

شجره الهیة

میرزا رفیع اَباسینی

مانده است مانند : رساله اقسام التشکیک ، حل شبهة الاستزام، حاشیه ارشاد اردبیلی ، حاشیه شرح اشارات طوسی ، حاشیه شرح حکمة العین، حاشیه مدارک الاحکام، حاشیه مختلف و حاشیه قواعد علامه حلی، حاشیه اصول کافی کلینی، حاشیه صحیفه سجاده، به حاشیه شرح مختصر الاصول حاجبی ، به عربی ، و شجره الهیة و ثمره شجره الهیة در اصول اعتقادات واجوبه المسائل در عبادات به فارسی.

از رسائل مذکور اندکی از حاشیه اصول کافی اودرحواشی صفحات وافی فیض کاشانی چاپ شده و رساله ثمره شجره در مجموعه «عامری نامه» از انتشارات یغسا در سال ۱۳۵۳ شمسی توسط نگارنده این سطور به طبع رسیده است. و اکنون رساله شجره الهیة که از روی نسخه خطی مجموعه شماره ۱۵۹ از موقوفه علی اصغر حکمت که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می شود، تصحیح شده، از نظر خوانندگان می گردد.

برای آگاهی تفصیلی از احوال و آثار میرزا رفیع نائینی باید به تذکره نجوم السماء وروضات الجنات و تاریخ فلاسفه اسلام مرتضی مدرس و فهرست های دانشگاه تهران و مجلس شورای ملی و آستان قدس رضوی و ریحانة الادب و نامه دانشوران مراجعه شود.

رفیع الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبائی مشهور به میرزا رفیع نائینی یکی از حکماء متاثره بزرگ شعبه امامیه است. وی شاگرد شیخ بهائی و ملا عبدالله شوشتری و شیخ اجازة و استاد محمد باقر مجلسی و محمد حر عاملی است، در سال ۹۸۸ هجری قمری متولد شده و در سال ۱۰۸۳ هجری قمری درگذشته و در تخت فولاد اصفهان مدفون است.

به تاریخ فوتش خردمند گفت

مقام رفیعاً مقام رفیع
میرزا رفیعاً مشهورترین عالم سادات طباطبائی نائین و زواره واردستان است. میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف نیمه اول قرن چهاردهم در شرح حال خود از میرزا رفیعاً جلد خویش چنین یاد کرده است: «چون این سلسله از قدیم الایام اکثر از اهل علم بوده اند، چنانچه صاحب وسائل، شیخ حر عاملی رحمه الله در وسائل جلد اعلاى مرا که میرزا رفیع الدین محمد معروف به نائینی است، و صاحب تصانیف بسیار است که از آن جمله حواشی بر اصول کافی است، و الان بقعه او در تخت فولاد اصفهان مزار خاص و عام است، در عداد مشایخ اجازة خود می شمارد. و من احوال این گذشتگان از اقارب می شنیدم، شوق تحصیل در من پیدا شد.» از میرزا رفیعاً آثار علمی فسر او ان باقی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين.
اما بعد، چون عظیم ترین نعمتی که انسان به آن اختصاص یافته، معالم دینیه و معارف یقینیه است، که نجات و فلاح نشأتین به تحصیل و نشر آن منوط است، و خسران عظیم و عقاب الیم به فقدان و کتمانش مربوط، بنده قلیل البضاعه کثیر المعاصی، محمد بن حیدر الملقب برفیع الدین الحسینی الطباطبائی، نبذی از مسائل متعلقه به معرفه الله را در سلک تحریر و بیان منظم گردانیده، بر نهجی ایراد نمود که هر یک از مبتدی و منتهی، علی اختلاف المراتب، از آن منتفع گردند، و این رساله را به «شجره الهیه» موسوم گردانیده، مرتب ساخت بر مقدمه هشت مطلب.

مقدمه

مشمول است بر دو فصل

فصل اول

در تقسیم موجود

بدان که آنچه عقل از آثار و احکام ماهیتی شمرد چون بر آن ماهیت مترتب باشد گویند آن ماهیت موجود است، سپس موجودیت ماهیت عبارت است از بودنش به حیثیتی که آنچه از آثار آن شمرده می شود بر آن مرتب شود؛ و این معنی است که عقل از ماهیت انتزاع کند، و نشاید که موجودیت به انضمام این معنی باشد، چه انضمام خارجی به چیزی بی تقدم وجود آن چیز صورت نیندد؛ و انضمام ذهنی، که در امثال این مواضع عبارت از انتزاع است، هر آینه متأخر از وجود منتزعه منته باشد.

و ایضاً معلوم است که تحقق انتزاع را دخلی در موجود بودن نیست، و این معنی که از ماهیت منتزعه می شود و به وجهی ممتاز از جمیع ماعد است همه کس را معلوم است، و کلام در آنکه به کینه معلوم است یا به وجهی دیگر در این مقام مقصود نیست.

و چون دانستی، که موجودیت چیزی عبارت است از آنکه به حیثیتی باشد که صحیح باشد انتزاع معنی مذکور از او، گوئیم که چون ماهیت موجوده را به وجود نسبت دهیم یا ضروری الوجود باشد لذاتها، یا وجودش ضروری نباشد، و نشاید که ضروری العدم باشد، چه کلام در ماهیت موجوده است، و قسم اول را واجب الوجود گویند، و قسم ثانی را ممکن الوجود.

و بایاد دانست که وجوب ذاتی در ماهیت مغایره وجود متحقق نشود، زیرا که اگر ماهیت معلول وجود باشد باید کسه وجود موجود باشد، پس واجب نفس وجود خواهد بود، نه مغایر وجود.

و ایضاً کلام در وجود منتزعه بود و ضرورت ثبوتش از برای ماهیت نظر به ذات ماهیت

و چون موجود باشد موجودیت ماهیت به آن متمتع باشد، چنانچه مذکور شد. و اگر وجود مستند به ماهیت باشد باید که ماهیت بالوجود والوجود مقدم بر وجود و وجوب باشد. پس آنچه وجود ماهیت فرض شده اگر نفس وجود مقدم است تقدم شیء بر نفس خود لازم آید، و اگر مغایر است موجودیت ماهیت به وجودهای متعدده لازم آید. و از اینجا معلوم شد که ماهیت ممکنه که هر آینه مغایر وجود است، چنانچه افاده وجود خود و جوباً نتواند کرد افاده وجود خود امکاناً نتواند کرد، و ماهیت ممکنه محتاج باشد به غیر در وجود.

و أيضاً بیاید دانست که چنانچه ماهیت ممکنه صلاحیت افاده وجود خود ندارد (ابتداءً، صلاحیت افاده وجود خود ندارد) استمراراً؛ زیرا که افاده وجود از غیر، مقارن مقدم بالوجود معقول نیست، و با عدم تعدد وجود متصورنی. و همچنین بقای وجود ممکن بی مفیدی مجوز نباشد، چه مفیدی که افاده وجود می کند نفس وجود از او فایض می شود، و استمرار و عدم آن امری است که به اعتبار وقوع در زمان لاحق می شود و مرتبط به فاعل نیست، پس احتیاج وجود به مفید من حیث الحدوث والبقاء مختلف نمی شود، پس وجود ممکن با عدم علت مجوز نیست.

فصل ثانی

در ابطال تسلسل

بدان که تسلسل عبارت است از ترتب امور غیر متناهی، و منقسم می شود به دو قسم، یکی ترتب امور غیر متناهی مجتمعه در وجود، و دیگری ترتب امور غیر متناهی متعاقبه در وجود. قسم اول باطل است به چند وجه:

وجه اول - آنکه چون دو سلسله غیر متناهی فرض کنیم و از مبدأ معین اخذ نموده، تطبیق نماییم به ازاء هر موجودی از احدی السلسلتین موجودی خواهد بود از سلسله دیگر، و چون امور موجوده مرتبه بر هم منطبق باشند با هم برابر باشند، و چون بعضی از احدی السلسلتین را از مبدأ مفروض اسقاط کنند و از مبدأ دیگر تطبیق نمایند به سلسله ای که کل بر آن منطبق بود، همان منطبق باشد و با او برابر باشد، چنانچه قبل از اسقاط بعض کل با او برابر بود، و لازم آید مساوات کل با جزء، و مساوات کل با جزء محال است.

وجه ثانی - آنکه تقدم و تأخر متضایقانند، و به ازاء هر تأخری باید که تقدمی باشد، و نشاید که احدی المتضایقین متحقق شود بدون تحقق مضایفی دیگر، و اگر سلسله در احدی الطرفین غیر متناهی باشد هر یک از آحاد سلسله متصف به تقدمی و تأخری خواهد بود، پس عدم تقدم و تأخر متساوی خواهد بود، و یک تقدم که در اول آحاد سلسله مفروضه است مقیس به خارج است، پس عدم تقدمات به واحدی ناقص خواهد بود از عده تأخرات، پس عدم احدی المتضایقین از عده دیگری ناقص خواهد بود، و این باطل است.

وجه ثالث - آنکه آنچه متصف به تقدم و تأخر است وسط است میان تأخر از او و مقدم بر او، و واحد و مجموع در این حکم مختلف نیستند، چه مجموع اموری که متصف به

۱ - نسخه ۶۹ د، ابتداء، صلاحیت افاده وجود خود ندارد. در نسخه ۱۵۹ نیست.

تقدم و تأخرند حکم امر واحد دارند در اقتضای متقدمی و متأخری، پس اگر غیر متناهی موجود باشد لازم آید وجود وسط بی طرف، و این محال است. و چون کلام در امور مجتمعه در وجود است و شک نیست که قطع نظر از ملاحظه و اعتبار اتصاف به احوال نفس امریه دارند مجال مناقشه در اتصاف جمله به صفات مذکوره نیست، و نزد متکلمین چون اموری که در وجود داخل شده اند مثل موجودات مجتمعه اند در احکام مذکوره ادله را در قسم ثانی تسلسل جاری ساخته اند، و حکما در جریان ادله در آن قسم مضایقه نموده اند. و چون غرض به ابطال قسم اول تمام می شود بر این قدر اختصار نموده، در قسم ثانی خوض نمی نمایم.

مطلب اول

در اثبات واجب الوجود جل شأنه

و عمده در اثبات این مقصد اقصی دو مسلک است:
 مسلک اول استدلال از موجود ممکن، و تقریرش آنست که شک نیست در وجود ممکنی، و چون ممکن موجود باشد مفید وجودش باشد، و انتهای به واجب الوجود یا تسلسل لازم آید، و تسلسل باطل است، پس واجب الوجود موجود باشد.
 مسلک دوم استدلال از نفس وجود، و تقریرش آنست که اگر واجب الوجود موجود نباشد اتصاف به وجود متصور نخواهد بود. چه اتصاف به وجود منحصر است در موجودیت به ذات و استفاده وجود او بدون موجودیت به ذات افاده و استفاده متصور نباشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مطلب دوم علوم انسانی

در صفات ثبوتیه

و این مطلب مشتمل است بر هفت فصل .

فصل اول

در علم باری سبحانه

در اثبات این مطلب دو طریقه است.

اول طریقه متکلمین، تقریرش آنست که باری عزاسمه فاعل افعال محکمه متقنه است،

از اجرام علویه و انواع سفلیه، خصوصاً نوع انسان که مظهر کمالات عقلانیه و محاسن جسمانیه است. و با آنکه عقول کامله از ادراک اکثر آن عاجزند، و هر یک به قلیلی از آن پی برده اند، آنچه از اتساق و انتظام کارخانه صنع مدرک هر یک گشته برهانی است واضح و دلیلی است لایح بر کمال علم و حکمت صانع بیچون تعالی عما یقولون.

اگر گویند که این دلیل دلالت می کند بر علم صانع افعال محکمه متقنه و شاید که این افعال به غیر واجب مستند باشد، پس علم واجب، ثابت نگردد.

گوئیم که ممکن مادام که وجودش نسبت به علت واجب نگردد موجود نتواند شد. و نسبت به ماهیت ممکنه وجود ماهیتی واجب نگردد، چه آنچه فی ذاته عاری از وجود و وجوب باشد غیر، نظر به او، واجب نباشد، و وجوب بالغیر که حقیقه صفت غیر است مصحح و وجوب غیر به او نشود.

و ایضاً گوئیم که چنانچه عقل حکم می کند به آنکه صانع این افعال عالم است، حکم می کند به آنکه صدور این افعال از او به قصد و شعور است، و قصد به چیزی مادام که واجب نگردد متحقق نشود؛ و موجب قصد این افعال اگر ذات و صفات این فاعل است، پس آنچه در خلق او است از اتساق و انتظام و اشتغال بر صور علمیه متسقات کافی است در حکم به علم موجودش تامتهی شود به واجب الوجود؛ و اگر فاعل این افعال است و ناچار است از انتهای به واجب، پس شک نیست در آنکه موجب قصد این امور متصفه به غایت انتظام و اشتغال بر فواید و صالح عالم باشد و ایجاب این قصد از او به علم باشد.

دوم طریقه حکما، و تقریرش آنست که چون از احوال نفس ناطقه نفیث نمایم معلوم گردد که مدار ظهور و انکشاف بر مجرد و عدم تعلق به مواد است، چه به نقص تعلقات مواد و ازدیاد حالت مجرد انکشافات متزاید و متکامل گردد، و به ازدیاد تعلق مواد و انغمار در آن، علوم و انکشافات متناقض و متزایل گردد؛ و به تکرر ملاحظه این احوال علی اختلاف الاوقات و تشارك جمیع نفوس در آن معلوم گردد که مناط علم مجرد است، و چون واجب الوجود در اعلی مراتب مجرد است به کمال علم متصف باشد، و ذات و صفت ذاتیه که مرجعش به ذات است بر او پوشیده نباشد، و آنچه بی توسط واسطه از مقتضیات ذات و صفات باشد بر او منکشف باشد، و بر تقدیر تحقق واسطه حکم از واسطه به مقتضای او تعدی کند، و اختفای ذره ای از او مجوز نباشد.

اگر گویند که اتصاف واجب الواجب به علم ممکن نباشد، زیرا که علم بالضرورة متعلق به معلومی باشد، و معلوم علم واجب نشاید که ذاتش باشد، چه عالم را باید که نسبتی به معلوم باشد و نسبت بی تغایر متصور نشود؛ و نشاید که غیرش باشد، چه علم به اشیا خصوصاً قبل از وجود اشیا به ارتسام صور اشیا باشد، و ارتسام صور اشیا متغایره در ذات احدی مجوز نباشد، چه تکثراً احدی من جمیع الوجوه باطل است.

گوئیم که جایز است که ذاتش معلوم باشد، و نسبت مقتضی تغایر ذاتی نیست و تغایر اعتباری متصور است و جایز است که غیرش معلوم باشد و ذات واجب را در علم به غیر احتیاج به صور مرتسمه نیست. چه اشراط به صور مرتسمه جهت حصول ارتباطی است که مصحح

انکشاف باشد، و ارتباط اشیا به ذات واجب اشد است از ارتباط صور معقوله به نفوس، چه ربط اشیا به واجب تعالی ربط فاعلی است، و ربط صور علمیه به نفوس ربط به قابل، و ربط به فاعل اشد است از ربط به قابل.

اگر گویند که ربط به قابل با وجود مقبول موجب انکشاف است، و ارتباط به فاعل در حالت عدم فعل نه ارتباطی است که موجب انکشاف تواند بود، چه انکشاف معدوم صرف را تصور نتوان کرد.

گوییم که چنانچه حصول صورت مناسبه چیزی قابل را شاید که مصحح انکشاف باشد و ارتباط صورت مناسبه به ذی صورت به اعتبار حصول صورت است در قابل، به توسط ذی صورت یا به وساطت امور مناسب ذی صورت، و ارتباط فاعل موجب اشد است از ارتباط صورت، چه صورت تابع است و فاعل متبوع، شاید که حصول فاعل ذاتش را موجب انکشاف اشیا باشد. و چنانچه شاید که قابل صورت مناسبه شیء عالم به آن شیء باشد، و ارتباط عالم به معلوم در این صورت ارتباط قابل صورت مناسبه شیء به آن شیء باشد و علم به معدوم بر این نحو نزد عقل مجوز باشد، شاید که ارتباط به فاعل که اشد از ارتباط به قابل صورت است مصحح انکشاف باشد.

و بیاید دانست که مرتبه اول از مراتب علم واجب علم به جمیع موجودات است به ارتباط فاعلیت، و مرتبه دوم به اعتبار حضور صورت مناسبه اشیا با اعیان مناسبه. و مرتبه دیگر به اعتبار حضور اشیا بآنها. و حق آنست که انکشاف در این مراتب مختلف نیست، و اختلاف در وجود و عدم اشیا و صور اشیا است و در جمیع احوال حقایق جمیع اشیا منکشف است به انکشافی که اتم از آن متصور نباشد. و قبل از این مراتب مرتبه ای است که همه اشیا معلومند در آن مرتبه به نفس معلومیت ذات، و این مرتبه که علم اجمالی به کل و علم تفصیلی به ذات است و مرتبه اول از مراتب سابقه که علم تفصیلی است به کل، مرتبط و متعلق به ایجاد اشیا نیست، و قبل از ایجاد حاصل است. و دو مرتبه دیگر از ایجاد متأخر است. و در جمیع مراتب اشیا از ماهیات و معلومات تصویری و تصدیقیه معلوم و منکشف اند، و ماهیات حقیقیه و متعلقات علوم تصدیقیه کلاً بتحقیقها فی مراتبها معلومند و ذره ای مخفی نیست.

و بیاید دانست که علم باری به اشیا به نحوی است که تغیر و تبدل به آن راه نیابد، زیرا که آنکه معلوم واجب است لذاته الاحدی ظاهر و منکشف گشته، و آنچه لذاته او را ثابت است ثبوتش ازلی و ابدی است. پس زوال بعد از حصول و حصول بعد از فقدان مجوز نباشد، سپس علم به متغیرات زمانیه باید که بر نحو ارتباط به زمان باشد، و باید که علمی باشد که به تغیر اوقات و ازمان متغیر نگردد. پس علم واجب، به آنکه زید هست یا بود یا خواهد بود، بر این نحو است و وجود زید و قشش حصه ای است از زمان که مسبوق است به حصه معینه و سابق است به حصه معینه، و علی هذا القیاس.

اگر گویند که هر گاه واجب تعالی عالم باشد در ازل به وجود حوادث در اوقات معینه واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات، زیرا که از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب به جهل لازم آید، و این محال است، و آنچه از فرض وقوعش محال لازم آید

محال باشد.

گوییم : محال از اجتماع علم وعدم وقوع متعلقش لازم آمده، وغایت آنچه بر این مرتب شود آنست که اجتماع علم ووقوع متعلق نظر به ذات هر دو یا احد هما لازم باشد، و این جایز است، چنانچه گوییم که وقوع هر يك از وجود وعدم متعلق علم در وقتش مقتضی آنست که منکشف باشد بر ذات مستجمع شرایط علم، پس در این صورت محال از تخلف مقتضی از مقتضی لازم آمده، نه از عدم مقتضی، و چون عدم مقتضی محال نباشد وجودش واجب نباشد. اگر گویند که چون واجب تعالی عالم لذاته است چگونه علمش مستند به غیر باشد، چه مقدمه اول مستلزم وجوب عالمیت است نظر به ذات، و مقدمه ثانیه مستلزم امکان حصول علم نظریه ذات، و اجتماع وجوب و امکان نظر به ذات واحد ممتنع است.

گوییم که علم واجب از آن حیثیت که علم خاص است تابع معلوم است، و از آن حیثیت که انکشاف است قطع نظر از خصوصیت ثابت است لذاته .

و توضیح این مقال آنست که ذات واجب به ذات مقتضی آنست که آنچه در وجود داخل شود به هر سبب که باشد بر او منکشف باشد و از آن حیثیت عالم است به ذات، و از این حیثیت مقتضی وجود اشیا نیست، و خصوصیت علم از آن ناشی است که اشیا مخصوصه بر انحاء مخصوصه وجود می یابند به اسباب موجه آن، و انتهای شرایط و اسباب از همه جوه به واجب لازم نیست، چون لازم ماهیت که من حیث الوجود علت خارجه نخواهد اگر چه من حیث الوجود علت طلب است.

فصل دوم

در قدرت باری جل شأنه

بدان که قدرت را بر دو معنی اطلاق کنند، یکی بودن فاعل به حیثیتی که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند، و اهل علم قاطبه به قدرت واجب به این معنی قایلند. و معنی دوم بودن فاعل به حیثیتی که اگر خواهد کند، و اگر نخواهد نکند و هر يك از کردن و نکردن نظر به ذاتش صحیح باشد، و مراد به صحت نظر به ذات در این مقام آنست که ذات موجب احد الطرفین و موجب مشیت موجه او نباشد. و جمیع ملین به قدرت واجب به این معنی قایلند. و قول به قدرت به معنی اول با عدم قول به صحت مذکوره، بلکه به وجوب مشیت نظر به ذات را قول به ایجاب می نامند.

و دلیل بر قادریت به معنی اول آنست که چون افعال محکمه متقنه می باید که، از عالم، به قصد و شعور صادر شده باشد، پس قطع نظر از قصد ایجاد فعل و مشیت متعلقه به آن فعل وعدم فعل جایز باشد، و به قصد و مشیت فعل صدور یابد، و بر عدم مشیت عدم صدور فعل مرتب گردد. و ایضاً عدم قدرت به این معنی عجز است و عجز نقص است و نقص بر واجب الوجود روا نیست.

و دلیل بر قادریت واجب به معنی ثانی که معنی مشهور قدرت است آنست که اشیا فی أنفسها بحسب وجودات آنها مختلفند در مصالح و حکم مرتبه بر آن، و فاعل عالم به مصالح و

منافع اشیاء که قصدش تعلق به ایجاد گیرد بر نحو نافع موافق حکم و مصالح، لکنها بعهده الحیثیه، متعلق نخواهد گشت و نظر به ذاتش قطع نظر از نفع و مصلحت انحاء وجود معلول مختلف نخواهد بود و ذاتش موجب تعلق قصد به نحوی نه از جهت نافع بودن و بیرون نظام و مصالح بودن اشیا نخواهد گشت و وجوب تعلق قصد به معلول ناشی از حال معلوم خواهد بود نه از ذات علت، و همین است معنی صحت فعل و ترک نظر به ذات.

و ایضاً گوئیم که عالم حادث است، و هر گاه که عالم حادث باشد فاعل عالم قادر باشد. اما اول به اجماع، و اما ثانی به واسطه آنکه از ایجاب بر تقدیر حدوث عالم تخلف از موجب تام لازم آید و تخلف از موجب تام محال است، پس ایجاب بر تقدیر حدوث جایز نباشد، و قدرت بر تقدیر حدوث لازم باشد.

اگر گویند که حجیت اجماع به شرع ثابت شده و ثبوت شرع موقوف است بر ثبوت قدرت، پس اثبات قدرت به اجماع صحیح نباشد.

گوئیم که توقف شرع بر ثبوت قدرت به این معنی ممنوع است، بلکه ثبوت قدرت به معنی اول کافی است، و بعد از تمسک به قدرت به معنی اول در اثبات شرع، قدرت به معنی ثانی را به حدوث ثابت به شرع اثبات نماییم.

و باید دانست که چون صحت فعل و ترک نظر به ذات در قدرت معتبر است، عدم خلوماهیت از لزوم احدالطرفین که از غیر ذات فاعل ناشی باشد منافی آن نیست.

اگر گویند که قدرت بر فعل قبل از فعل متحقق است و اتصاف ذات به او ازلی است یا با فعل حادث شود؟ اگر قبل از فعل متحقق باشد لازم آید امکان وجود فعل به حسب وجود قدرت، چون قدرت عبارت است از صحت فعل و اگر حادث باشد لازم آید حدوث صفت حقیقه. گوئیم که قدرت قدیم است، و از قدم صحت فعل بر نحوی که متعلق قدرت است لازم نمی آید صحت عدم فعل.

و بدان که چون واجب الوجود محض وجود است و وجود ممکنات معنی واحد است اگرچه مختلف النسبه است به ماهیات و ماهیات ممکنه مشترکند در آنکه ابا از وجود ندارند. پس هر ماهیتی که وجود پذیرد و هر آئینه پذیرای وجود از موجودی خواهد بود صحیح خواهد بود صدورش از ذات واجب، چه هر چه پذیرای وجود از معلول باشد بر تقدیری که معلول مفیض تواند بود اما نخواهد داشت از پذیرایی وجود از وجود محض؛ و هر گاه از معلول صادر از علت صحیح باشد صدور وجودی، از علت به طریق اولی صدور آن وجود صحیح باشد. و بر تقدیری که اختلاف وجودات ممکنات به شدت و ضعف به اختلاف حقایق وجودات باشد شك نیست که این نحو اختلاف مانع صحت صدور اضعف از قادر بر اقوی نباشد. و چون واجب الوجود را ماهیتی نیست متغایر اینست که اختلاف ماهیت مانع صحت صدور باشد، و اینست که ماهیت تخالفی نیست که مانعیت صدور را شاید که اینست متحق در ماهیات ممکنه است.

در آنکه باری تعالی حی است

زیرا که حی عبارت است از ذاتی که عالم و قادر تواند بود، و واجب الوجود عالم و قادر است، پس حی بوده باشد. و از اهل البیت علیهم السلام منقول شده که هر معنی که مدرک نفوس و عقول شود مخلوق باشد ولاین و سزاوار به جناب احدیت نباشد و موصوف به آن، در حقیقت، مخلوق باشد. و چون واجب الوجود و اهب علم و قدرت و حیات باشد عالم و قادر و حی بر او اطلاق توان کرد. و دور نیست که مراد آن باشد که واجب الوجود معطی و مفیض این کمالات است، و معطی هر کمالی موصوف به آن کمال باشد بوجه اتم اکمل، و اتصاف واجب الوجود اتم اتصافات است، که مرجعش به اتحاد حقیقی و عینی است به اکمل کمالات که از شایه نقص امکانی میراست. و چون هر معنی که ذهن به آن احاطه نماید از حلیه و جوب عاری باشد و در سلك ماهیات مخلوقه ممکنه منسلك، هر آینه صفات کمالیه واجب را نشاید و اتصاف به آن، جناب احدیت را لاین نباشد.

در آنکه باری تعالی جلت عظمته مرید است

بدان که چون نسبت ایجاد و عدم آن به ذات قادر از آن حیثیت که قادر است مساوی است و مادام که فاعل موجب اثر نباشد ایجاد صورت نبندد و نشاید که وجوب معلول نسبت به واجب مستند به امر مابین باشد، چه متصور نیست که موجب معلول غیر علت باشد، و ایضاً موجب غیر نسبت به مطلق فعل جایز نباشد، چه موجب شیء باید که موجود باشد پیش از او، و سابق بر جمیع ممکنات جز «واجب» نباشد، پس باید که فاعل به حیثیت و جهتی غیر جهت قدرت موجب باشد، و این جهت را «اراده» نامند، و فاعل را به اعتبار این صفت «مرید» گویند. و بدان که علم به نفع کافی است در صدور از فاعل، و الا آنچه متصور شود که موجب صدور باشد عزم فاعلی است، و معلوم است که چیزی غیر علم به نفع و عزم فاعل بر فعل در ایجاب فعل از مختار دخیل نیست، لیکن اگر عزم محتاج. به علت باشد و در تحقق علم به نفع کافی نباشد تسلسل در عزم لازم آید، و اگر عزم محتاج به علت نباشد تعدد قدیم بالذات، و نشاید که عزم مستند به ذات باشد ایجاباً، چه ایجاب عزم منافی اختیار است به معنی مشهور، و لهذا محققان امامیه و رؤساء معتزله قایل شده اند به عدم زیادت «اراده» بر «داعی» یعنی علم به نفع.

در آنکه باری سبحانه و تعالی سمیع و بصیر است

بدان که اتصاف حق سبحانه به سمع و بصر از ضروریات ملت اسلام است، و نشاید که

اطلاق سمیع و بصیر بر او بسه معنی ادراک به آلات باشد، چه باری سبحانه از آلات منزّه است، بلکه تحقق سمع و بصر در او عبارت است از انکشاف و ظهور اموری که در ادراک حیوانی به توسط آلات منکشف می‌شوند، و بسراو انکشافی اتم و اکمل بی‌مداخلیت آلت و توسط جسمی شفاف و سمیع و بصیر بودن او عبارت است از بودن به حیثیتی که چون مسموع و مبصر در وجود آیند مدرک او باشند به نحو مذکور.

فصل ششم

در آنکه باری تعالی متکلم است

بدان که تکلم باری سبحانه از ضروریات دین اسلام و اکثر ادیان سابقه است، و چون ثبوت شریعت و نبوت بر ثبوت کلام توقف ندارد اثبات کلام به این طریق صحیح باشد. و ایضاً تکلم نزد ما عبارت از قدرت بر کلام است، و چون عمومیت قدرت ثابت شده پس قدرت بر ایجاد کلام که عبارت از تکلم است ثابت باشد.

و متکلمین را در معنی کلام و قدم و حدویش آرای مختلفه است، و حق آن است که کلام «واجب» اصوات و حروفی است که از او صادر شده و به غیر ذات واجب قائم است، و تکلم که عبارت از قدرت بر ایجاد کلام است صفت واجب است و صادر از واجب حادث است و صفت واجب قدیم است.

و اشاعره گویند که کلام باری صفتی است قائم به ذات او و قدیم است. و حنابله و کرامیه کلام واجب را حروف و اصوات قائمه به ذات دانند. لیکن حنابله حروف و اصوات قائمه به ذات را قدیم دانند و کرامیه حادث.

و دلیل بر آنکه کلام الله حروف و اصوات است، نه صفت ذات، آنست که تکلم به نقل ثابت شده، و ثابت به نقل تکلم به حروف و اصوات است. و ایضاً قدرت بر کلام به غیر این معنی متصور نیست.

و ایضاً نص و اجماع دال است بر اتصاف کلام الله بگونه عربیاً و منزلاً علی‌الثبی و مسموعاً بالاذان و مکتوباً فی المصاحف و مفصلاً الی السور و الایات و قابلاً للنسخ و امثال آن، و موصوف به این صفات الفاظ و اصوات است، لا غیر. و ایضاً کلام را اطلاق بر الفاظ و اصوات کنند، موجوده یا مخیله، و بر مدلولات و معانی آن و لو مجازاً، لا غیر، و حصول معانی و تخیل - الفاظ مرجعش به علم است، و صفتی مغایر علم نیست، پس کلام صفت حقیقیه مغایر صفات سابقه نباشد. و آنچه اشاعره گویند «که کلام باری صفت حقیقیه‌ای است مغایر علم و قدرت، و ازلی است و در ازل به صفات الفاظ متصف نیست»، و این را کلام تفسانی نامند، معقول و متصور نباشد.

تكملة

[در آنكه كلام بارى تعالى صادق است]

چون معلوم شد كه كلام الله الفاظ و عبارات صادره از ذات او است و افعال به اراده از آن ذات صادر مى شود و صدور افعال از جهت علم به نفع است، و كذب كلام واجب الوجود نافع در نظام و موافق مصالح نيست، چه تجويز كذب بر او موجب رفع وثوق و جرأت بر مخالفت است و به حكمت ارسال رسل و وضع شرايع كه موجب نجات عباد و صلاح معاش و معاد انسان است مخل است، پس صدور كذب از او مجوز نباشد. و ايضاً اجماع و نصوص قاطعه دلالت بر عدم صدور كذب از بارى تعالى بل بر عدم جواز صدور كذب از او مى كند، و صدق انبيا به معجزات باهره، بى مدخليت كلام بارى تعالى و صدقش، ثابت شده است.

فصل هفتم

در آنكه واجب الوجود ازلى و ابدى است

بدان كه چون وجود نظر به ذات واجب ضرورى است و عدم نسبت به ذاتش مستحيل، پس عدم مطلقاً براى او نبود، و موجود باشد ازلا و ابداً؛ و مراد به موجوديت ازلا و ابداً در اين مقام نه وجود در زمان غير متناهى الطرفين است، زيرا كه وجود واجب متعالى از زمان است، چه زمان ظرف قابل تغير است، و تغير ذات واجب روا نيست، بلكه مراد وجودى است كه از انحاء عدم، حتى عدم سابق و عدم لاحق، معرا و ميرا باشد، و موجود براين نحو اگر در زمان بودى زمان وجودش غير متناهى الطرفين بودى، و حالت استقرار وجود را از آن حيثيت كه اصلاً منتسب به تغير نباشد «سرمديت» گويند و نسبت متغير به ثابت را «دهر» گويند، چنانچه نسبت متغير به متغير را «زمان» نامند.

مطلب سوم

در صفات سلبيه

مشمول بر هفت فصل

فصل اول

در آنكه واجب الوجود مركب نيست

و منزه است از اجزاء خارجيه و اجزاء عقليه

چون هر چه از اجزای خارجيه مركب باشد محتاج باشد در وجود خارجى به بهريك از اجزاء، و شك نيست كه امورى كه هيچگونه احتياج ميان آنها نباشد واحد حقيقى آنها بهم

نرسد، پس اگر واجب را جزء باشد باید که بعضی از اجزاء محتاج به بعضی باشند، و محتاج به خارج از خود ممکن باشد ضروری، و محتاج به ممکن احق است به امکان. پس از ترکیب واجب امکانش لازم آید، پس واجب مرکب نتواند بود از اجزای خارجی. و چون ترکیب از اجزای عقلیه عبارت است از انحلال ماهیت در عقل به اجزایی که در خارج با هم و با ماهیت متحد باشند، و چنین ترکیبی متصور نباشد در آنکه وجود عقلی مقابل خارجی بر او روا نبود، و آنچه ماهیتش انیت خارجی باشد نشاید که موجود باشد به وجود غیر اصیل، پس واجب الوجود که ماهیتش مغایر انیت نتواند بود ترکیب او از اجزای عقلیه مجوز نباشد.

فصل دوم

در آنکه واجب الوجود را شریک نبود

یعنی دوذات به وجوب وجود متمصف نتوانند بود

واستدلال برین مطلب به دووجه توان کرد:

وجه اول آنکه نشاید که وجود واجب مغایر ذاتش بود، بلکه ماهیت واجب نفس وجود بود. و معلوم است که وجود را حقایق متخالفه در تمام ماهیت نیست، پس اگر واجب الوجود متعدد باشد نشاید که تعین احدهما باهریک مستند به غیر باشد، چه آنچه در تعین محتاج به غیر باشد در وجود نیز محتاج به غیر باشد و مادام که شیء متعین نشود موجود نشود، و محتاج به غیر، در وجود، واجب الوجود نباشد.

و نشاید که تعین هر یک مستند به حقیقتش باشد، زیرا که چون وجود را حقایق مختلفه در تمام ماهیت نیست و ترکیب در حقیقت واجب مجوز نیست متعدد مفروض متفق الحقیقه باشند، و تعینات مختلفه امور متفق الحقایق به حقیقتشان نتواند بود، پس واجب الوجود متعدد نباشد.

وجه دوم آنکه وجود ممکنات که معنی واحد بدیهیه است نسبتش به متعدد مفروض از وجود واجب واحد است، و نسبت ماهیات ممکنه نیز به متعدد مفروض در جواز صدور معلول واحد نیست، پس اگر دو واجب باشند نشاید که ممکنات به هر یک واقع شوند، چه صدور معلول واحد شخصی از علتین مستقلین مجوز نیست؛ و نشاید که به احدهما واقع شوند دون دیگری، چه اختصاص صدور به احدهما بی مرجحی ممکن نیست و مرجحی در صورت مفروضه متصور نیست، پس اگر واجب متعدد باشد ممکنات واقع نباشد. و شاید که آنچه در کلام مجید واقع شده که «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» اشاره به این وجه باشد.

فصل سوم

در آنکه حلول بر واجب الوجود مجوز نباشد

بدان که آنچه حال در محلی باشد صفت او باشد، و هر صفت معینه در وجود محتاج به

موصوف باشد، و آنچه به خصوصیت محتاج به غیر باشد واجب الوجود نباشد. و آنچه چیزی در احوال باشد صحیح نخواهد بود اتصافش به حال، و اتصاف به اعتبار حلول حال در آن محل خواهد بود.

و حال خالی نیست از آنکه صفت لایقه به محل باشد باصفت غیر لایقه به محل، اگر صفت لایقه باشد چون واجب فی حد ذاته خالی باشد از آن هر آینه فی ذاته ناقص باشد و مستکمل به غیر، که معلول واجب است؛ و اگر صفت غیر لایقه به محل باشد اتصاف واجب به آن نقص باشد، و نقص واجب و استکمالش به غیر مجوز نیست به اجماع.

و ایضاً گوییم که اگر صفت لایقه نباشد معلول واجب نشود، و معلول غیر واجب نیز نتواند بود؛ و اگر صفت لایقه باشد لیاقت و کمالیش به اعتبار نحو وجودش باشد، یا به اعتبار خلط به عدم و نقصان وجود؛ نشاید که به اعتبار محض وجود مفاض از واجب باشد، چه وجود مفیض اکمل و اتم از وجود مفاض باشد و مستکمل به وجود مفاض نشود؛ و اگر به اعتبار خلط به عدم باشد که از لوازم امکان است لازم آید که عدم کمال وجود باشد، و شرکمال خیر، و نقصان کمال تمام؛ و همچنین لازم آید که متصف فی حد ذاته به چیزی موصوف باشد به عدم آن، پس صفت زایده لایقه متصور نباشد. و از اینجا معلوم شد که اتصاف واجب به صفات زایده مجوز نباشد.

فصل چهارم

در آنکه واجب الوجود متحیز نیست و لذت مزاجیه و الم مطلقاً بر او روا نیست

اگر واجب الوجود تعالی شأنه متحیز باشد، متحیز بالذات باشد یا متحیز بالطبع باشد؛ نشاید که متحیز بالطبع باشد، چه تحیز بالطبع بی علاقه حلول متصور نشود؛ و نشاید که متحیز بالذات باشد، زیرا که هر چه متحیز باشد منقسم باشد، به نحوی از انحاء انقسام، به اجزای مقدره، و اجزای مقدره یا متخالف بالحقیقه باشند، یا متوافق بالحقیقه.

و بر هر تقدیر، کل متخالف الحقیقه باشد با هر یک از اجزاء، یا نه، اگر کل و اجزاء مختلفه الحقایق باشند هر یک از اجزاء ممکن باشند، چه تعدد واجب مجوز نباشد، و انقسام واجب به ممتنع متصور نگردد، و چون جزء ممکن باشد کل واجب نباشد، چه وجود منقسم به حقایق مغایره وجود نشود. و ایضاً حقیقت مرکه از ممکنات احق است به امکان.

و اگر اجزاء متوافق الحقیقه باشند حقیقت کل نفس ائیت او نباشد و حقیقت مغایره ائیت واجب نبود، و از اینجا معلوم شد که واجب الوجود جسم نباشد.

و توابع مزاج از لذت مزاجیه و الم بر او روان بود، و الم غیر مزاجی نیز بر او روان نیست، چه الم ادراک منافی است از آن جهت که منافی است؛ و نشاید که ممکن منافی واجب الوجود باشد، زیرا که واجب مبدأ ممکنات است، و چیزی منافی بمبدأش نباشد. و نشاید که ممتنع منافی باشد، زیرا که ممتنع را وجود متصور نباشد، و عدمش منافی نتواند بود.

در آنکه واجب الوجود متحد به غیر نتواند بود

بدان که اتحاد واجب با واجب دیگر، چون تعدد واجب ممتنع است، مجوز نباشد، و اتحادش به ممتنع، چون وجود ممتنع، مستحیل باشد، و اتحادش به ممکن مستلزم وجوب ممکن یا امکان واجب باشد، پس واجب الوجود متحد به چیزی نباشد.

در آنکه واجب الوجود به آلات جسمانیه مرئی نشود

چون آن که به آلات جسمانیه مرئی شود متقدر و متجزی باشد، و واجب الوجود متقدر و متجزی نتواند بود، پس واجب به آلت جسمانیه مرئی نشود. و بدان که ادراک به غیر صور مدرکه ما را به آلات جسمانیه حقیقه رؤیت نباشد؛ و اگر رؤیت بر آن اطلاق شود مجاز باشد. و نقلیات داله بر جواز رؤیت محمول بر رؤیت غیر حقیقه باشد، و نقلیات وارده در عدم جواز رؤیت محمول بر رؤیت به ابصار و آلات جسمانیه باشد.

در آنکه واجب الوجود در وجود و انصاف به صفات کمالیه محتاج به غیر نباشد

و هر چه غیر واجب است به واجب محتاج باشد، چون واجب الوجود باید که نفس وجود باشد و انصافش به صفات کمالیه لذاته باشد احتیاجش به غیر جایز نباشد، و چون ممکن بذاته موجود نتواند شد هر چه غیر واجب است محتاج به واجب باشد.

نتیجه

آنچه، جمعی، از صفات مغایره صفات سابقه دانسته اند مثل ید، وجه، و قدم، و رحمت، و رضا، و کرم، و تکوین راجع اند به صفات مذکوره و مغایر آن صفات نیستند؛ چه ید عبارت از قدرت است، و وجه از وجود، و قدم از بقا، و رحمت و رضا و کرم از ارادات خاصه، و تکوین از قدرت و اراده؛ چه تکوین صفتی است که کون بعد از عدم بر او مترتب می شود، و کون مترتب می شود بر فاعل به حیثیتی که صحیح باشد از او فعل، به آنکه چون خواهد بکند، و برخواستن او فعل مترتب شود، پس ترتب فعل بر قدرت و اراده باشد، و کون اشیاء محتاج به صفتی دیگر نیست، و دلیل بر صفات مغایره صفات مذکوره سابقه نیست.

مطلب چهارم

در افعال

و این مطلب مشتمل است بر ده فصل.

فصل اول

در تقسیم افعال و تحسین و تقبیح عقلیین

بدان که فعل صادر از فاعل مختار باشد یا از غیر فاعل مختار، و قسم ثانی متعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب نشود، و قسم اول اگر فاعلش مستحق ذم یا عقاب بر آن فعل باشد آن فعل را قبیح گویند. و اگر فاعل مستحق ذم یا عقاب بر آن فعل نباشد آن فعل را حسن گویند.

و متکلمین را در آنکه حسن و قبح به حکم عقل یا به حکم شرع است خلاف است: علماء امامیه و معتزله به حسن و قبح عقلی قائل شده اند، و اشاعره به حسن و قبح شرعی قائل شده، انکار تحسین و تقبیح عقلی نموده اند؛ و این اختلاف در حسن و قبح به معنی مذکور است، نه در حسن و قبح به معنی ملایمت غرض و منافرت غرض، و نه در حسن و قبح به معنی کمال بودن صفت و نقص بودن صفت، چه حکم عقل به حسن و قبح به این دو معنی محل خلاف نیست.

و قائلون به حسن و قبح عقلیین اختلاف کرده اند، در آنکه حسن و قبح فعل لذاته است، یا به صفت حقیقیه لازمه است، یا به وجوه و اعتبارات و بعضی فرق کرده اند میان حسن و قبح و گفته اند که قبح به صفت مقتضیه قبح است، و حسن به صفت مقتضیه حسن نیست. و حق آنست که هر گاه حسن و قبح عقلی باشد به هر یک از این وجوه تواند بود. پس در فعل شاید که حسن و قبح لذاته باشد، چون صدق و کذب، و شاید که به صفت لازمه باشد، چون ظلم و عدل من حیث القساد و الصلاح، و شاید که به وجوه و اعتبارات باشد، چون رخص شرعی که از آن جهت که متعلق رخصت شارع است حسن الفعل و راجح عمل است.

و بدان که حسن را چنانچه به معنی مذکور که تقیض قبح است استعمال کنند، به معنی بودن فعل به حیثیتی که فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد نیز استعمال نمایند، و به اطلاق اول فعل حسن منقسم به چهار قسم باشد، زیرا که فعلی که فاعلش مستحق ذم و عقاب نباشد فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد، یا نه.

و بر تقدیر اول تارکش مستحق ذم یا عقاب باشد یا نه؛ آنچه فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحق ذم یا عقاب آن را واجب گویند، و آنچه فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحق ذم و عقاب نباشد آن را مندوب گویند.

و بر تقدیر دوم تارکش مستحق مدح یا ثواب باشد یا نه، اگر تارکش مستحق مدح یا ثواب باشد مکروه گویند و اگر به ترك مستحق مدح یا ثواب نباشد مباح. و به اطلاق ثانی

مکروه و مباح داخل حسن نباشند و واسطه باشند میان حسن و قبیح. و ظاهراً قول فارق میان حسن و قبیح به اثبات صفت مقتضیه در حسن دون قبیح به استعمال و اطلاق اول ناظر است، و قول غیر فارق به اطلاق و استعمال ثانی.

و نزاع با اشاعره در تحقق حالتی است که اگر فاعل بر آن حالت در فعل اطلاق یابد و به مقتضای آن حالت عالم باشد حکم کند به قبیح فعل یا به حسنش؛ و دلیل تحقق این حالت در افعال علم به حسن احسان و قبیح ظلم است، قطع نظر از ثبوت شرع کرده، چه عقل در حکم به استحقاق مدح و جزای خیر بر احسان و به استحقاق ذم و مؤاخذه بر ظلم و عداوان توقف نکند؛ و منازعه در این مکابره با مقتضای عقل است.

و ایضاً اگر حسن و قبیح به شرع باشد، نه به عقل، مناط استحقاق مدح و ذم یا تعلق امر و نهی به فعل باشد با امر به مدح مطیع و ذم عاصی یا اخبار از استحقاق مدح بر اطاعت و ذم بر عصیان. اگر نفس مأموره به بودن و منهی عنه بودن را حسن و قبیح گویند محض اصطلاح باشد و به نفعی حسن و قبیح مطلق راجع شود، نه قول به شریعت حسن و قبیح. و اگر مأموره به بودن و منهی عنه بودن را مناط حکم عقل به حسن مأموره به قبیح منهی عنه دانند پس حکم عقل در حسن و قبیح معتبر باشد. و کلام در حسن امر به مدح و ذم و متعلق این امر بر این قیاس است که مذکور شد. و اما اخبار به استحقاق اگر مطابق اش متحقق نباشد حسن و قبیح منتهی باشد، و اگر مطابق اش متحقق باشد حسن و قبیح به نفس اخبار نباشد.

و ایضاً اگر حسن و قبیح عقلین منتهی باشند جایز خواهد بود تقبیح طاعت و تحسین معصیت، لکن جایز نیست بدیهه.

اگر گویند که هر گاه اگر کذب قبیح باشد عقلاً و صدق حسن باشد عقلاً، کذب منجی نبی حسن و واجب نباشد، و صدق منضی به اهلاک بنی قبیح و محرم نباشد؛ لیکن اول واجب است و ثانی حرام.

گوییم که جواز کذب و حرمت صدق مذکورین از جهت حسن ارتکاب اقل القیحین است، نه از جهت حسن کذب و قبیح صدق.

اگر گویند که فعلی که صحیح الترتیب نباشد متصف به حسن و قبیح نشود، و فعل بی اجتماع شرایط وجود فعل متحقق نشود، و ترک با اجتماع شرایط وجود ممکن نباشد، پس اتصاف فعل به حسن و قبیح مجوز نباشد.

گوییم که آنچه از شرایط اتصاف فعل به حسن و قبیح است قادریت فاعلی است، نه امکان عدم نسبت به جمیع شرایط، و از نفعی امکان عدم نسبت به اجتماع شرایط لازم نیاید نفعی قادریت، چه وجوب به اختیار محقق اختیار است، نه منافعی آن.

فصل دوم

در آنکه فعل قبیح از باری سبحانه صادر نشود و از عباد فعل قبیح اراده ننماید

بدان که چون واجب الوجود محتاج به فعل قبیح نباشد و عالم باشد به قبیح آن، صدور

قیبح از او مجوز نباشد.

اگر گویند که چون علم به نفع، مخصص و مرجح وجود است، چرا نشود که قبیحی که نافع در نظام اعلی باشد از واجب صادر شود.

گوییم که آنچه نافع در نظام اعلی باشد از آن جهت که نافع است در نظام اعلی حسن باشد، و اگر جهت قبیحی در او باشد مقاومت به این جهت حسن نکند.

اگر گویند که چون هر نافع در نظام اعلی مجوز الصدور باشد چرا تجویز کذب نافع بر واجب نکند.

گوییم که کذب واجب نشاید که نافع در نظام اعلی باشد، چه تجویز کذب بر اواضر اشیاء است به نظام اعلی، با آنکه نفی که بر کذب مترتب شود به تعریض و توریه حاصل گردد.

وقبیحی که نفعی که بر او مترتب شود به غیر او حاصل شود فاعش حسن نباشد.

اگر گویند که مفسده بر تجویز مترتب گشته، نه بر جواز، و غرض عدم جواز است، نه

عدم تجویز.

گوییم: که چون جواز مستلزم تجویز است مفسده ای که بر تقدیر تجویز لازم آید بر تقدیر جواز لازم باشد، و چون عمومیت قدرت را سابقاً اثبات کردیم قبیح مقدور واجب باشد، لیکن از او صادر نشود، و امتناع صدورش نظر به ذات واجب نباشد، و امتناع نظیر به غیر منافی صحت صدور نظر به ذات نیست.

و بدان که اراده باری تعالی به قبیح از افعال عبادتعلق نگیرد. و اراده باری در افعال اختیاریه عباد عبارت باشد از علم به نفع صدور فعل از عبد به اختیار، یعنی نافع است صدورش بر تقدیری که مراد عبد باشد، و این اراده موجب وجود فعل مطلقاً نباشد، بلکه مقتضی وجوب فعل بر عبد باشد، یا استحباب فعل؛ و علم به نفع ترك عبد فعل را اختیاراً، که چون به فعل نسبت دهند، کراهت فعل گویند، مقتضی حرمت فعل یا مکروهیت بر عبد باشد؛ چه آنچه نافع در نظام اعلی باشد به اعتبار جهت حسنش مراد باشد، و آنچه نه چنین باشد اراده که عبارت از علم به نفع است به آن متعلق نتواند بود، و شاید که اراده واجب به کذب عبد تعلق گیرد، چه کذب بعضی از عباد مضر به نظام اعلی نیست، و تواند بود که عبدی را قدرت بر تعریض و توریه نباشد و کذب بر او متعین شود، و در این محدودی نیست.

فصل سوم

در آنکه افعال الله را اغراض و مصالح باشد

بدان که چون حق تعالی عالم و قادر است، و آنچه از او صادر می شود به اراده و مشیت متعلق است، پس آنچه از او صادر می شود، لکنه اصلح و نافع، صادر خواهد شد. که اگر اصلحیت و انفعیت را دخل نبوده باشد، و علم، بگونه اصلح و نافع، مخصص و موجب وجود نباشد، ترجیح فعل لاسبب خواهد بود، و فعل لاسبب عبث است، و عبث بر حکیم روانیست. و آنچه نافیان غرض گویند که «نشاید که غرض عاید به حق باشد والا وجودش البق

خواهد بود به حق، و استکمال واجب به غیر لازم آید، و نشاید که عاید به حق نباشد و الاغرض فعل حق را نشاید» مدفوع است به آنکه مراد از عود غرض به حق اگر اَلیقیت فعل به او است به اعتبار ترتب غرض بر آن فعل استکمال حق به فعل لازم نیاید، شاید که فعل تابع کمال ذات باشد، و از این جهت اَلیق به ذات باشد، نه آنکه ذات به وجود غرض و فعل مستکمل گردد؛ و اگر مراد به عود غرض به فاعل آنست که به وجود غرض حاصل شود او را کمالی که به دون آن مفقود باشد عود غرض به فاعل لازم نباشد.

فصل چهارم

در آنکه افعال اختیاریه عباد مستند است به ایشان

بدان که اذهان مستقیمه سلیمه در حکم به استناد افعال بعد ابد توقف نمایند، و این استناد به اعتبار ترتب وجود فعل است بر قدرت و اراده عبد، و این ترتب با افاضه فعل وجود غیرا متصور است، و از ترتب مذکور لازم نیاید که عبد خالق و مفیض وجود حرکت باشد، بلکه لازم از ترتب مذکور فاعلیت عبد است فعل را .

خلاصه کلام آنکه چون علاقه لزوم میانه قدرت و اراده عبد وجود فعل باشد من حیث الاستلزام ایجاب وجود فعل به او مستند باشد. و از این ایجاب لازم نیاید که افاضه وجود از او باشد، چنانکه ماهیت نار موجب استلزام حرارت است. و از این لازم نیاید که مفیض وجود حرارت باشد.

و آنچه در کلام مجید و آثار نبویه وارد شده در اختصاص خالقیت به حضرت باری تعالی منافی فاعلیت عبد نیست، و لهذا جایی که به عنوان فعل و عمل و صنع ذکر فرموده به عبد نسبت داده است.

قال عز من قائل: «لا اله الا هو خالق کل شیء . خالق کل شیء و هو الواحد القهار. انا کل شیء خلقناه بقدر. والله خلقکم و ما تعلمون. و اسر و اقولکم او اجهروا به، انه علیم بسدات الصدور. اَلایعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» .

وقال الله تعالی: «من عمل صالحاً فلنفسه. لیجزی الذین اساءوا بما عملوا . من عمل سیئه فلا یجزی الامثله . ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات. و ما یفعلوا من خیر فان الله یعلمه. و افعلوا الخیر. ولیس ما کانوا یصنعون. والله یعلم ما تصنعون. و جعل و فعل اشیا رانسبت به عبد داده، عبد را فاعل جعل ساخته و جعل فاعلیت و جاعلیت به فعل را نسبت به ذات احدی داده. قال الله تعالی: «یجعلون اصبا بهم فی اذانهم. و جعلوا لله شرکاء» و قال تعالی حکایة: «ربنا و اجعلنا مسلمین لک. رب اجعلنی مقیم الصلوة . و اجعله رب رضیاً» .

و اما قوله تعالی: «فعال لما یرید». و قوله تعالی: «یفعل الله ما یشاء» دلالت بر اسناد فعل عبد به باری نمی کند، چه مفهوم از «فعال لما یرید» فعال لما یرید ان یفعله است. و همچنین «یفعل الله ما یشاء» و تعلق اراده و مشیت به فعل عباد بر این نحو نیست، و اراده ایمان و طاعات از عبد مقتضی

و جوب ایمان و طاعات است بر عبد، نه فاعلیت ذات احدی فعل عبد را.

و اما اسناد خلق به غیر باری تعالی، چنانچه در کلام مجید واقع شده، قوله تعالی «و اخلق لكم من الطین. و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر» منافی اختصاص مذکور نیست، چه خلق مسند به غیر به معنی تقدیر و تصویر است، و خلق به معنی ایجاد و افاضه وجود مخصوص به واجب است و به غیر مسند نشود.

و اما قوله تعالی «فتبارک الله أحسن الخالقین» بر تقدیری که دال بر اسناد خالقیت به غیر باشد محمول بر تقدیر و تصویر تواند بود.

و بدان که اگر اراده عبد موجب فعل عبد نبودی مدح و ذم عباد بر افعالشان و امر و نهی صحیح نبودی، و ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت مترتب نشدی.

و اما قول به آنکه کل حوادث به قضاء الله و قدره است، چنانچه بر السنه اکثر جاری است، اگر مراد به قضا و قدر خلق و افاضه وجود است، چون افاضه وجود جمیع موجودات از واجب است، صحیح باشد که کل حوادث به قضا و قدر است؛ و اگر مراد به قضا و قدر به ایجاب و الزام است، پس ایجاب و الزام به تکلیفی، مخصوص است به واجبات بر مکلفین، و ایجاب و الزام اقتضایی و استلزامی شامل کل حوادث است؛ و اگر به معنی اعلام و تبیین و اثبات در لوح محفوظ است شامل جمیع موجودات حادثه است، چه جمیع حوادث در لوح محفوظ مثبت باشند.

فصل پنجم

در آنکه اضلال عباد به معنی گمراه گردانیدن به ایشاره بخلاف حق، یا ایجاد خلاف حق و تعذیب غیر مکلفین بر واجب الوجود روا نبود

زیرا که اضلال عبد و تعذیب بر معاقبه بر ضلال مترتب بر آن قبیح است و بر حکیم روانیست. و آنچه در کلام مجید وارد شده از اسناد اضلال به باری تعالی، قال الله تعالی «ومن یضلل الله فما له من هاد». و قال: «یضل به کثیراً» «ومن یضلل فاولئک هم الخاسرون» اضلال به معنی اهلاک است، یا نسبت به جماعتی است که مستحق ابقا بر ضلال شده باشند به جهت تمادی در باطل و التزام عناد، و اضلال به معنی ابقا بر ضلال نسبت به ایشان قبیح نیست.

و اما تعذیب غیر مکلف به جهت آنکه کسی را که مستحسن نباشد مخاطب ساختن و مکاف کردن قبیح است معاقب ساختن و عذاب نمودن.

و آنچه در کلام مجید وارد شده، حکایه عن قول نوح (ع) «ولایلدوا لافاجر اطفالاً» مجاز است به تسمیه شیء به اسم ما یؤول الیه.

و آنچه در آثار وارد شده از استخدام اهل جنت اطفال کفار را دال بر تعذیب نیست، چه استخدام مستلزم ایلام نیست، و بر تقدیری که موجب الم باشد به جهت اصلاح تواند بود، چون فصد و حجامت، نه به جهت تعذیب و عقوبت.

اگر گویند که اطفال کفار مشارک آباءند در احکام کفر، و کفار معذب اند.

گوئیم که مشارکت اطفال با آباء در بعضی از احکام کفر است، و تبعیت در بعضی از احکام

کفر مستلزم تبعیت در اصل کفر و جمیع احکام کفر نیست.

فصل ششم

در حسن تکلیف و وجوبش

بدان که تکلیف حسن است، به واسطه آنکه در تکلیف جهت مقبحه متصور نیست غیر اشتغال بر مشقت، لا بمصلحة مطلوبة؛ و چون مشقت تکلیفی متضمن مصلحت عظیمه است که آن استحقاق تعظیم است، و بدون تکلیف حاصل نمی شود، مشتمل بر جهت مقبحه نباشد. اگر گویند که ترجیح مصلحت مذکوره مشقت را اگر به اعتبار وقوع تعظیم باشد چون وقوع تعظیم به تفضل حاصل می تواند بود تکلیف حسن نباشد، و اگر به اعتبار نفس استحقاق گویند مقاومت مصلحت استحقاق تعظیم مفسده اشتغال بر مشقت را ممنوع باشد. گوئیم که چون تفضل به تعظیم بی استحقاق قبیح است وقوع تعظیم به دون تکلیف صورت نیابد، و بر تقدیری که تفضل به تعظیم بی استحقاق قبیح نباشد نفس استحقاق کافی است در حسن تکلیف، چه تحقق حالتی که محقق تعظیم و موجب الجاء نباشد مصلحت عظیمه است که ارتکاب مشاق در تحصیل آن مستحسن عقول و اذهان مستقیمه است، و تکلیف مشتمل است بر جهت مرجحه که آن اقامت عدل است با استحقاق تعظیم و فوز به ثواب، و اگر تکلیف نبودی عدل صورت نیافتی.

بیان این مقال آنکه چون به واسطه انتظام امور کلیه و ابقاء انواع سفلیه، قوای شهوانیه و غضبیه در حیوان ترکیب شده، انسان که اکمل انواع است به حظ او فرو نصیب او فی از قوی برفیق حکمت اختصاص یافته، و از ابتداء خلقت عمده تصرفات برفیق مقتضای قوی واقع می شود و تقویت یافته متمکن و مستولی می گردند.

و شك نیست که عقل هر کس به ادراک محاسن و مقایح افعال وافی نیست، و در زجر و منع قوی و رفق مقتضیا نشان کافی نبی.

پس حکمت کامله مقتضی آن است که معاونی به قوت عقلیه منضم شود که با رعایت و تقویت او قوت عملیه را ممانعت قوی و زجرشان میسر باشد، و به وجود آن معاون اقامت عدل تحقق پذیرد، و آن تکلیف است.

و چون نصب دواعی شرف و فساد بی اقامت مدافع و زاجری تقریب به قبیح و مفساد است و به منزله تحریم بر آن قبیح است، پس اعطای قوای شهوانیه و غضبیه به نفوس بی نصب زاجری و مانعی مجوز نباشد، پس وقوع تکلیف لازم باشد، و ترکش غیر جایز.

و بدان که حسن تکلیف مشروط است به آنکه در تکلیف مفسده ای نباشد نسبت به مکلف به این تکلیف، یا به مکلف دیگر، و مفسده نسبت به همین مکلف، چون استلزام این تکلیف اخلاص به تخیل دیگر را و مفسده نسبت به مکلف دیگر چون استلزام این تکلیف ابعاد از طاعت مکلف دیگر را؛ و به آنکه تکلیف مقدم باشد بر مکلف به، چه که اگر مقدم نباشد تکلیف قبیح باشد؛ و مشروط است به امکان مکلف به، و اتصافش به رجحان، به وجهی از وجوه، و مشروط است به علم

مکلف به صفات فعل از حسن و قبح، و به قدر جزائی که به فعل مستحق آن شوند، و به قبیح نبودن تکلیف از مکلف؛ و مشروط است به علم مکلف به فعل، و قدرت مکلف بر فعل، و تمکن از آلت فعل ذی آلت .

و بدان که مکلف به، یا اعتقاد است یا عمل است، و اعتقاد علم است، یا ظن است، و طریق تحصیل اعتقاد عقلی است یا شرعی؛ و تکلیف مطلقاً منقطع است اتفاقاً، و چگونگی منقطع نشود و حال آنکه حالت مرجحه وقوع تکلیف، که استیلاء قوای شهوانیه و غضبیه است، که به جهت انتظام معاش دنیوی بروفق حکمت واقع شده، مقترن به وسوسه شیطانی، در نشأت آخرت مفقود است؛ چه اهل جنان را، به سبب ضعف قوای شهوانیه و غضبیه نسبت به قوه عقلیه، و حضور جمیع مشتهیات و ملاذ، و عدم عروض حالت متنافره، برخلاف معاش دنیوی، به تکلیف احتیاج نیست. و ایضاً و قسوع تکلیف نسبت به ایشان منافی کمال تعظیم و اجلالسی است که به اطاعت و انقیاد مستحق آن شده اند. و اهل نار را به سبب احوال و آلام عظیمه مجال تصرفات قوی نمانده و از وسوسه شیطانی و فسادهای نفسانی دورند، و از معاشرات و معاملات محروم مانده، به غذا بهای گوناگون گرفتار و مقهورند. و چون حالت مرجحه وقوع تکلیف در عقبی مفقود باشد تکلیف منقطع گردد.

فصل هفتم

در عموم تکلیف و شمولش مؤمن و کافر را

بدان که جهات مذکوره در حسن تکلیف و وجوبش شامل است مؤمن و کافر را، پس تکلیف شامل همه باشد.

اگر گویند که جهات مذکوره با عدم اضرار مفید است نه با اضرار، و تکلیف مضراست به کافر، پس مستحسن نباشد.

گوییم که تکلیف کل ناس نافع است در تغلیل کفر، و ضرر عاید به کافر از تکلیف مقاومت به آن نکند.

و ایضاً ضرر کافر از تکلیف ناشی از سوء اختیار، به حسن تکلیف مضرنیست، و فائده تکلیف کافر نسبت به خودش رفع رجحان جانب کفر است نسبت به آنچه به مقتضای حکمت جهت انتظام معاش به عباد اعطا شده. و اما فوز به ثواب نه فائده تکلیف است، بلکه فائده اطاعت و امتثال است.

فصل هشتم

در لطف

بدان که لطف که عبارت از مقرب طاعت و مبعد معصیت است از باری تعالی صدورش لازم است؛ زیرا که طلب تکلیفی چون معارض شود به مصلحتات نفسانیه ناشیه از قوای مذکوره مادام که جانب طاعت راجح نشود به مرجحی، غرض مطلوب از ایجاد و تکلیف که تحقق صلاح

و عدل است، ما امکان، تحقق نپذیرد، پس اقامت این مرجح که از او به مقرب طاعت و معصیت تعبیر کنیم لازم باشد.

اگر گویند: وجوب لطف بر تقدیر قبح لطف مجوز نباشد، و شاید که فعل لطف قبیح باشد. گوئیم: معلوم است ضرورتی که در تقرب طاعت و تبعید معصیت وجهی از وجوه قبح نیست. و چون لطف مقرب طاعت است، نه موجب طاعت، تحقیقش نسبت به کافر مجوز باشد.

اگر گویند: که اگر لطف واجب بودی اخبار به سعادت بعضی و به شقاوت بعضی واقع نشدی، چه اخبار به سعادت موجب اعتماد و جرأت است، و اخبار به شقاوت موجب یأس است. و اعتماد و یأس مقتضی اند به ترك طاعات و اقدام بر معاصی.

گوئیم: که اخبار به سعادت نسبت به جمعی است که معلوم و محقق است لزوم اطاعت و عدم عصیان ایشان نسبت به اللطافی که به ایشان واقع می شود، بلکه نسبت به جمعی که اخبار مذکور مقرب طاعت و بعد معصیت است ایشان را؛ و اما اخبار به شقاوت نسبت به منکرین واقع شده و موجب یأس نیست، و بعید نیست که گویند نسبت به جمعی واقع شده که بعد از تحقق اللطاف به تمادی در عناد مستحق ابعاد از طاعت شده اند.

و بدان که مکلفی که لطف نسبت به او واقع نشده باشد معذب نشود. زیرا که نصب داعی بر معاصی بدون اقامت مرجح طاعت زاجر از معاصی [نیست]، پس عذاب نمودن بر معصیت قبیح است، و به منزله تعذیب بر فعل است بعد از تحریر بر آن، و بر حکیم علیم روانیست.

قال الله تعالی: «ولو اهلكناهم بعد من قبله لقالوا ربنا لولا ادرسلت الینا رسولا». لیکن بر فعل قبیح ذم مرتب شود، چه هر چه فاعل مختار که قبیح از او صادر شود مذموم باشد، اگر چه به تحریر بر آن و اغراء غیر باشد و بدون مرجح جانب ترك واقع شده باشد.

و بدان که مرجح مذکور که لطف است باید که ترجیحش به حد الجاء نرسد، چه الجاء منافی حکمت اقدار و تمکین است. و باید که مناسب ملطوف فیه باشد، چه امور غیر مناسبه صلاحیت مرجحیت نداشته باشد، و امور مرجحه مناسبه معلومند تفصیلا یا اجمالا.

فصل نهم

در آلام و اعواض

بدان که الم برد و قسم است: الم واقع ابتداء، و الم واقع بر سبیل مکافات. اما مکافات اگر زاید بر قدر مستحق نبوده باشد حسن باشد. و اما الم ابتدایی اگر مشتمل است بر نفع زاید بر الم که بدون آن حاصل نشود، یا بردفع ضرر زاید بر این الم، یا واقع است بر مقتضای عادت، یا واقع است بر وجه دفع، حسن است از آن کس که او را لایق باشد اصلاح حال و حفظ عادت و دفع؛ و الم مکافاتی شاید که عقاب باشد که علی وفق المصلحة معجل شده باشد. و آلام ابتدائیه مشتمله بر نفع باید که متالم به تحمل آن راضی باشد اجمالا یا تفصیلا، یا مشتمل باشد بر لطف تاحسن باشد. و هر گاه مشتمل بر لطف باشد شرط نیست اختیار متالم الم را.

و اما عوض که عبارت است از نفع مستحق خالی از تعظیم و اجلال، استحقاقش حاصل

شود به ایلام و به تقویت منافع جهت مصلحت‌غیر؛ چه ایلام و تقویت منفعت با عدم ایصال عوض به متالم قبیح باشد، و به انزال غموم مستند به علم یاطن، نه به فعل عبد، چه انزال غموم به منزله اضرار و انزال آلام است، و به امر به مضار و اباحه مضار، چه الم غیر مشتمل بر منافع متالم غیر حسن باشد، و غیر حسن مباح و مأمور به نباشد، و به تمکین غیر عاقل چون سباع و بهایم و به تمکین عاقلی که وصول عوض از او صورت نتواند یافت.

و عوض در این صور بر مومل و موجب الم است الا در وجود الم لازم به عادت یا واجب شرعاً که عوض بر فاعل فعلی است که عقیب آن وجود الم لازم است به عادت یا واجب است به شرع اگر عوض از فاعل مذکور متصور الحصول باشد و الا عوض بر ممکن فاعل و موجب عادت و شریعت است، و عوضی که بر عبادت مساوی الم است و زیاده نفع که به آن تمکین و اقتدار حسن شود بر حکم عدل علی الاطلاق است، و عوضی که بر حکم عدل است زاید است بر الم به قدری که راضی شود به آن هر عاقلی سلیم العقل. و عوض الم لازم نباشد که از جنس منافع موعوده در تکالیف باشد. و لازم نباشد که کونه عوضاً مشعور به، مستحق عوض باشد، چه حسن ایلام موقوف نیست بر تعویض به منفعت مخصوصی و بر شعور بکونها ثواباً لازم باشد تا اطاعت خود را به عدم مجازات حقیر نشمارد، و چون استحقاق ایصال نفع از باری تعالی به ایلام ثابت می‌شود به اسقاط سقوط نیابد، چه استحقاق زایل نگردد و ترک ایصال ما يستحق از جواد مطلق مستسحق نباشد. و اما استحقاق عوض از مکلفین اگر چه به اسقاط زایل نگردد، لیکن شاید که به اسقاط و ابراء حق مطالبه ساقط گردد، و وجوب اخذ عوض و انتصاف از ظالم جهت مظلوم مرتفع شود.

فصل دهم

در آجال و اززای و اسعار

بدان که اجل حیوان وقتی است که علم الهی متعلق شده به بطلان حیات حیوان در آن وقت، و بر تقدیر عدم وقوع قتل شخصی که مقتول می‌گردد هر یک از امانت و ابقاء مجوز است، و دلیلی بر تعیین احد الطرفین نیست، و حلول اجل شخصی شاید که لطف باشد دیگری را، نه آن شخص را، چه به حلول اجل تکلیف منقطع شود، و به دون تکلیف متصور نباشد، و تعیین اجل و لزوم آن شاید که لطف باشد همه را.

و بدان که رزق چیزی است که منتفع توان شد به آن و مجوز نباشد احدی را منع از آن.

اگر گویند که لازم آید که خدای رازق نباشد کسی را که در همه عمر حرام خورد، لکن باری تعالی رزاق است هر کس را اجماعاً.

گوییم که شخص مفروض اگر مالک حلالی بوده باشد خدای تعالی رازق آن حلال باشد، و اگر مالک حلال نباشد اگر قدرت بر حلال نداشته باشد انتفاع از حرام به قدر ضرورت مجوز باشد و احدی را منع از آن نباشد، پس حرام بر آن نحو که مجوز است تصرف در آن رزق

او باشد. و در رزق معتبر نیست که انتفاع بر نحو مباح واقع باشد. و اگر قدرت بر مباح دارد مباح مقدورالتحصیل رزق است و لیکن عهده تحصیل ننموده تصرف نکرده است.

و چنانچه رزق معین تواند بود غیر معین نیز تواند بود، و چون رازقیت عبارت است از «ایصال مایصح ان ینتفع به لیتنفع به» حضرت باری رازق حرام نباشد. و چون سبب قوی در ایصال منافع للانتفاع باری تعالی است اطلاق رازق بر باری تعالی غالب شده، در غیر او نادر است؛ و اما سعی نمودن در تحصیل رزق عند الحاجة واجب باشد، و نزد عدم حاجت جهت توسعه مستحب باشد، و نه به جهت توسعه مباح باشد و سعی به ارتکاب مناهی و محرمات حرام باشد.

و بدان که سعی در تحصیل رزق، آنان را که از ربه عادت مستخلص شده به استیلا حب الهی بر ایشان به خلوص حقیقی موصوف گشته اند، مستحسن نیست، مگر به جهت اعانت معاونان و تلافی مشاق ایشان. لیکن آنان را که اشتغال به مکسب مانع اهم از آن نباشد، اما مقیدان ربه عادت و محبوسان سجن طبیعت را از سعی عند الحاجة چاره نیست، از آنکه عادت به ایصال به دون سعی جاری نشده، و ایشان به خلاف عادت منتفع نشوند.

و بدان که سعی عبارت است از تقدیر و عرضی که در معاملات و معاوضات به آن رضاهند؛ و سعی اگر به انحطاط از معتاد است به حسب زمان و مکان آن را رخص گویند، و اگر به ارتفاع از مجرای عادت است آن را غلا گویند. و خروج از مجرای عادت به ترقی یا تنزل اگر مستند است به اسباب غیر مستنده به عهده و اختیار عهده به خدای تعالی نسبت دهند حتی توافق ارادات و رغبات عامه ناس، و الا به عهده نسبت دهند. چون جبر سلطان رعیت را بر نرخ خاصی.

و آنچه روایت کرده اند که چون اهل مدینه از رسول الله صلی الله علیه و آله التماس تسعیر نمودند و گفتند: «سعر لنا یا رسول الله» در جواب فرمود: «المسعر هو الله» محمول بر آن است که تسعیر نباید کرد، و به حضرت باری تعالی باید گذاشت که برون حکمت کامله به فضل شامل او سعی قرار می یابد، نه آنکه هر تسعیری که واقع شود و هر تسعیری که قرار یابد منسوب به او است، که اگر مراد وی این بودی اجابت ملتسمه ایشان را منافی نبود، و این قول از آن حضرت واقع نشده، و به این جواب اسکات ایشان فرموده، مفهوم می شود که آنچه ذکر نمودیم مراد بوده؛ و الله اعلم.

به تصحیح: عبدالله نورانی