالى وهذا صبي على ما قرره من القول  
 بالتحسين والتعجب العقلي واجمع أهل السنة على أن الثواب يعقل من الله تعالى  
 واقدم أبو القاسم ومن الشيعة الشيخ المفيد وسبب الثواب الإيمان وهو في اللغة بيان  
 عن التصديق الاسلام في الحكم هو اعتمدهم من الإيمان وهما في الحقيقة شيء واحد <sup>كأن</sup> بيان  
 الاسلام اعتمدهم فلو جرد الاسلام بدون الإيمان لأن من أقرب بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين  
 ولا بد لهم من ثبوت الاسلام له بثبوت الإيمان لقوله تعالى قالت الأحزاب امتا قل لم تؤمنوا  
 ولكن قولوا أسلمنا نفي عنهم الإيمان وأثبت لهم الاسلام وأما كون الإيمان أخص منه الحكم  
 فلا من كل من ثبت له الإيمان ثبت له الاسلام إجماعا وأما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا <sup>اعني</sup>  
 متساويين فلقوله تعالى إن الدين عند الله الاسلام واختلفوا في حقيقة الإيمان فذهب  
 أكثر سلف الأئمة عن أمور باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالخروج وقالت  
 المعتزلة اصول الإيمان خمسة أجهادها التوحيد والثبات في العدل والثالث الأقرار <sup>لوعده</sup>  
 بالوعد والرابع القيام بالأمر بالمعروف والخامس النهي عن المنكر وذهب أبو الهذيل

FIGURE 15.157 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 79<sup>r</sup>

العلاف والحيان والكراميه الى ان الايمان عبارة عن العمل الصالح لان فعل الواجبات  
 فهو الدين لقوله تعالى وما اصروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيمون  
 الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله ذلك مرجع الى جميع ما تقدم ذكره  
 فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام  
 والاسلام هو الايمان اذ لو كان غير لما كان مقبولا ممن يتنفي لقوله تعالى ومن يتنفي  
 غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه فالى اصل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو  
 الاسلام هو الايمان بعبارة فعل الحسنات هو الايمان وهو المطلوب وقالت ائمتنا  
 عشرية اصول الايمان ثلاثة احدهما التصديق والعدل في افعالنا التصديقية  
 اثنتا عشرة التصديقية بائمة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقول المصنف  
 رحمه الله عليه قالت الشيعة بين يد بعض الشيعة وليست الفضية كلية كما فهم بعض الشراخ  
 الزيدية لا يقولون بالعصمة في كل ائمتهم ولا يرون كلمهم ان مخالفه الامام يخرج عن الايمان  
 لان عند بعض ائمتهم ان الخلفاء الذين تقدموا على علي بن ابي طالب غير مقطوع بسبهم  
 صاحب هذه المقالة من ائمتهم الموقيد بالله والصاحبة منهم يعتقدون ذلك وعند  
 من الشيعة لا يتحقق الايمان الا عند وجود هذه الاصول الثلاثة واذا انفج احد همتا  
 الايمان وقال اهل السنة الايمان عبارة عن امرين احدهما التصديق بالله والثاني تصديق  
 النبي عليه السلام والتصديق بالاحكام التي يعلم يقيناً انه عليه السلام حكم بما دون ما في الخلاف او الا  
 وليست الاحمال الصالحة عندهم داخله في حقيقة الايمان لتحقيق انقاسها ويدل على ذلك

قوله

FIGURE 15.158 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 79<sup>v</sup>

٨٠  
 قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى  
 فقتلها باغي مؤمننا وقوله تعالى للذين امنوا ولم يلبسوا ايمانا ثم يظلموا ليك لهم الا من  
 موعدهم بالتفضيل على المؤمنين وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في  
 القتل الحزب بالحق فمما قابل النفس عهدا مؤمنا وهذه الايات وما في حكمها يدل على ان  
 عبادة عن التصديق بالله وتصديق النبي والتصديق بالاحكام والكفر يقابل الا  
 اما يقابل التضاد او تقابل العدم والملكية وهذا هو الاشبه والذنب يقابل العمل  
 الصالح ونقسم الذنب الاكابر وصغار وجميع السلمون عيان المؤمن يستحق الخلود  
 في الجنة بايمانه وان الكافر يستحق الخلود في النار بكفره وصاحب الصغائر المحبت كبا  
 الفواحق يستحق الجنة واختلافوا في من تكب الكبيره فقالت الانارقه يكون منكر  
 وقال الحسن البصري يكون منافقا وقالت الخوارج بكفره لانه المعصية عندهم كفر لقول  
 تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهو باطل لان الكفر عبادة عن  
 انكار ما علم بالضرورة اثبات الرسول صلى الله عليه به وهم يفسرون الكفر بغير ذلك  
 ويجعلون العمل الصالح جزء من الايمان وقال اخرون يكون فاسقا فالمعتزله والوعيد  
 قالوا يكون فاسقا ولا يكون مؤمنا ولا كافرا ويجعلون له منزلا من هاتين المنزلتين  
 يستحق ان يكون في النار حالها فيها فسقه ويمتنع ان يكون المؤمن عندهم فاسقا  
 اهل السنة مركب الكبيرة فاسق ولا يخرج ذلك عن ان يكون مؤمنا لان المؤمن عند  
 قد يكون فاسقا وقد لا يكون وعاقبه الامر عند اهل السنة الخلود في الجنة على التقديرين

FIGURE 15.159 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 80r

أما ان يموت العبد على ايمانه من غير ان يلبسه فظلم ولا ينسقى فظاهراً واما على تقدير ان  
 مصرّاً على فعل الكبائر ويبدخل النار فانه لا يكون محلاً فيها وعاقب امره اذا استقص  
 دخول الجنة والخلود فيها ويجوز ان يغفر له ابتداءً اقباب الشفاعة او غيرها بدليل  
 قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكله على الحال كقولك رايت فلاناً  
 شغلاً اي حال شغله وقال تعالى ان الله لا يغفر ان تشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن  
 يشاء وليس للوعيد من الاعتزله وغيرهم ان يقولوا بانه يغفر بعد التوبة لاننا نقول  
 الغفران بعد التوبة عندكم يكون واجبا فلا يصح تعليقه بالمشيئة واخرج المعتزله بان  
 الوعيد لو لم يكن واقفاً لكان الاجبار به غير مطابق فيكون كذا وهو على الدار في حال  
**قال** المسئلة السادسة في تمام القول في الوعد والوعيد لا آخرها **اقول**  
 اجمع المسلمون على ان المؤمن الذي يكون اعماله صالحه يستحق ان يدخل الجنة حالها  
 وان الكافر يستحق النار حالها فيها وقال الجاحظ اذا بلغ <sup>الكبائر</sup> الاجتهاد وطلب الحق  
 ولم يصل اليه يكون معذراً لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وهو خلا  
 الاجماع واما الذي حطت اعماله صالحاً بعمل غير صالح فاختل فواف فذهبت الفصيلية من  
 المعتزله وغيرهم لانهم يدخل الجنة اما بعفو الله ورحمته واما بشفاعة نبيه صلى الله  
 عليه لان شفاعته مقبولة وتأثيرها لا تخلو اما ان يكون في زيادة المنافع او اسقاط  
 المضار والاول باطل والاكتناش فاعين النبي عليه السلام لاننا نسال له الكرامه من الله تعالى  
 فنعين الثاني وهو المطلوب واما ان يدخل النار فيعذب ثم يردّه الى الجنة ويكون خا  
 فيها

FIGURE 15.160 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 80v

٨١  
 فيها لغوه تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واوجوبه  
 لجة باحد هذه الامور السلام لكونه مومنا وذهبت الوعيدة من المعتزلة والشيعة  
 الى ان صاحب الكبرية ان لم يتب كان في النار خالد فيها ثم اختلف هو فقال ابو  
 علي الجبائي بالاحباط وهو ان العبد اذا اقدم على فعل كبيرة ولم يتب اجبت تلك  
 الكبيرة كل اعماله الصالحة ويكون في النار والذنوب معا فيها معا فبا على ذلك الذنوب ابدا  
 لان التنزيل نطق بالاحباط والخلود وذهب ابن ابي عمير الى القول بالموازنة وهو  
 ان يوازن اعمال الصالحة وذنوب الكبائر فاما علي بن ابي طالب كان الحكم لا يغلب واكثر  
 عليه ان احدهما اذا صار غلبا لا يعود مغلوبا وكذلك المغلوب لا يعود على الامتناع  
 ان يصير المغلوب موشا فيما غلب عليه واجيب بان العمل الصالح له استحقاقا  
 لازم له والعمل السيئ من الكبائر له استحقاق عقاب لازم له فيوش كل واحد من العالين  
 في استحقاق الاخر بان ينقص من الزايد مثل الناقص حتى يسيء في الاخر بقية من احد  
 الاستحفاين بحسب رجائهم فيحكم بذلك وهذا بعينه ما خوذ من قول الحكماء في المزاج  
 لانهم قالوا المزاج كيفية تحصل من اجتماع العناصر المتضادة الكيفيات ويقضى اجتماعها  
 واختلاطها ان يتفاعل بعضها عن بعض وتنكسر صرافة كل واحد منهما بالآخر ويحصل  
 كيفية متماثلة في اجزاء المركب متوسطة لاصداه وتلك الكيفية هي المزاج وورد بان  
 العلة يجب مغاوتها للمعلول وحينئذ يمنع ان كسر صرافة كل واحد صرافة الاخر لان  
 الانكسارين امانا محصلا معارفو وهو محال الامتناع ان يكون الشيء الواحد في آن واحد

FIGURE 15.161 Ms. Qum, Mar'ashī 3212/1, fol. 81r

كاسرا ومنسكرا دفقة واحدة فيكون الكاسر غير كاسر والمنسك غير منسك هذا خلف اول حاصل  
 معها حينئذ يتبع ان يصير ساكنا مغلوبا غلبا لما غلب عليه وموثرا فيه واجيب بان كل  
 واحد من العنصرين يغلب صورته وسفعل بما ذرية ويمتنع ان يكون الكاسر هو نفس الكيفية  
 والاصل من كل واحد منهما حال انكساره وهو محال واعتدال الماء الممتزج من الحار  
 والبارد يعنى وجود قوة مستحسنة في الماء الحار تنسك بها برد الماء البارد واختلفوا في  
 حكم الاطفال في الآخرة فالامام ابو حنيفة رحمه الله عليه توقف فيه ونقل عنه انه قال  
 في ست مسائل لا ادري وهذه المسئلة من جملتها وذهب الخوارج الى انهم ملحقون  
 بابائهم وحكموا بايمان اطفال المؤمنين وكفر اطفال الكفار وذهب الكرامية الى  
 انهم يومنون يوم القيمة ويدخلون الجنة بايمانهم وان اطفال الكفار يكونون خاد  
 ميين لاهل الجنة وذهب المعتزلة الى ان اطفال المؤمنين والكفار لا يحكم عليهم بايمان ولا  
 كفر لا يتقأ التكليف عنهم وانهم من اهل الجنة وذهب ابن الرندي الى ان الله تعالى  
 يكمل عقولهم في الآخرة لسننظر واقت نظر واستدل وآمن كان من اهل الجنة ومن عرض  
 عن ذلك كان من اهل النار وذهب اليه الاشعري وغيرهم الى عدم الحكم عليهم بايمان  
 او كفر وقالوا ان الله تعالى ما حج لهم نار يوم القيمة ثم امرهم بدخولها فن دخلها كما  
 من اهل الجنة ومن امتنع من دخولها كان من اهل النار وقال بعض الاشاعرة من  
 علم الله تعالى منهم انه لو عاش كان كافرا فهو مؤمن فومن اهل الجنة ومن علم منهم  
 لو عاش كان كافرا فهو من اهل النار **قال** ولما القابلون بالشواب والعقاب

النفس

FIGURE 15.162 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 81<sup>v</sup>

٨٠

الف نيين الأخر أول اختلف الفأيلون موجود النفس الناطقة في حالها بعد ما  
 لبدها فذهب قوم لا أنها لعدم بانعدام البدن لكون وجودها متوقفا على البدن  
 فوجب ان يستلزم عدمها عدمه وهو باطل لان النفس يتوقف حدوثها على البدن  
 لا وجودها وهو اعنى البدن شرط حدوثها وعدم شرط حدوثها التي غير مستلزم  
 لعدم ذلك الشيء واذا كان البدن شرطاً في خروج وجودها على عدمها جاز ان يكون  
 العلة الفاعلية شرطاً في دوامها وذهب تاسيطيوس الى عدم النفوس الجاهلة  
 دون النفوس الفاضلة وزعم ان الجاهلة لو بقيت لكانت اما معطلة او معتدبة  
 وكلاهما غير لائق بالحكيم وهو اقناعي من قبيل الخطاية وذهب آخرون لان النفوس  
 تقدم عند عدم الابيان ويعود عند عودها وقد تقدم الكلام في امتناع تحلل العدم  
 بين الشيء ونفسه واما الفأيلون ببقاياها الذين اثبتوا الغياب والعقاب <sup>نيين</sup> النفس  
 فقالوا سبب سعادة النفوس ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم لها ادراك  
 الموجودات بان حصل لها ما يمكن ان تتاله من الحق لا قول وهو انه واجب الوجود  
 لذاته  
 يرى عن النفايس متبع لفيضان الجود ثم ادراك ما بعد من الموجودات وهي الذات  
 الباقية مجردة كانت كالمقول والنفوس اوملايم وهي الاجرام السماوية والعنصرية  
 يكون فيها جميع الموجودات الخارجية مجتمعة جميعاً عالياً على الترتيب الذي لها في  
 الوجود وهذا هو الواجب تحصيله بالعقل النظري واليه اشار بقوله معتد به لما يجب  
 اعتقاده واما العقل العولي فالخلق بالاضلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منزهة <sup>عن</sup>

FIGURE 15.163 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 82<sup>r</sup>

الهيئات البدنية منقطوعة عن العلائق الجسمانية واذا كان جميع ذلك ملكة راسخة فيها  
 كانت سعيدة من اهل الثواب الدائم واما سبب الشقاوة فهو ادراك المنايا من حيث  
 هو منافع والمنايا اعتقاد ما ليس بمطابق لفضل الامر ولا نفا عن الامور الدنيا  
 وان سرهن لها ان من شأنها ادراك الحقائق باكتساب الامور المحبولة من المعلوم  
 فنعوض لها شوق الى ذلك الكمال تترتب في هياكل رديئة بدنية مضادة لذلك  
 الكمال وان نفوتها بالعقل العلي الخلق بالاخلاق الفاضلة وتخلق بالاخلاق الفاسدة  
 واذا كان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الشقاوة والعذاب الدائم لكونها  
 ما ينبغي لها وحصلت ما لا ينبغي لها وبين مرتبة السعادة والشقاوة مراتب غير متناهية  
 بعضها اسفل السعادة وبعضها اسفل الشقاوة واذا افرقت النفس البدن  
 لها اعتقادات مطابقة لما في نفس الامر برهانية وفيها هياكل بدنية رديئة فانها اذا  
 فارقت ادرت بتلك الهياكل الماعظيمة ولكن هذا الهم ليس موجبه امر لازم ما بل  
 سدينا عارضه ما يفرول مع تلك الاعمال التي كانت تلك الهيئة ثابتة يتركها  
 واذا زال حصل لها الادراك بالكمال مزج حيث هو كمال ويحصل لها بذلك اللذة الدائمة  
 واعترض بان النفس اذا افرقت البدن وقعت عالم النيران والحركات وليس يتم  
 حادثه فيبقى الامجاله ولا يزول ويكون صاحبها من اهل العذاب الدائم واجيب عن عدم العلم  
 لادته هناك لان عالم النفوس فيه تغيرات نفسانية وبحدوات واتصالات عقلية  
 فاذا اتصلت هذه النفس بالنفوس الفاضلة الكاملة اتصالا عقليتها فانها تصير

بب

FIGURE 15.164 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 82v

١٤

بسبب ذلك مستعداً لقبول الاشتراكاتك نوار العقلية الموجه لزوال تلك الهشاشة  
 الرجيه البدئية الموجب زوالها والزوال الالهم والقوس الخالية عن الطرفين التي  
 ليس لها اعتقادات حقه ولا باطله كقوس البلمه والصبيان فانها اذا قامت  
 ابدانها حصل لها الخلاص عن الالهم لكن ليس لها سبب الاتصال محل السعادة  
 بما يتعلق بحز سماوي يكون موضوعاً لتخللاتها ويحصل لها نوع من الرخاء ويكون  
 لذاتها ضعيفة بحسب ادراكها لذاتها ولما لا يتبين ادراكها هذا ما اردنا ابراره في  
 في شرح هذه الرسالة ونحتم الكلام حامدين لله تعالى مصليين على رسوله محمد النبي وآله  
 وصحبه الطاهرين بعون الله وحسن توفيقه كاتب

العبد الضعيف الخفيف  
 اقل العباد علي رضا ابن  
 سليمان ساكن  
 آوّه الموت  
 ٥٠ هـ  
 ح الحرة النوري  
 صل الله عليه  
 وآله وسلم  
 مع الحسين في  
 وقت الضلوع  
 الظهيرة ثمان  
 عشر ذى شهر صفر  
 ضم الحجر والظفر  
 ٥٠ هـ

كتابخانه عمومى آيت الله العظمى  
 مرعشى نجفى - قم



FIGURE 15.165 Ms. Qum, Mar'ashi 3212/1, fol. 83r



FIGURE 16 *Masjid-i Quṭb-i Rāwandī* (Khusrushāh)  
(<https://aniya.blog.ir/post/40>)



FIGURE 17 *Masjid-i Quṭb-i Rāwandī* (Khusrushāh)  
(<https://aniya.blog.ir/post/40>)



FIGURE 18 *Ārāmghāh-i Qutb-i Rāwandī* (Khusrushāh) (<https://aniya.blog.ir/post/26>)



FIGURE 19 Tombstone of Quṭb al-Dīn al-Rāwandi (Qum) (<http://qompajoochi.ir> / قطب-راوندى-فيلسوف-قرن-ششم)



FIGURE 20 Tomb of Faql Allāh al-Rāwandī (Kāshān) (<https://hawzah.net/fa/Mostabser/View/63312/9506/> رحلت)

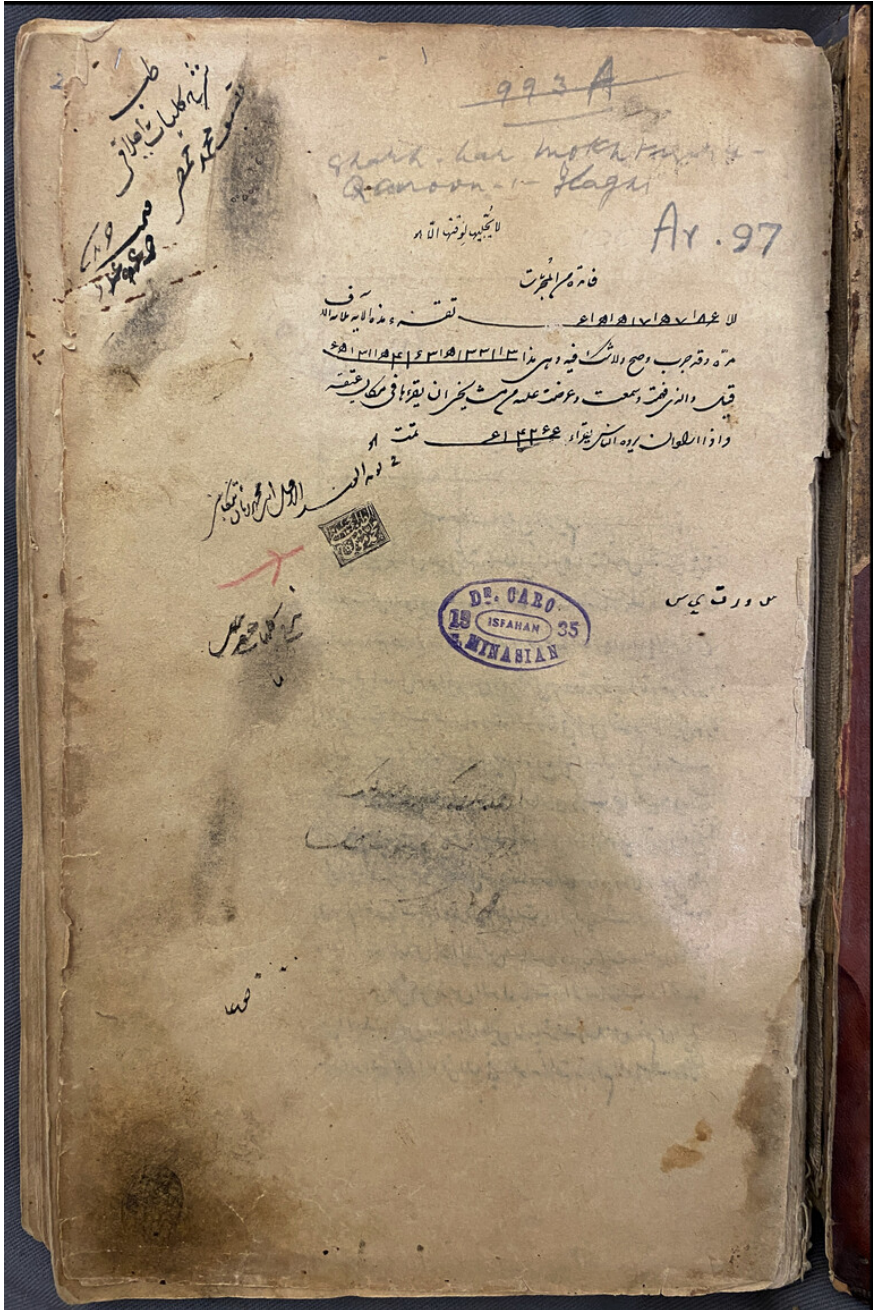
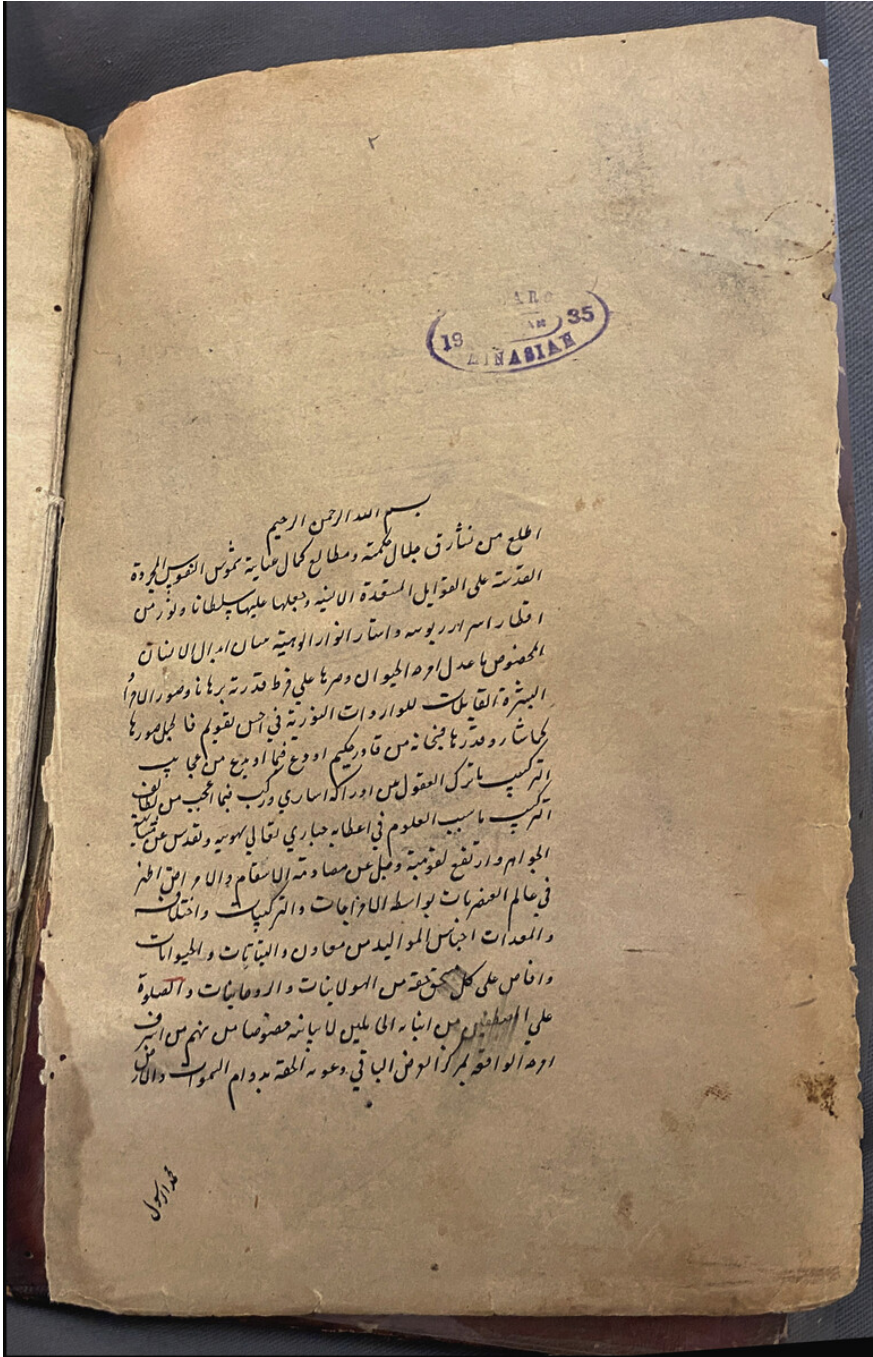


FIGURE 21 Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97, title page



٢

اطلع من شارق جلال كلمته ومطالع كمال عناية ثموس القبول الجودة  
 الصخرة على العوايل السقطة الالينية وجعلها عليها بلطانا ونور من  
 اقل راسم اريوسه واسرار النوار الومية مسان ابدال الانسان  
 المخصوص باعدل اوجه الحيوان وصريا على فط قدرته برنا وصور الاله  
 البهية القامات للواردات النورية في اهن ليقولم فاعلم بصورنا  
 كحاشا و قدرنا من قادم وكلم اودع فها اودع من اجماسيب  
 الترسيب بارك العقول من اورا كاساري وركب فيها اوجب من الترسيب  
 الترسيب باسبب العلوم في اعطاه جباري تعالي اوسيه وتقدس عن  
 الجوامه وارتفع لغويته وعل عن مصا وانه الاسقام والاراضى اظهر  
 في عالم العنصرات بواسطة الازاجات والتراكيب وانتم  
 والعدوات اجناس المواليه من معادن والبياتات والحيوانات  
 وانما على كل من خلق من الهوليات والارواحيات والقصاوة  
 على الهوليات من ابناء الاملين لاسانه خصوصاً من منهم من افسر  
 اوجه الواقع لم كراهم من الباني وعوره الخلق بواهم السموات والارض

تعدا ابدال

FIGURE 22 Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97, p. 1

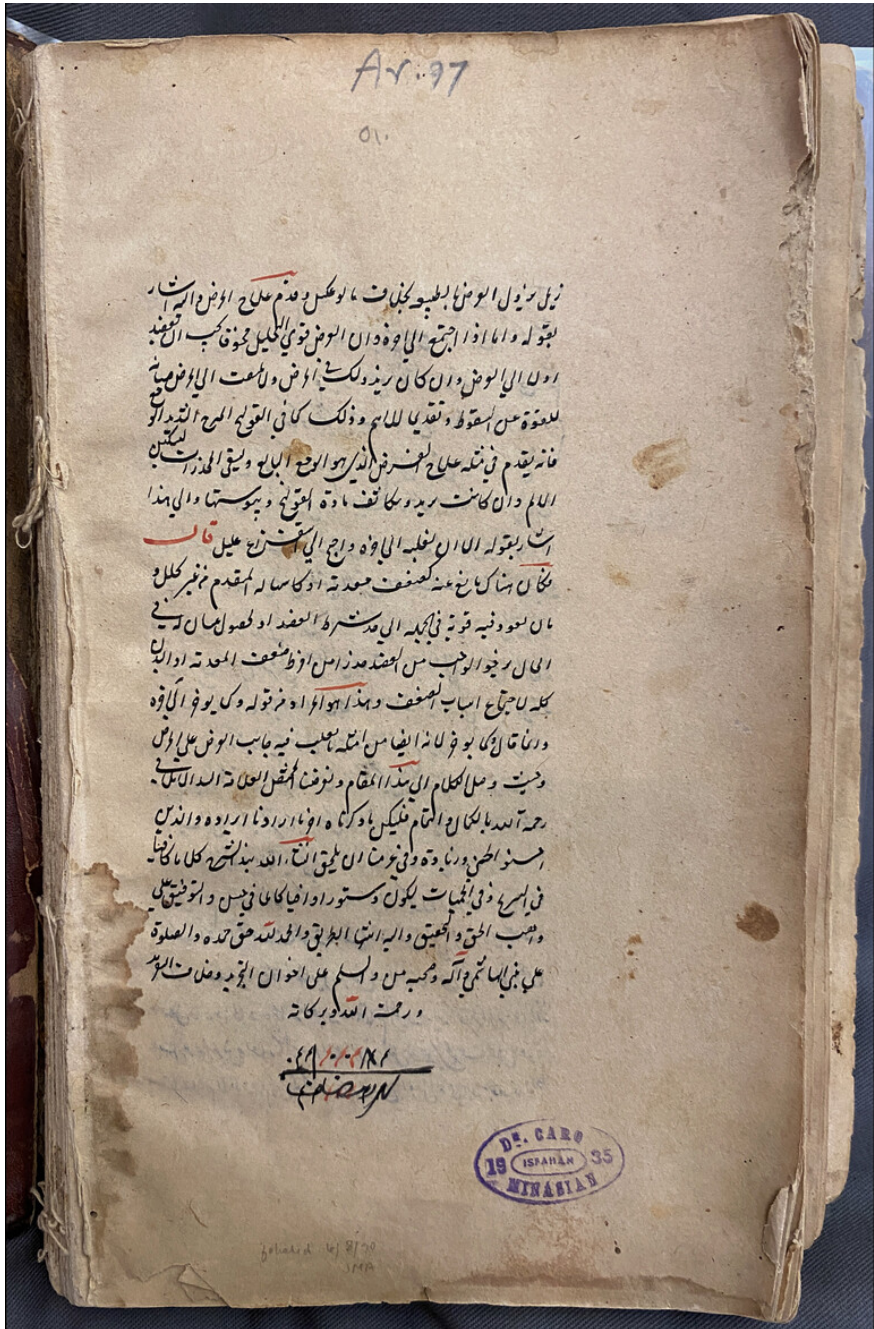


FIGURE 23 Ms. Los Angeles, UCLA Library, Caro Minasian Collection Ar 97, p. 510

Scholars studying the development of Imāmī thought are confronted with a lack of sources. Many pertinent works by Imāmī thinkers who lived in the various centers of Shīʿī learning between the lifetimes of al-Murtaḍā (d. 1044) and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274) have not come down to us. Muʿtazilite thought, Avicennan notions, and the quest to return to the early doctrines of the imams constituted the principal parameters of Imāmī theological thought over those centuries.

The present study, focussing on the Ḥimṣī Rāzī family, which flourished in Iran during the thirteenth and fourteenth centuries, showcases what can be achieved by gathering and piecing together relevant paratextual material that is preserved in manuscripts, providing insights into the scholarly profiles of its members. It is complemented by an editio princeps of *Mishkāṭ al-yaqīn*, and a facsimile edition of the *Talkhīs al-maqāṣid*.

**Hassan Ansari**, Institute for Advanced Study, Princeton NJ, has published on Islamic legal and political thought and on doctrine, including *L'imamat et l'occultation selon l'imamisme: Etude bibliographique et histoire des textes* (Brill, 2017) and, with Nebil Husayn, *Caliphate and Imamate : An Anthology of Medieval Muslim Texts on Political Theology* (Cambridge, 2023).

**Sabine Schmidtke**, Institute for Advanced Study, Princeton NJ, has published on topics ranging from Shīʿism, intersections of Jewish and Muslim intellectual history, the Arabic Bible, and the history of “orientalism”, including *The Beginnings of Shiʿi Studies in Germany* (American Philosophical Society, 2023).

**Hamid Ataei Nazari**, Ph.D. (2015), is a scholar of Islamic theology. His publications include *Tārīkh-i burhān-hā-yi ithbāt-i wujūd-i Khudā dar kalām-i Imāmiyya: Az maktab-i Baghdād tā maktab-i Isfahān* (Isfahan, 2023)

