BRILL

SHII STUDIES REVIEW 7 (2023) 127–156

Shii Studies Review

brill.com/ssr

Imāmī Theological Thought in the Early Seventh/Thirteenth Century: Sālim b. Maḥfūẓ Ibn ʿUzayza (or ʿAzīza) and His *K. al-Minhāj*

Hassan Ansari | ORCID: 0000-0002-3048-8399
School of Historical Studies, Institute for Advanced Study, Princeton NJ, USA
Corresponding author
afarhang1349@ias.edu

Hamid Ataei Nazari | ORCID: 0000-0002-4726-6346
Independent scholar
h.ataei.n@gmail.com

Sabine Schmidtke | ORCID: 0000-0002-6181-5065
School of Historical Studies, Institute for Advanced Study, Princeton NJ, USA
scs@ias.edu

Received 15 June 2023 | Accepted 30 July 2023 | Published online 14 November 2023

Abstract

MS Tehran, Malik 1650 includes not only one of the earliest witnesses of al-Miqdād b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Ḥillī al-Suyūrī's (d. 826/1422–23) *al-Anwār al-jalāliyya li-l-Fuṣūl al-naṣīriyya*, completed in 852/1448, but also a quotation from the otherwise lost *K. al-Minhāj*, a theological summa by the early seventh/thirteenth-century Imāmī scholar Sālim b. Maḥfūṭ Ibn ʿUzayza (or ʿAzīza) that was popular among Imāmī scholars of al-Ḥilla until the ninth/fifteenth century. The present study discusses the scarce available data about Sālim b. Maḥfūẓ and the reception of his *K. al-Minhāj*, and it includes an *editio princeps* of the portion of the work that is preserved in MS Malik 1650.

Published with license by Koninklijke Brill NV | DOI:10.1163/24682470-12340090
© HASSAN ANSARI, HAMID ATAEI NAZARI AND SABINE SCHMIDTKE, 2023

Keywords

Sālim b. Maḥfūẓ Ibn ʿUzayza (or ʿAzīza) – *K. al-Minhāj* – al-Muḥaqqiq al-Ḥillī – al-Miqdād al-Suyūrī – al-Ḥilla – Imāmī *kalām*

Over the course of the first half of the sixth/twelfth century and especially during the century's second half, Imāmī *mutakallimūn* developed growing reservations about the doctrines of the Bahshamī Muʿtazilīs that went hand in hand with a gradual—real or imagined—"return" to the early doctrines of the Imāms. The most renowned representative of the new trend to "(re-)imāmize" Muʿtazilī thought was Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, who flourished during the second half of the sixth/twelfth century (b. ca. 500/1106–17, d. after 600/1204) and who completed his comprehensive theological summa, *al-Munqidh min al-taqlīd wa-l-murshid ilā l-tawḥīd al-musammā bi-l-Taʿlīq al-ʿirāqī*, on 9 Jumādā I 581 (8 August 1185) in al-Ḥilla. In this work, al-Ḥimmaṣī endorsed the teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) and his follower and interpreter Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141), which he apparently considered to be closer than the Bahshamite teachings were to those of the Imāms. Moreover, al-Ḥimmaṣī held the doctrines of Abū l-Ḥusayn and his followers to be essentially in agreement with those of the school of Baghdad. This claim, which is historically inaccurate and pre-dates al-Ḥimmaṣī, may be interpreted as an attempt to reestablish the theological system of al-Mufīd, who had argued that his doctrine faithfully reflected the teachings of the Imāms. Al-Ḥimmaṣī hailed from Rayy, which, alongside Khurāsān (especially Nīshāpūr and Bayhaq), was one of the most important centres of Imāmī and non-Imāmī thought and a place where the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī were well known and hotly debated. Al-Ḥimmaṣī's teaching activities constituted an important route through which the doctrinal thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī reached al-Ḥilla.[1] However, we have few theological texts written between the time of al-Ḥimmaṣī and that of Naṣīr al-Dīn al-Tūsī (b. 597/1201, d. 672/1274),[2] who is usually credited with having

1 There were, however, some alternative routes; see Ansari and Schmidtke, "Philosophical Theology".

2 Besides the doctrinal writings of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (on whom see below), a few anonymous theological works that have reached us might have been written during this interim period. For details, see Ansari and Schmidtke, "Twelver Shīʿīs", pp. 209–210; see also Ansari and Mousavi, "Five Imāmī Credal Texts".

"modernized" Twelver Shīʿī theology by introducing Avicennan notions into Imāmī *kalām* discussions.[3]

Some writings by the followers of the doctrine of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī among the scholars of al-Ḥilla have come down to us, and one of the earliest of these was Najm al-Dīn Abū l-Qāsim Jaʿfar b. al-Ḥasan b. Saʿīd ("al-Muḥaqqiq al-Ḥillī", d. 676/1277), author of a concise theological work entitled *al-Maslak fī uṣūl al-dīn*. The biographical literature mentions among his teachers Sālim b. Maḥfūẓ Ibn ʿUzayza (or ʿAzīza), who authored an influential *kalām* work, *al-Minhāj*, portions of which al-Muḥaqqiq read with his teacher. Al-Muḥaqqiq also studied with this teacher Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1209) *K. Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhkhirīn*, as well as *shay' min ʿilm al-awā'il*, that is, philosophy, indicating that Imāmī theologians were introduced to philosophical thought already before Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Moreover, al-Muḥaqqiq also transmitted the important legal work *K. al-Mabsūṭ* of al-Shaykh al-Ṭūsī (d. 460/1067) through his teacher Sālim b. Maḥfūẓ.[4] Another student who read the *K. al-Minhāj* with Sālim was Raḍī al-Dīn ʿAlī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266), who also studied portions of Sālim's *K. al-Tabṣira*, the topic of which is unknown.[5] It is noteworthy that Ibn Ṭāwūs was familiar with al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, whom he praised, whereas he was a fierce opponent of Bahshamī *kalām*.[6] Sālim b. Maḥfūẓ's *K. al-Minhāj* was regularly referred to and quoted until the ninth/fifteenth century by Imāmī scholars such as Shihāb al-Dīn Ismāʿīl Ibn al-ʿAwdī al-Asadī al-Ḥillī (fl. seventh/thirteenth century), Ḥasan b. Yūsūf b. al-Muṭahhar al-ʿAllama al-Ḥillī (b. 648/1250, d. 726/1325), Fakhr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥillī (b. 682/1283–84, d. 771/1369–70), al-Miqdād b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Ḥillī al-Suyūrī (d. 826/1422–23), and ʿAlī b. Yūnus al-Bayāḍī (b. 791/1389, d. 877/1472–73).[7]

3 For a more detailed analysis of how Imāmī theologians were introduced to Avicennan notions, see Ansari and Wisnovsky, "Jamāl al-Dīn ʿAlī b. Sulaymān's *Miʿrāj al-salāma* and *Miṣbāḥ al-ʿirfān*".

4 See al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 106, p. 38, for al-Ḥasan b. al-Shahīd al-Thānī's (*ṣāḥib al-Maʿālim*, d. 1011/1602–3) quotation of a statement in which al-Muḥaqqiq describes his teacher as *al-faqīh* Sadīd al-Dīn Sālim b. Maḥfūẓ b. ʿUzayza.

5 See Kohlberg, *Medieval Muslim Scholar*, p. 7. The principal source for this information is a note in Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī al-Jubāʿī's (d. 866/1461–62) study book (*majmūʿa*); see al-Majlisī, *Biḥār* vol. 104, p. 207. See also al-Shahīd al-Awwal, *Arbaʿūn ḥadīthan*, p. 33, where Ibn Ṭāwūs's teacher Sālim b. Maḥfūẓ is described as *al-shaykh al-imām al-ʿallāma raʾīs al-mutakallimīn*.

6 See Ansari and Schmidtke, *Imāmī Thought in Transition*.

7 See Appendix. It is noteworthy that Ibn al-ʿAwdī apparently had access to two works by Sālim b. Maḥfūẓ: he cites two different opinions from Sālim, one of which is found in the latter's *al-Minhāj*.

Despite the *K. al-Minhāj*'s popularity among the scholars of al-Ḥilla during the author's lifetime and beyond, no copy of the work has come down to us, and very little is known about its author's biography.[8] His full name was Sadīd al-Dīn Sālim b. Maḥfūẓ Ibn ʿUzayza (or ʿAzīza)[9] b. Wishāḥ al-Sūrāwī al-Ḥillī, and his *nisba* indicates that he hailed from and spent part of his life in Sūrā, located close to al-Ḥilla.[10] He was reputed not only as a theologian but also as a *faqīh*. Besides al-Muḥaqqiq al-Ḥillī and Ibn Ṭāwūs, Sadīd al-Dīn Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, the father of the ʿAllāma al-Ḥillī, is known to have studied with Sālim b. Maḥfūẓ.[11] Sālim, in turn, is related to have studied with Najīb al-Dīn Abū Zakariyyā Yaḥyā b. al-Ḥasan b. Saʿīd al-Ḥillī (known as "Yaḥyā al-Akbar"), a grandfather of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī and a pupil of Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192),[12] and with Jamāl al-Dīn Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Hibat Allāh b. Raṭba al-Sūrāwī (d. 579/1183–84).[13] The latter was an expert in theology who had studied for some time in Rayy and Khurāsān, where he must have been introduced to the doctrines of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.[14] Whether Sālim b. Maḥfūẓ met al-Ḥimmaṣī al-Rāzī when the latter visited al-Ḥilla and brought theology there is uncertain, but the possibility should not be excluded.[15]

MS Tehran, Malik 1650 contains a copy of al-Miqdād al-Suyūrī's *al-Anwār al-jalāliyya li-l-Fuṣūl al-naṣīriyya*, transcribed by Ṭuʿma b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. al-Khawwām (or al-Khawām) al-Ḥāʾirī and completed on

8 See e.g. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik*, p. 241. For the little information that is recorded about Sālim b. Maḥfūẓ, see al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Amal al-āmil*, vol. 2, pp. 124–125; al-Afandī, *Riyāḍ*, vol. 2, pp. 411–412; al-Ṣadr, *Takmilat Amal al-āmil*, vol. 3, pp. 106–107; Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 23, p. 154 no. 8470 (*al-Minhāj*); Āghā Buzurg, *al-Anwār al-sāṭiʿa*, pp. 71–72; al-Amīn, *Aʿyān al-Shīʿa*, vol. 7, p. 180 (al-Amīn also adduces some of Sālim's poetry); al-Subḥānī (ed.), *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, pp. 383–384; al-Subḥānī (ed.), *Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, vol. 7, pp. 82–83.

9 Both forms, ʿUzayza and ʿAzīza, are attested in Ibn Nāṣir al-Dīn, *Tawḍīḥ al-mushtabah*, vol. 6, pp. 256–257.

10 For Sūrā, see Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, vol. 3, p. 278.

11 As a result, the ʿAllāma al-Ḥillī mentions Sālim b. Maḥfūẓ in his *ijāza*s; see e.g. al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 104, p. 67; see also Āghā Buzurg, *al-Anwār al-sāṭiʿa*, p. 209.

12 For Yaḥyā b. al-Ḥasan, see Āghā Buzurg, *al-Thiqāt al-ʿuyūn*, p. 338.

13 On him, see Āghā Buzurg, *al-Thiqāt al-ʿuyūn*, p. 83; see also al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 104, p. 173 for some of the other teachers with whom Sālim b. Maḥfūẓ studied.

14 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mīzān*, vol. 2, p. 316.

15 If indeed Sālim attended al-Ḥimmaṣī's study sessions in al-Ḥilla and endorsed the teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, he might perhaps also be the author of *al-Khulāṣa fī ʿilm al-kalām*, a summa in which the anonymous author supports the teachings of Abū l-Ḥusayn and refers to his own *al-Manhaj* or *al-Minhāj*; see Ansarī, "*al-Khulāṣa fī ʿilm al-kalām* az kīst?".

23 Jumādā I 852 (25 July 1448) (fig. 6).[16] According to an ownership statement (*tamalluk*), the codex was at some point in the possession of ʿAlī b. Aḥmad al-Jubaʿī, possibly a son of Jamāl al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī al-Jubaʿī al-Kafʿamī, the author of *Maʿārij al-afhām ilā ʿilm al-kalām*[17] and brother of the more famous Ibrāhīm b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Kafʿamī (alive in 898/1492–93) and Shams al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī al-Jubaʿī (b. 822/1419, d. 866/1461–62). The family boasted many renowned scholars and possessed an important library.[18]

At the beginning of the codex, several brief texts have been added, for the most part by different hands. These texts include a quotation of a section from Sālim b. Maḥfūẓ's *Minhāj*, covering *al-masʾala al-khāmisa fī taqsīm al-taklīf* (pp. 6–10; figs 1–5). The quotation is written in what seems to be the same hand as the main text—that is, in the hand of Ṭuʿma b. Aḥmad al-Ḥāʾirī. The reason for Ṭuʿma's interest in Sālim's *Minhāj* may have been al-Miqdād al-Suyūrī's engagement with the work. The quotation ends with a note informing the reader that the work continues with chapter 5 on *luṭf* (*tammat al-masʾala al-khāmisa bi-ḥamd Allāh waʿawnihi wa-ḥusn tawfīqihi wa-yatlūhā al-faṣl al-khāmis fī l-luṭf*). This comment not only shows that the overall size of the work must have been considerable but also provides some indication as to the book's structure. Its substantial size is also suggested by Ibn al-ʿAwdī's references to volume 2 (*thānī*) of the *Minhāj*.[19] Since this quotation from the *Minhāj* is the only portion of the work currently known to be extant, we are providing an *editio princeps* below. Although the quotation confirms that Sālim b. Maḥfūẓ was familiar with Ibn Sīnā's thought, which he criticizes on one occasion, it contains no indication of whether he preferred the doctrines of the Bahshamiyya or those of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. That Sālim endorsed at least some of the views of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī is, however, evident from al-Bayāḍī's reference to him in his *al-Bāb al-maftūḥ ilā mā qīla fī l-nafs wa-l-rūḥ*, where he states that Sālim followed Abū l-Ḥusayn's view that the human being consists of basic parts, which remain unchanged over the being's entire lifetime (*inna l-insān*

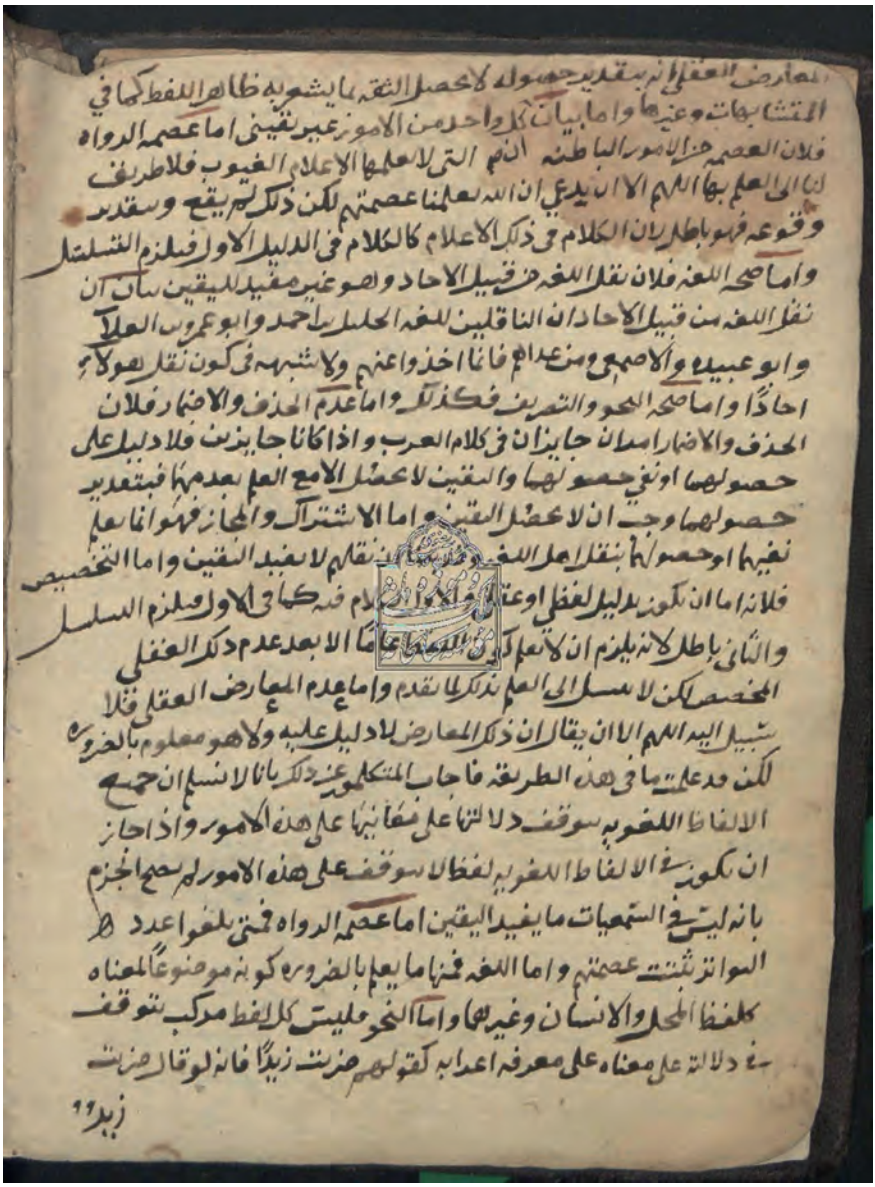
16 For a description of this codex, see Afshār and Dānishpazhūh, *Fihrist*, vol. 1, p. 66. The *K. al-Anwār* was edited by ʿAlī Ḥājjī Ābādī and ʿAbbās Jalālī Niyā as *al-Anwār al-jalāliyya fī sharḥ al-Fuṣūl al-naṣīriyya*, but the editors did not consult MS Malik 1650, one of the earliest extant witnesses of the work, and rather relied on later copies of the *Anwār*.

17 Published in an edition prepared by ʿAbd al-Ḥalīm ʿIwaḍ al-Ḥillī, Karbalāʾ: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1430/2009.

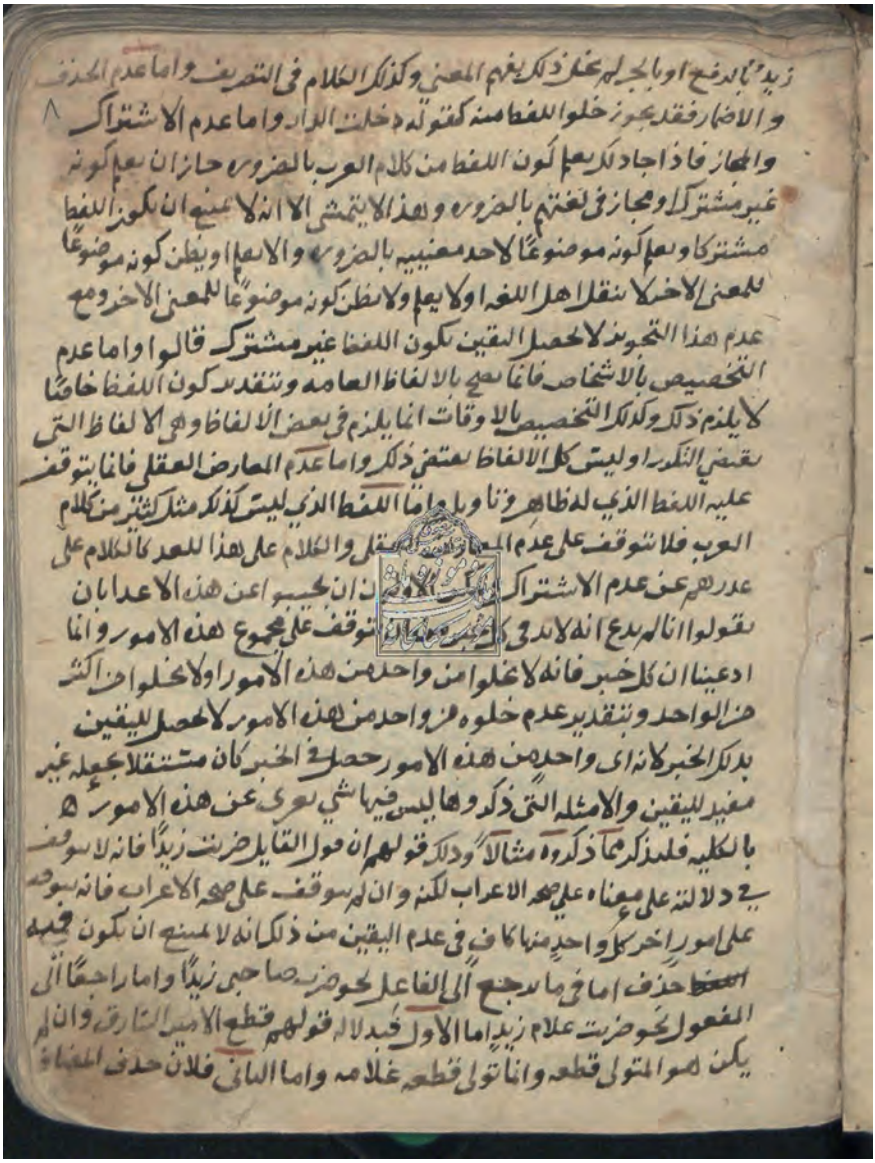
18 For the library, see ʿIwaḍ al-Ḥillī, "Maktabat al-Shaykh Ibrāhīm b. ʿAlī al-Kafʿamī".

19 See Appendix.

MS Tehran, Malik 1650, p. 6

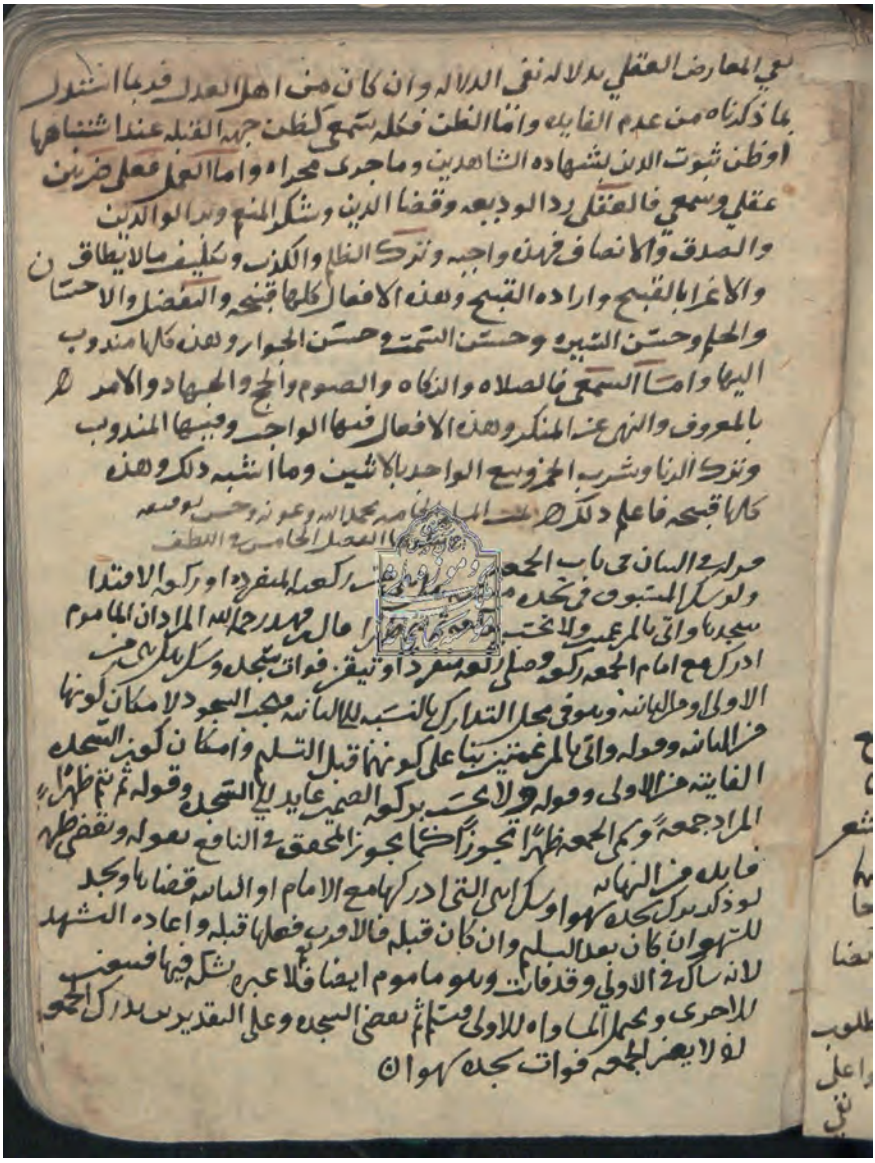


MS Tehran, Malik 1650, p. 7



MS Tehran, Malik 1650, p. 8

MS Tehran, Malik 1650, p. 9



MS Tehran, Malik 1650, p. 10

MS Tehran, Malik 1650, colophon at the end of *al-Anwār al-jalāliyya*, dated 23 Jumādā I 852 AH

ajzāʾ aṣliyya fī l-badan bāqiya min awwal al-ʿumr ilā ākhirihi lā yajūz ʿalayhā l-tabaddul wa-l-taghayyur …).[20]

Ṭuʿma was active as a copyist around the mid-ninth/fifteenth century. From his hand we know of a copy of *al-Durūs al-sharʿiyya fī fiqh al-Imāmiyya* by Muḥammad b. Makkī al-Shahīd al-Awwal (d. 786/1384), dated 13 Jumādā I 854 (24 July 1450), which during the lifetime of Āghā Buzurg al-Ṭihrānī (d. 1389/1970) was held in the library of the Mashkūr family (Āl Mashkūr) in Najaf.[21] The Kitābkhāna-yi Āyat Allāh Gulpāyigānī in Qum holds a codex containing a copy of the ʿAllāma al-Ḥillī's *K. Taḥrīr al-aḥkām al-sharʿiyya ʿalā madhhab al-Imāmiyya* that was also produced by Ṭuʿma and was completed in Rajab 853 (August–September 1449).[22]

Edition

In the following we offer an *editio princeps* of MS Malik 1650, fols 5r–7r, containing *al-masʾala al-khāmisa fī taqsīm al-taklīf*, the concluding section of chapter 4 of Sālim b. Maḥfūẓ Ibn ʿUzayza's *K. al-Minhāj*.

بسم الله الرحمن الرحيم

من «منهاج» سديدالدّين سالم بن محفوظ[23] الحلّي المعروف بابن عزيزة رحمة الله عليه:

المسألة الخامسة: في تقسيم التكليف

وهو[24] علمٌ وظنٌّ وعملٌ.

20 For Abū l-Ḥusayn's notion of the human being, see Schmidtke, *Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī*, pp. 211–222.

21 Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 8, p. 145 no. 562. For the library, see Āghā Buzurg, *Dharīʿa*, vol. 8, p. 297. The copy is not recorded by Dirāyatī in his *Muʿjam al-makhṭūṭāt al-ʿirāqiyya* and may have been lost.

22 Ṣadrāʾī Khūʾī and Ḥāfiẓiyān Bābulī, *Fihrist*, vol. 2, p. 742, and vol. 7, p. 3674. The copy is also recorded by ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī in his *Maktabat al-ʿAllāma al-Ḥillī*, p. 89 no. 40, but al-Ṭabāṭabāʾī does not mention the name of the copyist.

23 في الأصل: + «رحمه الله» مشطوبًا.

24 أي: متعلّق التكليف، كما صرّح به العلّامة الحلّي في مناهج اليقين حيث قال: «متعلّق التكليف علم، وظنّ، وعمل. والعلم منه عقليّ محض، كالتكليف بكلّ ما يتوقّف عليه السمع، كإثبات الصانع. وسمعيّ محض، كالعلم بوجوب الواجبات السمعيّة وقبح القبائح السمعيّة وندبيّة المندوبات السمعيّة، وكراهيّة المكروهات السمعيّة، وإباحة المباحات السمعيّة. ومنه عقليّ

[أ] فالعلم: إمّا عقليٌّ محضٌ لا يجوز أن يكون سمعيًّا، وإمّا سمعيٌّ محضٌ لا يجوز أن يكون عقليًّا، وإمّا عقليٌّ وسمعيٌّ.

فالعقليّ المحض: هو كلّ علم توقّف العلم بصحّة السمع عليه، كالعلم بإثبات الصانع المختار، وكونه عالمًا بكلّ معلومٍ وقادرًا على كلّ مقدورٍ، وكونه غنيًّا، والعلم بصدق الرسول وما أشبه ذلك.

وأمّا السمعيّ المحض: فالعلم بوجوب الواجبات السمعيّة، وقبح القبائح السمعيّة، وندب المندوبات منها، وكراهة المكروهات، وإباحة المباحات، وصحّة الصحيح وفساد الفاسد منها.

وأمّا العقليّ والسمعيّ: فكلّ علم يمكن تحصيله بالعقل ولا تكون صحّة السمع متوقّفة عليه، كالعلم بالوحدانيّة ومسألة الرؤية وما أشبه ذلك.

أمّا القسم الأوّل[25]، فلا خلاف بين المسلمين في حصول اليقين فيه.

وأمّا القسم الثاني[26]، ففي جواز حصول اليقين فيه بين المسلمين خلاف:

فذهب [جمهور] المتكلّمين إلى جواز حصول اليقين به.

وذهب الباقون منهم إلى استحالة حصول اليقين به، واحتجّوا على ذلك بأنّ حصول اليقين بالسمعيّ يتوقّف على أمور عشرة، كلّ واحدٍ منها غير يقينيّ، والمتوقّف على غير اليقينيّ غير يقينيّ بطريق الأولى. وتلك الأمور: عصمة الرواة، وصحّة مفردات الألفاظ، وصحّة نحوها وتصريفها، وعدم الحذف والإضمار والاشتراك والمجاز، وعدم التخصيص بالأشخاص والأوقات، وعدم المعارض العقليّ.[27]

وسمعيّ، كالعلم بالوحدانيّة. والظنّ سمعيّ محض، كالظنّ بجهة القبلة عند الاشتباه. والعمل عقليّ، كردّ الوديعة، وسمعيّ كالصلاة.» الحلّي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدّين، صص 323–324.

25 أي: العلم العقليّ المحض.

26 أي: العلم السمعيّ المحض.

27 هذا ما ذهب إليه فخرالدين الرازي في بعض كتبه، فقد قال في المحصّل، ص 142: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص بالأشخاص، والأزمنة، وعدم الاضمار، والتقديم، والتأخير، وعدم المعارض العقلي». وكذلك ذكر في التفسير الكبير، ج 2، ص

[1] بيان أنّه متوقّف على عصمة الرواة: أنّه بتقدير جواز الكَذِب على الرواة لا يحصل اليقين.

[2] بيان أنّه متوقّف على صحّة مفردات الألفاظ: أنّه ما لم يعلم كون اللفظ موضوعًا للمعنى لا تحصُل الثقة بأنّ مراد المتكلّم ذلك المعنى.

[3] بيان أنّه متوقّف على صحّة النحو: أنّه باختلاف الإعراب يحيل المعنى، ومع جواز اختلاف المعنى لا تحصل الثقة بمراد المتكلّم.

[4] بيان أنّه متوقّف على صحّة التصريف: كذلك.

[5–6] بيان أنّه متوقّف على العلم بعدم الحذف: أنّه بتقدير الحذف لا تحصل الثقة. وكذلك الإضمار.

[7] بيان أنّه متوقّف على عدم الاشتراك: أنّه بتقدير كونه مشتركًا لا يعلم مراد المتكلّم.

[8] بيان أنّه متوقّف على عدم المجاز: أنّه بتقدير كون اللفظ مجازًا لا تحصل الثقة أيضًا بمراد المتكلّم.

[9] بيان أنّه متوقّف على عدم التخصيص بالأشخاص والأوقات: أنّه بتقدير كون اللفظ العام مخصوصًا لا تحصل الثقة بعمومه. غاية ما في الباب أن يكون ظاهرًا، ولكن ذلك لا يوجب اليقين.

[10] بيان أنّه متوقّف على عدم المعارض العقليّ: أنّه بتقدير حصوله لا تحصل الثقة بما يشعر به ظاهر اللفظ كما في المتشابهات وغيرها.

57: «إنّ الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لأنّ الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضًا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير، وكل ذلك أمور ظنية، وأيضًا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي». راجع أيضًا: المطالب العالية، ج 9، صص 113–118، معالم أصول الدّين، ص 30، كتاب الأربعين في أصول الدين، صص 595–598.

وأمّا بيان أنّ كلّ واحد من الأمور غير يقينيّ:
أمّا عصمة الرواة، فلأنّ العصمة من الأمور الباطنة التي لا يعلمها إلّا علّام الغيوب، فلا طريق لنا إلى العلم بها. اللّهم إلّا أن يدّعى أنّ الله يُعلمنا عصمتهم. لكن ذلك لم يقع، وبتقدير وقوعه فهو باطل، لأنّ الكلام في ذلك الإعلام كالكلام في الدليل الأوّل، فيلزم التسلسل.
وأمّا صحّة اللغة، فلأنّ نقل اللغة من قبيل الآحاد، وهو غير مفيد لليقين. بيان أنّ نقل اللغة من قبيل الآحاد: أنّ الناقلين للّغة، الخليل بن أحمد وأبو عمرو بن العلاء وأبو عُبيدة والأصمَعي ومَن عداهم، فإنّما أخذوا عنهم، ولا شبهة في كون نقل هولاء آحادًا.
وأمّا صحّة النحو والتصريف، فكذلك.
وأمّا عدم الحذف والإضمار، فلأنّ الحذف والإضمار أمران جائزان في كلام العرب، وإذا كانا جائزين فلا دليل على حصولهما أو نفي حصولهما. واليقين لا يحصُل إلّا مع العلم بعدمهما، فبتقدير حصولهما وجب أن لا يحصُل اليقين.
وأمّا الاشتراك والمجاز، فهو أنّما يعلم نفيهما أو حصولهما بنقل أهل اللغة، وقد بيّنّا أنّ نقلهم لا يفيد اليقين.
وأمّا التخصيص، فلأنّه إمّا أن يكون بدليل لفظيّ أو عقليّ. والأوّل، الكلام فيه كما في الأوّل، فيلزم التسلسل. والثاني باطل، لأنّه يلزم أن لا يعلم كون اللفظ عامًّا إلّا بعد عدم ذلك العقليّ المخصّص، لكن لا سبيل إلى العلم بذلك لما تقدّم.
وأمّا عدم المعارض العقليّ، فلا سبيل إليه. اللّهم إلّا أن يقال: «أنّ ذلك المعارض لا دليل عليه، ولا هو معلوم بالضرورة»، لكن قد علمتَ ما في هذه الطريقة.
فأجاب المتكلّمون عن ذلك: بأنّا لا نسلّم أنّ جميع الألفاظ اللغويّة يتوقّف دلالتها على معانيها على هذه الأمور. وإذا جاز أن يكون في الألفاظ اللغويّة لفظ لا يتوقّف على هذه الأمور لم يصحّ الجزم بأنّه ليس في السمعيّات ما يفيد اليقين.
أمّا عصمة الرواة، فمتى بلغوا عدد التواتر ثبتت عصمتهم.
وأمّا اللغة، فمنها ما يعلم بالضرورة كونه موضوعًا لمعناه كلفظ «المحلّ» و«الإنسان» وغيرهما.

وأمّا النحو، فليس كلّ لفظ مركّب يتوقّف في دلالته على معناه على معرفة إعرابه كقولهم: «ضربت زيدًا»، فإنّه لو قال: «ضربت زيد»-بالرفع أو بالجرّ-لم يخلّ ذلك بفهم المعنى. وكذلك الكلام في التصريف.

وأمّا عدم الحذف والإضمار، فقد يجوز خلوّ اللفظ منه كقوله: «دخلت الدار».

وأمّا عدم الاشتراك والمجاز، فإذا جاز[28] أن[29] يعلم كون اللفظ من كلام العرب بالضرورة جاز أن يعلم كونه غير مشترك أو مجاز في لغتهم بالضرورة، وهذا لا يتمشّى. إلّا أنّه لا يمتنع أن يكون اللفظ مشتركًا ويعلم كونه موضوعًا لأحد معنييه بالضرورة وألّا يعلم، أو يُظَنّ كونه موضوعًا للمعنى الآخر لا ينقله[30] أهل اللّغه، أو لا يُعلم ولا يُظَنّ كونه موضوعًا للمعنى الآخر. ومع عدم هذا التجويز لا يحصل اليقين بكون اللفظ غير مشترك.

قالوا: وأمّا عدم التخصيص بالأشخاص، فإنّما يصحّ بالألفاظ العامّة، وبتقدير كون اللفظ خاصًّا لا يلزم ذلك.

وكذلك التخصيص بالأوقات إنّما يلزم في بعض الألفاظ-وهي الألفاظ التي تقتضي التكرّر-وليس[31] كلّ الألفاظ يقتضي ذلك.

وأمّا عدم المعارض العقليّ، فإنّما يتوقّف عليه اللفظ الذي له ظاهر وتأويل، وأمّا اللفظ الذي ليس كذلك، مثل كثير من كلام العرب، فلا يتوقّف على عدم المعارض العقليّ.

والكلام على هذا العذر[32] كالكلام على عذرهم عن عدم الاشتراك.

ويمكن الأوّلون أن يجيبوا عن هذه الأعذار[33] بأن يقولوا: إنّا لم ندّع أنّه لا بدّ في كلّ خبر من أن يتوقّف على مجموع هذه الأمور، وإنّما ادّعينا أنّ كلّ خبر فإنّه لا يخلو[34] من واحد من هذه الأمور أو لا يخلو[35] من أكثر من الواحد. وبتقدير عدم خلوّه من واحد من

28 في الأصل: «جا».
29 في الأصل: «ذلك».
30 في الأصل: «لا ينقل».
31 في الأصل: «او ليس».
32 في الأصل: «للعد».
33 في الأصل: «الاعدا».
34 في الأصل: «لا يخلوا».
35 في الأصل: «لا يخلوا».

هذه الأمور لا يحصل اليقين[36] بذلك الخبر، لأنّه أيّ واحدٍ من هذه الأمور حصل في الخبر كان مستقلاً بجعله غير مفيد لليقين.

والأمثلة التي ذكروها ليس فيها شيء يعرى عن هذه الأمور بالكلّية. فلنذكر ممّا ذكروه مثالاً، وذلك قولهم: «إنّ قول القائل: "ضربت زيدًا" فإنّه لا يتوقّف في دلالته على معناه على صحّة الإعراب»، لكنّه وإن لم يتوقّف على صحّة الإعراب فإنّه يتوقّف على أمورٍ أخر كلّ واحدٍ منها كافٍ في عدم اليقين. من ذلك: أنّه لا يمتنع أن يكون فيه حذف، إمّا في ما يرجع إلى الفاعل نحو «ضرب صاحبي زيدًا»، وإمّا راجعًا إلى المفعول نحو «ضربت غلام زيدٍ». أمّا الأوّل، فبدلالة قولهم: «قطع الأميرُ السّارقَ» وإن لم يكن هو المتولّي قطعه، وإنّما تولّى قطعَه غلامُه. وأمّا الثاني، فلأنّ حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه جائز في اللّغة.

وإذا كان حصول الوجه الواحد كافيًا في امتناع حصول اليقين بالخبر لم يكن خلوّ الخبر من وجه أو وجوه كافيًا في كونه يقينًا.

وأمّا القسم الثالث[37]، فقد اختلف المسلمون في جواز استعمال السمعيّات فيه: فذهب جمهور المتكلّمين إلى جواز ذلك، وذهب الباقون إلى المنع منه واحتجّوا على ذلك بأنّ السمع لا يمكن حمله على ظاهره إلّا مع العلم بعدم المعارض العقليّ، والعلم بعدم ذلك لا سبيل إليه، لأنّ القضايا العقليّة لا يمكن حصرها، وإذا لم يمكن حصرها لم يكن إلى العلم بانتفاء كلّ واحدة منها طريق. وعدم العلم بالمعارض لا يدلّ على عدم المعارض في نفسه، اللّهمّ إلّا أن يقولوا: «إنّ ما لا دليل عليه يجب نفيه»، لكنّه قد بيّنّا ضعف هذه المقدّمة.

وليس لهم أن يقولوا: «إنّ الله تعالى حكيم، فإذا خاطبهم بخطاب يشعر ظاهره بأمر ولم يبيّن لنا أنّه أراد به خلاف ما أشعر به ظاهره وجب أن يكون مريدًا لما أشعر به ظاهره وإلّا لكان مُعمّيًا، وذلك لا يجوز. فلذلك يأمن أن يكون في العقليّات ما يدلّ على خلاف ما أذن به ظاهره. فيكون ذلك دليلاً على انتفاء المعارض العقليّ»، وذلك

36 في الأصل: «لليقين».

37 أي: العلم العقليّ والسمعيّ.

أنّا لا نسلّم أنّ الحكيم إذا خاطبنا بخطابٍ يحتمل الأمرين ولم يبيّن مراده منها وجب أن يكون مُعمّيًا. وإنّما الواجب علينا-والحال هذه-أن نتوقّف ولا نحتمله على أحد الأمرين إلّا بدليل. فحملنا[38] على أحد المعنيين وقطعنا به مع احتماله لما عداه يكون جزمًا في غير موضع الجزم. فيكون الإخلال والتقصير إنّما كان واقعًا من جهتنا من حيث قطعنا في غير موضع القطع.[39]

ويمكن أن يقال: إنّ الحكيم إذا خاطبنا بخطاب فلا بُدّ لخطابه من فائدة، فلو خاطبنا بلفظ يؤذن ظاهره بأمر ويحتمل باطنه أمرًا أخر، ولم يبيّن لنا مراده أ هو ما أشعر به الظاهر أو ما احتمله الباطن، لكان إمّا أن يحمل على الظاهر، أو على الباطن، أو عليهما، أو لا يحمل على واحد منهما[40]. والثاني باطل، وإلّا لزم حصول المرجوح حال كونه مرجوحًا، وذلك مُحال. والثالث أيضًا باطل، وإلّا لزم أن يكون الشيء موصوفًا بالنقيضين. والرابع أيضًا باطل، وإلّا لخلا الخطاب من الفائدة، وهو غير جائز. فتعيّن الأوّل، وهو المطلوب.

وأمّا من ذهب إلى أنّ الاستدلال بالسمع في هذا القسم[41] جائز فكلّهم استدلّوا على نفي المعارض العقليّ بدلالة نفي الدلالة. وإن كان من أهل العدل فربما استدلّ بما ذكرناه من عدم الفائدة.

38 في الأصل: «فحملناه».

39 ورد نظير هذا الجواب أيضًا في نهاية العقول لفخر الدّين الرازي حيث قال: «أن الله تعالى إنما يكون ملبِّسًا على المكلّف لو أسمعه كلامًا يمتنع عقلاً أن يُراد به إلا ما أشعر به ظاهره، وليس الأمر كذلك، لأنّ المكلّف إذا سمع ذلك الظاهر، ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر، وبتقدير أن يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله تعالى من ذلك الكلام ما أشعر به ظاهره، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلّف ذلك الكلام، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره، مع قيام احتمال الذي ذكرناه، كان على ذلك التقدير التقصير واقعًا من قِبَل المكلّف لا من قبل الله تعالى، حيث قطع لا في موضع القطع». نهاية العقول في دراية الأصول، ج 1، ص 145.

40 في الأصل: «منها».

41 أي: القسم الثالث وهو العلم العقليّ والسمعيّ.

[ب] وأمّا الظنّ، فكلّه سمعيّ كظنّ جهة القبلة عند اشتباهها أو ظنّ ثبوت الدَّين بشهادة الشاهدين وما جرى مجراه.

[ج] وأمّا العمل، فعلى ضربين: عقليّ وسمعيّ.

فالعقليّ: ردّ الوديعة وقضاء الدَّين وشكر المنعِم وبِرّ الوالدين والصدق والإنصاف، فهذه واجبة. وترك الظلم والكَذِب وتكليف ما لا يطاق والإغراء بالقبيح وإرادة القبيح، وهذه الأفعال كلّها قبيحة. والتفضّل والإحسان والحلم وحسن السيرة وحسن السمت وحسن الجوار، وهذه كلّها مندوب إليها.

وأمّا السمعيّ: فالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأفعال فيها الواجب وفيها المندوب، وترك الزنا وشرب الخمر وبيع الواحد بالاثنين وما أشبه ذلك، وهذه كلّها قبيحة، فاعلم ذلك.

تمّت المسألة الخامسة بحمدالله وعونه وحسن توفيقه، ويتلوها الفصل الخامس في اللطف.

Appendix: Quotations from Sālim b. Maḥfūẓ's *K. al-Minhāj* in the Later Imāmī Literature

Shihāb al-Dīn Ismāʿīl Ibn al-ʿAwdī al-Asadī al-Ḥillī, *Urjūza fī sharḥ al-Yāqūt fī ʿilm al-kalām*, pp. 520, 521:[42]

وحدّه الإمام فخر الدين ... في كتبه بناقص مبين
لأنه قد أخرج التصورا ... بقيده التصديق لمّا ذكرا
وابن سينا حدّه في الشفاء ... بالانتقال و[في] الإشارات نفى
فبين قوليه وضدّيه غدا ... تناقض يوجد باقٍ أبدا
وابن محفوظ عليه نقض ... في جزئه الثاني ودور محض
إذ قال هذا من قضاء العبيد ... وفعلها في المنهج السديد
وكلّ إنسان لما يفعله ... بعلمه جزمًا ولا يجهله

42 We consulted the edition by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī (with some few revisions); for another edition of the text, as well as an additional witness that was not consulted by either editor, see Schmidtke, "Doctrinal Views", pp. 393–394 no. 15.

وبعضهم بالخطّ من زوجين كفاه لمّا فرض الجزئين
من فوقه وتحت ثمّ انتقلا على تساوٍ فالتحادي حصلا
على اتصال ثالثٍ وثان فتلزم القسمة من بيان
كذلك الجزء مع الجزئين إذ حصل التلاق بالجنبين
أوكان بالكل فذا تداخل وهو لدينا مستحيل باطل
وسالم قد قال بالتوقّف عسى دليل بعده ليقتفي[43]
لكنه في ثاني المنهاج أثبته بأحسن الحجاج
والجسم لا تُحدّ بالعميق والطول والعرض على التحقيق

Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Manāhij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*, pp. 341–343:

البحث الثاني عشر في أنه تعالى غني

ذات واجب الوجود مستغنية عن غيرها ويستحيل انفعالها عنه فيكون غنيا وهذا ظاهر، وأيضًا ذلك الغير إن كان واجبًا فهو محال لما يأتي، وإن كان ممكنًا استند إليه فيكون مفتقرًا إليه فكيف يعقل افتقاره إلى ما يفتقر إليه، والمتكلمون طولوا في هذا الباب مع ضعف براهينهم، ونحن نذكر هاهنا خلاصة ما نقل إلينا من كلامهم.

قال مشايخ المعتزلة: لوكان واجب الوجود محتاجًا في جلب نفع أو دفع ضرر لكان مشتهيًا ونافرًا واللازمان باطلان والمقدم مثلهما، بيان الملازمة أن النفع هو اللذة والسرور وما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما، والضرر هو الألم والغم ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما، واللذة إدراك المشتهى والسرور اعتقاد وصول النفع أو اندفاع الضرر، والألم إدراك ما ينفر عنه والغم اعتقاد وصول الضرر أو فوات النفع، فكل من جازت عليه المنفعة والمضرة جازت عليه اللذة والألم، ومن جازت عليه هاتان الصفتان جازت عليه الشهوة والنفرة.

وأما بطلان التالي، فلأنه لوكان مشتهيًا فإما أن يكون لذاته فيكون مشتهيًا للشيء الواحد ونافرًا عنه في الوقت الواحد هذا خلف، وإما أن يكون لشهوة قديمة وهو محال

43 يبدو أنه: ليقتضي.

لاستحالة تعدد القديم، وإما أن يكون لشهوة محدث فيكون ملجأ إلى فعل الشهوة والمشتهي جميعًا هذا خلف، ولأنه لو كان مشتهيًا ونافرًا لكان جسمًا والتالي باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة، فإن المشتهي هو الذي إذا أدرك ما يشتهيه صح جسمه والنافر هو الذي إذا أدرك ما ينفر عنه فسد جسمه والله تعالى ليس بجسم.

وقال القاضي عبد الجبار: لا دلالة على كونه محتاجا فيجب نفيه.

وقال سديد الدين سالم بن محفوظ صاحب المنهاج من الإمامية: لو كان محتاجًا لحاجته إن لم يكن موجودة في الخارج انتفت، ولأن الذهن إن طابق استدعى الخارج وإلا فجهل، ولأن المحتاج محتاج في نفسه وإن لم يوجد الذهن وإن كانت موجودة في الخارج، فإن كانت واجبة الوجود تعدد الواجب، وإن كانت ممكنة فان استندت إلى واجب الوجود بالإيجاب بشرط، فذلك الشرط إن كان معلولاً للواجب على الاطلاق لزم قدم العالم، وإن كان بشرط، تسلسل، وإن كان بالاختيار فهو محال لأن الحكيم لا يفعل في ذاته الحاجة، وإن استندت إلى غيره فذلك الغير ممكن وهو محال وإلا لزم التسلسل.

ثم أورد على نفسه بأن قال: يلزم مما ذكرتم الدور، لأن كونه تعالى حكيمًا إنما يتم بعد بيان كونه غنيًا، فلو بنيتم كونه غنيًا عليه لزم الدور.

وأجاب بأن الحكيم يطلق على معنين: الأول العالم بحقائق الأمور، والثاني التارك للقبيح الذي لا يخل بواجب، والمقصود بالحكيم هاهنا هو الأول فلا دور.

وهذه الحجج لا يخفى ضعفها.

وقيل: لو كان محتاجًا في ذاته لكان ممكنًا، ولو كان محتاجًا في صفاته لكان وجود ذاته متوقفًا على وجود تلك الصفة أو عدمها المستفادين من الغير وكل متوقف مفتقر.

Fakhr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥillī, *Miʿrāj al-yaqīn fī sharḥ Nahj al-mustarshidīn*, p. 266 (discussion of *iʿjāz al-Qurʾān*):

الأول: أن الإتيان بمثل القرآن لو كان مقدورًا للعرب وإنما منعوا منه لوجب أن يجدوا ذلك من أنفسهم بالضرورة، وأن يفرّقوا بين حال التخلية وحال المنع، ولو وجدوا ذلك لوجب أن يحدّثوا به في مجالسهم ومع أصحابهم، لانا نعلم بالضرورة أنّ العاقل إذا

وجد من نفسه ذلك، كان كالملجأ إلى التحدّث به مع إخوانه وأقرانه، ولو تحدّثوا به لنقل واشتهر وتواتر، لأنه من الوقائع العجيبة التي تتوفّر الدواعي على نقلها، وكل مقام من هذه المقامات ضروري، لمن عرف الفوائد. فلما لم يقع شيء من ذلك، دلّ على بطلان القول بالصرفة.

الثاني: لوكان جهة الإعجاز الصرفة لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكة، لكنه ليس في غاية الركاكة فلا يكون جهة الإعجاز الصرفة.

بيان الملازمة: إن عجزهم عن الإتيان بمثله مع كونه في غاية الركاكة أبلغ في باب الدلالة من عجزهم عن الإتيان بمثله مع كونه فصيحًا، فلما لم يكن ركيكًا، علمنا بطلان القول بالصرفة. وتوقف في هذه المسألة سديد الدين سالم بن عزيزة من الإمامية.

al-Miqdād al-Suyūrī, *Irshād al-ṭālibīn ilā Nahj al-mustarshidīn*, pp. 288–289:

وذهب الصوفية إلى أنه لا يجوز السعي في طلبه.

والدليل على ما قلناه من وجوه: الأول: أن طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب. الثاني: قوله تعالى ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [سورة الجمعة 10] وقوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [سورة البقرة 198]، قال المفسرون: إن الابتغاء التكسب، والفضل الرزق، وغير ذلك من الآيات. الثالث: قوله عليه السلام «سافروا تغنموا»، وقوله «الرزق عشرة أجزاء تسعة منها في التجارة»، وغير ذلك من الاخبار.

احتج الصوفية بوجوه: الأول: أن الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز، فلا يجوز طلبه. الثاني: أن في الطلب مساعدة الظالم باعطاء الطمغاوات وغيرها ومساعدة الظالم حرام، فكذا ما يؤدي إليها .الثالث: قوله عليه السّلام «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدوا خماصًا وتروح بطانًا» وإذا كان التوكل مأمور به فالطلب منهي عنه.

والجواب عن الأول: إن أردتم أن كل الحلال مختلط فهو ممنوع، وإن أردتم بعضه فمسلم، لكن التكليف مشروط بالعلم، فمع عدم العلم لا حرمة خصوصًا، واليد ظاهرة في الملك.

وأورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ: أنه يلزم من هذا أن لا يجوز أكله، كما لا يجوز طلبه، ولهم أن يقولوا: إنا نأكل قدر الضرورة، لكن الواقع منهم بخلافه.

al-Miqdād al-Suyūrī, *Irshād al-ṭālibīn ilā Nahj al-mustarshidīn*, pp. 382–383:

وأما المعروف فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه، إذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه، فالفعل جنس وبالحسن خرج القبيح، وبقولنا «المختص بوصف زائد على حسنه» خرج المباح، وقولنا «اذا عرف فاعله ذلك» احتراز عن الغافل فانه غير مكلف، وقولنا «أو دل عليه» ليدخل فيه ما [اذا] لم يعرفه [تفصيلا، لكن عرفه] اجمالا وقام الدليل عليه.

وأما المنكر فهو القبيح.

الثاني: في لمية وجوبهما فنقول: انهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر، وكل لطف واجب. أما الكبرى فقد تقدمت. وأما الصغرى فلأن المكلف اذا عرف أنه متى فعل المنكر وترك المعروف، منع منه أو استخف به أو عوقب عليه، كان ذلك صارفا له عن الإقدام. ولا نعني باللطف إلا ذلك، فيكونان واجبين لذلك، وهو المطلوب.

ولما كان المعروف منقسمًا إلى واجب وندب كان الأمر بالواجب لطفًا فيه، فيكون واجبا كوجوبه لما بيناه، والامر بالندب لطفًا فيه، فيكون مندوبًا كندبه.

وأما المنكر فلا ينقسم، فالنهي عنه واجب مطلقا.

الثالث: في طريق وجوبهما هل هو السمع لا غير أو العقل والسمع معًا؟

قال شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله بالثاني، لأنهما لطفان كما تقدم وكل لطف واجب.

وقال السيد المرتضى وأبو الصلاح وسالم بن عزيزة بالأول، واختاره المحقق في تجريده والمصنف رحمه الله في أكثر كتبه، واستدل عليه بما تقريره أن نقول: لو وجبا عقلاً لزم: اما كون البارئ تعالى مخلا بالواجب، أو وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر، واللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله.

al-Miqdād al-Suyūrī, *Irshād al-ṭālibīn ilā Nahj al-mustarshidīn*, pp. 440–441 (discussion of *al-īmān*):

السادس: قال صاحب المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ، والمحقق الطوسي نصير الدين في تجريده، والمصنف في المناهج وهنا: إنه التصديق بالقلب واللسان معًا، واستدلوا بأنه لغة التصديق، فيجب أن يكون في الشرع كذلك، وإلا لزم النقل، وهو خلاف الأصل، وأيضًا لو نقل في الشرع إلى شيء لكان ذلك معلومًا كغيره من المنقولات الشرعية، وليس [ثم] ذلك التصديق، ولا يجوز أن يكون هو المعرفة القلبية فقط لقوله ﴿فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [سورة البقرة 89] ولقوله تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ﴾ [سورة النمل 14]، ولا التصديق اللساني فقط لقوله تعالى ﴿قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾ [سورة الحجرات 14] ولا شك أنهم كانوا مصدّقين بألسنتهم، فيكون عبارة عنهما معًا، وهو المطلوب.

ʿAlī b. Yūnus al-Bayāḍī, *al-Bāb al-maftūḥ ilā mā qīla fī l-nafs wa-l-rūḥ*, pp. 119–128:

قال أكثر المحققين كأبي الحسين البصري وجمال الدين الحلي وكمال الدين البحراني وسالم بن عزيزة السوراوي إن الإنسان أجزاء أصلية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يجوز عليها التبدل والتغير لا مجموع البدن لأنه دائمًا في التبدل والاستخلاف مع بقاء النفس والباقي غير الزائل، ولوكان هو جملة البدن لزم الظلم حيث إن المعدوم منه لا يمكن إعادته لما عرفت من امتناع إعادة المعدوم فلا يصل إليه ما يستحقه ولأنا متى استحضرنا العلوم وجدناها في ناحية صدورنا فلوكان محل علومنا شي ء خارج عن شي ء من أجسامنا لزم قيام صفاتنا بغيرنا، ولأن الإنسان لوكان مجردًا كما قيل لزم أن لا يعلم الإنسان الآخر لأنه لو علم الإنسان الآخر علم ذلك المجرد وهو ظاهر البطلان، ولأنا نعلم هذا الإنسان والإنسان المطلق جزء منه فلو لم نعلم الجزء لم نعلم الكل وينعكس إلى أنا لما علمنا الكل علمنا الجزء والمجرد لا يعلم فليس بجزء، ولأنا ندرك الألم بأجسامنا عند تقريبنا إلى النار مثلاً ونحكم عليها به والمحكوم عليه هو الإنسان فهو معلوم والمجرد غير معلوم.

قالوا: الإنسان يدرك الكليات لامتناع حصر الكل الذي لا ينحصر في الجسم المنحصر فيكون هو المجرد، قلنا: إن العلم ليس صورة حالة في العالم وإنما هو الوصول إلى المعلوم والنظر إليه ولا نسلم له أن العلم بالكل كلي إنما الكلي في الحقيقة هو المعلوم وإن أطلق عليه فبالمجاز لأن عروض جميع الأفراد مستحيلة على القوة العقلية وإنما يحصل لها لقيامها بالجسم بعوارض محصورة لأنها صور جزئية في نفس جزئية موصوفة بالحدوث في وقت مخصوص وإذا كانت في النفس بهذه العوارض فهي ليست كلية.
قالوا: القوة العقلية تقوى من الأفعال على ما لا يتناهى والجسمية لا تقوى على ما لا يتناهى ينتج من الشكل الثاني القوة العقلية ليست جسمية. قلنا: لا نسلم أن القوة العقلية تقوى على فعل فضلاً عن أن تقوى على ما لا يتناهى لأن تعلقها بالمعقول عندكم حصول صورة فيها وذلك انفعال لا فعل، ولو سلمنا أصل قوتها منعنا عدم تناهيها لأنكم إن أردتم أنها تقوى في الوقت الواحد على ما لا يتناهى منعناه فإنا نجد في أنفسنا تعذر ذلك علينا، وإن أردتم بعدم النهاية أنه ما من وقت إلا ويمكننا أن نفعل فيه فالقوة الجسمية تقوى لذلك إذ ما من آن يفرض إلا ويمكن أو يجب أن يحصل لها فيه فعل فتقوى على ما لا يتناهى فتكون القوة العاقلة جسمية.

[...]

قالوا: لو قويت الجسمية على ما لا يتناهى وكان جزؤها يقوى على ما لا يتناهى ساوى الجزء الكل وإن قوي على ما يتناهى تناهى الكل لأن نسبة الكل إلى الجزء معلومة فيكون نسبة تأثيره إلى تأثير الجزء معلومة ونسبة تأثير الجزء متناهية فنسبة تأثير الكل متناهية. قلنا: لا يلزم من كون تأثير الجزء أقل تناهيه فإن الجزء المؤثر الدائم الأثر له تأثير دائم ولا يلزم من دوامه مساواته الكل لأن له تأثيرا دائما لكنه ضعيف قليل لأنه واقف على حد.

ʿAlī b. Yūnus al-Bayāḍī, *al-Bāb al-maftūḥ ilā mā qīla fī l-nafs wa-l-rūḥ*, pp. 143–148:

المذهب الثاني أنها عرض
ذهب جالينوس إلى أنه المزاج الذي هو اعتدال الأركان وهذا نظر إلى فوات الحياة بفواته وقد سلف جوابه.

وقيل: إنه تشكيل البدن وتخطيطه، وهذا قول سخيف جدًا منقوض بمقطوع اليد مثلاً فإن فوات تخطيطها يلزم منه عدم النفس لعدم الكل بعدم الجزء.
وقيل: إنه الحياة، وهذا مأخوذ من التلازم بينهما وقد عرفت أنه لا يوجب الاتحاد.
وقيل: إنه النسبة الواقعة بين الأركان في الكميات والكيفيات.
فصل في بيان باقي المذاهب: أما تركبه من الجسم والمجرد أو من العرض والمجرد أو من الجسم والعرض والمجرد، فقال سديد الدين محفوظ: لا أعلم به قائلاً إلا أن تفسير الفلاسفة لحقيقة الإنسان بأنه الحيوان الناطق يقتضي كون الإنسان عبارة عن البدن والنفس معًا لأن الحيوان جنس حلته أعراض والناطق هو النفس. فعلى هذا يكون الإنسان مركبًا من هذه تركيبا ثلاثيًا وهذا مذهب التاسع والعشرين.

ʿAlī b. Yūnus al-Bayāḍī, *al-Kalimāt al-nāfiʿa fī sharḥ al-Bāqiyyāt al-ṣāliḥāt* [= al-Shahīd al-Awwal, *Arbaʿ rasāʾil kalāmiyya*], p. 277:

قوله: (فهذه الكلمات الأربعة تشتمل على أصول الإيمان الخمسة أعني: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد).
أقول: أمّا «الاشتمال» وكون هذه أصولاً فبيّن، وأمّا «الإيمان» فقد اختلف العلماء فيه، والمحرر مذهبان: [المذهب] الأول: أنه اعتقاد بالقلب ونطق باللسان، أو حكمه، وهذا اختيار المحقّق نصير الدين في تجريده، وسديد [الدين] سالم بن محفوظ في منهاجه، والسيّد ضياء الدين في رسالته، وجمال المحقّقين في كثير من كتبه.

ʿAlī b. Yūnus al-Bayāḍī, *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī l-taqdīm*, vol. 1, p. 265:

وبالجملة فعلي أفقه الأمة والحجة الكبرى في فعله فلا وصمة وقد أسلفنا إثبات عصمته وقد ذكر ابن حنبل في مسنده عن سعيد: لم يكن أحد من أصحاب النبي (ص) يقول: سلوني غير علي (ع)، وقد مدحه الله على ذلك فلوكان مفسدًا للصلاة لم يثن الله تعالى عليه على فعله وقد أسند الحافظ أبو نعيم وصاحب النخب أنه كان يصلي النافلة.

وإذا تخلصت هذه الأمور لعلي عليه السلام ثبتت ولايته بالعطف على ولاية الرسول المعطوفة على ولاية الله تعالى وإذا ثبت ولايته حكم بحصول عصمته لإطلاق وجوب طاعة خليفته فلو وقع منه قبيح كان الله قد أوجب فعله على خليقته هذا وقد نظمت في ذلك الأعيان على اختلاف البلدان والأزمان فقال فيه حسان أبياته الحسان:

أبا حسن تفديك نفسي وأسرتي وكل بطيء في الهوى ومسارع
أيذهب مدحا من محبيك ضائعا وما المدح في جنب الإله بضائع
فأنت الذي أعطيت إذ كنت راكعا زكاة فدتك النفس يا خير راكع
فأنزل فيك الله خير ولاية وثبتها في محكمات الشرائع

ذكر ذلك صاحب المنهاج بإسناده وسيأتي في باب رد الشبهات أطراف أخر في هذا.

ʿAlī b. Yūnus al-Bayāḍī, *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī l-taqdīm*, vol. 3, p. 98:

وذكر صاحب المنهاج شعر حسان فيه مرفوعًا بإسناده وقد أسلفناه مع أطراف أخر في باب نزول الآيات وأسلفنا نيفًا وعشرين من الروايات فليراجع منه.

Bibliography

al-Afandī al-Iṣfahānī, ʿAbd Allāh b. ʿĪsā, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalāʾ*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī al-Ishkawarī, 6 vols, Qum: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-ʿĀmma, 1403/1982–83.

Afshār, Īraj, and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik*, vol. 1–, Tehran: Kitābkhāna-yi Millī-yi Malik, 1361–/[1982–].

Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, Muḥammad Muḥsin, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-Shīʿa*, 25 vols, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1403–1406/1983–1986.

Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ṭabaqāt aʿlām al-Shīʿa: al-Anwār al-sāṭiʿa fī l-miʾa al-sābiʿa*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Qum: Muʾassasat Ismāʿīliyān / Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2009.

Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ṭabaqāt aʿlām al-Shīʿa: al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Qum: Muʾassasat Ismāʿīliyān / Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2009.

al-Amīn, Muḥsin, *Aʿyān al-Shīʿa*, 10 vols, Beirut: Dār al-Taʿāruf li-l-Maṭbūʿāt, n.d.

Ansari, Hassan, "*al-Khulāṣa fī ʿilm al-kalām* az kīst?", *Barrasī-hā-yi tārīkhī* (blog), http://ansari.kateban.com/post/2032.

Ansari, Hassan, and Razieh S. Mousavi, "Five Imāmī Credal Texts Written during the Transition from the Bahshamiyya to the School of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī: *Editio Princeps* and Introduction", *Shii Studies Review* 6 (2022), pp. 285–339.

Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, *Imāmī Thought in Transition*, [forthcoming].

Ansari, Hassan, and Sabine Schmidtke, "Philosophical Theology among Sixth/Twelfth-Century Twelver Shīʿites: From Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. after 597/1200–1 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)", *Shii Studies Review* 1 (2017), pp. 194–256.

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 Robert Wisnovsky, "Jamāl al-Dīn ʿAlī b. Sulaymān's *Miʿrāj al-salāma* and *Miṣbāḥ al-ʿirfān*: Edition (with Introduction) of Two Early Witnesses to the Incorporation of Avicennian Metaphysics into Imāmī Shiite *Kalām*", *Shii Studies Review* 6 (2022), pp. 340–380.

Anṣārī Qummī, Muḥammad Riḍā, "*Urjūza fī sharḥ al-Yāqūt fī ʿilm al-kalām*: Naẓm al-Shaykh al-Imām al-ʿAllāma Shihāb al-Dīn Ismāʿīl Ibn al-ʿAwdī al-Asadī al-Ḥillī, qaddasa Allāh rūḥahu", *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān* 8 (1377/1419/[1998]), pp. 513–533.

al-Bayāḍī, ʿAlī b. Yūnus, *al-Bāb al-maftūḥ ilā mā qīla fī l-nafs wa-l-rūḥ*, ed. Ḥamīd al-ʿAṭāʾī al-Naẓarī, Qum: Maktabat al-ʿAllāma al-Majlisī, 1431/[2010].

al-Bayāḍī, ʿAlī b. Yūnus, *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī l-taqdīm*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bihbūdī, 3 vols, [Tehran]: al-Maktaba al-Murtaḍawiyya, 1384/[1964].

al-Dirāyatī, Muṣṭafā (with Mujtabā al-Dirāyatī), *Muʿjam al-makhṭūṭāt al-ʿirāqiyya*, 20 vols, Tehran: Sāzmān-i Asnād wa Kitābkhāna-yi Millī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān, 1398/[2019].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, 2 vols, Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth, 1437/[2015–16].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Maʿālim uṣūl al-dīn*, ed. Nizār Hammādī, Kuwait: Dār al-Ḍiyāʾ, 1433/[2011–12].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Maṭālib al-ʿaliyya min al-ʿilm al-ilāhī*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, 9 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1407/1987.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Muḥaṣṣal*, ed. Ḥusayn Ātāy, Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī, 1378/[1999].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *Nihāyat al-ʿuqūl fī dirāyat al-uṣūl*, ed. Saʿīd ʿAbd al-Laṭīf Fawda, 4 vols, Beirut: Dār al-Dhakhāʾir, 1436/[2014–15].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Tafsīr al-kabīr* [*Mafātīḥ al-ghayb*], 32 vols, Cairo: al-Maṭbaʿa al-Bahiyya al-Miṣriyya, 1357/1938.

Fakhr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥillī, *Miʿrāj al-yaqīn fī sharḥ Nahj al-mustarshidīn fī uṣūl al-dīn*, ed. Ṭāhir al-Salāmī, Karbalāʾ: al-ʿAtaba al-ʿAbbāsiyya al-Muqaddasa, 1436/[2014–15].

al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *Manāhij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*, ed. Yaʿqūb al-Jaʿfarī al-Murāghī, Tehran: Dār al-Uswa li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr, 1415/[1994–95].

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

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mīzān*, 7 vols, Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1390/1971.

Ibn Nāṣir al-Dīn, Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Qaysī al-Dimashqī, *Tawḍīḥ al-mushtabah*, ed. Muḥammad Nuʿaym al-ʿIrqsūsī, Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1414/1993.

ʿIwaḍ al-Ḥillī, ʿAbd al-Ḥalīm, "Maktabat al-Shaykh Ibrāhīm b. ʿAlī al-Kafʿamī," *Majalla faṣliyya muḥakkama tuʿnā bi-l-Turāth al-Karbalāʾī* 6, no. 1/19 (1440/2019), pp. 83–189.

al-Jubaʿī al-Kafʿamī, Jamāl al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī, *Maʿārij al-afhām ilā ʿilm al-kalām*, ed. ʿAbd al-Ḥalīm ʿIwaḍ al-Ḥillī, Karbalāʾ: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1430/2009.

Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden: Brill, 1992.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār al-jāmiʿa li-durar akhbār al-aʾimma al-aṭhār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bihbūdī et al., 109 vols, Beirut: Dār al-Taʿāruf li-l-Maṭbūʿāt, n.d.

al-Miqdād al-Suyūrī, *al-Anwār al-jalāliyya fī sharḥ al-Fuṣūl al-naṣīriyya*, ed. ʿAlī Ḥājjī Ābādī and ʿAbbās Jalālī Niyā, Mashhad: Qism al-Fiqh fī Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1420/1999–2000; rev. ed. 1435/2013–14.

al-Miqdād al-Suyūrī, *Irshād al-ṭālibīn ilā Nahj al-mustarshidīn*, ed. Mahdī Rajaʾī, Qum: Kitābkhāna-yi Marʿashī 1405/[1984–85].

al-Ṣadr, Ḥasan b. Hādī, *Takmilat Amal al-āmil*, ed. Ḥusayn ʿAlī Maḥfūẓ et al., 6 vols, Beirut: Dār al-Muʾarrikh al-ʿArabī, 1425/[2004].

Ṣadrāʾī Khūʾī, ʿAlī, and Abū l-Faḍl Ḥāfiẓiyān Bābulī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi ʿUmūmī-yi Āyat Allāh Gulpāyigānī*, Tehran: n.p., 1388–/[2009–].

Schmidtke, Sabine, "The Doctrinal Views of the Banu l-ʿAwd (Early 8th/14th Century): An Analysis of MS Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)", *Le shiʿisme imamite quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir Bar-Asher, and Simon Hopkins, Turnhout: Brepols, 2009, pp. 357–382.

Schmidtke, Sabine, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsāʾī* (*um 838/1434–35 – nach 906/1501*), Leiden: Brill, 2000.

Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz, 1991.

al-Shahīd al-Awwal, Muḥammad b. Makkī, *Arbaʿ rasāʾil kalāmiyya*, ed. Markaz al-Abḥāth wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, Qism Iḥyāʾ al-Turāth al-Islāmī, Qum: Būstān Kitāb Qum, 1422/[2001 or 2002].

al-Shahīd al-Awwal, Muḥammad b. Makkī, *al-Arbaʿūn ḥadīthan*, Qum: Madrasat al-Imām al-Mahdī, 1407/[1987].

al-Subḥānī, Jaʿfar (ed.), *Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, 14 vols, Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, 1999.

al-Subḥānī, Jaʿfar (ed.), *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn yataḍammanu tarjamat rijālāt al-ʿilm wa-l-fikr ʿabra arbaʿa ʿashar qarnan*, 4 vols, Qum: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, 1424/[2003–4].

al-Ṭabāṭabāʾī, ʿAbd al-ʿAzīz, *Maktabat al-ʿAllāma al-Ḥillī*, Qum: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth, 1416/[1995–96].

Yāqūt b. ʿAbd Allāh al-Ḥamawī, *Muʿjam al-buldān*, 3 vols, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1399/1979.