BRILL

SHII STUDIES REVIEW 1 (2017) 194-256

Shii Studies Review

brill.com/ssr

Philosophical Theology among Sixth/Twelfth-Century Twelver Shīʿites: From Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. after 599/1201-2 or 600/1202-3) 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)*

Hassan Ansari and Sabine Schmidtke
Institute for Advanced Study, Princeton NJ
afarhang1349@ias.edu / scs@ias.edu

Abstract

MS Yale, Landberg 510, a multitext volume, contains unique copies of two doctrinal works composed as it seems by an Imāmī scholar of the sixth/twelfth century, ʿAbd Allāh b. Ḥamza b. ʿAbd Allah b. Ḥamza al-Ṭūsī al-Mashhadī al-Shāriḥī *al-maʿrūf bi-*Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī* and *al-Masʾala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanāʾ wa-l-ʿadam*. Both tracts show the author's close familiarity with the doctrinal systems of the followers of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933) on the one hand and Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) on the other. The discussions revolve around the contested Bahshamite notion that the "non-existent" (*maʿdūm*) is a "thing" (*shayʾ*), as well as the related doctrine that essences (*dhawāt*, sg. *dhāt*) are "real" or "actual" (*thābit*) in the state of non-existence (*ʿadam*). The paper introduces the author and the two tracts and provides critical editions.

Keywords

ʿAbd Allāh Ibn Ḥamza *al-maʿrūf bi-*Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī – Muʿtazilite *kalām* – Twelver Shīʿa – Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī – Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī – Fakhr al-Dīn

* We wish to thank Wilferd Madelung who helped us to emend a number of corrupt passages of the texts.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2017 | DOI 10.1163/24682470-12340008

al-Rāzī – Bahshamiyya – Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī – *shay'iyyat al-maʿdūm* – Quṭb al-Dīn al-Kayd(ḍ)urī al-Bayhaqī – MS Yale, Landberg 510 – Ḥilla – Rayy – Bayhaq – Mashhad

Introduction

MS Yale, Landberg 510, a multitext volume, contains unique copies of two doctrinal works composed as it seems by an Imāmī scholar of the sixth/twelfth century, whose full name is al-Shaykh al-Imām Ẓahīr al-Islām Naṣīr al-Dīn Abū Ṭālib ʿAbd Allāh b. Ḥamza b. ʿAbd Allah b. Ḥamza b. al-Ḥasan b. ʿAlī al-Ṭūsī al-Mashhadī al-Shāriḥī *al-maʿrūf bi-*Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.[1] These are *al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī* (ff. 71a-100a) and *al-Masʾala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanāʾ wa-l-ʿadam* (ff. 100b-122).[2] While there is no hint as to the author in either of the two texts, Ibn Ḥamza's authorship of *al-Wāfī* is stated on the tract's titlepage (f. 71a) which reads: "*Kitāb al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī min kalām mawlānā wa-sayyidinā al-ṣadr al-ajall al-Imām al-kabīr al-mufīd Naṣīr al-Dīn Ẓahīr al-Islām Muftī l-ṭāʾifa shaykh al-aṣḥāb ʿAbd Allāh b. Ḥamza b. ʿAbd Allāh al-Ṭūsī al-Mashhadī qaddasa llāh rūḥahu*". Moreover, he is also credited as author of this title in later Imāmī scholarship (see below). The second tract, *al-Masʾala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanāʾ wa-l-ʿadam*, was written at the suggestion of Abū l-Qāsim Muntahā b. Shihāb al-Dīn al-Kaysakī, who is known to have studied with Ibn Ḥamza (see below). This, together with the fact that the tract follows right after *al-Wāfī* in the present codex and is written by the same scribe,[3] suggests that it may also have been composed by Ibn Ḥamza. Both tracts show

1 Sabine Schmidtke first became aware of these texts in 2005 during her work on Ibn Kammūna (cf. Pourjavady and Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, pp. xif., 105). She thanks Frank Griffel and Elizabeth P. Johnson for their help in getting a microfilm of the codex (June 2005). Hassan Ansari and Sabine Schmidtke also thank the Beinecke Library for having provided them with digital images of the entire codex (in 2014). See also our brief comments on *al-Wāfī* and its author, Ansari and Schmidtke, "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II)," p. 207. Images of the manuscript are now available (open access) at http://goo.gl/6JJAOd [consulted October 14, 2016].—It was only after the completion of this paper that we became aware of a parallel project for an edition of these two tracts by ʿAmmār Jumʿa (forthcoming, according to the editor, in Beirut).

2 Cf. also Nemoy, *Arabic Manuscripts*, p. 148 nos. 1389, 1395.

3 Cf. f. 122b: al-Ḥasan b. ʿAbd al-Jabbār b. Amīrī al-ʿAlawī al-Ḥasanī al-Marāghī completed the copy of *al-Masʾala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanāʾ wa-l-ʿadam* in the month of Ramaḍān for a patron by the name of "Rashīd al-Dīn Shams al-Islam wa-l-Muslimīn" whose identity remains unclear.

the author's close familiarity with the doctrinal systems of the followers of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933), that is, the Bahshamites, on the one hand, and Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044), on the other.[4] The discussions revolve around the contested Bahshamite notion that the "non-existent" (*maʿdūm*) is a "thing" (*shayʾ*), as well as the related doctrine that essences (*dhawāt*, sg. *dhāt*) are "real" or "actual" (*thābit*) in the state of non-existence (*ʿadam*), which is founded on the theory of "states" (*aḥwāl*), a conceptual framework aimed at rationalizing the ontological foundations of the attributes of the Divine and of created beings. Abū l-Ḥusayn rejected the Bahshamite concept of *aḥwāl* and *shayʾiyyat al-maʿdūm*. In his view, the existence of a thing is identical with its essence, with respect to both God and created beings. Moreover, he also denied the Bahshamite doctrine that accidents (*aʿrāḍ*) are entitative beings (*maʿānī*) inhering in bodies and producing their qualities. For him, accidents constitute mere descriptive attributes (*ṣifāt*) or characteristics (*aḥkām*) of the body. In both tracts the positions of the two schools are discussed critically. While the author is not explicit about his own views in *al-Wāfī* (he seems more inclined towards the views of Abū l-Ḥusayn than towards those of the Bahshamiyya), he shows a clear preference for the views of Abū l-Ḥusayn as against those espoused by the Bahshamiyya in *al-Masʾala*. This observation would argue against Ibn Ḥamza as the author of both tracts although he may well have written them at different stages of his life, and this may explain the slight differences in outlook.

MS Landberg 510 provides next to no information that would allow an estimate as to when the two tracts were copied. The codex consists of the following works: *Risālat al-Ṭayr* of Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111) (ff. 1-10a),[5] *Risālat al-Ṭayr* of Ibn Sīnā (d. 428/1036-7) (ff. 10b-18),[6] two works by the Shaykh al-Ishrāq al-Suhrawardī (d. 587/1191), viz. *Hayākil al-nūr* (ff. 19-48) and *al-Risāla fī l-ḥikma wa-l-rumūz wa-l-ishārāt* (ff. 49-57),[7] and ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna's (d. in or after 683/1284) *Risāla fī baqāʾ al-nafs* (ff. 58-70),[8] followed by the two tracts discussed and edited in the present contribution. With the exception of al-Suhrawardī's *Risāla fī l-ḥikma wa-l-rumūz wa-l-ishārāt*, which ends with a colophon dated Dhū l-Qaʿda 680/1282 (f. 57a), none of the tracts of the codex

4 For the doctrinal thoughts of the Bahshamiyya and Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and their respective places in the development of Muʿtazilite *kalām*, see Schmidtke, "The Muʿtazilite Movement (III)" (with further references).

5 Cf. Nemoy, *Arabic Manuscripts*, p. 121 no. 1122.

6 Cf. Nemoy, *Arabic Manuscripts*, p. 123 no. 1135.

7 Cf. Nemoy, *Arabic Manuscripts*, p. 125 nos. 1165, 1166.

8 Cf. Nemoy, *Arabic Manuscripts*, p. 147 no. 1383.

is dated. While the works by al-Ghazāli, Ibn Sīnā, and al-Suhrawardī were transcribed by the same hand, a different hand wrote Ibn Kammūna's epistle, and yet another hand was at work with the two tracts presented here. It may be assumed that it was only at a later stage that the last three items were bound together with the first four works. The date given on f. 57a cannot therefore be considered a safe *terminus ante quem* for the transcription of the two texts discussed and edited in the present contribution. Paleographical evidence suggest that the two tracts were copied during the late 7th/early 8th century AH.

ʿAbd Allāh Ibn Ḥamza al-Ṭūsī is frequently mixed up with two other Imāmī scholars with similar names and considerable renown. Ignaz Goldziher (b. 1850, d. 1921) and, following him, Carl Brockelmann (b. 1868, d. 1956) erroneously assumed Khʷāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) to be author of *al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī*,[9] a mistake that has occasionally also been made by scholars from within the Imāmī tradition.[10] In addition, our author is at times confused with ʿImād al-Dīn Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī b. Ḥamza al-Ṭūsī al-Mashhadī, a sixth/twelfth century Imāmī scholar of Iran who had authored the famed legal work *al-Wasīla ilā nayl al-faḍīla* which has been published frequently.[11]

Compared with his two more renowned coreligionists, ʿAbd Allāh b. Ḥamza al-Ṭūsī is something of a mystery, as the information available on him is scarce. Ibn Ḥamza's contemporary, the bio-bibliographer Muntajab al-Din ʿAlī b. Bābawayh al-Rāzī (b. 504/1110-1, d. after 600/1203) has an entry on him in his *Fihrist asmāʾ ʿulamāʾ al-Shīʿa wa-muṣannafīhim*, describing Ibn Ḥamza as a "legal scholar" (*faqīh*), a "trustworthy transmitter" (*thiqa*), and a "leading scholar" of his time (*wajh*).[12] Muntajab al-Dīn also has an entry on Ibn Ḥamza's father, Muʾaffaq al-Dīn Ḥamza b. ʿAbd Allāh al-Ṭūsī, whom he describes as

9 Goldziher, "Saʿd b. Manṣûr ibn Kammûna's Abhandlung," p. 111; Brockelmann, *GAL*, p. 928 no. 22d.

10 Cf. al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 3, p. 216; cf. also ibid, vol. 6, pp. 16-18.

11 Tehran 1276[/1859]; ed. ʿAbd al-Aẓīm al-Bukāʾ, Najaf: Jamʿiyyat Muntadī al-Nashr, 1979; ed. Muḥammad al-Ḥassūn, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī al-Najafī, 1408[/1987-88]. On ʿImād al-Dīn, see also Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 164 no. 390; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, pp. 272f. A work entitled *al-Muʿjizāt* was published under the title *al-Thāqib fī l-manāqib* (ed. Nabīl Riḍā al-ʿAlwān, Qum: Muʾassasat Anṣāriyān li-l-ṭibāʿa wa-l-nashr, n.d.) as a work by ʿImād al-Dīn Ibn Ḥamza. In the entry "ʿImād al-Dīn" (DMB, vol. 3, p. 370), Ahmad Pakatčī argues that it is a work by our Ibn Ḥamza. Hassan Ansari has shown in "Nawīsanda-yi īn dū kitāb kīst?" (p. 155) that this is not correct and that it is indeed a work by ʿImād al-Dīn.

12 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 125 no. 272.

faqīh thiqa.[13] The grandfather of Muʾaffaq al-Dīn, Ḥamza, is reported to have been a brother of Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī ("al-Shaykh al-Ṭūsī", b. 385/995, d. 460/1067).[14] Notices on Ibn Ḥamza are also included in al-Ḥurr al-Āmilī's (b. 1033/1624, d. 1104/1693) *Amal al-āmil*,[15] Mīrzā ʿAbd Allāh al-Afandī's (b. 1066/1656, d. ca. 1130/1718) *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*,[16] and Āghā Buzurg al-Ṭihrānī's (b. 1876, d. 1970) *Aʿlām al-shīʿa*.[17]

Some of Ibn Ḥamza's works still circulated during the Safavid period. He is credited with two heresiographical titles, one in Arabic and one in Persian, neither of which has survived. The latter work, entitled *Ījāz al-maṭālib fī ibrāz al-madhāhib*,[18] was quoted by the anonymous tenth/sixteenth century author of *Ḥadīqat al-shīʿa* (which is erroneously attributed to Muqaddas Ardabīlī, d. 993/1585).[19] Some quotes from the former, entitled *al-Hādī ilā l-najāt min jamīʿ al-muhlikāt*,[20] are included again in *Ḥadīqat al-shīʿa* and in *Salwat al-shīʿa wa-quwwat al-sharīʿa*, a work attributed to the eleventh/seventeenth century author Sayyid Muḥammad b. Muḥammad Mīr Lawḥī.[21] Some of Ibn Ḥamza's *fatāwā* were also quoted by the Shahīd al-awwal (b. 734/1333-4, d. 786/1384),[22] as well as by various legal scholars of the Safavid period and beyond[23]—corroborating the information provided by Muntajab al-Dīn that Ibn Ḥamza was an authority on legal matters. Moreover, al-Afandī reports that he saw in Lāhījān a copy of Ibn Ḥamza's *al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī*, which had

13 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 48 no. 84; cf. also ʿAbd al-Jalīl al-Rāzī, *Naqḍ*, p. 226.

14 Cf. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 109, p. 22, n. 2.

15 Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Amal al-āmil*, vol. 2, p. 161 no. 466.

16 Al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 3, pp. 214-216.

17 Cf. Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, pp. 163f.

18 Cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 2, p. 487 no. 1908.

19 *Ḥadīqat al-shīʿa*, vol. 2, pp. 740, 742, 767, 798. Cf. also al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 3, p. 216; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, p. 163; idem, *Dharīʿa*, vol. 6, pp. 385f.

20 *Ḥadīqat al-shīʿa*, vol. 2, pp. 798, 802; cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 25, p. 151 no. 10.

21 Mīr Lawḥī, *Salwat al-shīʿa wa-quwwat al-sharīʿa*, pp. 348f. Cf. also Mīr Lawḥī, *Kifāyat al-muhtadī*, p. 312.

22 Al-Shahīd al-awwal, *Ghāyat al-murād fi sharḥ nukat al-Irshād*, vol. 1, p. 100; vol. 3, p. 39.

23 Examples include the *Miftāḥ al-karāma fi sharḥ Qawāʿid al-ʿAllāma* by Muḥammad Jawād al-ʿĀmilī (d. 1226/1811-12) (ed. Muḥammad Bāqir al-Khāliṣī, Qum: Muʾassasat al-nashr al-islāmī al-tābiʿa li-jamāʿat al-mudarrisīn, 1419[/1998], vol. 4, p. 476; vol. 9, p. 616); Aḥmad b. Muḥammad al-Narāqī (d. 1245/1829), *Mustanad al-Shīʿa fī aḥkām al-sharīʿa*, vol. 7, p. 289 (Qum: Muʾassasat Āl al-bayt ʿalayhim al-salām li-iḥyāʾ al-turāth, 1416[/1995]); Muḥammad Ḥasan al-Najafī (d. 1266/1850), *Jawāhir al-kalām fī sharḥ Sharāʾiʿ al-Islām*, vol. 13, p. 34 (Tehran: Dār al-kutub al-islāmiyya, 1367[/1988]); al-Shaykh al-Anṣārī, *Rasāʾil fiqhiyya*, p. 258 (ed. Lajnat taḥqīq turāth al-Shaykh al-aʿẓam, Qum: Bāqirī, 1414[/1993]).

been transcribed in 679/1280-1—it may well be that he saw the very same copy that is preserved in MS Landberg 510. He adds that he saw another copy of the work, erroneously entitled *al-Shāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī*.[24]

As is suggested by his *nisba*, Ibn Ḥamza hailed from Ṭūs in Khurāsān. He seems to have spent most of his life in Mashhad. Most of what is known about Ibn Ḥamza's education and whereabouts derives from his pupils, particularly from his foremost student, **Quṭb al-Dīn Abū l-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan al-Kayd(ḍ)urī al-Bayhaqī al-Nīsābūrī** (d. after 610/1213-4).[25] As was the case with his teacher, al-Kaydurī hailed from Khurāsān (Bayhaq). In his commentary on *Nahj al-balāgha*, entitled *al-Ḥadā'iq* (on this work, see also below), al-Kaydurī reports, among other things, that he studied with Ibn Ḥamza as early as in 573/1177-8.[26] Like that of his teacher, al-Kaydurī's scholarship extended to *fiqh* and rational theology, as well as *ḥadīth*. In the field of law he composed *Iṣbāḥ al-shī'a bi-miṣbāḥ al-sharī'a*.[27] Al-Kaydurī also wrote *Anwār al-'uqūl min ash'ār waṣiyy al-rasūl*, a popular (and frequently published) work in which he collected the poems attributed to Imām 'Alī b. Abī Ṭālib.[28] In the realm of theology, al-Kaydurī composed a tract entitled *al-Barāhīn al-jaliyya fī ibṭāl al-dhawāt al-azaliyya*, which is apparently lost and possibly dealt with

24 Cf. al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 3, p. 215; idem, *Ta'līqat Amal al-āmil*, p. 179 no. 466. Cf. also Āghā Buzurg, *Dharī'a*, vol. 13, p. 10 no. 21 (*al-Shāfī li-l-muthbit wa-l-nāfī wa-l-wāsiṭa baynahumā*); vol. 25, p. 16 no. 77 (*al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī*).

25 On him, see Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a: al-Thiqāt al-'uyūn fī sādis al-qurūn*, pp. 259f.; al-Amīn, *A'yān al-shī'a*, vol. 9, p. 250 no. 561; al-Subḥānī (ed.), *Mawsū'at ṭabaqāt al-fuqahā'*, vol. 7, pp. 214f. no. 2565. Cf. also Ja'fariyān (ed.), "Sih risāla," pp. 293f; Ansari, *Barrassī-hā-yi*, pp. 847-863.

26 Al-Kaydurī, *Ḥadā'iq*, vol. 1, pp. 402f.; vol. 2, p. 412. Al-Kaydurī writes (*Ḥadā'iq*, vol. 2, p. 412): "ḥaddathanī mawlāy wa-sayyidī al-shaykh al-imām al-ajall al-afḍal al-'allāma Naṣīr al-dīn Ẓahīr al-islām 'umdat al-ḥaqq thimāl al-afāḍil 'Abd Allāh b. Ḥamza al-Ṭūsī adāma llāhu ẓill sumuwwihi wa-faḍlihi li-l-islām wa-ahlihi mamdūdan wa-mashra' nukatihi wa-fawā'idihi li-'ulamā' al-aṣr mashhūdan qara'tu 'alayhi bi-Sāfzawār [i.e., Sābzawār] Bayhaq fī shuhūr 573." Cf. also Āghā Buzurg, *Dharī'a*, vol. 18, p. 89 no. 812.

27 The work has been edited repeatedly: (1) ed. 'Alī Aṣghar Murwārīd, Beirut: Mu'assasat Fiqh al-Shī'a, 1996; (2) ed. al-Shaykh Ibrāhīm al-Bahādurī, with introduction by Ja'far al-Subḥānī, Qum: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq ('alayhi l-salām), 1416[/1995]. Both editors correctly establish al-Kaydurī as the author of this work, which was erroneously attributed earlier on to Sulaymān b. Ḥasan al-Ṣaharashtī. Cf. also al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 2, p. 446; al-Subḥānī (ed.), *Mawsū'at ṭabaqāt al-fuqahā'*, vol. 7, p. 215 n. 2.

28 Āghā Buzurg, *Dharī'a*, vol. 2, pp. 431-434 no. 1697; vol. 9, pp. 101f. We have consulted the edition by Kāmil Salmān al-Jabūrī, Beirut: Dār al-Maḥajja al-bayḍā' / Dār al-Rasūl al-akram, 1419/1999, where 27 manuscripts of the text are listed (editor's introduction, pp. 37-59).

the question whether the "non-existent" is a "thing".[29] The title suggests that he endorsed the position of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, who equated the "existent" (*mawjūd*) with the "essence" (*dhāt*). He is also credited with another work in *kalām, Lubb al-albāb*, a theological summa as it seems which is no longer extant.[30] Moreover, the popular brief Imāmī theological tract of uncertain authorship entitled *al-Khulāṣa fī l-kalām* is attributed in most extant manuscripts to a certain "Quṭb al-Dīn al-Sabzawārī". It might be plausible that "Quṭb al-Dīn al-Sabzawārī" (Sabzawār belonged to the district of Bayhaq) refers in fact to Quṭb al-Dīn al-Kaydurī. This possibility is further supported by the doctrinal stance of the author, who throughout the brief work conveys his preference for the theological views of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers over those of the Bahshamiyya.[31] Moreover, on one occasion the author of the *Khulāṣa* refers to "*al-Manhaj*",[32] which is identified by the editors as "*al-Manhaj al-thāmin*" of the *Kitāb Manāhij al-yaqīn* of the ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1326).[33] Since al-Kaydurī composed a work on the twelve imāms, entitled *Mabāhij al-muhajj fi manāhij al-ḥujaj*, this reference may also refer to this work. Moreover, since the earliest attested copy of the *Khulāṣa* was transcribed in 657/1259, it can safely be ruled out that it refers to a work by the ʿAllāma al-Ḥillī, who was born in Ramaḍān 648/1251.[34]

Another extant work of his is a commentary on *Nahj al-balāgha*, entitled *Ḥadāʾiq al-ḥaqāʾiq fī tafsīr daqāʾiq afṣaḥ al-khalāʾiq*, which al-Kaydurī completed in Shaʿbān of either 576/1180-1 or 596/1199-1200.[35] That this commentary resulted from his studies with Ibn Ḥamza is suggested by the "*taqrīẓ-cum-ijāza*", the latter issued to al-Kaydurī for the *Ḥadāʾiq*. According to the earliest extant manuscript (copied in 645/1247-8), the commentary was completed in 576 AH, while the date of the "*taqrīẓ-cum-ijāza*" that is found

29 Cf. al-Khʷānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 6, p. 299; cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 3, p. 80 no. 241; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 40 no. 2671.

30 Cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 18, p. 282 no. 117; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 559 no. 10135.

31 For extant manuscripts and editions of the tract, see *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 3, pp. 201f. no. 5662; cf. also Schmidtke, "The doctrinal views," p. 395 no. 17.

32 Mukhtārī and Burjī (ed.), "al-Khulāṣa," p. 360 ("*. . . kamā huwa madhkūr fī l-Manhaj*").

33 Mukhtārī and Burjī (ed.), "al-Khulāṣa," p. 360 n. 4.

34 Cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 7, p. 208 no. 1023. On the manuscript, see also Ansari and Schmidtke, "The Zaydī reception," pp. 278f. n. 10.

35 Ed. ʿAzīz Allāh al-ʿAṭāridī and published under the title *Ḥadāʾiq al-ḥaqāʾiq fī sharḥ Nahj al-balāgha*, 2 vols, Tehran: Muʾassasat Nahj al-balāgha, 1416/1996. Cf. also Jumʿa al-ʿĀmilī, *Shurūḥ Nahj al-balāgha*, p. 82 (with further references).

in the same manuscript is dated to 596 AH.[36] In view of the elaborate praise Ibn Ḥamza has for the author of the commentary, the possibility should not be excluded that 576 AH as the year of the commentary's completion is a mistake and that the correct date is 596 AH. This would also explain the otherwise astonishing distance in time between the completion of the work and Ibn Ḥamza's "*taqrīẓ-cum-ijāza*". This view is corroborated by another piece of evidence that shows that al-Kaydurī continued to study with Ibn Ḥamza still during the 590s AH. Al-Kaydurī transcribed *Majmaʿ al-bayān li-ʿulūm al-Qurʾān* by al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Tabrīsī (d. 548/1153), and the date of completion of volume eight of the work is 14 Jumādā II 585/1189.[37] Nearly a decade later he studied the work with Ibn Ḥamza, as is indicated by a study note found at the end of volume eight of al-Kaydurī's copy of the *Majmaʿ*, dated 23 Jumādā II 594/1198 (see figs. 1-2).[38]

Al-Kaydurī is also the principal source for the names of Ibn Ḥamza's teachers, viz. Abū l-Futūḥ al-Rāzī, ʿAfīf al-Din Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Shawhānī, Faḍl Allāh b. ʿAlī b. ʿUbayd Allāh al-Rāwandī, and ʿImād al-Dīn Muḥammad b. Abī l-Qāsim al-Ṭabarī.[39]

Abū l-Futūḥ al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Rāzī (b. ca. 480/1087, d. after 552/1157), the author of a Persian commentary on the Qurʾān entitled *Rawḍ al-jinān wa-rawḥ al-janān*[40] may well have been Ibn Ḥamza's teacher in *kalām*—throughout his commentary, Abū l-Futūḥ regularly discusses theological questions, opting as a rule for the Bahshamite position.[41] Besides Ibn Ḥamza, his pupils included

36 A microfilm of the manuscript is preserved in the Kitābkhāna-yi Dānishgāh-i Tīhrān (mf no. 3033; cf. Dānishpazhūh, *Fihrist*, vol. 2, p. 36). For an edition of the "*taqrīẓ-cum-ijāza*", see Ṭabāṭabāʾī, "Nahj al-balāgha ʿabra l-qurūn," *Turāthunā* 10 no. 38-39 (Qum 1415[/1994-5]), pp. 306f.

37 MS Kitābkhāna-yi Āstāna-yi muqaddasa-yi Qum 5954. Cf. Dirāyatī, *Fihristgān*, vol. 28, p. 202 no. 1. For al-Ṭabarsī's exegesis, see Fudge, *Qurʾānic Hermeneutics*.

38 The note reads: *anhaytu l-qirāʾa ʿalā mawlānā Naṣīr al-Dīn dāma ʿuluwwuhu fī l-thālith wa-l-ʿishrīn min Jumādā al-ākhira sanat arbaʿ wa-tisʿīn wa-khams miʾa*.

39 Al-Kaydurī includes the information in his *Kifāyat al-barāya fī maʿrifat al-anbiyāʾ wa-l-awṣiyāʾ*. Although the work itself is no longer extant, it was still available during the Safavid period, and the relevant passages were quoted by later scholars. See, e.g., Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥammad al-Ḥamawī, *Anīs al-muʾminīn*, p. 65. The date mentioned in the *Ḥadāʾiq* and the *Kifāya* for his study with Ibn Ḥamza (573 AH) suggests that the latter was born before 530 AH. This is also corrobrated by the fact that Ibn Ḥamza's teacher al-Shahrastānī (on him see below) died in 548/1153.

40 On him, see "Abū l-Futūḥ al-Rāzī," *Encyclopaedia Islamica*, ed. Wilferd Madelung and Farhad Daftary, vol. 1, Leiden: Brill, 2008, pp. 787-795; Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 48 no. 78.

41 Ansari, "Čand pāra-i matn".

well-known Shīʿī scholars such as Rashīd al-Dīn Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī Ibn Shahrāshūb al-Māzandarānī (d. 588/1192), who hailed from Sārī in Māzandarān, and the above mentioned Muntajab al-Dīn.

ʿAfīf al-Din Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Jaʿfar al-Shawhānī,[42] a resident of Mashhad, is primarily known as a legal scholar. He had studied with the son of al-Shaykh al-Ṭūsī, Abū ʿAlī al-Ṭūsī, as well as with Abū l-Wafāʾ ʿAbd al-Jabbār al-Muqriʾ al-Rāzī, a former student of al-Shaykh al-Ṭūsī,[43] and he was one of the teachers of Ibn Shahrāshūb.

Ḍiyāʾ al-Dīn Abū l-Riḍā Faḍl Allāh b. ʿAlī b. ʿUbayd Allāh b. ʿAlī al-Ḥasanī al-Rāwandī al-Kāshānī (alive in 571/1176-7)[44] was one of the most prominent Imāmī scholars of the sixth/twelfth century, and he had also studied with Abū ʿAlī al-Ṭūsī and Abū l-Wafāʾ ʿAbd al-Jabbār al-Muqriʾ al-Rāzī. Ibn Ḥamza cites Faḍl Allāh al-Rāwandī in his *ijāza* to al-Kaydurī as his teacher for *Nahj al-balāgha*.[45]

ʿImād al-Dīn Abū Jaʿfar Muḥammad b. Abī l-Qāsim b. Muḥammad b. ʿAlī al-Ṭabarī al-Āmulī al-Kajjī was the author of the popular work *Bishārat al-Muṣṭafā li-shīʿat al-Murtaḍā* (frequently published).[46]

Additional information on Ibn Ḥamza's teachers is provided by Khʷāja Naṣīr al-Din al-Ṭūsī (d. 672/1274) in his autobiographical *Sayr wa sulūk*. Naṣīr al-Dīn here describes his father as "a man of the world who had heard the opinions of different kinds of people and had [received] his education from his maternal uncle, who was one of the attendants and students of the chief *dāʿī* (*dāʿī l-duʿāt*), Tāj al-Dīn Shahrastāna."[47] While the identity of the maternal uncle of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's father is not disclosed in this passage, he is explicitly identified as "Naṣīr al-Dīn ʿAbd Allāh b. Ḥamza" by Ibn al-Fuwaṭī (b. 642/1244, d. 723/1323) in an entry on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's student, Kamāl al-Dīn Abū Muḥammad al-Riḍā b. Fakhr al-Dīn Muḥammad b. Raḍī al-Dīn Muḥammad al-Ḥusaynī al-Afṭasī al-Ābī al-qāḍī al-ʿAllāma, which is included in his *Majmaʿ*

42 On him, see al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 5, p. 61; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, pp. 255, 259; al-Amīn, *Aʿyān al-shīʿa*, vol. 9, p. 233 no. 546; al-Subḥānī (ed.), *Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, vol. 6, pp. 258f. no. 2294.

43 On him, see al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 4, pp. 364-374; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, pp. 152f.

44 On him, see Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, pp. 217f.

45 Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, p. 164.

46 On him, see al-Khʷānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 6, pp. 249-252.

47 Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Contemplation and Action*, p. 26 §6 [= p. 3 §6 of the Persian text].

al-ādāb fī muʿjam al-alqāb.[48] That Ibn Ḥamza had studied with the prominent Ashʿarite theologian **Tāj al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī** (b. 467/1074-5 or 469/1076-7, d. 548/1153[49]) is remarkable—it can be assumed that al-Shahrastānī was instrumental in introducing him to the doctrinal thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, which is critically reflected throughout al-Shahrastānī's principal work in the field of *kalām, Nihāyat al-aqdām fī ʿilm al-kalām*. Moreover, the *Nihāya* contains one of the most detailed discussions on whether the "non-existent" is a "thing".[50] The chapter may well have served as an incentive to Ibn Ḥamza to devote a separate tract to the question, despite significant differences in structure and argumentation between al-Shahrastānī's *Nihāya* and Ibn Ḥamza's *al-Wāfī*. It is noteworthy in this context that al-Shahrastānī's younger coreligionist, the Ashʿarite theologian Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), also knew Ibn Ḥamza well. Ibn-i Isfandiyār reports in his *Tārīkh-i Ṭabaristān* (written around the turn of the seventh/thirteenth century) that Fakhr al-Dīn, when asked about "*jafr wa-jāmi*ʿ"[51] among the Shīʿites, referred to the Shīʿite scholar "Naṣīr al-Dīn-i Ḥamza b. Muḥammad", an erudite scholar in his eyes and an authority among them.[52] According to the editor of the *Tārīkh-i Ṭabaristān*, this incident took place in 597/1183-4, when Ibn Ḥamza was still in Mashhad.[53] The connection between Ibn Ḥamza and Fakhr al-Dīn al-Rāzī is further confirmed through Ibn Ḥamza's student Muhadhdhab al-Dīn Ibn Ridda (on him see below), who had posed to both scholars the same question, namely what had Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (for whom "thing", "essence" and "existent" are the same) actually meant when he spoke of "the essence of the Creator" (*dhāt al-Bārī*ʾ), since for him "essence" and

48 Ibn al-Fuwaṭī, *Majmaʿ al-ādāb*, vol. 4, pp. 155f. no. 3566: "qadima Marāgha ilā ḥaḍrat mawlānā al-saʿīd al-ʿAllāma Naṣīr al-Dīn Abī Jaʿfar wa-qaraʾa ʿalayhi min taṣānīf Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa-samiʿa ʿalayhi mā rawāhu lahu ʿan wālidihi Wajīh al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan wa-ʿan khāl abīhi Naṣīr al-Dīn ʿAbd Allāh b. Ḥamza . . ." See also al-Amīn, *Mustadrakāt*, vol. 1, p. 230 no. 3; al-Amīn, *al-Ismāʿīliyyūn*, p. 17; al-Subḥānī (ed.), *Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, vol. 7, pp. 137f. no 2498. Unaware of the information provided in Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Sayr wa sulūk*, al-Amīn and al-Subḥānī erroneously assume that Naṣīr al-Dīn was a direct student of Ibn Ḥamza.

49 For his years of birth and death, see van Ess, "Geburtsjahr".

50 Al-Shahrastānī, *Nihāya*, pp. 150-169 (*al-qāʿida al-sābiʿa fī l-maʿdūm hal huwa shayʾ am lā wa-fī l-hayūlā wa-fī l-radd ʿalā man athbata l-hayūlā bi-ghayr ṣūrat al-wujūd*).

51 On this, cf. Kohlberg, "Authoritative Scripture in Early Imāmī Shīʿism"; Modarressi, *Tradition and Survival*, pp. 4ff.

52 Ibn-i Isfandiyār, *Tārīkh-i Ṭabaristān*, vol. 1, p. 201. See also Awliyāʾ Allāh Āmulī, *Tārīkh-i Rūyān*, p. 81.

53 See Ibn-i Isfandiyār, *Tārīkh-i Ṭabaristān*, vol. 1, p. 201 n. 3.

"Creator" are in fact the same, as are "essence" and "thing" and "created being". Ibn Ridda not only mentioned to Fakhr al-Dīn the response he had received earlier on from Ibn Ḥamza, Fakhr al-Dīn also acknowledged his close acquaintance with Ibn Ḥamza in his response to Ibn Ridda. In this context Ibn Ridda mentions that he left Ibn Ḥamza in 599 AH.[54]

There is a possibility that Ibn Ḥamza was still alive in or after 600/1204. According to a quotation from Ibn Ḥamza's *Ījāz al-maṭālib*, adduced by the author of *Ḥadīqat al-shīʿa*, Ibn Ḥamza visited (upon returning from Mecca to Iran) the tomb of Abū l-Futūḥ al-ʿIjlī al-Shāfiʿī in Isfahan, who had died in 600/1204.[55]

Besides al-Kaydurī, Ibn Ḥamza had another student who hailed from Rayy, viz. **Abū l-Qāsim Kamāl al-Dīn al-Muntahā b. Shihāb al-Dīn Muḥammad b. Tāj al-Dīn b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Kaysakī.**[56] In Rabīʿ II 578/1182, Ibn Ḥamza issued an *ijāza* to Abū l-Qāsim al-Muntahā on the back of a copy of the *Ṣaḥīfat al-Riḍā ʿalayhi l-salām* which the latter had studied with him,[57] and it was following the suggestion of Abū l-Qāsim Muntahā that the second text preserved in MS Landberg 510, *al-Masʾala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanāʾ wa-l-ʿadam*, was composed. Abū l-Qāsim Muntahā hailed from a family of scholars in Rayy.[58] The oldest representative of the family who is recorded in the sources is *al-sayyid al-raʾīs* Abū Muḥammad Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Ḥasanī, who was a student of Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī b. Bābūya (Bābawayh) al-Qummī ("al-Shaykh al-Ṣadūq", d. 381/991).[59] Abū Muḥammad Zayd was the grandfather of *al-Sayyid al-raʾīs* Tāj al-Dīn Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Kaysakī (alive in 477/1084-5),[60] the head of the *sādāt* in Rayy (*wajh al-sādāt fī l-Rayy*), who is also described as *fāḍil* and *faqīh* here.[61] Tāj al-Dīn

54 Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Ajwibat al-masāʾil al-naṣīriyya*, pp. 12f.

55 Cf. Abdol-Amir Salim, "Abū al-Futūḥ al-ʿIjlī," *Encyclopaedia Islamica*, editors-in-chief Wilferd Madelung and Farhad Daftary, Leiden: Brill, 2008, vol. 1, p. 786 (with further references).

56 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 159 no. 368; al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 5, p. 219.

57 Quoted in al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 3, pp. 215f. Cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 1, p. 204 no. 1067, who erroneously says that his father, Shihāb al-Dīn Muḥammad, had been the recipient. On him, see Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 159 no. 366; ʿAbd al-Jalīl al-Rāzī, *Naqḍ*, pp. 6, 226-27; al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 5, p. 46.

58 See ʿAbd al-Jalīl al-Rāzī, *Naqḍ*, p. 40.

59 Muntajab al-Dīn, *Arbaʿīn*, p. 89.

60 Muntajab al-Din, *Arbaʿīn*, p. 89.

61 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 158 no. 365. Cf. also ʿAbd al-Jalīl al-Rāzī, *Naqḍ*, pp. 46, 226, 441f. ʿAbd al-Jalīl al-Rāzī (d. mid 6th/12th century) also reports (*Naqḍ*, pp. 39f.) that Tāj al-Dīn

Muḥammad had a son named Sirāj al-Dīn Tāj al-Dīn b. Muḥammad, who in turn was the father of three sons: first Shihāb al-Dīn Muḥammad;[62] secondly, al-Sayyid Nāṣir al-Dīn al-Ḥasan b. Tāj al-Dīn b. Muḥammad al-Kaysakī, who is described by Muntajab al-Dīn as *sayyid ʿālim* and who in turn had two sons, Tāj al-Dīn al-Ḥusayn b. al-Ḥasan, who is also depicted as *ʿālim wāʿiẓ*,[63] and al-Sayyid Jalāl al-Dīn Shūrān (should be: Shirwān, or: Sharaf) Shāh b. al-Ḥasan, likewise described as *ʿālim wāʿiẓ*;[64] and thirdly, al-Sayyid Sharaf al-Dīn Abū l-Ḥusayn ʿAlī b. Tāj al-Dīn b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Kaysakī, characterized by Muntajab al-Dīn as "pious" (*wariʿ*) and "devout" (*dayyin*).[65] Shihāb al-Dīn Muḥammad had three sons, "our" Muntahā; ʿImād al-Dīn al-Murtaḍā, who is also described by Muntajab al-Dīn as *ʿālim* and *wāʿiẓ*, as is the case with al-Murtaḍā's son, Ṣadr al-Din Mahdī b. al-Murtaḍā;[66] and Rukn al-Dīn Ibrāhīm.[67]

Two additional scholars, who hailed from al-Ḥilla, are known to have studied with Ibn Ḥamza, namely Abū ʿAbd Allāh Muhadhdhab al-Dīn al-Ḥusayn b. Abī l-Faraj b. Ridda (or Rida) al-Nīlī al-Ḥillī[68] and Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Yaḥyā b. ʿAlī al-Khayyāṭ al-Sūrāwī al-Ḥillī.[69]

Muḥammad ran an important *madrasa* which had been established during the time of Toghrul I (d. 455/1063).

62 On him, see above, n. 55.

63 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 59 nos. 120, 121.

64 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 97 no. 196.

65 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 134 no. 293.

66 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 159 nos. 367, 369.

67 Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, p. 19 no. 26.

68 On him, cf. al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 2, p. 8; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Anwār al-sāṭiʿa fī l-miʾa al-sābiʿa*, pp. 51f.; al-Amīn, *Aʿyān al-shīʿa*, vol. 6, pp. 14f. no. 31.— It has been suggested that Ibn Ridda is the author of a legal work entitled *Nuzhat al-nāẓir fī l-jamʿ bayna al-ashbāh wa-l-naẓāʾir* (ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, al-Najaf: Maṭbaʿat al-ādāb, 1386[/1966-7]), which is often attributed to Yaḥyā b. Aḥmad b. Saʿīd al-Ḥillī. Cf. Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 24, pp. 125f. no. 636. In the beginning of the work (*Nuzhat al-nāẓir*, p. 6) the author cites Rukn al-Dīn Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī's (d. 536/1141) *K. al-Ḥudūd* when providing a definition for *ʿibāda*. He also adduces the definition of the *shuyūkh aṣḥāb Abī Hāshim* which he rejects. Provided the attribution of the work to Ibn Ridda is correct, this would show his familiarity with some of the writings of Ibn al-Malāḥimī, the main representative of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrine during the first halft of the 6th/12th century. On him, see Schmidtke, "The Muʿtazilite Movement (III)," pp. 173f. (with further references).

69 On him, cf. al-Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 4, pp. 286-288; Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Anwār al-sāṭiʿa fī l-miʾa al-sābiʿa*, pp. 118f.

Towards the end of his life Ibn Ḥamza spent some time in Baghdad. His sojourn in the city is mentioned by Yāqūt (d. 622/1229) in his *Muʿjam al-udabāʾ*[70] in which he reports that the Ḥanafī scholar **Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Maʿālī (or: Abī l-Maʿālī) b. Masʿūd b. al-Ḥusayn b. al-Bāqillānī al-Naḥwī al-Ḥillī** (b. 568/1172-3, d. 637/1239-40), who lateron converted to Shāfiʿism, had studied *kalām* and *ḥikma* with Naṣīr al-Dīn ʿAbd Allāh b. Ḥamza al-Ṭūsī. The biographer al-Ṣafadī (b. 696/1297, d. 764/1363) also mentions Ibn Ḥamza in his *al-Wāfī bi-l-wafayāt* as the teacher of Ibn al-Bāqillānī in "*al-kalām wa-l-madhāhib*".[71] Ibn al-Bāqillānī, who hailed from al-Ḥilla, is reported to have moved to Baghdad in 581/1185-6, while still a boy. Al-Ṣafadī names Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī (d. ca. 586/1190), who in turn was a student of ʿUmar b. Sahlān al-Sāwī (d. mid-6th/12th century), as Ibn al-Bāqillānī's teacher in philosophy (*ḥikma*).[72] Al-Ṣafadī's information is also adduced by Ibn Abī l-Wafā al-Qurashī (d. 775/1373) in his *al-Jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-Ḥanafiyya*.[73] Since Ibn Ḥamza's identity as a Shīʿite is not disclosed in this context, Ibn Abī l-Wafā devotes a separate entry on Ibn Ḥamza erroneously assuming that he was Ḥanafī.[74]

The two works presented and edited here testify to their author's (authors') erudition in *kalām*, and particularly to his (their) close familiarity with the doctrines both of the school of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (Bahshamiyya) and of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's theological notions were known to and had apparently been controversially discussed among the Imāmī theologians of Rayy (and, to a lesser extent, in Khurāsān) over most of the late fifth/eleventh and early sixth/twelfth century, and it was particularly the question of the ontological status of the "non-existent" (*maʿdūm*) that took center stage in the *kalām* literature of the period.[75] In the seventh/thirteenth century, al-Ḥilla had emerged as one of the leading centers of Imāmī *kalām* with the majority of scholars endorsing the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī over those of the Bahshamiyya. One of the earliest prominent followers of the new doctrine was Najm al-Dīn Abū l-Qāsim Jaʿfar

70 Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ*, vol. 3, p. 1027.

71 Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, vol. 12, pp. 273f. no. 246.

72 Ayman Shihadeh doubts the correctness of al-Ṣafadī's information that Ibn al-Bāqillānī had in fact studied with al-Masʿūdī; see Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, p. 15. His argumentation is not conclusive. Cf. Hassan Ansari, *Miyān-i kalām wa falsafa*, Tehran: Intishārāt-i Kitāb-i Rāyzān, 1395[/2016], pp. 119-129.

73 Ibn Abī l-Wafā, *al-Jawāhir al-muḍiyya*, vol. 2, p. 92f. no. 484 (the name of Ibn Ḥamza is erroneously rendered as al-Baṣīr ʿAbd Allāh b. Ḥamza al-Ṭūsī here).

74 Ibn Abī l-Wafā, *al-Jawāhir al-muḍiyya*, vol. 2, p. 307 no. 703 (here the name is correctly rendered).

75 See Ansari and Schmidtke, "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II)," pp. 205-209.

b. al-Ḥasan b. Saʿīd ("al-Muḥaqqiq al-Ḥillī") (d. 676/1277), author of *al-Maslak fī uṣūl al-dīn*, a concise theological work in which he endorses the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.[76] The Muḥaqqiq also issued a *fatwā* regarding the status of one who upholds the Bahshamite doctrine that the "non-existent" (*maʿdūm*) is "stable" (*thābit*), a doctrine he rejects though he refrains from accusing its proponent of unbelief (*kufr*).[77] The next stage in the development of Imāmī *kalām* originated with Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī who is usually credited with having "modernized" Twelver Shīʿī theology by introducing Avicennan notions into the *kalām* discussions, a development that had started among the Ashʿarites with al-Ghazālī and, more importantly, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 609/1210). After al-Ṭūsī had left the Ismāʿīlis around the year 654/1256 he composed several doctrinal tracts, among them two concise *kalām* treatises, *Qawāʿid al-ʿaqāʾid* and *Tajrīd al-iʿtiqād*. These two tracts soon became very popular and proved influential for the later development of Twelver Shīʿism, as is suggested by the numerous commentaries written upon them—the ʿAllāma al-Ḥillī's *Kashf al-murād fī sharḥ Tajrīd al-iʿtiqād* being the most popular commentary among the Imāmīs. In these works, al-Ṭūsī combined theological discussions with philosophical terminology, methodology and style and accepted a number of Avicennan concepts that were compatible with Imāmī theological doctrine. Despite the antagonism between Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Muʿtazilite worldview in his doctrinal works and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Ashʿarite positions, the latter's works constituted an important channel through which Naṣīr al-Dīn as well as later Twelver Shīʿīs received Abū l-Ḥusayn's doctrines. The amalgamation of *kalām* theology as it had been formulated by Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and Peripatetic philosophy became the rule for Imāmī theologians from the seventh/thirteenth century onwards.

Our knowledge as to the channels through which the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī had reached al-Ḥilla is patchy. One channel that is well-known was Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (b. ca. 500/1106-7, d. after 600/1204), the author of the *Kitāb al-Munqidh min al-taqlīd wa-l-murshid ilā l-tawḥīd al-musammā bi-l-Taʿlīq al-ʿirāqī*, a work in which al-Ḥimmaṣī fully endorsed the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and his school.[78] In the introduction to the *Munqidh*, al-Ḥimmaṣī relates that after

76 Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Maslak fī uṣūl al-dīn*, ed. Riḍā al-Ustādī, Mashhad: Majmaʿ al-buḥūth al-islāmiyya, 1414/1373[/1994]. On the author, cf. also Ustādī, *Aḥwāl wa-āthār-i Muḥaqqiq-i Ḥillī*.

77 Schmidtke, "The Doctrinal Views," pp. 388f.

78 On him, see Ansari and Schmidtke, "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II)," pp. 207-210 (with further references).

returning from the Ḥajj, he passed through Iraq where some Imāmī scholars of al-Ḥilla invited him to stay with them for several months. Al-Ḥimmaṣī accepted the invitation and, during his sojourn in the city, engaged in scholarly discussions and teaching. He was then asked to dictate summaries of his lessons in theology, a request he eventually accepted. The *Munqidh*, which was completed in 581/1185 in al-Ḥilla, shows that al-Ḥimmaṣī al-Rāzī's main source for the doctrines of Abū l-Ḥusayn was the *Kitāb al-Fā'iq* of Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141), the prominent follower of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's teachings in Khʷārazm. In addition, he adduces numerous extensive quotations from Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Kitāb Ghurar al-adilla* which was apparently also available to him.

It is now evident that Sadīd al-Dīn's contemporary Ibn Ḥamza served as a second channel for the transmission of the teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī to the succeeding generations of Imāmīs in Khurāsān, Rayy, Baghdad, and al-Ḥilla by way of his two students from al-Ḥilla, namely Muhadhdhab al-Dīn al-Ḥusayn b. Abī l-Faraj Ibn Ridda al-Nīlī al-Ḥillī and ʿAlī b. Yaḥyā b. ʿAlī al-Khayyāṭ al-Sūrāwī al-Ḥillī, who both figure prominently in the chains of transmission of later Imāmī scholars of al-Ḥilla—they were the teachers of Sadīd al-Dīn Yūsuf b. ʿAlī b. al-Muṭahhar, who in turn was the father and first teacher of al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, the ʿAllāma al-Ḥillī.[79] The latter mentions in his *ijāza* for the Banū Zuhra that he is entitled to transmit the complete oeuvre (*jamīʿ muṣannafāt*) of Naṣīr al-Dīn ʿAbd Allāh b. Ḥamza al-Ṭūsī through his father who in turn transmits them through Ibn Ridda who had studied them with the author.[80]

As has been discussed above, Ibn Ḥamza was also instrumental in introducing the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī through his foremost teacher, viz. his father. This is further corroborated by a brief theological tract, in Persian, by Naṣīr al-Dīn, *Fī l-nafī wa-l-ithbāt*. Although much briefer than Ibn Ḥamza's *al-Wāfī*, the tract is clearly modelled upon Ibn Ḥamza's discussion of the proponents of the "thingness of the non-existence" and their opponents which suggests that Naṣīr al-Dīn was familiar with this,

79 See, e.g., Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Anwār al-sāṭiʿa fī l-miʾa al-sābiʿa*, p. 51.

80 Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 107, p. 86 ("wa-min dhālika kutub al-Shaykh al-Imām Naṣīr al-Dīn ʿAbd Allāh b. Ḥamza al-Ṭūsī wa-masmūʿātihi wa-riwāyātihi ʿannī ʿan wālidī ʿan Muhadhdhab al-Dīn al-Ḥusayn b. Ridda ʿan al-muṣannif"); cf. also ibid, p. 135. See also ibid., vol. 106, p. 26 (*Ijāzat al-Shaykh Ḥasan b. al-Shahīd al-thānī li-l-Sayyid Najm al-Dīn b. al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī*), where Ibn Ridda is mentioned as the transmitter for all of Ibn Ḥamza's works.

and possibly other works, by Ibn Ḥamza.[81] The antegraph of the text as preserved in MS Landberg 510 which was copied by a scribe from Marāgha may even have been the very copy that had been available to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Naṣīr al-Dīn's familiarity with Ibn Ḥamza's doctrinal thought is also confirmed by the inclusion of the above mentioned exchange between Ibn Ridda and Ibn Ḥamza and Fakhr al-Dīn al-Rāzī in his responses to the queries by ʿAlī al-Shīʿī.[82]

Ibn Ḥamza's sojourn in Baghdad as well as his teaching activities in the field of *kalām* may also shed new light on the enigmatic author of the *Kitāb al-Yāqūt*, a certain Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Nawbakht. While the latter's identity remains unclear, it has already been established that the work should be dated to the seventh/thirteenth century. As was the case with the ʿAllāma al-Ḥillī, who commented on the book in his *Anwār al-malakūt fī sharḥ al-Yāqūt*, Abū Isḥāq fully endorsed the teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.[83] Moreover, since Ibn Abī l-Ḥadīd (b. 586/1190, d. 656/1258), who was based in Baghdad, was the first to write a commentary on the work it is plausible that the *Kitāb al-Yāqūt* originated in that city.[84] In view of Ibn Ḥamza's presence in Baghdad, it may well be that Abū Isḥāq was one of his followers or students.

Al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī consists of an introduction, followed by five sections, each one introduced by a separate line of argumentation put forth by the proponents of the thingness of the non-existent. In the course of his introduction, the author provides basic definitions relevant for the subsequent discussion, viz. *dhāt, ṣifa, ḥukm*, and *wajh* (§ 1.1), *mustaḥīl al-wujūd, wājib al-wujūd*, and *jāʾiz al-ʿadam wa-l-wujūd* (§ 1.2). The non-existent that is known is defined by some as "*maʿdūm maʿlūm*" while those who assert the non-existent to be stable define it as *shayʾ, dhāt*, or *nafs* (§ 1.3). Ibn Ḥamza concludes the introduction by explaining that he will present in the following first the arguments provided by the *aṣḥāb al-ithbāt*, i.e. those who assert that the non-existent is stable, that it is a thing, followed by the counter-arguments of the *aṣḥāb al-nafī*, i.e. those who negate that the non-existent is a thing. The following discussions can be divided into five sections, each one introduced by a new line of argumentation (§ 2.1: *qāla aṣḥāb al-ithbāt . . .*; §§ 3.1, 4.1, 5.1: *wa-qad iḥtajjū bi-ṭarīqa ukhrā bi-an qālū . . .*; § 6.1: *wa-qad tamassaka l-muthbitūn bi-āyāt min al-Qurʾān mithl qawlihi . . .*).

81 The tract has been edited by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh in his "Guftārī az Khʷāja-i Ṭūsī dar-bāra-yi nabūd wa būd".

82 Cf. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Ajwibat al-masāʾil al-naṣīrīyya*, pp. 12f.

83 See Ansari and Schmidtke, "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II)," pp. 209f.

84 Hassan Ansari, *Bar-rassī-hā-yi*, pp. 797-804. See also Ansari, *Miyān-i kalām wa falsafa*, p. 78 nn. 3 and 5.

According to the first argument (§ 2.1) put forth by the proponents of the notion of *shay'iyyat al-maʿdūm*, the intelligibles (*muʿtaqadāt*) in the state of non-existence must by necessity be stable (*thābit*). These are the essences (*dhāt*, pl. *dhawāt*). Moreover, given the multiplicity of distinct essences in the state of non-existence, these must necessarily have an attribute (*ṣifa*) attached to them in the state of non-existence since essences as such are not distinct from one another. The argument reflects the Bahshamite doctrine, according to which essences have an attribute of essence (*ṣifat al-dhāt*) attached to them, through which their individuality is effected, regardless of whether the essence is in the state of existence or non-existence.[85] The second line of argumentation (§ 3.1) posits that God is capable of producing substances and accidents, and that capability necessarily implies objects of power, which must then necessarily be non-existent essences which cannot but be qualified by an attribute. The third line of argumentation (§ 4.1) discusses God's being knowing of created things regardless of whether they exist or not. This requires, the proponents of *shay'iyyat al-maʿdūm* argue, that essences are stable in the state of non-existence and that they are qualified by an attribute of essence attached to them. The next argument (§ 5.1) runs as follows: it is only when there is volition that a capable agent produces either a substance or an attribute. Such volition is a motive and a motive needs to relate to something by which it can be motivated. This requires that the substance or the attribute be an essence, so that the motive can relate to it. The tract concludes with a section (§ 6) in which the proponents of the non-existent being a thing argue with Qurʾānic passages in which the non-existent is named "thing". After laying out these five lines of argumentation, Ibn Ḥamza then adduces the counter-arguments of the opponents (*al-nufāt* / *aṣḥāb al-nafī*), followed by the relevant argumentative exchanges between the two groups. Throughout the tract, Ibn Ḥamza refrains from naming any of the relevant protagonists by name, and there is no clear indication as to his own position on the question. What is clear, however, is his intimate familiarity with the theological notions and arguments of both sides of the conflict.

Al-Masʾala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanāʾ wa-l-ʿadam aims to demonstrate that annihilation and non-existence cannot apply to the Divine. The tract therefore revolves around the ontological status of non-existence, and as such it is intimately linked to the aforementioned text. Nevertheless, there are a number of differences as well. In contrast to what we find in *al-Wāfī*, the author of this tract explicitly names a number of earlier theologians, such as al-Naẓẓām (d. between 220/835 and 230/845),

85 Cf. Frank, *Beings*, passim; Frank, "Al-Maʿdūm".

Abū l-Qāsim al-Kaʿbī (d. 319/931), and Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī (d. 324/935-6), as well as al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1032) and, twice, al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) among the Imāmīs—on both occasions, the author mentions that al-Murtaḍā disagreed with the Bahshamites. As a rule, our author agrees with the views of Abū l-Ḥusayn as against those of the Bahshamiyya when he asserts, for example, that existence is an equivocal predication (*mushtarak lafẓī*) not a univocal one (*maʿnawī*). Whenever he adduces the position of *al-muta'akhkhirūn min ahl al-taḥqīq* it seems that he has the school of Ibn Sīnā in mind. The influence of philosophy on the tract is also evident in section § 5.4 where the author discusses whether existence is superadded to the quiddity of things.[86] In fact, this seems to be the earliest instance where this question is discussed by a theologian in the context of *shay'iyyat al-maʿdūm*.[87]

Bibliography

ʿAbd al-Jalīl al-Rāzī Qazwīnī, *Baʿḍ mathālib al-nawāṣib fī naqḍ Baʿḍ faḍā'iḥ al-rawāfiḍ maʿrūf beh Naqḍ*, ed. Mīr Jalāl al-Dīn Muḥaddith Urmawī (with Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī), Qum: Mu'assasa-yi ʿilmī-i farhangī-yi Dār al-ḥadīth, 1391[/2012].

al-Afandī, ʿAbd Allāh b. ʿĪsā, *Riyāḍ al-ʿulamā wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, 7 vols, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-ʿāmma, 1403/1982.

al-Afandī, ʿAbd Allāh b. ʿĪsā, *Taʿlīqat Amal al-āmil*, ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī, 1410[/1989-90].

Āghā Buzurg al-Tihrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, Beirut: Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1971.

Āghā Buzurg al-Tihrānī, Muḥammad Muḥsin, *Dharīʿa ilā taṣānīf al-shiʿa*, 26 vols, Beirut: Dār al-Aḍwā', 1983.

al-Amīn, Muḥsin, *Aʿyān al-shīʿa*, 6 vols, Beirut: Dār al-taʿāruf li-l-maṭbūʿāt, n.d.

al-Amīn, Muḥsin, *al-Ismāʿīliyyūn wa-l-Mughūl wa-Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, Beirut: Markaz al-ghadīr li-l-dirāsāt al-islāmiyya, 1417[/1996-7].

al-Amīn, Muḥsin, *Mustadrakāt Aʿyān al-shīʿa*, vol. 1, Beirut: Dār al-taʿāruf li-l-maṭbūʿāt, 1418/1997.

Ansari, Hassan, "*Al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya ʿalā anna l-wujūd zā'id ʿalā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ," *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Würzburg: Ergon, 2016, pp. 337-348.

86 On this discussion among philosophers, see Wisnovsky, "Essence and Existence"; see also Klein-Franke, "Non-Existent"; Wolfson, "The Kalam Problem".

87 For a contemporary discussion of the issue by a theologian, see Ansari, "*Al-Barāhin al-ẓāhira*".

Ansari, Hassan, "Čand pāra-i matn dar dānish-i kalām az Abū l-Futūḥ Rāzī" <https://goo.gl/9xowZm> [accessed November 11, 2016].

Ansari, Hassan, "Nawīsanda-yi īn dū kitāb kīst? Ikhtilāfāt-i faqīhān-i imāmī dar awākhir sada-yi shishum bar sar-i yek masʾala-yi fiqhī," idem, *Tashayyuʿ dar bastar-i taḥawwul*, Tehran 2016.

Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II): Twelver Shīʿites," *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 196-214.

Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl:* The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār," *Journal asiatique* 298 (2010), pp. 275-302.

Awliyāʾ Allāh Āmulī, *Tārīkh-i Rūyān*, ed. Manūchehr Sotūde, Tehran 1348[/1969].

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur* (*GAL*). Zweite Auflage. Volume S I, Leiden: Brill, 2012.

Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī, *Fihrist-i mīkrūfīlmhā-yi Kitābkhāna-yi Markazī va Markaz-i Asnād-i Dānishgāh-i Tihrān*, 3 vols, Tehran: Dānishgāh, 1348-63[/1969-84].

Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī, "Guftārī az Khʷāja-i Ṭūsī dar-bāra-yi nabūd wa būd," *Dānishkada-yi adabiyyāt wa ʿulūm-i insānī-yi Dānishgāh-i Tihrān* 39 (1336[/1957), pp. 11-24. <https://goo.gl/xWgoin> [consulted November 14, 2016]

Dirāyatī, Musṭafā, *Fihristgān: Nusḫa-hā-yi ḫaṭṭī-yi Īrān* (*Fanḫā*) [*Union Catalogue of Iranian Manuscripts*], Tehran: Sāzmān-i Asnād va Kitābḫāna-yi Millī-i Ǧumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān, 1390-/2011-.

DMB = *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i Islāmī*, ed. Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī, Tehran: Markaz-i Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i Islāmī, 1367-[/1988-].

van Ess, Josef, "Das Geburtsjahr des Šahrastānī," *Der Islam* 89 (2012), pp. 111-117.

Frank, Richard M., "Al-Maʿdūm wal-Mawjūd: the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-209.

Frank, Richard, M., *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*, Albany: State University of New York Press, 1978.

Fudge, Bruce, *Qurʾānic Hermeneutics: Al-Ṭabarsī and the Craft of Commentary*, London: Routledge, 2011.

Goldziher, Ignaz, "Saʿd b. Manṣûr ibn Kammûna's Abhandlung über die Unvergänglichkeit der Seele," *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, Leipzig: Harrassowitz, 1896, pp. 110-114.

Ḥadīqat al-shīʿa, ed. Ṣādiq Ḥasan Zādeh, Qum 1383[/2004].

Jumʿa al-ʿĀmilī, Ḥusayn, *Shurūḥ Nahj al-balāgha: 210 shurūḥ*, Beirut 1403/1983.

al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Amal al-āmil*, ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, 2 vols, Baghdad: Maktabat al-Andalus, n.d.

Ibn Abī l-Wafā al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-Ḥanafiyya*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad Ḥulw, Beirut: Muʾassasat al-Risāla, n.d.

Ibn al-Fuwaṭī, *Majmaʿ al-ādāb fī muʿjam al-alqāb*, ed. Muḥammad Kāẓim, 5 vols, Tehran: Muʾassasat al-ṭibāʿa wa-l-nashr. Wizārat al-thaqāfa wa-l-irshād al-islāmī, 1416/1995-96.

Ibn-i Isfandiyār Kātib, Bahāʾ al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Isfandiyār, *Tārīkh-i Ṭabaristān*, ed. ʿAbbās Iqbāl, 2 vols, Tehran: Muḥammad Ramaẓānī, 1320[/1941-2].

Jaʿfariyān, Rasūl (ed.), "Sih risāla dar-bāra-yi Abū Muslim wa Abū Muslim-i nāma-hā," *Mirāth-i islāmī-yi Īrān*, vol. 2, Qum 1374[/1991], pp. 245-302.

al-Kaydurī, Quṭb al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥusayn, *Anwār al-ʿuqūl min asḥʿār waṣī al-rasūl*, ed. Kāmil Salmān al-Jabūrī, Beirut: Dār al-maḥajja al-bayḍāʾ / Dār al-rasūl al-akram, 1419/1999.

al-Kaydurī, Quṭb al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥusayn, *Ḥadāʾiq al-ḥaqāʾiq fī sharḥ Nahj al-Balāgha*, 2 vols, ed. ʿAzīz Allāh al-ʿAṭāridī, Tehran: Muʾassasat Nahj al-Balāgha, 1416[/1995].

al-Kaydurī, Quṭb al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥusayn, *Iṣbāḥ al-shīʿa bi-miṣbāḥ al-sharīʿa*, ed. al-Shaykh Ibrāhīm al-Bahādurī, Qum: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, 1416[/1995].

Klein-Franke, Felix, "The Non-Existent is a Thing," *Le Muséon* 107 (1994), pp. 375-390.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār*, 110 vols, ed. Jawād al-ʿAlawī [et al.], Tehran 1376-1405/1957-1985.

Mīr Lawḥī, *Kifāyat al-muhtadī*, ed. Muṣṭafā Sharīʿat Mūsawī Iṣfahānī, Qum: Dār al-Tafsīr, n.d.

Mīr Lawḥī, Sayyid Muḥammad b. Muḥammad, *Salwat al-shīʿa wa-quwwat al-sharīʿa*, ed. Aḥmad ʿĀbidī, *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān*, ed. Rasūl Jaʿfariyān, vol. 2 (Qum 1374[/1995]), pp. 337-359.

Modarressi, Hossein, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shīʿite Literature*. Volume One, Oxford: Oneworld, 2003.

Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥammad al-Ḥamawī, *Anīs al-muʾminīn*, ed. Mīr Hāshim Muḥaddith, Tehran 1363[/1984].

Muʿjam al-turāth al-kalāmī, taʾlīf al-Lajna al-ʿilmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, taqdīm wa-ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Qum: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, 1424[/2003-4].

Mukhtārī, Riḍā and Yaʿqūb ʿAlī Burjī (ed.), "al-Khulāṣa fī ʿilm al-kalām, taʾlīf Quṭb al-Dīn Sabzawārī (?)," *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān*, ed. Rasūl Jaʿfariyān, vol. 1 (Qum 1371[/1992]).

Muntajab al-Dīn, ʿAlī b. Bābawayh al-Rāzī, *Arbaʿīn*, Qum: Madrasat al-Imām al-Mahdī, n.d.

Muntajab al-Din ʿAlī b. Bābawayh al-Rāzī, *Fihrist asmāʾ ʿulamāʾ al-Shīʿa wa-muṣannifīhim*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī, Beirut: Dār al-Aḍwā, 1406/1986.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Ajwibat al-masāʾil al-naṣīriyya, mushtamal bar bīst risāla*, ed. ʿAbd Allāh Nūrānī, Tehran: Pazhūhishga-yi ʿUlūm-i Insānī wa Muṭālaʿāt-i Farhangī, 1383[/2004].

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. A New Edition and English Translation of *Sayr wa Sulūk* by S. J. Badakhchani,

London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies London, 1998.

Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library, New Haven*, Connecticut: Connecticut Academy of Arts and Sciences / Yale University Press, 1956 [= Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Volume 40, December 1956, pp. 1-273]. [A Persian translation of Nemoy's *Arabic Manuscripts*, prepared by Ṣādiq Ḥusaynī Ashkawārī, with the assistance of Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Ashkawārī, was published in *Nuskha-yi pazhūhī = Nuskheh Pažūhī: A Collection of Essays and Articles on Manuscripts Studies and Related Subjects*, vol. 2 (ed. Abū l-Faḍl Ḥāfiẓiyān Bābulī; Qum 1383[/2001]), pp. 455-586.]

Pourjavady, Reza, and Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden: Brill, 2006.

al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak, *Kitāb al-Wāfī bi-l-wafayāt, al-juzʾ al-thānī ʿashar*, vol. 12, ed. Ramaḍān ʿAbd al-Tawwāb, Wiesbaden: Steiner, 1399/1979.

al-Shahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, *Nihāyat al-aqdām fī ʿilm al-kalām*, edited with a translation from manuscripts in the libraries of Oxford, Paris and Berlin by Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.

Schmidtke, Sabine, "The Doctrinal Views of the Banū al-ʿAwd (early 8th/14th century). An Analysis of MS Arab. F. 64 (Bodleian Library, Oxford)," *Le Shīʿisme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Turnhout: Brepols, 2009, pp. 357-382.

Schmidtke, Sabine, "The Muʿtazilite Movement (III): The Scholastic Phase," *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 159-180.

Schmidtke, Sabine, "Twelver Shīʿī Theology: Ilkhanid and Post-Ilkhanid Eras," *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 456-462.

Al-Shahīd al-awwal, *Ghāyat al-murād fi sharḥ nukat al-Irshād*, ed. Riḍā Mukhtārī, Qum 1414[/1993-94].

Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna. A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī's Commentary on the Ishārāt*, Leiden: Brill, 2016.

Subḥānī, Jaʿfar al- (ed.), *Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, 14 vols, Qum: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq (ʿ), 1419[/1998-9].

Ustādī, Riḍā, *Aḥwāl wa-āthār-i Muḥaqqiq-i Ḥillī*, Tehran: Quds, 1383/2004.

Wisnovsky, Robert, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*): A Sketch," *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse and Amos Berlotacci, Berlin: de Gruyter, 2012, pp. 27-50.

Wolfson, Harry A., "The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation," *The Jewish Quarterly Review* New Series 36 (1946), pp. 371-391.

Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

FIGURE 1 *MS Kitābkhāna-yi Āstāna-yi muqaddasa-yi Qum 5954* (*manuscript not foliated*).

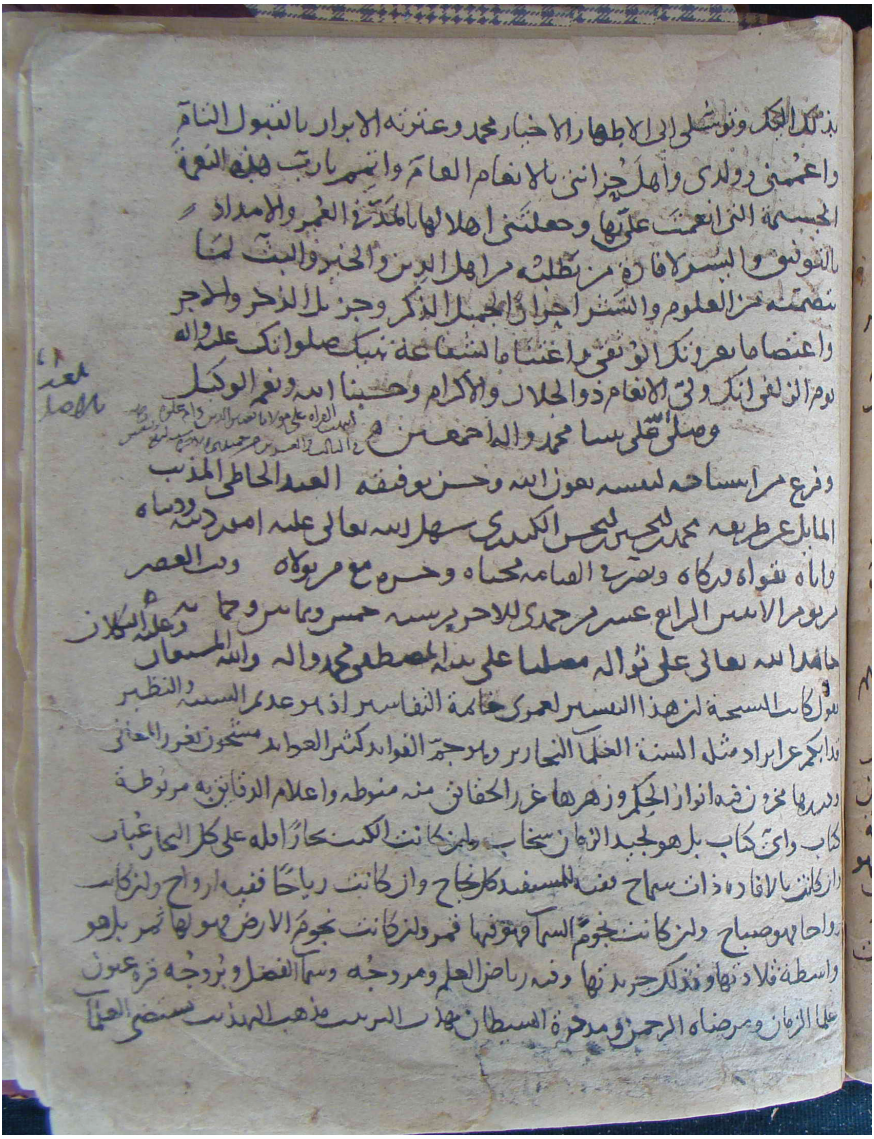

FIGURE 2 *MS Kitābkhāna-yi Āstāna-yi muqaddasa-yi Qum 5954* (*manuscript not foliated*).

***al-Wāfī bi-kalām al-muthbit wa-l-nāfī* (MS Yale, Landberg 510, ff. 71a-100a)**

[71ا] كتاب الوافي بكلام المثبت والنافي من كلام مولانا وسيدنا الصدر الأجلّ الإمام الكبير المفيد نصير الدين ظهير الإسلام مفتي الطائفة شيخ الأصحاب عبد الله بن حمزة بن عبد الله الطوسي المشهدي قدّس الله روحه

[71ب] بسم الله الرحمن الرحيم ربّ أعن

الحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله الطاهرين

§1.1 اعلم أن المعقولات تنقسم بالقسمة العقلية الضرورية البديهية إلى قسمَيْ «النفي» و«الإثبات» المتقابلين تقابل التنافي والتناقض، ونعني بذلك أن كل أمر معقول لا يعدو[1] طرفَيْ النقيض، ثم إن كل واحد من هذين القسمين إما أن يستقلّ تعلّق العلم به من غير إضافة ما أو لا يستقلّ تعلّق العلم به إلّا مضافاً. فالأول نسمّيه «ذاتاً» و«عيناً» و«نفساً» وغير ذلك من الأسامي، وإن كان منفياً نسمّيه «ذاتاً منفية» وإن كان مثبَتاً نسميه «ذاتاً مثبَتة». والثاني ينقسم قسمين، أحدهما يكفي في تعلّقه اعتبار أمرٍ واحدٍ نسمّيه «صفةً» سواء كان بالنفي أو [72ب] بالإثبات، والآخر لا يُعقل إلّا باعتبار أمرَيْن فصاعداً وهذا ينقسم قسمين، واجب وجائز، فالواجب «الأحكام» وما أشبهها كالكيفيات، والجائز «الوجوه» وما أشبهها.

§1.2 وإذا فرغنا من تمهيد هذه القاعدة وتأسيسها فلنستغلّ تمهيد قاعدة أخرى تنفعنا في أثناء هذه المسألة، فنقول: كل أمر معتقَد إما أن يستحيل مطلقاً أو لا يستحيل، فالأول نسمّيه «محالاً» و«مستحيلاً» ولا نطلق عليه اسماً غير ذلك كثاني القديم تعالى، والثاني ينقسم قسمين[2]، أحدهما ما يستحيل عدمه مطلقاً وما لا يستحيل عدمه ووجوده، فما يستحيل عدمه نسمّيه «واجباً مطلقاً» كوجود القديم تعالى وما لا يستحيل عدمه ووجوده نسمّيه «ممكناً». ثم الممكن يتطرّق إليه أقساماً ثلاثة، «الجواز» و«الوجوب» و«الاستحالة» [72ب] باعتبارات ثلاثة. مثال ذلك أن تكون أجسام العالم في الأزل «مستحيلة الوجود» وهي الآن «واجبة الوجود» وفيما بعد بتقدير طريان الضدّ وبتقدير الإعادة «جائزة العدم والوجود».

1 يعدو: يعدوا.

2 قسمين: إضافة في الهامش.

§1.3 ثم نقول: كل أمر معقول لا يخلو[3] إما أن يكون منتفياً حالة الإخبار عنه أو ثابتاً، فإن كان منتفياً إما أن يصحّ وجوده عيناً أو جنساً أو نوعاً أو لا يصحّ وجوده، فما صحّ وجوده سمّاه كلا[4] الفريقين، أعني المثبِت والنافي، «معدوماً ومعلوماً». وأما أصحاب الإثبات فيجرون عليه أسماء أخر كـ«الشيء» و«الذات» و«النفس» وغير ذلك من الأسامي، وإن أُستفسروا عن حقيقة الشيء أجابوا بأنه ما يصحّ تعلّق العلم به والإخبار عنه ويجوز عليه اسم الجوهر وأسماء الأجناس المندرجة تحت العرض كالسواد والبياض وما شاكل ذلك.

§1.4 واعلم أنا إنما [73ا] افتتحنا[5] بتقديم هذه المقدمة وجعلناها كالمدخل لهذه المسألة، لأن من تصدّى لتعاطي فنّ من فنون العلم ولم يحط علماً بمصطلحات أصحابه ومتداولات أربابه لم يحط بطائل ولم يرجع إلى حاصل، فالآن أوان أن نشير إلى أدلّة أصحاب الإثبات وأجوبة أصحاب النفي على سبيل الاختصار.

§2.1 قال أصحاب الإثبات: قد تقرّر في العقول السليمة والأذهان القويمة أن القسمة لا تكون ضرورية إلّا وأن تكون دائرة بين النفي والإثبات المتقابلين على ما مضى، وقد انقسمت المعتقدات التي لا تكون موجودة حالة الإخبار عنها إلى ما صحّ وجوده وإلى ما لا يصحّ وجوده، وهذه القسمة ضرورية فلزم على هذا أن يكون أحد طرفَيْه مستبدّاً[6] بأمرٍ ثابتٍ وإلّا عاد [73ب] بالنقض على ما أصّلناه وأسّسناه.

§2.2 ثم ذلك الثابت إما أن يستقلّ تعلّق العلم به على الانفراد أو لا يستقلّ، فالأول هو «الذات» والثاني «أمرٌ يُعقل عليه الذات». والخصم بين أمرَيْن، إما أن يسلم الأول ضمناً وفيه تسليم المسألة صريحاً أو يسلم الثاني وفيه تسليم المسألة ضمناً. وبيان أنه يلزمه تسليم المسألة أن الأمور التي تُعقل عليها الذات لا تُعقل إلّا مضافةً فلا بدّ من تقدّم المضاف إليه على المضاف. ثم «الذات» التي أثبتناها إما أن تكون واحدة أو أكثر من واحدٍ، لا شكّ أنه أكثر من واحدٍ، لأن ما صحّ وجوده ينقسم أقساماً، منها ما يكون جوهراً ومنها ما يكون عرضاً كالسواد والبياض وغير ذلك من الأجناس المعقولة، وكل واحد منها إما أن يسُدّ مسدّ صاحبه في ما يرجع إلى ذاته [74ا] من الأحكام أو لا يسُدّ مسدّ صاحبه، فإن سدّ مسدّ صاحبه سمّيناه «مثلَيْن» وإن لم يسُدّ مسدّ صاحبه سمّيناه «مختلفَيْن». ثم الاختلاف إما[7]

3 يخلو : يخلوا.
4 كلا : كلي.
5 افتتحنا : افتحنا.
6 مستبدا : مستبديا.
7 إما : + الى.

أن يرجع إلى مجرّد الذات أو إلى أمرٍ وراء الذات، لا يجوز أن يرجع إلى مجرّد الذات، لأن حقيقة الذات شائعة في سائر الذوات، فلا بدّ من أمرٍ وراء الذات وهو الصفة، فقد أثبتنا ذاتاً موصوفة في حالة العدم.

§2.3 قال أصحاب النفي: أما قولكم «إن القسمة لا تكون ضرورية إلّا وأن تكون دائرة بين النفي والإثبات، فالمنفيات تنقسم هذه القسمة فلزم استبداد أحد طرفيه بأمرٍ ثابتٍ»، قالوا: هذا ينتقض بالمستحيلات، لأنها تُرد عليها هذه القسمة. تبيّن ذلك أنكم قسمتم المنفيات إلى ما صحّ وجوده وإلى ما لا يصحّ وجوده، وما صحّ [74ب] وجوده عبارة عن الممكنات وما لا يصحّ وجوده عبارة عن المستحيلات، فالمستحيلات ترد عليها هذه القسمة. ألا ترى أنا لو قدّرنا لله تعالى ثانياً تأتّى لنا هذه القسمة بأن نقول: هذا[8] الثاني، إما أن يكون قادراً أو لا يكون قادراً، وذلك القادر إما أن يكون جسماً أو غير جسم، ومع ذلك فلا يلزم استبداد أحد طرفيه بأمرٍ ثابتٍ، فهلا جاز أن يكون كذلك في مسألتنا؟

§2.4 على أنا لو سلّمنا ثبوت أمرٍ محقّق، فهلا جاز أن يكون ذلك الأمر الثابت راجعاً إلى نفس العالِم لا إلى ثبوت ذلك الأمر في نفسه ويجري العلم بالثبات مجرى العلم بالنفي؟ ألسنا قد توافقنا جميعاً أن من المعلوم ما لا متعلّق له كالعلم بالمستحيلات؟ وأحد طرفَيْ هذه القسمة محال والآخر ممكن، فإذا جاز أن يكون العالِم عالماً بالمحال ولا يكون المحال أمراً ثابتاً في نفسه، فهلا جاز أن يكون عالماً بالممكن ولا يكون الممكن أمراً [75ا] ثابتاً في نفسه؟ على أنا لو سلمنا ثبوت أمرٍ وراء نفس العالِم، فهلا جاز أن يكون ذلك الأمر مترقّباً فيكون العالِم عالماً بثبوته في وقته؟ وهذا كما قلنا في جواب الفلاسفة حين قالوا: إن الله تعالى كان عالماً في الأزل بعدم العالَم والآن هو عالِم بوجود العالَم فيلزم على هذا تجدّد علمه، فأجبنا عن هذه الشبهة جميعاً بأنا قلنا: العلم بما سيوجد علم بوجوده في وقته والله تعالى كان عالماً في الأزل بوجود العالَم في وقته فإذا حضر الوقت لم يتغير العالِم في العلم عما كان وإنما يتغير الوقت أو ما يقدَّر تقدير الوقت على المعلوم.

§2.5 على أنا لو سلّمنا جدلاً ثبوت الذات في العدم لم قلتم أنها موصوفة؟ أما قولكم: «إن حقيقة الذات شائعة في سائر الذوات»، فنقول: الصفات وكل أمر يؤثر في التميّز بزعمكم ما له قيدٌ يُقيّد[9] <أن> يكون شائعاً، فأنتم بين أمرين، إما أن علّلتم الاختلاف بأمورٍ [75ب] غير متناهية أو قطعتم

8 هذا: هذه.

9 قيد يقيد: ى ق ى د ى ق ى د.

التعليل في موضع من المواضع، فإن قطعتم التعليل فاقطعوا أولاً فقولوا: إن الذوات متميزة بأنفسها وإلا[10] أدّى إلى التسلسل.

§2.6 أما الجواب عن السؤال الأول، قال أصحاب الإثبات: قولكم: «إن هذه القسمة تنتقض بالمحالات»، قالوا: لا تنتقض لأن القسمة التي أوردتموها ترد على أمرٍ ممكنٍ يلزم ثبوت أحد طرفَيْه. بيانه أن الاعتقادات بالمحالات اعتقادات غير متعلّقة بأمور منفصلة عن المعتقدين يمكن الإشارة إليها بحدٍّ وحقيقةٍ، بل هي ممتنعة الثبوت في نفسها ممكنة الاعتقاد، ولهذا لو لم يقدَّر المحال ممكناً لما تأتّى عليه هذه القسمة، ثم إذا قُدّر الإمكان تتفرع عليه تلك التقسيمات والتقديرات اعتقادات ثابتة في أنفس المعتقدين.

§2.7 أما قولكم: «هلا جاز أن تجري الممكنات مجرى المستحيلات حتى [76ا] يكون العلم بكلّ واحد منهما علماً لا متعلق له»؟ قالوا: الممكنات أمور تنقسم أقساماً محصورة الأجناس معدودة الأنواع وبإزاء كل قسم منها حدّ يُكشَف عن كنه حقيقته ويُنبئ عن لبّ ماهيته، حتى لو تحقّق المحدود موجوداً لكان الموجود يطابق المحدود، ولا يتأتى هذا في المحالات، والفرق بينهما ظاهر. وهذا التقرير يشير إلى أنها حقائق في أنفسها سواء تعلّق علم العالِمين بها أو لم[11] يتعلّق، إذ لو كانت تلك الأمور عبارة عن علم العالِمين بها فقط لوجب إذا قدّرنا خروج علم بعض العالِمين عن التعلّق بها وبقاء علم بعض العالِمين على ذلك أن تكون حقائق وألا تكون حقائق، والأمر بخلاف ذلك.

§2.8 أما الجواب عن السؤال الثالث: قولكم: «فهلا جاز أن يكون ذلك الأمر الثابت مترقباً»، قلنا: هذا فاسد من وجوه، أحدها أنا لو قدّرنا الكلام في العالِم للذات لأدّى إلى تناهي معلوماته وذلك لأن للعالِم جواهر [76ب] وأعراض محصورة، فلو كان العالِم عالماً بوجوده في وقته لتناهت معلوماته. والوجه الثاني أن الله تعالى كان مختاراً في إيجاد العالَم في الأزل، فلو قدّرنا أنه لم يختر إيجاد العالَم لكان لم يكن عالماً إلّا بنفسه. ومنها أنا لو قدّرنا الكلام في العالِم بعلم، لزم أن لا يعلم ما يصحّ منه حتى يتحقّق وجود ذلك الشيء في المستقبل، ومعلوم خلافه. ألا ترى أن البَنّاء يُعلَم منه ومن غيره صحّة إيجاد البنَاء مع أنه ربّما لا يوجد أصلاً؟

§2.9 وأما اعتراضكم على دليل الصفات فغير متوجّه، وذلك لأن الذوات لو كانت متميزة بأنفسها لارتفع علم الجملة، لأنه اشتراك في أعيان الذوات، بل كل ذات معينة تختصّ[12] بذاتية لا يشاركه

10 وإلا: والى (مع تصحيح).

11 أولم: ولم.

12 تختص: يحتص.

فيها غيرها وإذا عُلم عُلم منفصلاً، وقد علمنا أن الشيء يصحّ أن يعلم مجملاً كما يصحّ أن يعلم مفصّلاً، و«الإجمال» عبارة عن العلم بالذات على بعض الأمور المميّزة لها من غيرها[13] مع عدم العلم [77ا] بباقي الأمور، و«التفصيل» عبارة عن إحاطة العلم بسائر صفاته وأحكامه. وما ألزمتمونا من التسلسل، فغير لازم، لأن الذوات لا يجوز أن تختلف بأنفسها لما يؤدّي إلى ارتفاع علم الجملة أصلاً كما بيّنّا، فإذاً لا بدّ من أمرٍ ومخصّصٍ يؤثر في التمييز، وذلك الأمر لا يخلو[14] إما أن يتسلسل أو لا يتسلسل. لا يجوز أن يتسلسل، لأنه يؤدّي إلى ارتفاع علم التفصيل جملةً، وذلك لأن الذوات على هذا التقدير لا تُعلم[15] مفصّلةً إلّا بعلوم[16] غير متناهية فيلزم أن تكون[17] الأمور التي تؤثر في التمييز غير متناهية وذلك محال.

§2.10 قال أصحاب النفي: <لا> نجيبكم عن السؤال الأول[18] لأنه غير قادح في غرضنا ولا يُثمر لكم فائدة. أما قولكم: «إن الممكنات تفارق المحالات بأنها تنقسم أقساماً»، فكذلك نقول: المستحيلات تنقسم أقساماً[19] حذو [77ب] القُذة بالقُذة، فإن دلّ تلك التقسيمات على ثبوت أمر في نفسه فكذلك المستحيلات مع أن خلافه معلوم. يبقى قولكم: «أنها حقائق في أنفسها <سواء> تعلق علم العالِمين بها أو لم يتعلق»، قالوا: إن عنيتم بكونها حقائق أنها أمور يصحّ أن يعلمها العالِم كما هي، سواء علمها أو لم يعلمها، فكذلك نقول: المستحيلات أمور يصحّ أن يعلمها العالِم كما هي سواء[20] علمها أو لم يعلمها، بل هي آكد لأن من المحال ما لا يمكن تعليله إلّا بكونه محالاً في نفسه والممكن عندنا معلّل باقتدار القادر عليه.

§2.11 أما قولكم: «إن ذلك الأمر الثابت لا يجوز أن يكون مترقباً لأنه يؤدّي إلى تناهي معلوماته ومعلوماته غير متناهية»، قالوا: قولكم أنها غير متناهية الأجناس أو أنها[21] غير متناهية الأعيان، إن أردتم أنها غير متناهية الأجناس، فالأجناس محصورة عند من لا يقول بالمعدوم، [78ا] وإن أردتم

13 من غيرها : وغيرها .

14 يخلو : ىحلوا .

15 تعلم : يعلم .

16 بعلوم : بمعلوم .

17 تكون : يكون .

18 الأول : الامر .

19 أقساماً + فكذلك (مشطوب في الأصل) .

20 سواء : سوى ان .

21 أو أنها : انه .

أنها غير متناهية الأعيان، فالأعيان إما أن تكون موجودة أو معدومة، فالموجودات أيضاً محصورة والمعدومات[22] تثبت بناءً على مذهبكم إذ ليس عندنا في العدم أعيان متناهية. ومعنى قولنا: «أن معلوماته غير متناهية»، أنه لا يتناهى إيجاده[23] إلى وقتٍ إلّا ويعلم من نفسه ما يصحّ إيجاده منه أو من غيره.

§2.12 أما الجواب عن الاعتراض على دليل إثبات الصفة، قولكم: «أن الذوات لو اختلفت بأنفسها لأدّى إلى ارتفاع علم الجملة» فغير مسلم. أما قولكم بأن «الإجمال عبارة عن العلم بالذات على بعض الأمور المميّزة لها من غيرها»، قالوا: هذا مبني على أصلَيْن ممنوعَيْن، أحدهما تعلّق علم الجملة، والآخر ثبوت الصفة. ونحن لا نسلم تعلّق علم الجملة، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو هاشم، بل نقول: العلوم التي نسمّيها علم الجملة عبارة عن علوم [78ب] بعضها أعمّ من بعض. مثال ذلك أنه لو أخبرَنا نبيٌّ صادقٌ بأن الله تعالى خلق موجوداً في المحلّ فقد اعتقدنا عرضاً ما، ثم لو أخبرَنا أن ذاك العرض لون تميّز لنا غاية التمييز والتفصيل، وليس للسواد بكونه عرضاً ولوناً صفة بل ذلك يرجع إلى علومنا واعتقاداتنا. وأما الأصل الثاني، وهو ثبوت الصفة، فذلك غير مسلم من غير دليل، وهل وقع النزاع بيننا إلّا في ذلك؟ ثم قالوا: لو سلّمنا جدلاً تعلّق علم الجملة ونزلنا عن هذه المناقشة لا يغنيكم شيئاً، وذلك لأن الذي يؤثر في التميز عندكم هو الصفة التي تدخل الذات بها في كونها معلومة وهي حاصلة للذات مع علم الجملة حصولها مع علم التفصيل، فلِمَا افترق الحال بينهما؟ على أن هذا لا يتأتى في المتماثلات لأنه ليس لأحد المثلين صفة يتميز بها عن صاحبه يعلمه العالِم متميزاً.

§2.13 [79ا] وربّما قرّروا هذه الطريقة من وجه آخر بأن قالوا: قد ثبت بالأدلة القاطعة حدوث الجوهر والعلم بالحدوث علمٌ بأمرَيْن، علم بوجوده في الحال وعلم بعدمه من قبل. ثم هو في حال العدم، إما أن يكون العلم بصحّة وجوده أو باستحالة وجوده، لا جائز أن يحكم باستحالة الوجود، لأن المستحيل لا يوجَد أصلاً وقد وُجد هذا، فلم يبق إلّا القسم الثاني وهو الصحة، والصحة حكمٌ من الأحكام لا يُعقل إلّا مستنداً إلى ذاتٍ من الذوات، وتلك الذات التي يسند إليها هذا الحكم إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، فإن كان موجوداً إما أن يكون سابقاً عليه أو مساوياً له أو لاحقاً به والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون معدوماً وهو المراد. ثم لا شكّ أن هذه الصحة كما تُسند

22 والمعدومات: والمعدومه.

23 إيجاده: الحال.

إلى ذات الجوهر تُسند[24] إلى سائر الذوات المختلفة ، [79ب] ثم الاختلاف لا يخلو[25] إما أن يرجع إلى مجرّد الذات أو إلى أمر زائدٍ ، فعند هذا يعود الكلام في إثبات الصفات.

§2.14 فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون هذا الحكم راجعاً إلى موجودٍ سابق أو لاحق؟ قالوا: لأن الحكم والذات يتلازمان لا ينفكّ أحدهما عن صاحبه. ألا ترى أن قبول العرَض لما كان حكماً من أحكام التحيّز لا ينفكّ أحدهما عن صاحبه ، وهذا الدليل متناول كلا[26] الطرفَيْن ، السابق واللاحق ، إلّا أنا نزيده وضوحاً بأن نقول: كلامنا مفروض في الجوهر المعدوم والجوهر كان معدوماً في الأزل والمعدوم في الأزل <يستحيل أن يكون جوهراً من الجواهر أو سواداً من السوادات و> يستحيل أن يكون هذا الحكم راجعاً إلى المنتظر اللاحق ، لأن هذا الحكم حكم مستدام ، أعني بذلك أنه لا وقت من الأوقات ويصحّ وجوده[27] ما لم يؤدّ إلى الأزل وما سيوجد [80ا] مؤقّت محصور ، فالحكم المستدام لا يجوز أن يُحال إلى مؤقّت محصور لأنه يلزم على ذلك تقديم الحكم على المحكوم ولا يجوز أن يكون هذا الحكم راجعاً إلى موجودٍ مساوٍ[28] له ، لأنه لا موجود في الأزل إلّا الله ، فلا يجوز أن يرجع إليه هذا الحكم لأن هذا الحكم مضاف إلى الجوهر وما يكون مضافاً إليه لا يكون مضافاً إلى الله تعالى.

§2.15 يبقى أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون هذا الحكم راجعاً إليه بمعنى أنه صحّ به؟ قالوا: هذا صحّة الإيجاد وما ذكرناه صحّة الوجود وهما متباينان. على أنا نقول: قد يَعلم هذا الحكم مَن لا يَعلم الله تعالى جملةً وتفصيلاً ومحال من يعلم الحكم مع فقد العلم بالمحكوم عليه جملةً وتفصيلاً. وبيان ذلك أن أحدنا يستدلّ بجواز حدوث العالم على إثبات الصانع وما لم يسبق له العلم بحدوث العالم [80ب] لم يحصل له العلم بإثبات الصانع ، ومحال حصول العلم بالحكم مع فقد العلم بالمحكوم عليه جملةً وتفصيلاً.

§2.16 أما أصحاب النفي فقد أوردوا على كلامهم أسئلة ثلاثة ، قالوا: الاستدراك والتقسيم والمطالبة. فأما الاستدراك ، قالوا: إن هذه الصحّة تكون مضافةً إلى وجود الجوهر لا إلى الجوهر ، والموجود عندكم صفةٌ مترقبةٌ ، فلو سلمنا هذا الدليل لا يلزم ثبوت ذات في العدم. وأما التقسيم[29] فقالوا: إن

24 تسند : يسند .

25 يخلو : ىحلوا .

26 كلا : كلي .

27 وجوده : + جوهر من الجواهر أو سواداً من السوادات .

28 مساوٍ : مساوى .

29 التقسيم : القسم .

عنيتم بالصحّة الحكم فهو غير مسلم، وإن عنيتم نفي الاستحالة فمسلم، لكن هذه الجملة لا تُجْدي لكم نفعاً، لأن حاصل كلامكم يؤول إلى أن <الجوهر يبقى> إلى حال وجوده مستحيل العدم وهو واجب الوجود <في حال وجوده> وهذا الحكم لا يكون سابقاً عليه <في حال عدمه>.

§2.17 ثم لو سلمنا أن [81ا] الصحة هاهنا <هي حكم> لِمَ قلتم أن الحكم لا يعقل مستنداً إلّا إلى ذاتٍ، أليس الاستحالة حكماً من الأحكام ويكون مضافاً إلى المستحيل مع أن المستحيل ليس بذاتٍ كذاتي القديم تعالى؟ ثم وإن سلمنا أنه يستند إلى ذاتٍ، لِمَ لا يجوز أن يكون ما يستند إليه هذا الحكم ذاته تعالى بمعنى أنه كان يصحّ منه إيجاد الجوهر قبل وجوده؟

§2.18 وأما قولكم: ما يرجع إليه هو صحة الإيجاد وهذا صحة الوجود، قالوا: لا نسلم، بل نقول: صحّة الوجود وصحّة الإيجاد واحدٌ، ولهذا لو قدّرنا خروجه تعالى عن كونه قادراً ارتفع صحة الوجود، ولو لم يكن[30] واحداً لما ارتفع. وخلاصة القول في ذلك أن الصحة حكمٌ واحدٌ له نسبتان، فإذا نسبنا إلى القادر فمعناه أنه لم يستحل منه أن يجعله [81ب] موجوداً، وإذا نسبناه إلى الجوهر فمعناه أنه لم يستحل كون الجوهر موجوداً بالقادر.

§2.19 أما قولكم: «قد يعلم الحكم من لا يعلم القادر جملةً وتفصيلاً»، قالوا: لا نسلم، بل نقول: إن العلم بجواز وجود الجوهر على التفسير الذي نذكره الآن متأخر عن العلم بالقادر. بيانه أنا إذا أثبتنا كون الجوهر محدَثاً بدليله، قلنا: لا بدّ من مؤثرٍ سواء كان حدوثه واجباً أو جائزاً، لأن كل أمر متجدّد يستدعي مؤثّراً، ولهذا إذا رأى العقلاء أمراً متجدداً طلبوا له مؤثّراً ما مع تجويزهم أن يكون تجدّد ذلك الأمر واجباً، ثم نقول: ذلك المؤثّر إما أن يكون موجباً أو مصحِحاً، ثم نقول: لا يجوز أن يكون موجِباً[31]، إذا[32] ثبت مؤثّره جاز أن يؤثّر وأن لا يؤثّر على البدل، فكذلك مؤثّره جاز أن يحصل وأن لا يحصل على البدل، هذا هو معنى الجواز.

§2.20 ثم قالوا: وإن سلمنا أن هذا الأمر لا يرجع إلى القادر تعالى، لِمَ لا يجوز [82ا] أن يرجع إلى المترقّب؟ أما قولكم: «إن الحكم لا يسبق على المحكوم عليه»، قالوا: أنتم أول من نقض هذا الأصل، لأنكم أضفتم الصفة إلى الوجود والوجود عندكم صفة مترقّبة. فإن اعتذروا عن ذلك بأن قالوا: إن الوجود صفة والجوهر ذات، قلنا: هذا الفرق بينهما غير مؤثر لأنكم بين أمرين إما أن جوّزتم سبق الحكم على المحكوم عليه أو أن[33] لم تجوّزا، فإن جوّزتم في الصفة فكذلك جوّزوا في الذات

30 يكن: + كانا.

31 ثم نقول: لا يجوز أن يكون موجباً: إضافة في الهامش.

32 إذا: واذا.

33 أو أن: وان.

وإلّا فما الفرق بينهما. إن قالوا: الحكم أيضاً يرجع إلى الذات بواسطة ذكر الوجود أو غير واسطة، يلزمهم على الأول ثبوت الوجود في حال العدم وعلى الآخر الانتقال عن الحكم المتنازع فيه إلى ادعاء حكم آخر فيه هاهنا.

§3.1 وقد احتجّوا بطريقة أخرى بأن قالوا: قد قامت الدلالة على أن الله تعالى قادر على إحداث الجواهر والأعراض، والقادر لا بدّ له من مقدور، والمقدور لا بدّ من أن يكون [82ب] ذاتاً، وتلك الذات إما أن تكون موجودة أو معدومة. لا جائز أن تكون موجودة، وإذا كانت معدومة إما أن تكون موصوفة أو غير موصوفة، ويستحيل أن لا تكون موصوفة فيجب أن تكون موصوفة.

§3.2 قال خصومهم: بيّنوا أولاً معنى «القادر» و«المقدور»، ولِمَ قلتم «أن القادر لا بدّ له من مقدور»، ولِمَ قلتم «أن المقدور لا بدّ أن يكون ذاتاً»، ولِمَ قلتم «أن الذات إما أن تكون موجودة أو معدومة»، ولِمَ قلتم: «لا يجوز أن تكون موجودة، وإذا كانت معدومة يجب[34] أن تكون موصوفة».

§3.3 قالوا: القادر عبارة عن ذاتٍ متّصفةٍ بصفة لها ولأجلها صحّ منه إيجاد ما وُصف بالاقتدار عليه على بعض الوجوه، والمقدور ما صحّ منه إيجاده على بعض الوجوه. وإنما قلنا «أن القادر لا بدّ له من مقدور»، لأن هذه الصفة من الصفات المتعلقة بأغيارها والتعلّق لا يُعقل إلّا بين ذاتين، أحدهما متعلَّق والآخر متعلَّق به، فعبّرنا عن المتعلَّق <به> بالقادر [83ا] وعن المتعلَّق بالمقدور، وإنما قلنا: «لا يجوز أن يكون موجوداً»، لأن الموجود مستغنٍ عن الإيجاد، وإذا كان معدوماً يجب أن يكون موصوفاً، لأن المعدوم ينقسم إلى الأجناس المختلفة وتلك الأجناس اتّفقت في قضيةٍ كالذاتية وافترقت في الأخرى كالسوادية والجوهرية، ولا يجوز أن يكون المرجع بالافتراق والاتّفاق إلى أمرٍ واحدٍ، فإذاً لا بدّ من أمرين، أحدهما صفة والآخر ذات.

§3.4 قالوا: أما قولكم «أن القادر هو المتّصف بصفة لها ولأجلها صحّ منه إيجاد ما وُصف بالاقتدار عليه على بعض الوجوه»، قالوا: وإن كان فيه نزاع نسلّم في هذا المقام، لأن هذا لا يقدح في غرضنا. وأما قولكم «أن هذه الصفة من الصفات المتعلقة بأغيارها»، قالوا: ما عنيتم بالتعلّق؟ إن عنيتم أنه مختصّ بصفةٍ لمكانها يصحّ منه إدخال ما ليس بذاتٍ في كونه ذاتاً وتكوينه وتذييته، فهذا مسلم، ولكن لا يلزم [83ب] أن يكون ذاتاً ثابتاً قبل التذييت بل معناه أنه يصير به الذات ذاتاً. وإن عنيتم أنه لمكان كونه قادراً يصحّ منه أن يجعله على صفة الوجود، هذا ممنوع لأنه مبني على أمرين ممنوعين، أحدهما إثبات الذات، والثاني كون الوجود أمراً زائداً. وأما قولكم «أن الموجود مستغنٍ عن الإيجاد»، قالوا: ظاهر كلامكم هذا يُشعر بأن متعلق كونه قادراً هو الموجود، لأنه لو

34 يجب: لم يجب.

كان متعلّق كونه قادراً هو الذات لما افترق الذات بين أن تكون معدومةً أو موجودةً، لأن الذات في حالتي العدم والوجود ذاتٌ. وإذا جاز أن يكون متعلق كونه قادراً هو الوجود وهو غير ثابت، فهلا جاز أن يكون كذلك في الذات؟ أما قولكم «أن الذوات اشتركت في قضية كالذاتية وافترقت في الأخرى كالسوادية والجوهرية»، قالوا: هذا الاشتراك لفظي أو معنوي، <أما> الأول [84ا] فمسلم وأما الثاني فممنوع، ولكن هذا الاشتراك يرجع إلى وضع أهل اللغة، فإنهم وضعوا اسم الذات وهو لفظ مشترك بإزاء مسمّيات مختلفة الحقائق، تارةً يعبرون عنها بالمشترك وهو الذات، وتارةً يعبرون عنها بالخاصّ وهو السواد والجوهر والعرض وغير ذلك، وهذا كصنيعهم في إجراء اسم العين على عين الشمس وعلى العين الباصرة وعلى العين الفوارة وعلى عين الركبة، فتارةً يعبرون عنها بالاسم المشترك وهو العين الحاصل، وتارةً يعبرون عنها بالاسم الخاصّ مثل الظرف والينبوع وغير ذلك.

§3.5 قال أصحاب الإثبات: قد بينا أن كون القادر قادراً من الصفات المتعلّقة[35] بأغيارها والتعلّق لا يعقل إلّا بين ذاتَيْن. أما قولكم على هذا: إن عنيتم به أنه يدخل الذات في كونه ذاتاً فهو غير مذهبنا، وإن عنيتم أنه يجعله على صفة الوجود فهو مذهبكم، [84ب] قالوا: ليس علينا في هذا المقام إلّا إفساد القسم الذي اخترتموه مذهباً وبيان أن عبارتكم غير مستقيمة، والذي يبين فساده أن الذات عندكم لا يطلق إلّا على الموجود ومعنى قولكم إدخال الذات في كونه ذاتاً أي إدخال الموجود في كونه موجوداً، أو أن بدّلتم العبارة بلفظة ما وقلتم: إدخال ما ليس بذاتٍ، نسألكم عن معنى لفظة «ما»، فإن «ما» و«الذات» و«الشيء» كلها عبارات عن معبَّرٍ واحدٍ وعندكم لا تُجرى إلّا على الموجود وعندنا تُجرى على الموجود والمعدوم. فإن عنيتم الأول يلزم ما قلناه، وإن عنيتم الثاني فهو تسليم المذهب. وأما «التكوين» و«التذييت»، فالتكوين عبارة عن الإحداث والتذييت <عبارة> عن تصيير[36] الذات ذاتاً وذلك محال، قالوا: نحن لا نقتصر على هذا القدر من المؤاخذة اللفظية بل نكشف الغطاء عن وجه الأمر بحيث [85ا] لا يخفى على كل متأمل فنقول: لولا نسبة معقولة بين القادر والمقدور عليه لم يصح منه إيجاد بعض الأعيان دون بعضٍ. بيان ذلك أن القادر إما أن يكون قادراً للذات أو قادراً بالقدرة وكل واحد من القادرين لم يصحّ منه مقدورات غيره مع صحّته في نفسه، فلولا نوع اختصاص بينه وبين مقدوره في نفسه لم يكن بأن يصح منه إيجاد بعض المقدورات دون بعضٍ أولى من عكسه وسمّينا هذا الاختصاص تعلقاً ولم يمكن الكشف عن الغامضات بأوضح من هذا، وهذا واضح لمن تأمل.

35 المتعلقات: المستعلقات.
36 تصيير: تصير.

§3.6 أما قولكم أنه يلزم على مساق كلامكم أن يكون متعلق القدرة أو القادر هو الوجود لأن التعلق يترتّب عليه نفياً وإثباتاً ، قلنا: الوجود صفة من الصفات ، فكما أن الصفات لا تكون معلومة لا يكون مقدورةً ، بل نقول: الذات متعلق القدرة بشرط [85ب] انتفاء هذه الصفة ، وإذا اتّصفت بهذه الصفة خرجت عن كونها متعلّق القدرة. وقولكم: إن اشتراك الذوات يرجع إلى مجرد اللفظ ، قلنا: ليس الأمر كذلك لأنا قد عقلنا حقيقة شاملة لسائر الذوات وهي صحّة تعلق العلم بها والإخبار عنها وقد اتفقت الذوات في هذه القضية وافترقت في الأخرى كالسوادية ، فصحّ ما قلناه أنه لا بدّ من أمرين يرجع إلى الاتفاق والافتراق.

§3.7 قال النفاة: جميع ما ذكرتموه دُفع بالراح إذ هو تعلل بعبارات فارغة لا بمعنى[37] حتى إنا لو سلمنا فساد عبارتنا لا تلزم منه صحّة مذهبكم لأن العبارات لا تتوصّل بها إلى تصحيح المذاهب لا سيما في المضائق التي يضيق عنها نطاق النطق ، فكيف وقد يلزمكم على لفظ الإيجاد جميع ما ألزمتمونا لأن الإيجاد والإيقاع والإثبات كلها عبارات عن تحصيل القادر أمراً من الأمور [86ا] أو تجديده أثراً من الآثار فلنا[38] أن ننظر إلى ذلك الأمر أهو الذات أو الصفة ، أما الذات عندكم ليس من أثر القادر فبقي الصفة وهي الوجود والوجود هو الذي يتعلّق بالقادر ، ثم نقول: الإيجاد عبارةٌ عن تحصيل هذه الصفة وهذه الصفة غير حاصلة في حالة العدم فإن لزمنا على لفظة تذييت ما ألزمتم فيلزمكم على لفظة الإيجاد ، وإن غيّرتم العبارة وقلتم: عنينا بالإيجاد جعل الذات على صفة الوجود ، قلنا: ظاهر كلامكم هذا ينبئ عن تأثير القادر في الذات والصفة جميعاً وهذا على خلاف مذهبكم فلزم العود إلى ما قلنا من أن الإيجاد معناه تحصيل الوجود. وخلاصة القول في ذلك أنه ليس الذات هاهنا عبارة عن ذات ثابتة بل هو عبارة عما تصوّرناه من حقيقة الذات فحصّله بالقادر ثابتاً كما قلتم في الوجود لأنه غير ثابت في حالة العدم [86ب] بل هو ما يصوّره[39] القادر من حقيقة الوجود يحصّله ثابتاً وهذا هو الجواب عن اللفظ.

فأما الجواب عن المعنى ، قولكم «أن التعلق عبارة عن نسبة معقولة بينه وبين ما صحّ منه من الأعيان» ، قلنا: هذه النسبة حاصلة بينه وبين الأعيان المعدومة أم بينه وبين الأعيان الموجودة؟ فإن قلتم: بينه وبين الأعيان المعدومة ، قلنا: هذا بناءً على أن في العدم أعياناً ، فبيّنوا أولاً أن في العدم

37 بمعنى : تتمعنى .
38 فلنا : فيا .
39 يصوره : تصوره .

أعياناً حتى يمكن هذا. وإن قلتم: <بينه وبين> الأعيان[40] الموجودة، قلنا: الموجود[41] لا يكون معدوماً. ثم نحن نبيّن معنى التعلّق تبرّعاً بأن نشير إلى عين من الأعيان الموجودات، فنقول مثلاً: هذا الجرم محدَث والمحدَث ما كان غير موجود في الأزل فلا بدّ من مؤثِّر من المؤثِّرات قد خصّصه بالحصول فكما أن الأثر اختصّ به حصولاً فكذلك المؤثِّر يخصّص به تحصيلاً ولولاه لم يكن بالحصول أولى[42] من [87ا] أن لا يحصل. ثم ذلك المؤثِّر إما أن يكون موجِباً أو مصحِّحاً، لا يجوز أن يكون موجِباً فبقي المصحِّح، فسمّينا ذلك المصحِّح قادراً، وما صح منه بهذا التفسير المقدور. يبقى قولكم: لِمَ صحّ منه إيجاد بعض الأعيان دون بعض، قالوا: هذا الحكم لا يعلَّل بأكثر من أن يقال: هذا الحكم يرجع[43] إلى ذاتٍ مخصوصة مخالفة لسائر الذوات إما بنفسه أو بصفةٍ. بيانه أن نقول: القادر إما أن يكون قادراً للذات أو قادراً بالقدرة، فإن فرضنا في القادر للذات فنقول من حكمه أنه صح منه إيجاد بعض الأعيان دون بعضٍ لأمر يرجع إليه، وإن فرضنا بالقادر بالقدرة فنقول: من حكم القدرة أنه صحّ بها إيجاد بعض الأعيان والأجناس دون بعضٍ، هذا كما قلنا في المتحيّز والسواد فإن لكل واحد منهما أحكاماً خاصّة لكونهما ذاتين مخصوصتين من احتمال الأعراض وصحّة الحلول [87ب] وغير ذلك هاهنا.

§4.1 وقد[44] احتجّوا بطريقة أخرى بأن قالوا: قد قامت الدلالة على كونه تعالى عالماً في الأزل وعلى أنه الآن كذلك وهذه الصفة من الصفات المتعلّقة[45] بالأغيار كما بيّنّا في القادر وبهذا يتميز عن كونه حيّاً، ثم التعلّق لا يعقل إلا بين ذاتين متعلِّق ومتعلَّق وسمينا أحد الأمرين عالماً والثاني معلوماً، ثم معلومه إما أن يكون نفسه فحسب أو أموراً وراء نفسه، فالأول معلوم خلافه. وإذا كان أموراً وراء نفسه فتلك الأمور إما أن تكون كلها موجودا أو تكون كلها معدوماً أو يكون بعضها معدوماً وبعضها موجوداً أو كلها لا معدوماً ولا موجوداً. والأول معلوم خلافه لأن الله تعالى كان عالِماً في الأزل بجواهر العالَم وأعراضه والآن عالِم بتفاصيل أجزاء الثواب لأهل الجنة وعقاب أهل النار وهي غير [88ا] موجودات، ولا يجوز الثاني لأن الله تعالى عالِم بنفسه والآن عالِم بوجود العالَم وهما

40 <بينه وبين> الأعيان: بالاعيان.

41 قلنا الموجود: مكرر في الأصل.

42 أولى: اولًا.

43 يرجع: رجع.

44 قد: إضافة فوق سطر الأصل.

45 المتعلقة: المتعلقات.

موجودان، واستحال أن يكون كل معلوماته لا معدوماً ولا موجوداً لما ذكرناه، فقد تعيّن القسم الرابع أنه كان بعضها موجوداً وبعضها معدوماً. ثم البعض المعدوم، إما أن يكون أمراً متجدّداً أو أموراً متعدّدة، فالأول معلوم خلافه لأنا قد بينا أنه قد علم الجواهر والأعراض، فتلك الأمور المتعددة إما أن يكون فيها ما صح تعلق العلم به على الانفراد أو لا، فإن كان الأول فباطل لأنه قد علم الجوهر والسواد وكل واحد منهما يستقلّ تعلق العلم به على الانفراد، فتعين القسم الثاني، فإذن خرج بهذه القسمة كونه تعالى عالماً بأمرٍ معدوم يستقل تعلق العلم به على الانفراد وهو الذات. وإذا تبين بهذا التقرير ثبوت الذات وأنها على أكثر من واحدٍ فبيان كونها موصوفة أنه تعالى إما أن يعلمها متميزةً [88ب] بأنفسها أو لا بنفسها، فالأول معلوم خلافه. وإن علمها متميزة إما أن صارت متميزة بكونه عالماً أو كانت متميزةً في أنفسها، ثم تعلق العلم كذلك، فالأول غير جائز لأن العلم يتبع المعلوم وإذا كانت متميزة فالمؤثر في تميزها[46] إما أن تكون ذاتها أو صفة من صفاتها أو أمراً ورائهما. لا يجوز أن يكون أمراً ورائهما لأن ذلك الأمر إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون ثابتاً. لا يجوز أن لا يكون ثابتاً لأنه لا اختصاص له، وإن كان ثابتاً إما أن يكون موجوداً موجَباً أو مصحَّحاً، لا يجوز أن يكون موجَباً لأن الموجَب لا يوجب إلّا بنوع من الاختصاص ولا اختصاص إلّا بالحلول أو المجاورة وكلاهما محال في حالة العدم، وإن كان مصحَّحاً كان بالفاعل، ومن حقّ الفاعل أن يكون متقدماً على الفعل والمعدومات لا أول لها، فاستحال تقدّمه عليها، ولأن أثر الفاعل أيضاً لا يتعدّى الحدوث فيجب إذاً أن تكون متميزة إما بأنفسها أو [89ا] بصفة. لا يجوز أن تكون متميزة بأنفسها لما بينا غير مرّة فلم يبق إلّا أن تكون متميزة بصفةٍ.

§4.2 قال النفاة: بينوا أولاً معنى «العالِم» و«المعلوم» و«التعلّق» و«المعدوم» وبينوا أن القسمة التي ذكرتموها في معلوماته تعالى حاصرة. قال المثبتون: «العالِم» عبارة عن ذات مختصّة بحالة لها ولأجلها صحّ منه الإحكام والإتقان محققاً[47] أو مقدراً، و«المعلوم» عبارة عما صحّ تعلق العلم به والإخبار عنه، و«التعلق» عبارة عن رابطة اختصاص بين العالِم والمعلوم كما قلنا في القادر إلّا أن ذلك تعلق القادر، وهذا تعلق الكشف، و«المعدوم» عبارة عن معلوم ليس بموجودٍ.

§4.3 قال أصحاب النفي: إذا أثبتم تفسير هذه الكلمات فنعترض على كلٍ واحد منها، فنقول أولاً: حدكم «العالم» ليس بصحيح، لأن من حق الحدّ أن يكون مطّرداً منعكساً جامعاً مانعاً وهذا الحدّ [89ب] ليس بمطردٍ لأن أحدنا قد يكون عالماً بمفردات حروف التهجّي ولا يتأتى منه نظم قصيدة غراء أو إنشاء خطبة بليغة، والنظم وجه من الوجوه يمكن إيقاع هذه الحروف عليه. فإن اعتذرتم بأنا

46 تميزها: تميزها.

47 محققاً: مكرر في الأصل.

قد احترزنا عن ذلك بقولنا: «محقّقاً أو مقدّراً»، ولو قدرنا كونه عالماً بالنظم المخصوص ليتأتّى منه ذلك»، قلنا: هذا التقدير يهدم حدّكم لأن معنى الحدّ لو كان ثابتاً في كونه عالماً بمفردات الحروف لما احتجتم إلى تقدير آخر في كونه عالماً بالنظم المخصوص، وإذا اختلف بموضع وموضع دلّ على انتقاض حدّكم. أما قولكم «أن المعلوم عبارة عما[48] صح تعلق العلم به والإخبار عنه»، قلنا: هذا ينتقض بالمحالات لأن المحال صحّ تعلّق العلم به والإخبار عنه ولا يكون معلوماً عندكم لأنه ليس بذاتٍ والذات والمعلوم كلاهما عندكم عبارتان عن معبَّرٍ واحدٍ. أما قولكم «أن هذه الصفات من المتعلّقات بالأغيار [90ا] والتعلّق لا يعقل إلّا بين ذاتَيْن»، قلنا: المتعلّقات بالأغيار تنقسم قسمين، قسم لا بدّ لها من متعلق ولا يُعقل إلا كذلك لكون القادر قادراً ونافراً ومشتهياً، وقسم لا يجب أن يكون لها متعلّق وإن كان من قبيل ما يتعلّق ككون العالِم عالِماً وناظراً أو مريداً، وهذه الصفة من القسم الثاني وكونه تعالى عالماً يجري هذا المجرى فإنّ له متعلّقاً إذا كان عالِماً بالموجودات ولا يكون له متعلّق إذا كان عالِماً بالمحالات، فهلا جاز أن يُجرى كونه عالماً بالمعدومات مجرى كونه عالماً بالمحالات؟ أما قولكم «أن معلوماته تعالى إما أن تكون كلّها موجودة أو كلّها معدومة أو بعضها موجوداً[49] وبعضها معدوماً[50]»، قلنا: هذا كلام فاسد الوضع لأن المعدومات عندكم عبارةٌ عن الذوات والمعدوم كما فسّرتم عبارةٌ عن ذات غير موجودة، فبيّنوا أولاً أن المعدوم ذاتٌ [90ب] حتى يمكنكم أن تعدوه من جملة معلوماته وما لم تبيّنوا أنه من جملة معلوماته لا يمكنكم أن تثبتوا المعدوم ذاتاً[51] فيلزم على هذا الدور العقلي. ثم نقول: لم لا يجوز أن تكون جميع معلوماته تعالى موجودات، فإنا لو فرضنا الكلام في الأزل فنقول: إنه كان عالماً بوجود نفسه وبوجود ما سيوجد من الأشياء، ولو فرضنا الكلام الآن قلنا: إنه عالِم بوجود العالَم وبوجود نفسه وبوجود ما مضى وبوجود ما سيوجد من الأشياء في أوقاتها وكلها موجودٌ. ثم لو سلّمنا أن المعدوم ذاتٌ لِمَ قلتم أنها موصوفة؟ وقولكم أن في الذوات المعدومة كثرة ويعلمها العالِم متميزةً، لولا تمييزها في أنفسها لما علمها العالِم متميزةً، قلنا: ما عنيتم بالتمييز؟ عنيتم المخالفة أو المغايرة[52]؟ [91ا] فإن عنيتم الأول فإنه ينتقض بالمتماثلات لأن العالِم يعلم المتماثلات متميزاً بعضها عن بعضٍ مع انتفاء المخالفة. وإن عنيتم المغايرة فهذا تكرار لأن الذوات

48 عما: + هو (مشطوب في الأصل).

49 موجوداً: موجودة.

50 معدوماً: معدومةً.

51 ذاتاً: ذات

52 المغايرة: + فهذا تكرار لان الذوات لفظ جمع والجمع عبارة عن اعيان (مشطوب في الأصل).

لفظ جمع، والجمع عبارة عن أعيان متغايرة، فكأنكم قلتم: إذا كان عالماً بالذوات يجب أن يكون عالماً بالذوات. ثم ولو سلّمنا أنها متميزة، لِمَ لا يجوز أن يكون تمييزها بأنفسها كما قدمنا غير مرة؟

§4.4 قال المثبتون: أما اعتراضكم على حدّ العالِم فغير قادح في غرضنا لأنا ما ذكرنا ذلك على سبيل التحقيق والتحديد وإنما ذكرناه على سبيل الكشف والإبانة إجابةً لملتمسكم. أما قولكم في حدّ المعلوم أنه ينتقض بالمحالات، قلنا: لا ينتقض لأن المحال من جملة المعلومات على ما سنذكره من بعد. وقولكم «أن هذه الصفة من المتعلقات بالأغيار، والمتعلقات بالأغيار تنقسم قسمين، قسم [91ب] لا يُعقل إلا بأن يكون له متعلّق وقسم لا يكون كذلك، وكونه عالِماً من القسم الثاني»، قلنا: هذا مذهبٌ صار إليه بعض أصحابنا حيث اعتقد أن العلم بالمحالات لا متعلّق له ونحن لا نختار هذا المذهب في هذا المقام بل نعلم أن من أمحل المحالات ثاني القديم تعالى، وهذا العلم له متعلَّقٌ، ومتعلَّقه إما أن يكون ذاته أو الجواهر والأعراض، وذلك لأن الذوات كما تُعلم على ثبوت الصفة تُعلم على انتفاء الصفة ولهذا تعلّق علمنا بكونه تعالى غنياً، غير مرئي، غير جسم، وهذه الصفات ترجع إلى النفي. وبيان هذه الجملة أن الموجودات تنحصر في أقسام ثلاثة، في ذات القديم تعالى والجواهر والأعراض، وعِلمُنا بأن لا ثاني له إما أن يكون عِلماً بأنه ليس على صفات الجواهر والأعراض وإما عِلماً بأن الجواهر والأعراض ليست على صفاته الذاتية. أما إلزامكم الدور العقلي في المقام الثاني فغير لازم، لأن العلم بأن المعدوم معلوم [92ا] لا يفتقر إلى العلم بكونه ذاتاً بل يتقدم عليه، ولولا ذلك لكان كل ما ذكرتم وذكرنا من الأجوبة والأسئلة رمياً في عماية، لأن النزاع وقع في أن المعدوم هل هو ذات أم ليس بذاتٍ، فلو لم يكن المعدوم معلوماً للفريقين لما صحّ هذا المقال لأن الكلام في كونه ذاتاً يتفرّع عليه ولهذا صار أكثركم إلى أن المعدوم معلومٌ مع استبقاء النزاع في كونه ذاتاً. أما قولكم: «لِمَ لا يجوز أن تكون جميع معلوماته موجودات على التقدير السابق»، قلنا: ما ذكرتم من التقرير بأن تكون حجة لنا أولى من أن تكون حجة لكم وذلك لأن العلم بما سيوجد علم بأمرَيْن، علم بعدمه في الحال وعلم بوجوده في المآل، كيف ومذهب بعض العلماء أن العلم بما سيوجد لو كان علماً بوجوده في وقته لوجب إذا كان أحدنا عالماً بأنه سيوجَد سوادٌ من السوادات في وقتٍ من الأوقات، ثم إذا حضر الوقت ووُجد وهو لا يعلم أنه قد وُجد أن يكون عالماً جاهلاً به وهذا محال، فبهذا يتبيّن أن العلم [92ب] بما سيوجد ليس العلم بوجوده فحسب.

§4.5 أما استكشافكم عن معنى قولنا في إثبات المعدوم موصوفاً، أي شيء عنيتم بالتمييز؟ قلنا: قد تبين بما قررنا غير مرة بأن في الذوات المعدومة كثرة ومعنى تمييزها أنها ذوات متناهية الحقائق مختلفة الخواصّ، بعضها جوهر وبعضها عرض، حتى لو علمها عالم من العالمين يجد لكلّ واحد منهما حقيقة خاصّة لا تُلبس بالأخرى كأنه يلاحظها بعين البصيرة ويشير إليها بيد الضمير. فلولا ثبوت

تلك الحقائق لما صحّ تعلّق العلم بها على التفصيل كما هي. يبقى قولكم: لو كان تمييزها في أنفسها شرطاً بصحّة تعلّق العلم بها لا يُنقض بالمتماثلات، لأن المتماثلات غير متميزة، ومع هذا صحّ تعلّق العلم بها عليه. قلنا: غاية التمييز فيها أن تكون أعياناً متغايرة ولو يمكن تمييزها بأكثر من ذلك لصحّ تعلّق العلم بها. على أنا يمكننا أن نثبت لها تمييزاً بأن نُنسب بعضها إلى الوقت الفلاني [93ا] وبعضها إلى الوقت الفلاني فما وُجد في أحد الوقتين متميز من الآخر.

§4.6 قال النفاة: الأولى بنا في هذا المقام أن نعرض عن تتبع الحدود والمؤاخذات اللفظية وليكن أكثر اهتمامنا وعنايتنا بما يتعلّق بالمعنى، فنقول: قولكم العلم باستحالة ثاني القديم تعالى متعلق إما بذاته على أنها ليست على صفات الجواهر والأعراض، <و>إما بالجواهر والأعراض على أنها ليست على صفاته الذاتية، نقول: هذا كلام من لم يحقّق قواعد الأصول لأنه لو كان الأمر كذلك لاستغنيتم بإثبات محدِث مخالف للجواهر والأعراض عن إقامة الدليل على نفي الإثنين ومعلوم أنكم بعد إثبات المحدِث وإثبات صفاته الذاتية وغير الذاتية تحتاجون إلى إقامة الدليل على نفي الإثنين، ولا يجوز أن يكون متعلّق هذا العلم الجواهر والأعراض لما بيّنّا أنه لا يجوز أن يكون متعلّقه ذاته تعالى [93ب] لأنا إذا فرغنا عن إثبات محدِث مخالف للجواهر والأعراض احتجنا إلى اقامة الدليل على نفي الإثنين، وذلك لأن المخالفة تثبت من كلي الطرفين ومعناها أن أحد[53] الثانيين لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الآخر[54]. أما إلزام الدور العقلي فثابتٌ بحاله لأن الحدّ والمحدود عبارتان عن معبَّرٍ واحدٍ، وإذا كان المعدوم عندكم عبارة عن معلومٍ غير موجود فالمعدوم والذات واحدة وكأنكم قلتم: إن المعدوم ذات غير موجودة فمَن علمه معدوماً علمه ذاتاً غير موجودة ومَن علمه ذاتاً غير موجودة علمه معدوماً، لأن العلم بالحدّ علمٌ بالمحدود كما أن مَن عَلم الجسم طويلاً عريضاً عميقاً[55] لا يمكنه أن يعلمه طويلاً عريضاً عميقاً ولا يعلمه جسماً، فأنتم بين أمرين، إما أن تركتم هذا الحدّ حتى يستقيم كلامكم أو أصررتم فيلزم هذا الدور العقلي.

§4.7 أما قولكم: العلم بما سيوجد علمٌ بوجوده في وقته هذا بأن يكون حجةً لنا أولى من أن يكون حجةً [94ا] لكم لأن العلم بما سيوجد علم بعدمه في الحال وعلم بوجوده في المآل. قالوا: ما عنيتم بأن هذا العلم علم بأمرين، عنيتم أنه علم بالذات على انتفاء صفة الوجود في حالةٍ وعلى ثبوتها في حالة أخرى، أو عنيتم أنه علم بانتفاء الذات في حالةٍ وثبوتها في حالة؟ فإن عنيتم الأول فممنوع وإن

53 أحد: احدى.

54 الآخر: الاحرى.

55 عميقاً: إضافة في الهامش.

عنيتم الثاني فمسلم، ولكن لا يلزم أن يكون له متعلّق، لأن العلم إنما يتعلّق بالذات على انتفاء صفة عنه أو ثبوت صفة له، وهذا علم بانتفاء أصل الذات فلا يستدعي تعلّقاً.

§4.8 أما تفسيركم «التمييز» و«التباين» فإنه تغيّر العبارات وكلاهما واحد في الخفاء والجلاء، وأما عذركم في المتماثلات بأن قلتم: غاية التمييز فيها أن تكون أعياناً متغايرة يعلمه العالم كذلك، فإنه اعتراف منكم بأنه يصحّ تعلّق العلم بالذوات على التفصيل وإن لم يكن في أنفسها على صفات مختلفة وإذا جاز ذلك في موضع جاز في [94ب] موضع آخر.

§4.9 أما قولكم: إنا يمكننا أن نثبت لها تمييزاً بأن ينسب بعضها إلى وقتٍ وبعضها إلى وقت آخر، قلنا: هذا فاسد من وجوه، أحدها أن هذا إثبات التمييز بأمرٍ مترقّب وأنتم تأبون ذلك، والثاني أنا لو قدّرنا إيجاد جواهر عدة في وقتٍ واحد لارتفع التمييز، والثالث أن التمييز لا بدّ أن يكون متقدّماً ليصحّ قصد الموجِد إليه على سياق مذهبكم، وعلى هذا القول يتميز بإيجاد الموجِد وذلك على العكس من الواجب.

§5.1 وقد احتجوا بطريقة أخرى بأن قالوا: إذا أراد القادر إيجاد جوهر من الجواهر أو سواد من السوادات، فلا بدّ أن يكون الجوهر ذاتاً ثابتاً حتى يصحّ دعاء الداعي إلى ذلك لأن للداعي تعلّقاً بالمدعو إليه.

§5.2 الجواب: لم قلتم «أن الجوهر لا بدّ أن يكون ذاتاً <ثابتاً> حتى يمكن [95أ] دعاء الداعي إلى ذلك»، بل نقول: يجب أن يكون القادر متصوّراً حقيقة ما تمّ دعاء الداعي إلى ذلك فيحصّله موجوداً كما أن أحدنا إذا كان عالماً بالكتابة وصور الحروف[56] وأشكالها، ثم إذا دعاه الداعي إلى الكتابة تأتى منه الكتابة ولم تكن تلك الحروف ثابتة ولم يخطر بباله أنها ذوات ثابتة في حالة العدم، كذلك هاهنا على أنه يلزمكم أن يكون الوجود[57] أمراً زائداً في حالة العدم وهو الذي يتعلّق بالقادر عندكم، فلا بدّ من أمرٍ معقولٍ له إثبات ليدعوه الداعي إلى تحصيل الذات عليه. يبقى قولكم: لو كان هذا عذراً في الإيجاد ابتداءً فلا يتأتى هذا في الإعادة لأن المعاد يجب أن يكون هو الذي كُلّف في دار الدنيا لكي لا يصل الثواب والعقاب إلى غيره ولا يتأتى ذلك إلّا بأن تكون أعيان الجواهر [95ب] ثابتة ليكون المُعاد ثانياً هو المكلّف أولاً. وإنما قلنا ذلك لأن الحقيقة التي تصوّرها القادر نسبتها إلى سائر ما يوجد من الموجودات واحدة فلا ينفصل المُعاد من المبتدأ بل كل ما يوجد يكون مبتدءاً، فإذا لا

56 وصور الحروف: وصور والحروف.

57 الوجود: الموجود.

مخلص من هذه الورطة إلّا بالمصير إلى مذهبنا وهو أن الذات تكون[58] ثابتة والوجود يتجدّد عليها ، قلنا: هذا بناء منكم على أصول غير مسلم ، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات ودون هذا خرط القتاد. على أنا لو سلّمنا ذلك فنقول: وجود المعدوم أهو الوجود المبتداء بعينه أو وجود ثانٍ؟ فإن قلتم: هو الوجود الأول ، فنقول في الذات: إنما هي التي كانت ثابتة فانتفت ثم صارت ثابتةً كما أن الوجود عندكم أنتفي ثم تجدّد الوجود الثاني هو الأول بعينه ثم مع تحلّل العدم بين الوقتين ، فإذا جاز أن يكون هذا الوجود ذلك الوجود بعينه فكذلك نقول: هذه الذات تلك بعينها ، وإن قلتم: هذا وجود ثانٍ فيكون الإلزام مشتركاً.

§5.3 [96ا] وقد استدلّوا في المسألة بأن قالوا: إن المتحيّز كان ذاتاً قبل كونه متحيّزاً وكونه متحيّزاً متجدّدٌ ، فلا يجوز أن يكون المتجدّد وغير المتجدّد واحداً ، والدليل على أن كونه متحيّزاً متجدّدٌ هو أنه لو كان متحيّزاً في الأزل لكان في جهةٍ ولاستحال خروجه عنها ، وإذا كان متجدّداً فتجدّده إما أن يرجع إلى ذاته أو صفة من صفاته أو إلى الغير ، وذلك الغير إما أن يكون موجِباً أو مصحِّحاً ، فالمصحِّح هو الفاعل والموجِب هو المعنى. وقد أفسدوا جميع هذه الأقسام ، فلم يبق إلّا أن يرجع إلى كونه جوهراً.

§5.4 قال خصومهم: لِمَ لا يجوز أن يكون التحيّز بالفاعل ولِمَ لا يجوز أن يكون التحيّز راجعاً إلى الذات وتكون الذات بالفاعل ، فإذا حصل له ذاتاً تجب له هذه الصفة؟ فأجابوا عن ذلك بأن قالوا: لو كان التحيز بالفاعل لكان سائر صفات الأجناس بالفاعل نحو الحركة والتأليف والاعتماد وغير ذلك إذ المقتضي في البعض هو [96ب] المقتضي في الكل ، وإذا جاز ذلك جاز للفاعل أن يجعل الذات مرّةً على صفة التحيّز ومرّةً على صفة السواد وأن يجمع بينهما في ذات واحدة إذ لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي. ثم إذا جمع بينهما فلو قدّرنا طريان البياض على السواد نفاه من حيث كان سواداً وبقي من حيث كان متحيّزاً فيكون موجوداً معدوماً في حالةٍ واحدة وهذا محال. ثم قالوا: ولا يجوز أن يكون التحيّز راجعاً إلى الذات ويكون للذات بالفاعل اختصاص هذه الذات من بين سائر الذوات بهذه الصفة إذ لا مخصِّص ، ثم: لو كان الذات بالفاعل لكان للفاعل أن يجعل الذات ذاتين.

§5.5 قال خصومهم: أما قولكم «أن التحيّز لو كان بالفاعل لأدّى إلى المحال وهو أن تكون الذات موجودةً معدومةً في حالةٍ واحدة» ، قلنا: هذا بناءً منكم على أن المتحيّز ذات وصفة وإذا اعتقدتم ذلك [97ا] بنيتم عليه هذا المحال وهو أنه إذا لم يكن بينهما تنافٍ جاز أن يجمعهما ، ثم ألزمتم عليه هذا المحال ، ونحن لا نعقل من المتحيّز إلّا هذا الجرم ومن السواد إلّا هذه الهيئة المخصوصة. على

58 تكون: يكون.

أنا لو سلمنا أن التحيّز صفة زائدة فهلا جاز أن تكون الذات بالفاعل؟ فإذا حصّله ذاتاً يجب له هذه الصفة.

§5.6 إن قيل: لو كان الذات بالفاعل لجاز أن يجعل الذات ذاتين، قلنا: لا يخلو[59] إما أن قدرتم ذلك قبل حصوله ذاتاً واحدة أو بعد حصوله، فإن قدرتم الأول فغير ممتنع لأنه يصحّ من الفاعل كما أن الوجود عندكم بالفاعل ولا يصحّ منه أن يجعل الوجود وجودين. يبقى قولكم: لِمَ اختصّ هذه الذات من بين سائر الذوات بالتحيّز مع فقد المخصِّص، قلنا: هذا الحكم لا يُعلّل كما أن الجوهر اختصّ بالجوهرية والسواد بالسوادية في حالة العدم وكذلك السواد في حالة الوجود [97ب] اختصّ ببعض المحال ويستحيل في غيرها، ومع هذا لا يعلل عندكم. ثم وإن تجاوزنا[60] عن ذلك لِمَ لا يجوز أن يكون التحيّز بالفاعل؟ أما قولكم: لو كان التحيّز بالفاعل لكان السواد أيضاً بالفاعل ولجاز له أن يجمع بينهما في حالة واحدة لأنه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي، ثم بتقدير طريان الضدّ ينتفي[61] من حيث كان سواداً ويبقى من حيث كان متحيّزاً، قلنا: هلا جاز أن يكون المانع من جمعهما أمراً آخر وهو تنافي أحكامهما، فإن من أحكام التحيّز صحّة قبول العرض وصحّة التنقّل في الجهات والتعاظم بانضمام المثل، وهذه الأحكام يستحيل على السواد، فلو جوّزنا الجمع بين هاتين الصفتين لأدّى إلى أن تكون الذات الواحدة تستحيل عليها هذه الأحكام وتصحّ عليها. ثمّ لو سلّمنا صحّة الجمع بينهما، لِمَ قلتم أنه ينتفي[62] من حيث كان سواداً من وجهٍ ويبقى من وجهٍ؟ إن عنيتم بذلك [98ا] ويبقى من حيث كان متحيّزاً، فهذا غير ممتنع، وإن عنيتم أنه ينتفي من حيث كان موجوداً ويبقى من حيث كان سواداً، فهذا غير لازم إذ لا تنافي بين صفة السواد وصفة الوجود. ثمّ فإن سلّمنا انتفاء الوجود لِمَ قلتم أنه يبقى من وجهٍ؟ أما قولكم: «لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي» فغير مسلّم، لأن التحيّز مشروط بالوجود و‹يستحيل› ثبوت المشروط مع عدم الشرط. وتحقيق مقتضى الكلام فيه أن الصفة، أعني التحيّز والسوادية، إن ليس مشروطتَيْن[63] بوجودٍ واحد فكان مخرج الذات عن الصفتين جملةً فلا يلزم أن تكون موجودةً ما وإن كانتا مشروطتَيْن[64] بوجودٍ جاز أن تخرج الذات عن الصفة وتبقى على الآخر وعلى الوجهين لا يلزم شيء ممّا قالوه.

59 يخلو : يخلوا .

60 تجاوزنا : تجاويا .

61 ينتفي : ينفي .

62 ينتفي : يسيفيي ، مع تصحيح في الهامش .

63 مشروطتين : مشروطين .

64 مشروطتين : مشروطين .

6.1§ وقد تمسّك المثبتون بآيات من القرآن مثل قوله ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[65] [98ب] ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[66] و﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[67] و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[68]، فوجه التمسّك بالآية الأولى أن الله تعالى سمّى الزلزلة شيئاً وهي معدومة الآن، وفي الآية الثانية سمّاه شيئاً قبل أن يصير مفعولاً، وفي الثالثة سمّاه <شيئاً>[69] <و> وصف نفسه بالاقتدار على كلّ شيء والمقدور لا يكون إلّا معدوماً[70]، وفي الرابعة سمّاه شيئاً قبل التكوين.

6.2§ قال النفاة: الكلام على هذا من وجوه أربعة، أحدها التأويل، والثاني دعوى المجاز، والثالث تسليم الحقيقة ولكن عند أهل اللغة لا في اصطلاح المتكلّمين وكلامنا في اصطلاح المتكلّمين، والرابعة المعارضة بآي أخر من القرآن.

6.3§ أما التأويل فمعنى قوله تعالى ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ أي إذ كانت يكون شيئاً عظيماً ولهذا وصفها بالعظم، والعظم من صفات الأجسام والمعدوم لا يكون جسماً. [99ا] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ﴾ ففيه تقديم وتأخير أي إنّي فاعل شيئاً ذلك غداً، ومثل هذا كثير في القرآن. وقوله تعالى ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ معناه أنه قادر على إيجاد ما علمه من حقيقة الأشياء التي هي الجواهر والأعراض. وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ الكناية ترجع إلى الشيء والشيء لا يكون متعلّق الإرادة من حيث كونه شيئاً، فلا بدّ من تقدير أمرٍ زائدٍ وهو الحدوث والحدوث غير ثابت في العدم.

6.4§ فنقول في المقام الثاني: إن لفظة «الشيء» في الآيات المذكورة محمول على المجاز، كلّ لفظ أريد به ما لم يوضع له في اللغة التي يقع التخاطب بها، ولفظ «الشيء» عندهم موضوع بإزاء كلّ ما يصحّ الانتفاع به ويحصل منه غرض المثل، ولهذا يقولون: هذا الثوب ليس بشيءٍ وهذا الفرس ليس بشيءٍ ومال فلان قد تلاشى لما لم يكن منتفعاً به على الحدّ الذي ينتفع بمثله، وعند هذا لا يخفى على أحد أن إجراء [99ب] هذا الاسم على المعدوم مجازٌ إذ يتعلق به غرض وفائدة. يبيّن ذلك

65 الحج [22]:1.

66 الكهف [18]:23.

67 البقرة [2]:284 وغيرها.

68 النحل [16]:40.

69 بياض في الأصل.

70 معدوماً: مقدوراً، مع تصحيح في الأصل.

ويوضّحه أنهم إذا نفوا اسم الشيء عن بعض هذه الأجناس، إما أن عنوا بذلك أنه ليس بشيءٍ مجازاً أو عنوا بذلك أنه ليس بشيءٍ حقيقةً، فالأول باطل لأنهم أجروا هذا الاسم على كل أمرٍ معقولٍ، فقد تعين الثاني وهو أنه إذا خرج عن كونه متعلّق الغرض فقد نفوا عنه.

§6.5 على أنا لو سلّمنا أن لفظ «الشيء» حقيقة أينما وجدت مستعملة في لغتهم، نقول: هذا لا يضرّنا ولا ينفعكم لأن الشيء مستعمل[71] في كلّ أمر معقول عندهم سواء محالاً كان أو ممكناً، ذاتاً أو صفةً، وهذا اللفظ عندهم يجري مجرى لفظ «ما» ولفظة «الأمر» قائم بين أمرين، إما أن سلكتم طريقتهم فلا يمكنكم التخصيص أو خصّصتم بالموجود والمعدوم، فكذلك نحن خصّصنا بالوجود إذ ليس تخصيصاً[72] لأن الوضع موكول إلى اختبار الواضع لا حرج لأحدٍ فيه.

§6.6 ثمّ بعد هذا كلّه نقول: تلك الآيات معارضة بقوله [100] تعالى ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾[73] و ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[74]، فوجه التمسك بالآية الأولى أن الله نفى كونه شيئاً قبل كونه مخلوقاً، وفي الثانية أن ظاهر اللفظ عند من قال بالعموم يقتضي أن يكون كل شيء مخلوقاً إلّا ما خصّه الدليل مثل ذاته تعالى والمعدوم لا يكون مخلوقاً، فلا يكون شيئاً.

§6.7 فهذه خاتمة الكلام في هذه المسألة والحمد لله وحده.

71 مستعمل: مستعملة.

72 تخصيصاً: تخصيص.

73 مريم [19]:9.

74 الزمر [39]:62.

al-Mas'ala fī tanzīh dhāt al-khāliq ʿan al-talawwuth bi-waṣmat al-fanā' wa-l-ʿadam (MS Yale, Landberg 510, ff. 100b-122)

[100ب] بسم الله الرحمن الرحيم

§1.1 الحمد لله الذي جلّ جناب جلاله عن مساواة الأنداد وتعالى بقاءه[1] كبريائه عن منافاة الأضداد فسبحانه ما أعظم شأنه من دائم لا يحوم الزوال حول حمى دوامه وقائم لا يروم الفناء قطع مدى قيامه هو الأول الذي تفرّد بالأولية فلا عدم يسبقه والآخر الذي تجرّد عن الآخرية فلا فناء يُلحقه. ثم الصلاة على أكرم أولاد آدم مولداً وأشرفهم محتداً وأزكاهم أرومةً وأعزّهم جرثومةً أوفى من وفى محمد المصطفى وعلى آله السابقين إلى صفو مشرع الشريعة المسابقين إلى درك نيل الحقيقة.

§1.2 وبعد ، فإن لمعة من أنوار المشكاة النبوية لا زالت مشرّقة وشعبة من شعب الدوحة الحسنية لا زالت مورَّقة وهو الأمير السيد الأجلّ العالم الزاهد كمال الدين بهاء الإسلام مفخر أمراء العترة الزاكية وملجأ علماء الفرقة الناجية أبو القاسم المنتهى ابن [101ا] السيد السعيد شهاب الدين محمد الكَيْسكي الحسني مدّ الله إلى يوم اللقاء بقاءه وأدام عزه وعلاه قد أشار إليّ إشارةً جزماً واقترح عليّ اقتراحاً حتماً أن أؤلّف مسألة في تنزيه ذات خالق العالم عن التلوُّث بوصمة الفناء والعدم فإنها من المشكلات التي يصعب دركُها ولا يسع المكلَّف تركها ، فاستغفيتُ مراراً وأطواراً[2] ، ثم تلقيتُ إشارته بالقبول اضطراراً وذلك لأن هذه المسألة مسألةٌ غامضةٌ قد خاض في غمرة تحقيقها فحول أئمة الأصول وجروا في مضمار البيان إلى أبعد الغايات وأقصى النهايات وكانوا في الحقيقة فرسان ميدان الحجاج والمبرّزين في حلبة الاحتجاج ومع هذا[3] الجهد الجهيد والبحث الشديد منهم قد بقيت المسألة[4] في غطاءٍ من الإشكال لا ينكشف ولباس من الالتباس لا يرتفع ، فمَن الذي يستهدف لسهام هذا المرام مستدركاً لما لعلّه قد ذهب [101ب] عليهم لكِلال الخواطر والأفهام ولكنني لما لم أجد بدّاً من الانقياد في سلك الطاعة أقبلتُ عليه بقدر الاستطاعة مع قلّة البضاعة مستمدّاً من الله إمداد التوفيق في تسهيل طريق التحقيق فإنه الهادي إلى صوب الصواب وإليه المرجع والمآب.

1 بقاء : فنا .

2 وأطواراً : او اطوارا .

3 هذا : هذه .

4 قد بقيت المسألة : إضافة في هامش الأصل .

§2.1 وها أنا مقدم على تقديم ما اعتصموا به من الحجج واعتمدوا عليه من الأدلّة بأوجز عبارة وأقصر إشارة لكيلا يفتقر المشوِّف إلى الإشراف عليها إلى مطالعة الكتب المصنَّفة في هذا الباب، ثمّ بعد الفراغ منها أشتغل بإيراد ما أعتدّ به وأعتمد عليه.

أقول: إن أقوى ما تمسّكوا به في تحقيق هذه المسألة بزعمهم قولهم: القديم لا يجوز عليه العدم، لأن القِدَم[5] صفةٌ من صفات النفس وصفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها لما في خروجه عنها خروجه عن كونه معلوماً [102ا] وخروجه عن كونه معلوماً خروجه عن[6] الوجود والعدم، وذلك محال فما أدّى إليه يكون محالاً. وهذا الكلام مبنيّ على أصول متنازع فيها ومقدّمات غير مساعد عليها، منها كون القديم صفةً من الصفات، فإن القِدَم كيفية الوجود سواء كان الوجود عبارة عن الذات على ما ذهب إليه بعض المتكلّمين أو عبارة عن صفةٍ من الصفات على ما ذهب إليه الآخرون، وما لم يكن داخلاً في جملة الصفات، كيف يكون صفةً من صفات الذوات؟ ومنها كون القِدَم معدوداً في صفات الذات بعد تسليم كونه صفةً، فإن أبا هاشم وأصحابه ذهبوا إلى أنه مقتضى صفة الذات، ومنها لزوم خروج الذات عن كونها معلومة بخروجها عن صفة الذات، فإنّ مَن لا يثبت الذات في حال العدم ويثبت لها صفة ذاتية حالة الوجود كالتحيّز للجوهر يجوّز خروج الذات عن كونها ذاتاً فضلاً عن الصفة الذاتية ولا يجوّز خروج المعدوم عن كونه معدوماً، [102ب] ومنها لزوم خروج الذات عن كونه معدوماً موجوداً[7] بخروجها عن كونها معلومةً، وذلك لأن من لا يقول: كلّ معلوم ذات، لا يلزمه ذلك إذ المعلوم عنده عبارة عن أمر يعلمه العالِم سواء كان ذاتاً أو غير ذاتٍ. وقد ذهب السيد المرتضى قدّس الله روحه إلى هذا المذهب وقال: إن العلم يتعلّق بالنفي من حيث هو نفي لا غير، فكان المعلوم عند هذا القائل أعمّ من الذات.

§2.2 فإن قيل: منع المعترض لا يقدح في صحّة ما يبني عليه المستدلّ دليله ما لم يبيّن وجه فساده، لأن من شأن المستدلّ أن يبني على أصوله ومن شأن المعترض أن يوجّه السؤال على دليله على ما جرى به رسم المناظرة بين أربابها، فعليكم أن تشيروا إلى وجه فساد هذا الدليل، فإن عليه التعويل لا على ما ذهبتم إليه من الأقاويل، إذ كلّ دليل معرّض للأغراض منعاً وتسليماً إذا لم يكن المطلوب بالضرورة معلوماً، قلنا: [103ا] أصل هذه الأصول فاسدٌ وهو إلحاق القِدَم بالصفات مع كونه من الكيفيات، وإذا لم يثبت كونه صفةً لم يتفرّع عليه كونه ذاتياً وإذا لم يثبت ذلك لم

5 القدم: العدم.

6 عن: إضافة فوق السطر.

7 معدوماً موجوداً: معدومه موجوده.

يثبت ما انتهى الكلام إليه من استحالة خروج الذات من العدم والوجود ، ثمّ مع تسليم كونه صفةً من صفات الذات لا يلزم إفضاؤه إلى محالٍ ، لأن خروج الذات من الصفة الذاتية وخروجها عن كونها معلومةً وخروجها عن العدم والوجود واحدٌ ومن شأن اللازم أن لا يفارق الملزوم منه. وإذا كانت هذه الأمور عبارات عن معبَّرٍ واحدٍ بطل الدليل من أصله ، لأن المستدلّ به يكون مستدلاً بالشيء على نفسه وذلك باطل بالاتفاق.

§2.3 فإن قيل: بيّنوا ذلك على وجه يشفي الغليل وإلّا هو مجرّد تهويل بلا دليل ، قلنا: لا معنى [103ب] بخروج الموصوف عن صفة الذات إلّا خروجه عن كونه مما يصحّ أن يُعلم ويُخبر عنه ، وكذلك معنى خروجه عن العدم والوجود ، وهذا هو معنى المعلوم والذات والموصوف عند المستدلّ بهذا الدليل فكأنه قال: لا يجوز خروج الذات عن كونها ذاتاً ، لأنه يلزم عليه خروجها عن كونها ذاتاً ، وهذا تكرار لا فائدة فيه.

§2.4 فإن قيل: نحن نستدلّ[8] بانتفاء صفة الذات على انتفاء حكمها وهو صحّة كونها معلومةً ، وذلك لا يكون استدلالاً بالشيء على نفسه بل هو استدلال بانتفاء المؤثِّر الموجِب ، وهو صفة الذات ، على انتفاء ما يوجبه ، وهو حكم هذه الصفة ، والصفة والحكم أمران متباينان في العقل [104ا] وإن كانا متلازمَيْن في الثبوت فجاز أن نستدلّ بأحدهما على الآخر ثبوتاً وانتفاءً لتلازمهما ، قلنا: يجب أن يكون الدليل وما يجري مجراه مغايراً للمدلول كمغايرة العالِم للصانع أو في حكم المغاير كدلالة بعض الصفات على البعض ، مثل دلالة كون الذات حيّاً على كونه مدرِكاً عند استجماع شرائط الإدراك ، وكيفما دارت القضية لا بدّ من تقدّم العلم بالدليل على العلم بالمدلول ، لأنه طريق إلى معرفة المدلول ووصله إليه ، والعلم بالطريق يجب أن يكون سابقاً على العلم بالمقصد ، وفي مسألتنا هذا الأمر بخلافه. يبيّن ذلك ويوضّحه أن العلم بخروج الموصوف عن صفته الذاتية علماً بخروجه عن الصفة التي يدخل بها المعلوم في كونه معلوماً عند من يقول: إن الذات تدخل في كونها معلومةً بالصفة [104ب] فتقدير خروجه عن هذه الصفة هو بعينه تقدير خروجه عن كونه معلوماً لا أمراً آخر يلزم على هذا التقدير لأن هذا التقدير أمر محال ومعنى المحال ومعنى الخارج عن كونه معلوماً واحدٌ.

§2.5 فإن قيل: يمكن تقدير خروجه عن صفة الذات من غير تقدير خروجه عن كونه معلوماً لأن أحدهما تقدير خروج الذات عن الصفة والآخر تقدير خروجها عن حكم تلك الصفة ، والحكم والصفة <و>إن كانا متلازمَيْن حقيقةً ولكن يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر تقديراً لأن التقدير يفارق التحقيق في كثير من المواضع ، ولهذا يمكن تقدير جمع الضدّين ولا يمكن تحقيقه على أنا

8 نستدل : + على (مشطوب) .

نقول: استحالة خروج الموصوف عن صفته النفسية لا يعلم إلّا بعد العلم باستحالة ما يؤدّي إليه من المحال، ومثل هذا المحال يمكن تقديره في الحال قبل انكشاف استحالة ما [105ا] يؤدّي إليه من المآل، قلنا: حاصل هذا الكلام راجع إلى إمكان تقدير المحال وذلك لا يأباه أحد من العقلاء ولكن الكلام معكم في غير هذا المقام وذلك لأنا نقول: المحال سواء كان من الاستحالة في الحال أو في المآل، فإنّ معناه ومعنى[9] خروج المعلوم عن كونه معلوماً واحد وإذا كان كذلك لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر وأنتم ترومون الاستدلال باستحالة ما يؤدّي إليه من المحال إلى استحالته وذلك باطل. فإن قيل: نعم معنى المحال ومعنى خروج الموصوف عن كونه معلوماً واحد لكن في المحالات كثرة فإنّ استحالته جمع الضدّين غير استحالته ثاني القديم تعالى، وإذا تعدّدت المحالات جاز الاستدلال على البعض، قلنا إذا أدّى[10] حاصل هذا[11] الاستدلال إلى ارتكاب تغاير المحالات وتعدّدها، فقولوا: إن المحالات ذوات معلومة لأن الذي [105ب] ألجأكم إلى القول بإثبات الذوات في حال العدم هو التمايز والتعدّد بين أمور متعدّدة متغايرة يعلمها العالِم ويصحّ أن يعلم بعضها دون بعض، وإذا ارتكبتم ذلك فبطل قولكم باستحالة خروج الموصوف عن كونه معلوماً لأن كلّ أمر معقول يكون معلوماً على هذا الارتكاب إذ لا يخرج أمر من الأمور المعقولة عن الثبوت والانتفاء، والمنتفي لا يخرج عن الممكن والمحال.

§2.6 فإن قيل: العلوم بالمحالات أمور متغايرة يتطرّق إليها الاختلاف والتماثل لأنها ذواتٌ، أما المحالات فليست بأمور متعدّدة بعضها يخالف البعض وبعضها يماثله فالتعدّد راجع إلى المعدوم لا إلى المحالات، قلنا: هذا الكلام باطلٌ[12] لفظاً ومعنىً. أما اللفظ فلأن المحالات لفظ الجمع والجمع [106ا] عبارة عن آحاد متعدّدة، فكيف يمكن إنكار التعدّد في لفظٍ موضوعٌ للتعدّد؟ وأما المعنى فلأن العلم بالممكن متعلّق عندهم لأنه علم بأمرٍ معقولٍ متميّزٍ كان له صحّة وجود[13] أو يكون على وجهٍ ما والعلم بالمحال علم بأمرٍ معقولٍ لا يصحّ وجوده على سائر الوجوه أو على وجه ما لا فارق بينهما في الأمر المعقول ولا في إضافة <الإمكان على

9 ومعنى: معنى.
10 أدى: ال.
11 هذا: هذه.
12 باطلٌ: باطلا.
13 وجود: + على سائر الوجوه (مشطوب).

الممكن>[14] والاستحالة[15] على المحال، وإنما الفارق بينهما استحالة ثبوت هذا المنتفي وهو انتفاء الوجود لأحدهما، أعني المحال، وإمكان ثبوته للآخر[16]، أعني الممكن، والاستحالة والإمكان مضاف إلى الوجود، يقال: وجود الجوهر ممكن ووجود ثاني القديم محال، فإن كان هذه الإضافة تقتضي[17] ثبوت المضاف إليه يلزم أن يكون للمحال والممكن وجود لتمكّن حوالة الإمكان [106ب] والاستحالة إليه، وإن كانت لا تقتضي[18] الوجود وكانت تقتضي ثبوت أمر يحال إليه انتفاء الوجود <فهو> جمع الضدَّيْن وانتفاء وجود القسمة وما فيها من الأمور المستقبلة يقتضي أن يكون المحال ذاتاً كما أن الممكن ذات إذ لا فرق بينهما في الأمر المعقول الذي هو مرجع انتفاء الوجود في الممكن والمحال جميعاً. فإذاً قد تبيّن لهذا التقرير أنه لا يلزم من خروج الموصوف عن صفة الذات خروجه عن كونه معلوماً، لأن معنى المعلوم والموصوف والذات واحدٌ عندهم، وإن عَدِلوا عن هذا المذهب وأدخلوا المحال في المعلومات، لا يلزم ما ذكروه من خروج الموصوف عن كونه معلوماً بخروجه عن صفة الذات، هذا على مذهب من يُثبت لكلّ ذات صفةً ذاتيةً يدخل بها في كونه معلومةً، وأما من ذهب إلى أن الذوات تتمايز بأنفسها لا يمكنه التمسّك بهذا الدليل لأنه مبنيّ على ثبوت صفة الذات وهو يُنفيها. فإن قال: القِدَم كيفية ذات القديم وأنا أسمّي الكيفية صفةً، فلا مشاحّة في العبارة ولكن لا يصحّ له استدلاله على هذا التفسير أيضاً لأنه لو ساق الكلام على المساق المذكور [107ا] لكان آخر الأمر متمسّكاً بمجرّد الدعوى. والذي يبيّن ذلك أنه إذا ادّعى في مبدأ الاستدلال أن القديم لا يجوز عليه العدم وطولب بالدليل على صحّة هذه الدعوى، قال: لأن القدم كيفية ذات القديم ولا يجوز خروج الذات عن كيفيته اللازمة لها، قيل له: لِمَ قال: لأنها لو خرجت عنها لخرجت عن ذاته؟ قيل له: وهل وقع النزاع إلّا في هذا؟ ولا يمكنه أن يقول: لو خرجت عن ذاتها لخرجت عن كونها معلومةً لما بيّناه، على أن القائل بهذا القول يجوّز خروج الذات عن كونها ذاتاً إما بالفاعل أو بالضدّ، فهذا بيان في فساد هذا المسلك.

§3.1 المسلك الآخر

14 <الإمكان على الممكن> : بياض في الأصل بقدر كلمة أو كلمتان.

15 والاستحالة : او إليه.

16 للآخر : الاخر.

17 تقتضي : يقتضى.

18 تقتضي : يقتضى.

قال بعضهم: الدليل على استحالة عدم القديم أن كلّ ذات تعدّى وجودها وقتاً واحداً لا ينتفي إلّا بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ ، والقديم لا [19] ضدّ له ولا ما يجري <مجرى الضدّ> ، فلا يجوز عليه العدم. وإذا قيل لهم: لِمَ قلتم كلّ ذات تعدّى وجودها وقتاً واحداً لا يجوز عليها العدم إلّا[20] بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ ، كان جوابهم عن ذلك: أنا لما [107ب] سبرنا أكثر الموجودات الباقية مثل الألوان والطعوم والأرايح والتأليف والحياة وغير ذلك من الباقيات وجدناها على هذه القضية وسبرنا جميع الموجودات الغير باقية وجدناها تنتفي بأنفسها تحقّقنا بطريق الطرد والعكس أن المؤثّر في هذا الحكم تعدّي الباقيات في الوجود الوقت الواحد ، ولولا ذلك لم يفرق الحال بين ما يصحّ بقاؤه وبين ما لا يصحّ ، فعدّينا العلّة من الأصل إلى الفرع وهو تعدّي الوجود وقتاً واحداً ، فقلنا: كلّما يتعدّى في الوجود وقتاً واحداً لا يجوز عدمه إلّا بالضدّ وما يجري مجرى الضدّ ، وإنما قلنا: لا ضدّ للقديم ولا ما يجري مجراه ، لأن ضدّه على تقدير الوجود لا يخلو[21] عن القدم والحدوث ويستحيل تضادّ القديمين لما في ذلك من وجوب اجتماعهما وعدم اجتماعهما في الأزل وذلك محال ، ولا يجوز حدوث أحدهما لما في ذلك من بطلان حقيقة التضادّ بينهما لأن المحدَث لأمرٍ يرجع إلى كونه [108ا] محدَثاً يجب عدمه في الأزل سواء كان له ضدٌّ أو لم يكن ، وإذا امتنع وجوده لوجهٍ آخر لمنع الضدّ إياه امتنع التضادّ بينهما لأن التضادّ مع عدم التمانع غير معقول ، ولا يجوز أن يترجّح الطارئ على الباقي في هذه الصورة ، لأن الترجيح لا يتصوّر إلّا بين المتساويين في أمرٍ من الأمور ويختصّ أحدهما بمزية لا توجد في الآخر وهذه المزية للحادث على الباقي من المحدثات معلومةٌ لأنّها من أثر الفاعل وقد تعلّق الحادث بالفاعل ولم يتعلّق الباقي به. أما القديم الأزلي لم يتعلّق وجوده بمؤثّرٍ أصلاً كان بالوجود أولى من الحادث الذي يجب استمرار عدمه لولا إيجاد الفاعل إياه أو ما يجري مجرى الضدّ ، فغير معقول في حق القديم الذي لا يفتقر وجوده إلى أمر.

§3.2 وهذا المسلك أيضاً فاسد من وجوه، منها أن أكثر أصحاب الكلام من أهل الإسلام أنكروا بقاء الأعراض كأبي القاسم الكعبي وأصحابه من معتزلة بغداد وأبي الحسن الأشعري وأصحابه وقد تشدّدوا في هذا الإنكار [108ب] حتى حدّوا العرض بأنه الموجود الذي لا يبقى زمانَيْن. ومعتزلة البصرة قد ذهبوا إلى بقاء بعض الأعراض والمرتضى علم الهدى قدّس الله روحه قد توقّف في بقائها. وأما الجواهر فقد ذهب النظام من المعتزلة وجماعة من الفلاسفة

19 لا : فلا .

20 إلا : مكرر في الأصل .

21 يخلو : يحلوا .

إلى أنها تتجدّد حالاً فحالاً وشبّهوها بالسيّالات كالأنهار الجارية، وقالوا: كما أن واضع الرِجْل في الماء الجاري يظنّ أن الماء الذي يمرّ على رجله واحدٌ وإن كان في الحقيقة يمرّ عليها كل ساعة ماء آخر، كذلك يظنّ بقاء الأجسام لاستمرار تجدّد أمثالها، ومع هذا الاختلاف العظيم بين متكلّمي الإسلام كيف يمكنهم ادّعاء بقاء شيء في الشاهد حتى يتفرّع على بقائها انتفاؤها بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ؟ فإن قيل: نحن لا ندّعي العلم الضروري في بقاء شيء من الأشياء حتى يكون خلاف مَن خالفنا فيه قادحاً، بل نثبت بقاء بعض الموجودات كالألوان مثلاً بدليل[22] يخصّه، ثم نبني عليه هذا الدليل وعلى هذا النمط يجري [109ا] أكثر الأدلّة، يقال لهم: الانتقال من إثبات حكم الفرع إلى إثبات حكم الأصل مؤذن بانقطاع[23] المناظر عند[24] بعض أرباب النظر وعند بعضهم يؤذن بضعف كلام المستدلّ لاحتياجه إلى إثبات أصل آخر هو مبنى كلامه، وفي ذلك انتشار أطراف الكلام وانحلال عقد النظام. فإن قيل: النزاع واقع في جواز عدم القديم والقديم هو الموجود في تقدير أوقات لا نهاية لها، وبعد التوافق على هذا الأصل لا طائل تحت هذا الفراغ، يقال لهم: ما لم يثبت لكم شيء متّفق على بقائه لا يمكنكم ردّ محلّ النزاع إليه بطريق الطرد والعكس الذي أشرتم إليه، لأن الموجودات منقسمة إلى القديم والمحدَث، وجواز عدم القديم مختلف فيه مع الاتفاق على تعدّي وجوده وقتاً واحداً وبقاء المحدثات غير متّفق عليه على ما ذكرنا فلا يتمّ الاستدلال بمجرّد تسليم تعدّي وجود القديم وقتاً واحداً مع الاختلاف في الأصل الذي يردّ هذا الفرع إليه، ومنها أن يقال لهم: لم قلتم أن انتفاء الباقيات مستنداً إلى أمر من الأمور، [109ب] وهلا جاز أن يكون انتفاء الباقي كانتفاء ما لا يبقى في <...>[25] امتناع التعليل <...>[26] كالصوت وغيره، فإنه ينعدم في الوقت الثاني من وقت وجوده من غير مُعدِم.

§3.3 فإن قيل: إنما علّلنا هذا الحكم، يعني انتفاء الباقيات بالضدّ وما يجري مجرى الضدّ، لأنا وجدناه يتوقّف على الضدّ أو ما يجري مجراه ثبوتاً وانتفاءً على ما ذكرناه، يقال لهم: توقّف الشيء على الشيء وجوداً وعدماً لا يدلّ على كونه معلّلاً به، فإنّ صحّة كون أحدنا حيّاً يتوقّف على كونه جسماً، وكذلك جميع الصفات الراجعة إلى الحيّ منا، ولا يصحّ تعليله بالجسمية لما في ذلك من بطلان كونه تعالى حي لأنه غير جسم.

22 بدليل: بالدليل.

23 بانقطاع: بالانقطاع.

24 عند: وعند (مع تصحيح).

25 في: + بياض في الأصل.

26 التعليل: + بياض في الأصل.

§3.4 فإن قيل: إنما علّلنا هذا الحكم بهما لأنه توقّف عليهما ولم يكن هناك ما تعليل الحكم به أولى، يقال: بأيّ شيء تطرّقتم إلى انتفاء أمرٍ آخر يمكن تعليل هذا الحكم به؟ فإن قيل: بالبحث الشديد والطلب الحثيث، يقال لهم: كم من شيء يطلب أزمنة متطاولة ولا يوجد أصلاً أو يوجد بعد تصرّم الأعمار [110] الطويلة، فإن عدم العلم بالشيء الذي يعلم اكتساباً لا يدلّ على عدمه، إذ ليس من شأن الإنسان أن يعلم جميع الأشياء دفعةً واحدةً بل ذلك من شأن من يحيط بكلّ شيءٍ علماً على ما قال تعالى ﴿ والله بكلّ شيء عليم ﴾[27].

§3.5 فإن قالوا: نحن نعلم ضرورةً أنّ ما تعدّى وجوده وقتاً واحداً هو جائز الوجود والعدم، ثمّ نبني على هذا العلم أن ما جاز وجوده وعدمه لا ينتفي إلّا بضدٍّ أو ما يجري مجرى الضدّ، فإن[28] عنيتم بهذا الجواز تشكّك المستدلّ في صحّة عدمه ووجوده، وأيضاً قبل قيام الدلالة على واحدٍ منهما[29] فهو مسلّم ولكن لا يدلّ على صحّة وجوده وعدمه في نفسه بل يرجع ذلك إلى التجويز الذي هو شرط إمكان النظر، وإن عنيتم به صحّة وجوده وعدمه في نفس الأمر لا في نفس المجوّز، فذلك باطل بما صحّ بقاؤه عندكم كالجوهر وغيره، فإن تعدّى وجوده أوقاتاً كثيرة مع قيام الدلالة على استحالة وجوده في الأزل <يكون> لأمرٍ يرجع إلى كونه [110ب] محدثاً، ومنها أن يقال لهم: لا طريق لكم إلى حصر هذين الطريقين في انتفاء الباقيات لأنه ليس متردّداً بين النفي والإثبات المتقابلين تقابل التنافي، وكان لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون طريق آخر سواهما، كيف وقد ذهب المحقّقون من أصحاب[30] الكلام إلى جواز الإعدام بالفاعل من غير واسطة الضدّ أو ما يجري مجراه.

§3.6 ومنها أن يقال لهم بعد تسليم حصر هذين الطريقين جدلاً: ما أنكرتم أن يكون للقديم ضدٌّ حادثٌ هو أولى بالوجود منه وما ذكرتم من استحالة حقيقة التضادّ[31] بينهما باطل بجواز جريان المتضادّتين بين الحادث والباقي من المحدثات مع أن الضدّ[32] المعدوم يمتنع وجوده أزلًا لا لمنع للضدّ النافي إياه، وإن حاولوا الفرق بينهما بأن الضدّين إذا كانا من قبيل المحدثات لا يتصوّر التمانع بينهما ما داما معدومين، فإذا خرج أحدهما من العدم إلى الوجود امتنع وجود الآخر

27 العنكبوت [29]:62.

28 فإن: وان.

29 منهما: منها.

30 أصحاب: الاصحاب.

31 التضاد: المتضاد.

32 الضدّ: للضد.

لوجوده وكان التمانع بينهما متجدّداً [111] بخلاف ما إذا كان أحدهما قديماً ، فإن استمرار التمانع بينهما يجب أزلًا ، فإذا امتنع وجود الحادث لوجهٍ آخر سوى التضادّ بطلت حقيقة التضادّ بينهما على ما ذكرناه ، يقال: حاصل هذا الكلام راجع إلى استحالة امتناع وجود الشيء لوجهَيْن وذلك غير معلوم ضرورةً واكتساباً ، على أن هذا الكلام يهدم أصلاً من أصولكم وهو قولكم إن الباقي يمنع الحادث ما لم يتوفّر دواعي الفاعل إلى إيجاده وتوفّرت صوارفه عنه ، فإذا توفّرت دواعيه إلى ذلك وانتفى الصوارف عنه صار بالوجود أولى لتعلّق الفاعل به وانقطاع تعلّقه عن الباقي ، فإن في هذا الكلام تصريحاً بامتناع وجود الشيء لوجهَيْن ، أحدهما وجود الصارف والآخر منع للضدّ لأن امتناع الحادث لو كان مجرّد وجود الصارف لم يكن للضدّ الباقي مانعاً وارتفع الفرق بين الضدّ وغير الضدّ لامتناع وجود كلّ حادث عند توفّر الصوارف عنه ، فإن صاروا إلى تجويز وجود الفعل [111ب] مع وجود الصارف عنه انسدّ عليهم طريق الاستدلال بوجوب وقوع تصرّفنا عند توفّر الدواعي إليها ، ووجوب انتفائها عند توفّر الصوارف عنها على كون أحدنا موجداً لتصرّفاته ، وإذا ثبت أن وجود الفعل يمتنع لوجود الصارف كما يمتنع لوجود الضدّ بطل ما اعتمدوا عليه من استحالة التضادّ بين القديم والحادث.

§4.1 المسلك الآخر

وهو الذي عوّل عليه المتأخّرون من أهل التحقيق ، قالوا: القديم وجب وجوده مطلقاً فلا يجوز عدمه مطلقاً ، وبعضهم غيّر هذه العبارة وقال: القديم وجب وجوده بذاته وواجب الوجود بذاته مستحيل العدم في سائر الأوقات. الكلام على هذا من وجوه ، أوّلها الاستفسار ، يقال لهم: ما عنيتم بقولكم وجب وجوده مطلقاً وبقولكم وجب وجوده بذاته ، إن عنيتم بذلك استحالة عدمه أزلاً وأبداً فذلك محلّ النزاع ، فكيف اتّخذتموه دليلاً؟ وإن عنيتم بذلك استغناؤه عن كلّ علقة من العلائق جملةً [112] وتفصيلاً فبيّنوا وجه الاستدلال باستغنائه عن غيره على استحالة عدمه ، فإن قيل: جواز عدمه يُنبئ عن احتياجه في وجوده إلى عدم أمر إذا وُجد انعدم ، وذلك يخلّ باستبدائه بنفسه واستغنائه عن غيره ، يقال لهم: هذا الكلام مبنيّ على وجوب إسناد عدمه إلى أمر من الأمور ، ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن ينعدم لا لأمرٍ كانعدام الصوت في الوقت الثاني من وقت وجوده؟

§4.2 فإن قيل: مركوز في عقل العقلاء العلم باحتياج كلّ أمرٍ متجدّدٍ إلى مرجّح ، سواء كان ذلك الأمر ثابتاً أو منتفياً ، يقال لهم: هذا باطل بعدم الصوت في الثاني من حال وجوده فإنه[33] متجدّد غير مستند إلى مرجّحٍ ، فإن قيل: مرجح عدم الصوت على وجوده في الوقت الثاني دخول

33 فإنه: + غير (مشطوب).

وقته ، يقال لهم: لا تأثير للوقت في الوقت ، لأن الوقت عبارة إما عن حركات الأفلاك أو مقدار حركاتها ، والحركة من قبيل الأكوان وتأثير الكون مقصور[34] على توليد التأليف والألم على ما حُقّق في الأصول ، وليس العدم من هذَيْن [112ب] القبيلين ، فإن قيل: يترجّح عدمه بالفاعل ، يقال لهم: لو كان من أثر الفاعل لما صحّ ذلك مع توهّم عدم سائر الفاعلين ، ومعلوم امتناع وجود الصوت في سائر الأوقات فضلاً عن الوقت الثاني مع توهّم عدم كلّ فاعل ، فإن قيل: العدم المتجدَّد يفارق العدم المستمرّ في جواز صحّة التعلق بالفاعل ، ولهذا صار بعض الناس إلى جواز الإعدام بالفاعل بغير واسطة ، يقال لهم: كما أن العدم المتجدّد يفارق المستمرّ في جواز تعلّقه بالفاعل كذلك العدم الواجب يفارق الجائز في استحالة تعلّقه بالفاعل ، وعدم الصوت في الثاني وإن كان متجدّداً فهو واجب شاء الفاعل تجدّده أم أبى. فإن قيل: هو متعلّق بالفاعل على معنى أنه لولا اختيار الفاعل إيجاده في الوقت الأول لما اختصّ عدمه بالوقت الثاني ، يقال هذا باطل باستمرار وجود الجوهر في حال البقاء فإنه غير متعلّق بالفاعل مع أن الفاعل لو لم يحدثه في الأول لما وُجد [113] في الثاني ، هذا أولى أن لا يكون بالفاعل لأنه يرجع إلى النفي وذلك يرجع إلى الإثبات. فإن قيل: صحّة التقديم والتأخير فيه يدلّ على تعلّقه بالفاعل ، لأنه لو كان عدمه واجباً في وقتٍ من الأوقات لامتنع إيجاده في ذلك الوقت ، ولما صحّ من الفاعل تقديم إيجاده وتأخيره أي وقت شاء فقد دلّ ذلك على صحّة وجوده في سائر الأوقات على البدل مطلقاً ، وفي ذلك تعلّق عدمه بالفاعل كتعلّق وجوده به ، يقال: هذا باطل على ما ذكرناه من استمرار وجود الجوهر في الثاني ، فإنه يصح في الوقت الثاني وجوده على هذا التقدير مع أنه لا يتعلّق بالفاعل ، على أن أكثر المتكلّمين من المعتزلة ذهبوا إلى اختصاص صحّة وجود ما لا يبقى بوقتٍ معيّن لا يتعدّاه في غير ذلك الوقت وحكموا باستحالة وجوده حكماً جزماً ، وهذا المسلك أيضاً غير معتمد لما ذكرناه.

§5.1 المسلك الآخر

قال بعض الناس: كلّ موجود يكون وجوده ذاته لا يجوز عليه العدم ، والقديم المستغني [113ب] عن الغير مطلقاً وجودُه وذاتُه عباراتان عن معنى واحدٍ فلا يجوز عليه العدم ، قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن العدم والوجود متنافيان فلا يكون أحدهما قابلاً للآخر اعتباراً بالمتضادَّيْن كالسواد والبياض ، فإن كلّ واحد منهما لا يكون قابلاً لصاحبه إذ من شأن القابل صحّة مصاحبته للمقبول كالجوهر القابل للعرض ، فإنه لا ينتفي عند حلول العرض فيه ، قالوا: والتنافي بين الوجود والعدم أشدّ من التنافي بين الضدّين ، لأن العدم معناه رفع الوجود والضدّ شيء يرفع وجوده وجود

34 مقصور : مقصورة.

غيره، ولهذا لا يشكّ عاقل في تنافي العدم والوجود وقد يشكّ في التضادّ بين الموجودَيْن إلى أن يعلم ذلك بنوع من الاختبار، يقال لهم: هذا المسلك في الضعف والوهن[35] يضاهي ما قدّمناه من المسالك، يبيّن ذلك ويوضّحه أن الوجود عند أكثر أهل التحقيق اسم مشترك شامل لسائر الموجودات لفظاً لا معنىً وكذلك الذات، ومعنى كلّ واحد منهما معنى صاحبه، فعلى هذا ينتقض قولهم [114ا] أن كلّ موجود يكون وجوده ذاته لا يجوز عليه العدم لجواز العدم على بعض الأشياء اتفاقاً كالأعراض خصوصاً، على أنّها لا تبقى منها، فإنّها واجبة العدم في الوقت الثاني من وجودها على ما بيّناه. فإن قيل: لا نعني به المعنى المفهوم من هذا[36] الاسم، وهو قضية شاملة لسائر الموجودات، فإن الجوهر يفارق العرض في الحقيقة ويشاركه في الوجود لا لفظاً فحسب بل معنىً أيضاً، ولهذا يقطع كلّ عاقل أن لا واسطة بين الوجود والعدم والحدوث والقدم، إذ قد يخطر بباله معنى واحد يجري عليه اسم الوجود وعلى ارتفاعه اسم العدم، ولولا صحّة ما ذكرناه لما أمكن تجديد شيء من الأشياء لأن الاطّراد الذي هو شرط صحّة الحدّ عبارة عن ثبوت أمر عام يشمل[37] سائر ما يدخل تحت الحدّ كقولنا: الجسم هو الطويل العريض العميق، فإنه يجب اشتراك كلّ ما يطلق عليه اسم الجسم في الطول والعرض والعمق حقيقةً لا لفظاً، وكذلك لا يمكن إثبات التماثل بين السوادَيْن ولا الجمع بين الغائب والشاهد في معنى [114ب] جامع بينهما إذ لا شركة[38] بينهما إلّا في مجرّد الاسم واجداً اسمٌ واحدٌ على شيئَيْن يتعلّق بوضع أهل اللغة وذلك لا يحتاج إلى الدليل، ولو كان الاتفاق في الاسم حقيقة التماثل لكان الاختلاف فيه دليل التخالف حتى يكون الشيء الواحد متماثلاً مختلفاً في الحقيقة كالإنسان والفرس إذا أطلق على كلّ واحد منهما اسم الجسم ويطلق على أحدهما اسم الإنسان وعلى الآخر اسم الفرس.

§5.2 قالوا: ولا يمكن أن نُثبت الاشتراك المعنوي بين المتماثلين كالسواد والسواد والأشياء الداخلة تحت الحدّ الواحد، أعني كالسماء والأرض، ونسلب ذلك عن الوجود الشامل لكلّ موجودٍ إذ لا معنى لتماثل الاشتراك المعنوي بينهما إلّا اشتراكهما في معنى واحدٍ أو في معانٍ عدّة هي أخصّ أحكامها، ولا يعقل الأخصّ إلّا بالإضافة[39] إلى الأعمّ، فإن لم يكن الاشتراك في

35 والوهن: والوهى، الأصل.

36 هذا: هذه.

37 يشمل: يشتمل.

38 شركة: تشركه.

39 بالإضافة: با الاضافة.

الأعمّ اشتراكاً في المعنى لم يكن الاشتراك في الأخصّ اشتراكاً في المعنى، لأن ما لم يشارك غيره في معنى عامّ، كيف يقال: شاركه في معنى هو أخصّ منه؟ فإذاً الشركة في العامّ والخاصّ [115ا] معنوي إلّا أن الاشتراك في العامّ لا يوجب التماثل بين الشيئين لجواز اختلافهما في معنى آخر والاشتراك في الأخصّ يوجب التماثل لاشتراكهما في ذلك المعاني الشاملة لهما بعد الاشتراك فيه، إذ لا فارق بينهما بوجهٍ من الوجوه إلّا في كون أحدهما مغايراً لصاحبه فقط، كيف والاشتراك بين المتماثلَيْن اشتراك في ثبوت أمر بالاتفاق، والثبوت والوجود عند منكري القضايا العامّة[40] واحدٌ، فإن لم يكن الاشتراك في الوجود اشتراكاً في المعنى، لا يكون الاشتراك في الثبوت اشتراكاً أيضاً في المعنى، لأنها عبارات عن معنى واحد، فإن لفظ الثبوت في الاشتراك مثل لفظ الوجود وينبغي أن يأتي لهذا بمثال لنتحقّق الأمر غاية التحقيق.

§5.3 فنقول: معنى قولنا السوادان متماثلان في أنهما اشتركا في معنى واحدٍ هو قبض البصر، وقبض البصر معنى خاصّ داخل تحت إدراكه بالبصر، فإن ما لا يُدرك بالبصر أصلاً كيف يكون قابضاً للبصر وما لم يكن المدرَك بالبصر موجوداً ثابتاً كيف يكون مدركاً، فإن المعدوم لا يصحّ إدراكه بالاتفاق، فقد تقرّر بهذا التقرير أن مَن اعترف بأن المتماثلات [115ب] اشتركت في معنى خاصّ يوجب التماثل، قد اعترف باشتراكهما في معنى هو أعمّ منه، ويكون هذا الخاصّ تحت ذلك العامّ معنىً <لا> لفظاً حتى ينتهي إلى الوجود والثبوت، ولو[41] كان الاشتراك بين الموجودات والثابتات لفظاً لا معنىً لكان القول بتماثل المتماثلات باطلاً ولم يكن بينهما اختلافٌ ما إلّا بالتغاير، وذلك يشارك المختلف فيه المتماثل[42] إذ السواد والبياض غيران كما أن السوادَيْن غيران. وقالوا على قول من يقول: الوجود اسم مشترك، لا يتصوّر أن يعلم الإنسان نفسه إلّا بعد أن يعلم أنّها من قبيل الأجسام. ولم يختلف العقلاء في أن كلّ عاقل يعلم وجود نفسه لأنه أول علم بديهي يحصل من علوم العقل، واختلفوا في معلوم هذا العلم أنه من قبيل الأجسام والأعراض أو من قبيل ما يخالفهما اختلافاً كثيراً على ما هو مذكور في الكتب من الاختلاف في معنى الإنسان. فقال بعضهم: الإنسان هو هذا المشاهَد المرئيّ على ما ذهب إليه المرتضى علم الهدى قدّس الله روحه وجماعة من المعتزلة، وقال بعضهم: هو شيء منساب في هذا المشاهَد المرئيّ، [116ا] وهو الذي ذهب إليه النظام من المعتزلة، وقال بعضهم: هو شيء خارج عن قبيل الجواهر والأعراض وذات البارئ وهو الفعال المحدِث لتصرّفاتنا على

40 العامّة: بالعامه.
41 ولو: وادا (مع تصحيح).
42 المتماثل: للتماثل.

ما ذهب إليه الشيخ المفيد وجماعة من المعتزلة. وليس الغرض من هذه[43] الأقاويل تصحيح بعضها بالدليل، والغرض إظهار اتّفاق كلّ عاقل في وجود نفسه مع الشكّ في أنها من أي قبيل، فلو كان هذا العلم علماً بأحد هذه الثلثة، أي الجوهر والعرض وذات البارئ، لكان العارف بها عارفاً بكونها من قبيل الأجسام، لأن معنى كونها جسماً وكونها موجوداً واحدٌ لا اختلاف فيه. فإن قيل: العلم بوجود نفسه علم بوجود كونها جسماً على سبيل الجملة، قالوا: لا معنى لعلم الجملة إلّا العلم بأمرٍ يجوز دخول الغير فيه أو ما يجري مجرى الغير لعلمنا بجماعة فيهم شخصٌ اسمه زيد فإنا مع القطع بأن المسمّى بهذا الاسم منهم واحدٌ، يجوز[44] في كلّ شخص عند مشاهدتهم أن يكون المسمّى هو بهذا الاسم، وهذا راجع إلى العلم بأمرٍ خاصّ بشخصٍ يشاركه غيره في معنى عامّ وهو الصورة[45] الواحدة المشتركة بين تلك الأشخاص.

§5.4 يقال لهم: حاصل هذه الكلمات يؤول إلى أمرٍ واحدٍ [116ب] وهو أن كلّ موجود سوى القديم مشتمل على أمرَيْن، أحدهما وجوده والآخر ذاته. نحن نفرض الكلام في الجوهر ونقول: الجوهر أمرٌ ثابتٌ وهو هذا الجرم المشاهَد، فنقول: لو كان المعقول من معنى الجوهر أمرَيْن ثابتَيْن، أحدهما ذات والآخر صفة، لكان بينهما فرق إذ لا بدّ من فرق معقول بين الواحد والاثنين ويجري الحال بين الوجود والذات في كونهما أمرين ثابتين مجرى محلّه[46]، فإنا لمّا عقلنا الفرق بينهما أوّلاً أجرينا عليهما الاسم ثانياً، فقلنا: السواد عبارة عن هذه الهيئة القابضة للبصر عند الإدراك ومحلّه عبارة عن هذا الجرم الذي يمنع مثله بحيث هو، ولما لم نجد فصلاً معنوياً بين الوجود والذات يُنبئ عن تعدّدهما مع أن الضرورة تقودنا إلى الفرق بين الواحد والاثنين حكمنا باتّحادهما، فإن قيل: بينهما فرقٌ واضحٌ من وجهين، أحدهما الفرق بين قول القائل: الجوهر موجودٌ، وبين قوله: الجوهر جوهرٌ، فإن القول الأول يفيد فائدتين والآخر يفيد فائدة واحدة، كذلك يضاف الوجود[47] إلى الجوهر، [117ا] فيقال: وجود الجوهر مضاف والجوهر مضاف إليه، فيكون المضاف غير المضاف إليه، والفرق الثاني بينهما صحّة إجراء اسم الوجود على الجوهر والسواد وامتناع إجراء اسم الجوهر على السواد واسم السواد على الجوهر، يقال لهم: كلا[48] الفريقين يرجعان إلى العبارة لا إلى المعنى، والمعاني

43 هذه: هذا.
44 يجوز: ويجوز.
45 الصورة: للصورة.
46 محلّه: ومحله.
47 الوجود: الواحد (إضافة من تحت السطر).
48 كلا: كلى.

لا يمكن إثباتها بإطلاق العبارات بل المعاني إذا لاحت لأولي الألباب وضعوا لها ألفاظاً وقت[49] الحاجة إلى الخطاب، وإنما وصفت الجوهر بكونه موجوداً لأن لفظ الوجود لفظٌ مشتركٌ وكونه جوهراً غير مشترك ويجري اسم المشترك على المسمّى الخاصّ ولا يجري اسم عليه وهذا يتعلّق باللغة على أن هذا الاستدلال باطل بجواز إضافة نفس الجوهر إليه، إذ يحسن قول القائل: ذات الجوهر ثابتة في حال الوجود، مع أن ذات الجوهر لا تفيد فائدة غير فائدة الجوهر. وأما إجراء اسم الوجود على الجوهر والعرض، فقد بيّنا أنه بالاستعمال[50] اللفظي غير المعنوي ولا حرج على [117ب] أهل اللغة في وضع اسم مشترك إجراؤه على المختلفَيْن، كلفظ العين فإنه يطلق على الشمس والذهب وغير ذلك بالاشتراك، ويخصّ كل واحد منهما بلفظ آخر كالشمس والذهب ووضع اسمين آخرين يخصّ كلّ واحد منهما، ولا يجوز إجراء واحدٍ منهما على الآخر كاسمَيْ الجوهر والسواد.

§5.5 فإن قيل: ذات الجوهر عبارة عن أمرٍ ثابتٍ يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، ولهذا يصحّ أن يعلم الجوهر معدوماً كما يصحّ أن يعلم موجوداً، فلولا أمرٌ وراء وجوده[51] يحال إليه الوجود مرّةً والعدم أخرى لما صحّ العلم به حالة كونه معدوماً[52]، لأن مَن لا يقول بثبوت أمرٍ في حال العدم وكان العدم عنده عبارة عن ارتفاع الثبوت جملةً، لا يتميّز عنده عدم شيء عن عدم شيء آخر لارتفاع ما يقع به أصل الاختصاص وهو الثبوت، فكيف يتميّز العلم بعدم الجوهر عن العلم بعدم السواد مع أن لا سواد ولا بياض في حال العدم، خصوصاً في العدم المستمرّ الذي لا أول له، يقال لهم: المحصول من هذه الكلمات وجوب تبعية العلم [118ا] للمعلوم هذا وإن كان قد منعه بعض الناس، فنحن نسلّم جدلاً ونقول: متى يجب أن يكون العلم تابعاً لغيره إذا كان الغير ثابتاً أم إذا لم يكن ثابتاً؟ الأول مسلّم ولكنه مبنيّ على ثبوت الغير، والثاني ممنوع لأن العلم إنما يتحقّق كونه تابعاً عند ثبوت متبوع، فأما عند انتفائه لا يلزم كونه تابعاً لغيره إذا لم يكن الغير ثابتاً، ونقول: هذا العلم لا معلوم له كالعلم بالمحالات على أصولكم، ولهذا يشترط في حدّ العلمين المختلفين ثبوت تغاير المتعلّق على سبيل التقدير، ونقول: العلمان المختلفان ما يتغاير متعلّقهما إن كان لهما متعلّقٌ.

---

49 وقت: وجب.

50 بالاستعمال: بالاستدلال.

51 وجوده: واجوده (مع تصحيح).

52 معدوماً: + بياض في الأصل.

§5.6 ثم يقال لهم : وإن سلّمنا أن ما عدا القديم من الموجودات وجوده غير ذاته لِمَ قلتم : كلّ ذات يكون وجودها ذاتها لا يجوز عليه العدم ، فإن قيل : لأن العدم نقيض الوجود والنقيض لا يقبل النقيض كما أن الضدّ لا يقبل الضدّ ، يقال لهم : هذا باطل بما تكون حقيقته عدمه ، فإنه يقبل الوجود لأن الفاعل يُخرج الشيء من العدم المحض إلى الوجود ، على[53] أنا نقول : إن كلّ ما يكون حقيقته [118ب] الثبوت والوجود لا يقبل الانتفاء وأنّ[54] ما حقيقته[55] العدم لا يقبل الثبوت والوجود وخلافه معلومٌ؟ فإن قيل : ما حقيقته العدم هو المحال لا جرم لا يقبل الوجود على حالٍ من الأحوال ، وأما المعدوم الذي يصحّ وجوده وعدمه لا بدّ فيه من أمرٍ قابل للوجود ، يقال لهم : إذا كان ما حقيقته العدم عبارةٌ عمّا وجب عدمه وهو المحال يكون ما حقيقته[56] وجوده عبارة عن واجب الوجود ، فكأنّكم قلتم : ما وجب وجوده استحال[57] عدمه ، وقد بيّنّا فساد هذا الاستدلال فيما قبل . وفي قولكم : إن المعلوم الذي صحّ وجوده لا بدّ فيه من قابلٍ رجوعٌ إلى إثبات الذات في حال العدم ، وقد تكلّمنا عليه بما فيه مقنع سؤالاً وجواباً على أنا نقول : قبول هذا القابل أيضاً أمرٌ ، فإن كان متجدّداً فهو يستدعي قابلاً آخر ، ويؤدّي ذلك إلى التسلسل ، وإن كان مستمرّاً لا يجوز عليه التجدّد ويؤدّي ذلك إلى قِدَم العالم أو إلى إثبات ذوات في حال العدم ، وكلاهما باطل .

§6.1 ومن الناس من تمسّك [119ا] بمسلك آخر قال : القديم واحد من كلّ وجهٍ والواحد من كلّ وجهٍ لا يجوز عليه العدم ، لأن قبول العدم وحصول الوجود في شيءٍ واحدٍ يستدعي جهتَيْن ، أحدهما لقبول العدم والأخرى لحصول الوجود . وقول هذا القائل قريب من قول من قال : من كان حقيقته وجوده لا يقبل العدم ، إلّا أن هذا القائل يمنع أن يكون الوجود قابلاً للعدم ، ومع تقدير ذلك يقدّر أمراً قابلاً للعدم وفي ذلك ثبوت الكثرة وبطلان الوحدة .

والجواب ما قدّمناه أن جواز العدم والوجود لا يستدعي قابلاً لهما جميعاً <بما> في ذلك من إثبات قِدَم العالَم أو إثبات الذات في حال العدم .

53 على : وعلى .

54 وأنّ : والا .

55 حقيقته : حقيقة .

56 حقيقته : حقيقة .

57 استحال : استحالة .

§6.2 فإن قيل : قد آن أوان أن تذكروا ما هو المعتمد عندكم والمعوّل عليه لديكم في هذه المسألة لأن تزييف هذه المسالك يكاد يقلّب قلوب من يعتمدها ويشوّش نفوس من يعتدّ بها ، قلنا : القديم لا يجوز عليه العدم مطلقاً وإنما قلنا ذلك لأن كلّ أمر معقول إما أن يكون غير ممتنع الوجود والعدم أزلاً وأبداً وهو الجائز [119ب] المطلق ، وإما أن يكون ممتنع الوجود أزلاً وأبداً وهو المحال المطلق ، وإما أن يكون ممتنع العدم وهو الواجب المطلق ، والقديم لا يجوز أن يكون من القسم الأول ، لأن ما جاز وجوده وعدمه لا يتخصّص بأحدهما إلّا لمرجّح ، والقديم قد اختصّ بالوجود في الأزل لا لمرجّح . ولا جائز أن يكون من القسم الثاني ، لأن ما امتنع وجوده أزلاً وأبداً لا يجوز أن يكون موجوداً في الأزل ، فتعيّن القسم الثالث ، وهو أن يكون ممتنع العدم مطلقاً وهو المطلوب .

§6.3 فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون هاهنا قسم آخر وراء هذه الأقسام ، وهو أن يكون أمر معقول ممتنع العدم في وقتٍ دون وقتٍ ، ويكون القديم داخلاً في هذه القسمة بأن يكون ممتنع العدم في الأزل غير ممتنع العدم فيما لا يزال ، قلنا : هذا القسم غير خارج عن قسم الجائز ، لأن كلّ شيء صحّ وجوده في وقتٍ وامتنع في وقتٍ آخر لو قُدّر رفع الوقت من البين لكان جائز الوجود والعدم على السواء ، إذ لا يمكن أن يقال : هو ممتنع الوجود مطلقاً مع إمكان [120ا] وجوده في وقتٍ ما ، ولا يمكن أن يقال : هو ممتنع العدم مطلقاً لإمكان عدمه في وقت ما ، وليس بعد القسمين قسم آخر إلّا الجواز ، ونعني بإطلاق الجواز أن يكون الأمر المعقول تساوى طرف وجوده طرف عدمه مع قطع النظر عن كلّ أمرٍ خارجٍ عنه سواء كان ذلك الأمر وقتاً من الأوقات أو أمراً آخر من الأمور .

§6.4 فإن قيل : لِمَ قلتم أن القديم غير جائز الوجود مع قطع النظر عن كل أمرٍ خارج عنه ، قلنا : لأنه مترجّح الوجود على العدم بنفسه ولا يجوز أن يتساوى وجود شيء وعدمه وأن لا يتساوى وجود الشيء وعدمه[58] لما في ذلك من اجتماع النقيضين ، أعني النفي والإثبات المتقابلين في شيءٍ واحدٍ ، وذلك محال .

§6.5 فإن قيل : لا نسلّم أنه مترجّح الوجود على العدم بنفسه ، وإن سلّمنا ذلك ، لِمَ لا يجوز أن يصير ممتنع الوجود لا لأمرٍ كما أنه مترجّح الوجود لا لأمرٍ ويجري امتناع وجوده بعد امتناع عدمه مجرى امتناع وجود الصوت في الوقت الثاني من وقت وجوده في استحالة تعليله بأمرٍ من الأمور . وإن سلمنا أنه لا يجوز [120ب] أن يصير ممتنع الوجود ، لِمَ لا يجوز أن يصير جائز

58 عدمه : + وأن لا يتساوى .

الوجود والعدم، ويجري الحال في ذلك مجرى استحالة وجود العالم في الأزل وجواز وجوده فيما لا يزال، قلنا: وجود القديم لا يجوز أن يستند إلى مؤثّرٍ لأن ذلك المؤثّر سواء أثّر بواسطة أو غير واسطة، لا يجوز أن يكون محدَثاً لاستحالة تأثير المحدَث فيما هو سابق عليه في الوجود، ولا يجوز أن يكون قديماً لأن ذلك القديم لو احتاج إلى قديم آخر أدّى إلى التسلسل ولإن استغنى عن غيره فليستغن هذا القديم عنه لعدم الفرق بينهما في الحاجة والاستغناء. على أنا لو قدّرنا بينهما فرقاً لا يخلّ ذلك بمقصودنا لما في ذلك من تسليم استغناء قديم واحدٍ عن مؤثّرٍ يؤثّر في وجوده، والقديم لا يجوز أن يكون إلّا واحداً على ما تبيّن في موضعه، ولا يجوز أن يكون ممتنع العدم بنفسه في وقتٍ ممتنع الوجود في وقتٍ آخر، لأن مع فرض عدم الوقت يكون جائز الوجود، وقد أبطلنا جواز وجوده ولا ينتقض ذلك بعدم الصوت في الوقت الثاني من وقت وجوده، لأن الصوت جائز إيجاده من القادر [121ا] عليه أي وقت شاء، والجائز لا ترجّح وجوده أو عدمه إلّا بأمرٍ ما، فنقول: إذا وُجد في وقتٍ من الأوقات كان مخصِّص وجوده بذلك الوقت الفاعل، وإذا فقد[59] في الوقت الثاني من ذلك الوقت كان مخصِّص عدمه بذلك الوقت وجوده في الوقت الأول، ولو قُدّر كونه معقولاً من المعقولات[60] من غير اعتبار أمرٍ آخر مرجّحٍ لوجوده على عدمه أو عدمه على وجوده نُفي له الجواز الذي لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر. وإذا ثبت أن الصوت جائز الوجود والعدم باعتبار حقيقته، بطل ما توهّم السائل من وجوب عدمه في الوقت الثاني لا لأمر، ولا يجوز أن يخرج ما يمتنع وجوده لنفسه إلى جواز العدم والوجود للمعنى الذي أشرنا إليه أيضاً لأنا لو جرّدنا النظر إليه قطعنا النظر عن الوقت أو ما يقدّر تقديره نفي الجواز، إذ الشيء الواحد لا يمكن أن يمتنع وجوده وعدمه في وقتٍ بعينه، وإذا قُدّر امتناعه في وقتٍ وجوازه في وقتٍ آخر كان الفارق بين امتناعه وجوازه تغاير الوقتَيْن فحسب، وإذا توهّمنا[61] ارتفاع الوقتَيْن ارتفع امتناع العدم وظهور [121ب] الجواز على ما قرّرناه أو الامتناع، وقد أبطلنا كلا[62] القسمين ولا يهدم هذا الأصل ما ذكروه من وجوب عدم العالم في الأزل وجواز وجوده وعدمه فيما لا يزال، لأنا نقول: العالم عبارة عن الجواهر والأعراض، وكلّ واحد منهما غير ممتنع الإيجاد والإعدام وصحّة الإيجاد حكم القادر، وذلك

59 فقد: مكرر مشطوب.

60 المعقولات: المعقوت (مع تصحيح فوق السطر).

61 توهّمنا: توهما.

62 كلا: كلى.

واجبٌ على الإطلاق لأن إيجاد[63] كلّ شيءٍ وإعدامه سواء كان بواسطةٍ أو غير واسطة يستند إلى قادر لا يجوز خروجه عن كونه قادراً ولا يلزم على هذا صحّة إيجاد العالم في الأزل، لأن الإيجاد عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وإيجاد الوجود الأزلي محال.

§6.6 فإن قيل: قد جرى فيما مضى من كلامكم أن اختصاص عدم الصوت بالوقت الثاني من وقت وجوده معلّلٌ بأمرٍ من الأمور وقد علّلتموه بالفاعل بواسطة وجوده في الوقت الأول على ما ذكرتم، فما الفرق بين القولَيْن؟ قلنا: بينهما بون بعيد لأن الذي منعنا منه هو إسناد عدمه في الوقت الثاني من وقت وجوده إلى مُعدِم يخرجه من الوجود إلى العدم[64]، والذي جوّزناه هو ارتباط اختصاص عدمه [122ا] في الوقت الثاني باختصاص وجوده في الوقت الأول. فإن عنيتم بكونه معلّلاً بالفاعل أن الفاعل لو لم يخصّص وجوده بالوقت الأول لم يختصّ عدمه بالوقت الثاني، فذلك جائز غير ممتنع. وإن عنيتم بذلك أن معدوماً ما أعدمه في الوقت الثاني على وجهٍ لولاه لكان[65] موجوداً فيه بدل كونه معدوماً، فذلك ممتنع لما في ذلك من ارتفاع الفرق بين ما يصحّ عليه البقاء وبين ما لا يصحّ ذلك عليه، لأن كلّ موجود لا يكون واجب الوجود بنفسه صحّ عدمه في الوقت الثاني بمُعدِم على هذا التقدير. فإن قيل: إذا جوّزتم انعدام الصوت في الوقت الثاني لا بمُعدِم فلِمَ لا تجوّزون عدم القديم كذلك؟ قلنا: لا نجوّز ذلك لأن عدم الصوت في الوقت الثاني وإن استغنى عن مُعدِم بعدمه لم يستغن في تخصّصه بالوقت الثاني عن مخصِّصٍ يخصّصه به، فلو جوّزنا عدم القديم على الوجه الذي جوّزنا عدم الصوت لكان تخصيص عدمه متعلّقاً بوجوده المستفاد من الفاعل، وذلك باطل على ما بيّناه من قبل، وإن جعلنا تخصيص عدمه متعلّقاً بوجوده المستمرّ المستغني عن كلّ علقة لوجب أن ينعدم القديم في الوقت <الأول> [122ب] من وقت وجوده وذلك غير معقول لإستحالة أن يكون للقديم وقت ثان مع أنه لا أول له والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

تمت المسألة والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين.

فرغ من تحريره أفقر عباد الله تعالى إليه وإلى رضوانه ومغفرته الحسن بن عبد الجبّار بن أميري العلوي الحسني المراغي تغمده الله برحمته وحشره مع آبائه وأجداده الطاهرين في شهر

63 إيجاد: الايجاد (مع تصحيح).

64 الوجود إلى العدم: العدم الى الوجود.

65 لكان: لو كان (مع تصحيح).

رمضان المبارك برسم الخدمة للمولى العالم العامل الكامل النحرير المتبحر البليغ المولى رشيد الدين شمس الإسلام والمسلمين أدام الله بركة فضله وإفضاله ومتّعه الله بطول بقائه وجعله ممّن يفوز فوزاً عظيماً في الجنان العالية مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين والأئمة الهادين المهديين مع جميع ذريته وأعزّته وأحبّته آمين ربّ العالمين وصلّى الله على سيدنا محمّد وآله الطاهرين .