٥٩٩

تفسير سورة الإخلاص

مؤلف

محمد بن أسعد الصديقي الدواني

(م ٩٠٨)

* اسامي السورة
* نقل الكلمات الاعلام
* الحاشية على تفسير ابن سينا
* الخاتمة

تحقيق

حسن پويا

٤٢٩٤

مقدمهٔ تحقیق

بسم الله الرحمن الرحیم

مؤلف

این رساله توسط محمد بن أسعد صدیقی دوانی معروف به جلال الدین دوانی تألیف شده است. گفته‌اند او حکیم، متکلّم، شاعر و منطقی بوده است. از آنجا که وی جامع علوم معقول و منقول بود، مرجع بسیاری از اندیشمندان قرار گرفت و به علاّمه دوانی شهرت یافت.

با اینکه ابتدا پیرو مذهب شافعی بود سرانجام مستبصر و پیرو مذهب امامیه شد. آثار دوانی بیش از صد اثر است.

اساتید برجستهٔ وی عبارتند از: پدرش ملاسعد الدین اسعد، صفی الدین عبدالرحمن حسینی ایجی، مظهرالدین محمد کازرونی، شهاب الاسلام، رکن الدین روزبهانی و یحیی الدین محمد انصاری.

گر چه در تاریخ وفات دوانی اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد؛ لکن وی را متوفای ۹۰۷ یا ۹۰۸ دانسته اند.

رسالهٔ حاضر

رسالهٔ حاضر به خوبی نشانگر میزان فضل و دانش و نیز احاطهٔ علمی علاّمه دوانی برعلوم معقول ومنقول است.

آغاز رساله چنین است: «بسم اللّه الرحمن الرحیم بعد الحمد للّه الأحد الصمد علی نعمه الّتی تجاوزت عن حدّ العدّ»

٤٣٩٥

و انجام آن : «و صلّی الله علی سیدنا محمّد شفیع یوم النشور و علی اهل بیته معادن الخیور . تمّ في یوم الاثنین ، رابع شهر محرم الحرام» .

مفسّر گرانقدر ، در مقدمهٔ کوتاهی که در آغاز رساله آورده اند ، این تفسیر را چنین توصیف می کند :

این ، تفسیر سورهٔ اخلاص است ، و مشتمل است بر برگزیدهٔ اقوال اهل تفسیر همراه با تحقیقات و تکمیل آنچه توسط این حقیر انجام گرفته است که همه برگرفته از قواعد حکمی است که برخی بزرگان علوم معقول بیان داشته اند .

این قواعد از اصولی است که مورد نقض و ابرام قرار گرفته و نواقص آن برطرف شده و صاحبان فکر و اندیشه با غور در علوم عقلی و نقلی و پرداختن به مسائل اصلی و فرعی در این علوم ، به آنها دست یافته اند . مسائل گرانسنگی که دست یابی به آنها به سادگی و برای همگان امکان پذیر نیست .

سپس مفسر ارجمند با بیان اینکه سوره مکّی است ، به وجه نام گذاری آن به سورةالإخلاص و سورة الاساس می پردازد و روایاتی را از طرق فریقین در شأن و منزلت سوره بیان می دارد و در ضمن نقل روایات به توضیح و تبیین آنها می پردازد . وآنها مورد جرح و تعدیل قرار می دهد .

پس از نقل روایات ، مبنای تفسیر خویش را کلمات شیخ الفلاسفه ابن الرئیس ابن سینا قرار می دهد و با نقل کلمات ایشان به شرح و تفسیر سوره می پردازد . در این میان از کلمات فارابی ، فخر رازی و... نیز بهره برده است .

این رساله در ۱۴ صفحه سامان یافته است . وتحقیق آن بر اساس نسخه دانشگاه تهران به شماره ۱۰۴۶ صورت گرفته است .

والسلام

حسن پویا

٤٢٩٦

[مقدمة المولف]

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد اللّه الأحد الصمد على نعمه الّتي تجاوزت عن حدّ العدّ و أمد العدد، و الصلوة و السلام على سيدنا الأحمد الأمجد، محمد و على آله من كل أوحدّى أوحد و عبقرى أسعد؛ فهذا تفسير سورة الاخلاص على ما فتح اللّه ـ تعالى ـ على مولّفه، الفقير إلى اللّه الغني، محمد بن أسعد الصّديقي الدّواني و قد اشتمل على زبدة ما قاله أهل التفسير مع تتميمات و تحقيقات منحها اللّه ـ تعالى ـ لهذا الفقير الكسير ـ و على ما مهّده بعض أئمة المعقول من القواعد الحكمية، الّتي هي في فنّها، من الأصول مع ما يليق بها من النفد و الإتمام و النقص و الإحكام و التوهين و الإبرام، مع ما يشاهده اولوا الفطنة الثاقبة و الفكرة الصائبة، الذين خاضوا في تيّار بحار العلوم العقليّة و النقليّة، و غاصوا في لجج حجج المسائل الفرعيّة و الاصوليّة و إن كانوا في هذه الأيام أعزّ من الكبريت الاحمر؛ بل لايكاد يظفر بهم الا الأقل الأندر.

و ها أنا أشرع في المقصود بعون الله المعبود؛ و أقدّم بين يدي ذلك، مقدّم:

هي أن السوره مكيّة بالاتفاق.

[أسامي السورة]

و تسمّى سورة الإخلاص؛ لأنها مشتملة على توحيد الله ـ تعالى ـ و نفي الاشتراك معه، كما سيظهر.

و سورة الأساس؛ لاشتمالها على أصول الدين. و في الكشّاف، روى أبّى و أنس عن النبيﷺ اسست السموات السبع و الأرضون السبع على﴿**قل هو الله احد**﴾. يعني، خلقت لتكون دلايل على توحيد الله ـ تعالى ـ و معرفة صفاته التي نطقت بها هذه السورة.[1]

٤٣٩٧

و ورد في الحديث، ان هذه السورة معادلة لثلث القرآن.[٢]

قيل: أن المقصد الأقصى من طلب العلوم بأسرها، معرفة ذات الله ـ تعالى ـ و صفاته و كيفية صدور أفعاله عنه و هذه السورة دالة على سبيل التعريض و الإيماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات اللّه ـ تعالى ـ لاجرم، جعلت معادلة لثلث القرآن.

و لا يبعد أن يقال: أن المقاصد القرآنية، منحصرة في معرفة المبدأ و المعاد و الأحكام. و أما القصص، فالغرض منها، الحثّ على تلقي تلك المقاصد و الاعتبار من أحوال المعرضين عنها و المنكرين لها. و هذه السورة مشتملة على البحث عن المبداء، فكانت معادلة لثلث القرآن.

لايقال: قد ذكرتم سابقاً، أن هذه السورة مع سورة «الكافرين» بمنزلة كلمة التوحيد؛ و يقتضي ذلك، أن يكون معادلة لربع القرآن؛ كما ذكرتم فى توجيه كون سورة «الكافرين» ربع القرآن.

لانا نقول: لاريب أن سورة «الكافرين» بصريحها مشتملة على النهي عن عبادة غيره ـ تعالى ـ كما مرّ، و بذلك لايتّم التخصيص بالعبادة ما لم ينضم اليه الأمر بعبادته تعالى، و هذه السورة تشتمل على الحثّ على عبادته تعالى و إن كانت مشتملة على أمر زايد و هو البحث عن صفاته، فباعتبار جميع مقاصدها ثلث القرآن و باعتبار بعضها ربعه. فإنّ الثلث يشتمل على الربع لامحالة.

و اعلم أنّه أشار في الكشّاف: إلى أنه يعدل كل القرآن، قال: لأحتوائها على صفات الله ـ تعالى ـ و عدله و توحيده والعلم تابع للمعلوم في الشرف و معلوم هذه السورة هو الله و صفاته و ما يجوز عليه و مالا يجوز، كذا ذكره.[٣]

و قال القاضي في تفسيره بعد ما نقل من الحديث: أنها تعدل ثلث القرآن و بيّنه بأن مقاصد القرآن محصورة في العقايد و الأحكام و القصص و قال: و من عدلها بكله اعتبر المقصود بالذات[٤] و لم أجد في التفاسير التي أطلعت عليها حديثاً يشعر بكونها عديلاً لكل القرآن إلاّ ما سياتى نقله في الكشاف.

ففي تفسير إبن الكثير[٥] و المعالم[٦] و هما العمدة في الحديثيات بالروايات المتعددة عن رسول اللهﷺ: إنّها تعدل ثلث القرآن.

نعم روى إبن كثير عن الامام أحمد باسناده عن أبي سعيد الخدري:

أنّه بات قتادة بن النعمان يقراء الليل كله بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ فذكر ذلك للنبيﷺ

فقال: و الذي نفسي بيده ليعدل نصف القرآن او ثلثه.[٧]

و الظاهرأنّه من شك الراوى، فلايثبت كونها نصفاً فضلاً عن كونها عديلاً للكل.

و أمّا سبب نزولها، فقال في المعالم روى ابوالعالية عن أبي بن كعب: أنّ المشركين قالوا لرسول اللهﷺ: إنسب لنا ربك، فأنزل الله ـ تعالى ـ هذه السورة.[٨]

و نقل والدي ـ رحمه الله ـ في تفسيره الكبير الذي سمّاه بالسواد الأعظم أنّ هذه السورة إذا نزلت، شايعها فوج من الملائكة يقولون: إنّها نسب الرب تعالى.[٩]

و في المعالم أيضاً عن إبن عباس ـ رضى الله عنهما ـ: أن عامر بن طفيل و زيد بن ربيعة أتيا النبيﷺ فقال عامر إلى ما تدعونا يا محمد؟ قال: إلى اللّه ـ تعالى ـ، قال: صفه لنا أمن ذهب هو أم من فضّة أم من حديد أم من خشب؟ فنزلت هذه السورة فأهلك الله ـ تعالى ـ زيداً بالصاعقة و عامراً بالطاعون.[١٠]

و قال الضحاك و قتاده و مقاتل: جاء أناس من أحبار اليهود إلى النبيﷺ فقالوا: صف لنا ربك يا محمد لعلّنا نؤمن بك فان الله ـ تعالى ـ انزل نعته في التورية فأخبرنا من أيّ شيءٍ هو و هل يأكل و يشرب و ممّن ورث و من يرثه؟ فانزل اللّه ـ تعالى ـ هذه السورة.[١١]

و في قراءة إبن مسعود و أبّى بن كعب (هو اللّه أحد) بدون (قل).[١٢]

و قال في الكشاف: أأن قراءة النبيﷺ (اللّه أحد) بدون (قل هو). و أن النبيﷺ قال: أنّ من قرء (اللّه أحد) كان يعدل القرآن.[١٣]

و قد اتفقوا على أنه لابدّ من (قل) في(قل يا أيها الكافرون)، و لايجوز في(تبّت) قيل: لأنّ(قل يا أيها الكافرون) مشاقّة الرسول و مواعدته لهم و (تبّت) معاتب عمّه، فلايناسب أن يكون منه. و أمّا هذا فتوحيد، يقول به تارةً، و يؤمر بأن يدعو إليه أخرى.

و لايبعد ان يقال، أن القول بمعاتب أبي لهب إذا كان من الله، كان أدخل في زجره و تفضيحه.

و أمّا معناه، فأمّا أن يكون (هو) ضمير الشان و (هو) مبتدا و خبره جملة (اللّه احد) و لا حاجة في هذا الخبر الى العايد، لكونه بعينه هو المبتدا في المعنى، لأنّ قوله (اللّه أحد) هو الشأن الذي هو عبارة عنه و ليس كذلك (زيد أبوه منطلق) فأنّ زيداً و الجملة يدلان على معنيين مختلفين فلابد مما يصل بينهما، كذا في الكشاف[١٤]؛ و هو أمر مفروغ عنه في النحو.

و أمّا أن يكون راجعاً الى المسئول عنه حيث قالوا: صف لنا ربك و أنسب لنا ربك.

٤٣٩٩

و بعض الصوفية عدّوا هذه اللفظة من عداد الاسماء الحسنى الآهية، قال الامام الرازي: علمني بعض المشايخ: يا هو يا من هو يا من لا إله إلاّ هو.[١٥]

[تعليقة على كلام ابن سينا]

و قال شيخ الفلاسفة و رئيسهم أبو علي بن عبدالله بن سينا في الرسالة المعمولة لتفسير هذه السورة:

الهو المطلق، هو الذي لايكون هويّته موقوفة على غيره فهو مستفاد منه فمتى لايعتبر غيره لم يكن هو هو و كل ما كان هويّته لذاته فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو، لكن كل ممكن فوجوده من غيره و كل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده منه و ذلك هو الهويّة فإذن، كل ممكن فهويّته من غيره و الذي يكون هويّته لذاته هو واجب الوجود.[١٦]

اقول: تحقيق ذلك و تفصيله؛ أنّ هويّة كل شخص عبارة عن وجوده الخاص؛ كما قال الفارابي في تعليقاته:

هوية الشئي و وحدته و تشخصاً الذي يمتاز به عن غيره هو نحو وجوده الخاص.[١٧]

فإذا كان المهيّة مجردة عن المادة كان منحصراً في شخصها إذ ليس هناك إلاّمهيّة مجردة عن المخالطات الغريبة فإذا وجدت بتأثير الفاعل لم يكن فيها تعدد، لابحسب المهيّة و لابحسب العوارض فلايكون إلّا شخصاً واحداً.

و أمّا إذا كانت مادية، فإن إتصف مادتها بالاستعدادات المختلفة بحسب حصصها كهيولى العناصر كانت المهيّة بحسب وجودها في كل واحد من الحصص المختلفة مقارنة لعوارض مخصوصة مغايرة للعوارض ألتي يقارنها في الحصة الأخرى في الامتياز بينها بحسب تلك العوارض الخارجيّة عن المهيّة و التغاير بين تلك الاشخاص، ليس بسبب أمر دخل في قوامها بل بالعوارض المقارنه لوجودها الخاص و هوية كل شخص منها، هو تلك المهيّة باعتبار وجودها الخاص بها، و هذا معنى ما تسمعهم، يقولون: أنّ الأمتياز بين أشخاص النوع الواحد إنّما هو بالعوارض الخارجة ثم حقيقتها ثم الشخص الذي يكون معلولاً يكون وجوده الخاص به لامحالة غيره، فيكون هويّته من غيره، سواء انحصرنوعه في فرده أولا، فلايكون له هوية على تقدير انتفاء نفي الغير بل بشرط وجوده فقط فالهو المطلق أي الغير المشروط بشيء، هو الواجب تعالى فقط، فان هويته عن ذاته لامن غيره؛ لأنّ

وجوده عين ذاته فتشخصه عين ذاته كما أشار إليه في ذيل هذا الكلام بقوله:

و إذن كل ممكن فهويته من غيره، فالذي يكون هويته من ذاته هو واجب الوجود. و إذن كل مهية مغايرة لوجوده، كان وجوده من غيره؛ فلايكون هويته مهية لنفس مهيته، فلايكون هو هو لذاته، لكن المبداء الاوّل هو هو لذاته. فإذن وجوده عين مهيته. فإذن واجب الوجود هو الذي لاهو إلاّ هو أى كل ما عداه فلا هدية له من حيث هو هو؛ بل هويته من غيره، و واجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته هو لاغيره.[18]

أقول: قد بالغ في تحقيق هذا المطلب و عسى أن يختلج هناك شك في قوله«أن الممكن لايكون هو هو لذاته» فإنّ مقتضاه، أن يكون هو هو بسبب غيره، و الحال أنّ توسط الجعل بين الشئي و نفسه غير معقول بشهادة الفطرة فينبغي أن يّوجه هذا الكلام، بأنّه مالم يوجد الشئي لم يكن هو شيئاً من الأشياء فإنّ المعدوم مطلقا لاذات له؛ فإذا وجد صدق عليه ما يصدق؛ ضرورة، أنّ صدق الموجبه يستدعي وجود الموضوع، فصدقه عليه مساوق لوجوده من غير توسط الجعل بين الشئي و نفسه.

[اول مايصدر عن العلة]

و تفصيله و تحقيقه: إنّ أوّل ما يصدر عن العلة هو ذات المعلول. ثم العقل ينتزع منه الوجود. و كونه هو هو و غير ذلك من المفهومات الصادقة عليه، فإنّ كل ما للمعلول فهو من العلة و كيف لا و ذاته من العلة. فجميع ما يصدق عليها يكون منها.

فإن قلت: قد تقرر أنّ المهيّات غير مجعولة؟

قلنا: معناه نفيى توسط الجعل بينها و بين نفسها لانفي صدورها بذاتها فإنّ من ينكر كون المهيّات مطلقا أثر الفاعل إذا إستفسر و قيل: أثر الفاعل ماذا؟ فلابد أن يقول: هو الوجود أو الاتصاف به أو غيره و كل ما يقوله، فهو مهية من المهيّات فقد آل أمره إلى الإعتراف بأنّ ما هو أثر الفاعل فهو مهية من المهيّات.

و ما يقوله بعض المتاخرين في العذر من ذلك: من أنّ أثر الفاعل هو الإتصاف بالوجود لابمعنى صدور الإتصاف بل بمعنى جعل المعلول متصفاً بالوجود[19]. غير مسموع؛ فإنّ هذا المتصل يتحلل إلى أمور ليس شى منها أثر الفاعل عندهم. بل نقول: هولاء جعلوا أثر الفاعل هو الإتصاف بالوجود مع أنّ العقل ينتزع منه الإتصاف بالإتصاف و هكذا الى حيث لايقف؛ فإمّا أن يكون جميعها أثر الفاعل و هو يستلزم

٤٤٠١

محذورات كثيرة، أو يجعل أثره الاتصاف الأوّل و يحال البواقي إلى انتزاع العقل.

و من البين، ان لافرق بينهما فليجعل الأثر الأوّل هو الذات و سايرالاتصافات من الانتزاعات العقليّة التي يلزم الذات، و حينئذ يظهر أنّ الصادر الأوّل عن المبداء الأوّل أمر واحد لاتعدد فيه ولاتركب اصلاً؛ بخلاف ما ذهبوا إليه ظاهراً فإن قالوا به من الإتصاف، يتضمن عدة امور؛ بل نقول: إن الإتصاف لكونه نسبة لايتصور أن يكون أوّل الصوادر، هو الذات الذى ينتزع منها الإتصاف و ما يتبعه و قد يعبر عنها بالاتصاف بالوجود لكونه أقرب اللوازم إليها.

[أقسام آثار الفاعل]

و تحقيق المقام: أنّ أثر الفاعل، قد يكون، بإفاضة أثر على القابل كالصباغ تؤثر في الثوب بتحصيل الصبغ فيه و هو المتعارف المشاهد.

و قد يكون، بالإبداع المحض من غير أن يكون هناك قابل، و من البيّن، أنّ تاثير الفاعل الموجد ليس من القسم الاوّل، كيف لا؟! و ليس هناك أمر يقبل الوجود إذ ليس قبل هذا التاثير للمهيّة ثبوت أصلاً، فكيف يكون تاثير الفاعل فيها بإفاضة الوجود عليها؟! بل تاثير الفاعل الموجد إنّما هو بأن يفيض ذات المهيّة ثمّ العقل ينتزع منها الوجود و الإتصاف بالوجود و غيرهما.

و مما ينبّه على ذلك، أنّ الموجد للحركة مثلاً بالإختيار لايحتاج إلاّ إلى تخييل الحركة المخصوصة و لو كان الصادر الاوّل منه هو إتصاف الحركة بالوجود لاحتاج الفاعل فى إصداره بالاختيار إلى تصوره لأنّه الأثر الحقيقى على هذا التقدير و لابدّ للفاعل المختار من تصور ما يصدر عنه حقيقة.

فالحق ما ذكرنا، لكن لما كان المشاهد من التأثير إفاضة الاثر على القابل يحكم العقل المشوب بالوهم فى ايجاد مثل ذلك و إعتداد به فليفهم و الله الموفق.

ثم قال:

و تلك الهوية و الخصوصية معنى عديم الإسم لايمكن شرحه إلا بلوازمه؛ و اللوازم، منها: اضافيّة. و منها: حقيقية [سلبيّة]. و اللوازم الاضافيّة أشدّ تعريفاً من السلبيّة و الأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة و السلب و ذلك هو كون تلك الهويّة آلها فإنّ الإله هو الذي ينسب إليه غيره و لا ينسب هو إلى غيره و الإله المطلق

هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره إليه إضافي و كونه غير منتسب إلى غيره سلبي و لمّا كانت الهويّة الآلهيّة مما لا يمكن أن يعبر عنها بجلالتها و عظمتها إلاّ بأنّه هو هو. ثم شرح تلك الهويّة لا يكون إلاّ بلوازمها. و قد بيّنا أنّ اللوازم منها سلبيّة. و منها اضافيه. و بيّنا أنّ الأكمل في التعريف و الشرح لتلك الهويّة ذكر الأمرين. و بينا أنّ إسم(الله) تعالى متناول لهما جميعاً، لاجرم عقب قوله(هو) بذكر (الله) فيكون (الله) كاشفاً عما دل عليه لفظ (هو)، و كالشرح لذلك.[1]

أقول: كان هذا الكلام بعد ما سبق، لا يحتاج إلى مزيد شرح و أمّا أنّ اللوازم الإضافيّة أشدّ تعريفاً من اللوازم السلبيّة فظاهر، لأنّ الأمور الأضافيّة أقرب الى تعيين الشئي من الأمور السلبيّة، فإنّك لو قلت مثلاً في شرح الهيولى: إنّها ليست جسماً و لا صورة و لا عقلاً و لا نفساً و لا مركباً إلى آخر ما يصدق عليه من السلوب لم يكن في تعيينها مثل أن يقول: هو الذي يتركب منه الجسم و تحلّه الصورة الجسميّة؛ فهذا و أمثاله مما ينبّه على ذلك. و لفظ (الله) يتضمن الإلهيّة؛ بل معناه الإله الحق.

قال حجة الاسلام:

(هو) اسم للموجود الحق الجامع لصفات الآلهيّة المنعوت بنعوت الربوبيّة المتفرد بالوجود الحقيقي؛ فإنّ كل موجود سواء غير مستحق للوجود و إنّما استفاد الوجود منه، فهو من ذاته هالك و من الجهة التي يليه موجود، فكل موجود هالك إلاّ وجهه، و الاشبه أنّه جار في الدلالة على هذا، مجري اسماء الأعلام. و كل ما ذكر في إشتقاقه و تصريفه تعسّف و تكلّف. إنتهى كلامه.

و يعلم منه إنّه ليس يعلم و أنّه يتضمن معنى الالهيّة.

ثم قال الشيخ أبوعلى:

و فيه لطائف أخري؛ منها: أنّه لما عرف تلك الهويّة بلوازمها و هي الإلهيّة، أشعر بذلك بأنّه ليس له شئي من المقومات و إلاّ لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصراً. و منها: إنّه لما شرح تلك الهويّة بلازم المهيّة و عقّب ذلك بأنّه أحد و هو الغاية في الواحدانية، كان فيه تنبيه على أنّه لما كان في أقصى الغايات في الوحدة و لم يكن له شيء من المقدمات تعذّر تعريف تلك الهوية إلاّ بذكر اللوازم؛ و يصير تقدير الكلام هكذا، الهوية التي لاشرح لها، إنّما ترك في تعريفها، ذكر المقومات و اقتصر على ذكر اللوازم و هي الآلهيّة، لغاية وحدتها و كمال بساطتها التي تتقاصر العقول عن اكتناهها و الوقوف دون مبادي إشراق أنوارها. و منها: أنّ هويّة المبداء الأوّل لوازم

٤٤٥٣

كثيرة و لكن اللوازم مترتبة فإنّ اللوازم معلولات و الشئي الواحد الحق البسيط من كل وجه لايصدر عنه اكثر من واحد إلاّ على الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً و لأنّ اللازم الغريب أشدّ تعريفاً من اللوازم البعيد فكون الإنسان متعجبا أعرف من كونه ضاحكاً و لهذا من أراد تعريف مهيّة من مهيّات بشيء عن لوازمها، فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشدّ.[٢١]

أقول: هذا أيضاً مستغن عن مزيد شرح و كون اللوازم معلولات؛ لأنّ الكلام ههنا في اللوازم الحمليّة و هي معلولات و إن كان اللوازم مطلقا لايجب أن يكون معلولة. فإنّ العلة لازم للمعلول.

ثم قال:

و لنذكر الكلام من نمط آخر أشدّ تحقيقاً، و هو أنّ اللازم البعيد عن شيء، لايكون معلولاً لشيء حقيقة؛ بل يكون معلولاً لمعلوله و الشئي الذي له سبب لايعرف حقيقة إلاّ من جهة العلم بأسبابه فأمّا الذي لاسبب له لايعرف إلاّ من جهة لوازمه و لهذا التحقيق لو ذكر في تعريف المهيّة شئيء من لوازمه البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقتاً بل التعريف الحقيقى هو أن يذكر في التعريف اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لالغيره و المبداء الاوّل، لايلزمه لازم أقدم من وجوب الوجود فإنّه لما هو هو واجب الوجود و بواسطة وجوب وجوده يلزمه أنّه مبداء لكل ماعداه و مجموع هذين الامرين هو الآلهيّة فلهذا لما اشار بقوله هو إلى الهويّة المحضة البسيطة حقّاً التي لايمكن ان يعبر عنه بشيء سوى أنّه هو و كان لابدّ من تعريفها بشيء من اللوازم، عقب ذلك بذكر أقرب الاشياء، لزوماً له و هو الآلهيّة الجامعة للازمي السلب و الإيجاب. فسبحانه ما أعظم شأنه و أقهر سلطانه! فهو الذي هو منتهى الحاجات و من عنده نيل الطلبات و لايبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال و العظمة و البسطة و إلبهجة أقصى نعوت الناعتين و أعظم وصف الواصفين بل القدر الممكن ذكرالمتنع الأزيد منه الذي ذكره في كتابه العزيز و أودعه في وحيه المقدس الرفيع.[٢٢]

أقول: قد تبيّن في كتاب البرهان، أنّ العلم بكل ما له سبب، لايحصل إلاّ من العلم بسببه. و هذا مطرد في التصور و التصديق؛ فإنّ تصور الشئي بكنه حقيقته إنّما يحصل من العلم بأجزائه التي هي أسبابه و التعيين بأنّ العقل موجود مثلاً، إنّما يحصل من العلم بوجود سبب هو الواجب و اللازم القريب للشيء و أن كان مسببا له و ليس سبباً

له، لكنه أقرب اليه، فيكون أولى. فإنّ لو كان له سبب، كان هو المتعين و لما لم يكن له سبب، كان هو أقرب إلى الذات خلفا عنه، فإنّه أقصى ما يمكن الترقى إليه في معرفته.

و أنت تعلم أنّ هذا الكلام خطابى. فالأقرب أن يقال: أنّ اللازم البعيد معلول للازم القريب فلايحصل العلم به إلاّ بعد العلم بسبب الذي هو اللازم القريب. فالتعريف باللازم البعيد موقوف على معرفة اللازم القريب و لاحاجة الى اللازم البعيد.

[بقي ههنا شئ]

و هو أنّه قد قيد الكلام بأنّ ماله سبب، لايعرف بالحقيقة إلاّ من جهة العلم بأسبابه، و مقتضاه أنّ ما لاسبب له، يمكن العلم به من غير اسبابه. و قد صرح بذلك في الشفاء[٢٣] و بأنّه إذا أمكن للشئي سبب، يمكن العلم به من معلولاته. و بأنّ الإستدلال عليه بمعلولاته برهان لمّ ليس برهان إنّ؛ و ذلك يقتضي أن يحصل تصور كنه مالا سبب له من تصور لوازمه؛ كما انه ينتظم البرهان اللمي من مسبّباته و وجه التّفصي عنه أنّه في الشفاء صرح في الفصل التاني لهذا الفصل:

أنّ مالا سبب له في موضوعه أمّا أن يكون بيّنا بنفسه و أمّا ان لايتبيّن بياناً قياسيّاً البتة[٢٤]

و هذا ينافي ما ذكره ههنا ثم لايلزم من ذلك على تقدير تسليمه أن يكون التعريف باللوازم مفيداً لكنه مالاسبب له فلعل مقصود الشيخ أنّه حيث لايكون له سبب يحصل التّعين به من جهة العلم بسببه، يحصل أقصى ما يمكن من تصوره من جهة العلم بلازمه القريب، يعني: أنّ غاية ما يمكن فيما لاسبب له، أن يتصور بلوازمه و أن يصدق بأحواله من جهة العلم بمسبّباته. و تسمية ذلك بالبرهان اللمي مع عدم العلم بالعلة هناك، إذ لاعلة فيه، إصطلاح لامشاحّة فيه. هكذا ينبغي أن يوجّه كلامه، فليتامّل.

ثم قال:

و فيه شك، و هو ان مهيته تعالى و انّ كان لايمكن لغيره معرفتها إلاّ بواسطة السلوب و الإضافات إلاّ أنّه ـ جل جلاله ـ عالم بها و إنّ هناك العقل و العاقل و المعقول واحد. فلماذا لم يذكر تلك، و اقتصر على تلك اللوازم. فنقول: ليس للمبداء الأوّل شئي من المقومات أصلاً، فإنّه مجردة و بساطة محضة لاكثرة فيه و لا إثنينيّة هناك أصلاً فعقله لذاته ليس لانه يعقل من ذاته مقومات ذاته؛ فإنّه ليس لذاته مقومات بل لايعقل من ذاته إلاّ الهويّة المحضة الصرفة المنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه و

٤٤٠٥

لتلك الواحدة لوازم؛ فإنّ ذكر تلك الهويّة و شرحها باللوازم القريبة و قد أشار إلى وجوده الخاص على ما يكون وجوده عليه.[٢٥]

أقول: إنّما أورد ذلك على سبيل الشك و دفعه توضيحاً لما ذكره و تقريراً له، فإنّه لمّا تحرر إنّه لامهيّة و لامقومات المهيّة لم يتوجه الشك المذكور الذي محصله: إنّه تعالى يعرف مهيته و إن لم يعرفها غيره. فلهذا لم يذكر تلك المهيّة و عدل إلى ذكر اللوازم.

و حاصل ما ذكره في دفع الشك. إنّه لما لم يكن له مهية أصلاً بل هو الوجود البحت الذي هو الهويّة المخصوصة المقدسة عن الكثرة بالكلية؛ فلايمكن شرحه إلاّ باللوازم.

ثم قال:

و قوله: تعالى «أحد» مبالغة في الوحدة. و المبالغة التامة فيى الوحدة لايتعلق إلاّ إذا كانت الواحديّة بحيث لايمكن أن يكون أشدّ و لا أكمل منها فإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك و الذي لاينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحديّة مما ينقسم من بعض الوجوه. و الذي ينقسم انقساماً عقليّاً أولى ممّا ينقسم بالحس و الذي ينقسم بالحسّ و هو بالقوّة، اولى بالواحديّة من الذى ينقسم بالفعل، و الذى له وحدة جامعة، اولى ممّا ينقسم بالفعل و ليس له وحدة جامعة بل وحدتها بسبب الإنتساب إلى المبداء.[٢٦]

(كما يقال: طبّي للكتاب و البضع و الدّواء و صحّي للغذاء و الشراب). هذا من الشارح ليس من إبن سينا.

و إذا ثبت إنّ الوحدة قابلة للاشد و الاضعف و انّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك فالأكمل في الوحدة هو الذي لايمكن أن يكون شئي آخر أقوى منه في الوحدة و الاّ لم يكن فى غاية المبالغة فى الوحدة فلايكون احداً مطلقاً بل احداً بالقياس إلى شئ دون شئي. فقوله تعالى، (أحد) دال على أنّه واحد من جميع الوجوه و لاكثرة هناك أصلاً، لاكثرة عقلية أعنى كثرة المقومات من الاجناس و الفصول و لاكثرة الاجزاء العقليّة أي المادة و الصورة في الجسم أو كثرة حسيّة بالقوة أاو بالفعل كما في الجسم و ذلك يتضمن البيان لكونها منزهاً؛ عن الجنس و الفصل و المادة و الصورة و الأبعاض و الأجزاء و الأعضاء و ساير وجوه الشبه الّتي تثلم الوحدة و البساطة الحقّة جلّ وجهه و عزّ جلاله. أن يشابه شيئاً او يشابهه شئيء.[٢٧]

أقول: الكتاب و البضع و الدواء وحدتها بسبب الإنتساب الى الطب. و الغذاء و الشراب وحدتهما بسبب الإنتساب الى الصحة. و ظاهر أنّ الطلب ليس مبدأ للدواء و

البضع و الكتاب، فهما نظيران للانتساب إلى المبداء لامثالان له. و جعل الهيولى و الصورة أجزاء عقليّة مع أنّهما أجزاء خارجيّة كما تقرر في موضعه و يدل على ذلك في عبارته أيضاً جعلهما قسيماً لكثرة المقومات لكون التمايز بينها بحسب العقل لابحسب الحسّ فإنّهما متحدان في الوضع بخلاف أجزاء الجسم فإنّهما متمايزه في الوضع. و لو كانت أجزائه وهميّة كما في نصفي الجسم البسيط فإنّ الإمتياز بينها في الحس ظاهر؛ إذ الاشارة الحسّيّة إلى أحد النصفين غير الإشارة إلى النصف الاخر. و قد صرح بعض المصنفين بتقسيم الأجزاء الى العقلية و الخارجيّة، ثم تقسيم الخارجيّة الى العقليّة و الحسيّة؛ نظراً إلى ما ذكرناه.

ثم قال الشيخ:

إن قيل: فهب إنّ دعاوى هذه المسايل صارت مندرجة تحت تلك اللفظة، فأين البرهان عليها، في هذه السورة. فنقول: برهانه أنّ كل ما كان هويته، إنّما من أجزاء، كانت موقوفة على حصول تلك الأجزاء فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره؛ لكن المبداء الأوّل هو هو لذاته؛ كما يدل عليه قوله تعالى (هو اللّه أحد)[٢٨].

فإذن ليس له شئي من الأجزاء. هذا ما بلغ إليه فهميْ في هذه الآية و اللّه محيط بأسرار كلامه.

أقول: قد حقق في الجواب أنّ البرهان على كونه في أعلى مراتب الوحدة و تنزّهه عن جميع وجوه الكثرة مطلقا، هو كونه هو مطلقا غير مقيد بشي؛ فإنّ من يكون كذلك لايكون فيه كثرة أصلاً كما فصلّه.

فإن قلت: أين البرهان على أنّه ليس فيه الكثرة الحاصلة من الأعراض.

قلنا: لأنّ معروض الأعراض كثير باعتبار تلك الأعراض، كالجسم فإنّه مثلاً من حيث أنّه أبيض مغاير له من حيث إنّه متحرك و من حيث إنّه متحرك مغاير له من حيث إنّه مشكّل.

فان قلت: فهويّته تعالى كثيرة باعتبار السلوب و الاضافات.

فالجواب: ان تلك السلوب و الاضافات انما يتحصل بملاحظةغيره ـ تعالى ـ فان كونه مبدأ لشيء انما يتحصل بملاحظة ذاته مع ذلك الشيء و كذا السلب المخصوص اعنى السلب الغير عنه، إنّما يتحصل بذلك الغير؛ فإنّ كونه مسلوباً عنه شيء لايتحصل إلاّ بعد مقايسته إلى ذلك الشيء فهو في حكم النسبه و الإضافة في أنّه يحتاج إلى غيره و ينشاء من غيره. فذاته تعالى من حيث هي، منزهة عن ساير وجوه الكثرة، إنّما الكثرة ناشية من غيره تعالى.

٤٤٠٧

ثم قال:

في قوله جلّ جلاله ﴿**اللّه الصمد**﴾ للصمد في اللغة تفسيران: أحدهما: الذي لا جوف له. و الثاني: السيّد. فعلى الأوّل، معناه سلبي. و هو اشارة إلى نفي المهيّة. فإنّ كل ماله مهيّة، له جوف و باطن و هو تلك المهيّة و مالا باطن له و هو موجود فلاجهة و لا إعتبار في ذاته إلاّ الوجود و الذي لااعتبار له الا الوجود فهو غير قابل للعدم. و أنّ الشئي من حيث هو موجود غير قابل للعدم. فإذن(الصمد)الحق، واجب الوجود مطلقا من جميع الوجوه. و على التفسير الثاني، معناه إضافي و هو كونه سيّد الكل إي مبداء للكلّ. و يحتمل أن يكون كلاهما مراداً من الآية فكان معناه أنّ الإله هو الذي يكون كذلك إي الإلهيّة عبارة عن مجموع هذا السلب و الايجاب.[٢٩]

[الوجود ظاهره باطنه]

أقول: المهيّة، إنّما بالوجود فالوجود ظاهرةباطنه. فما لامهيّة له و هو موجود يناسب مالاجوف له و إذا لم يكن له مهيّة لم يكن إلاّ الوجود البحت المجرد عن جميع المخالطات الغربية؛ و لما كان عين الوجود فهو من حيث هو هو موجود، فلايقبل العدم كما أنّ الشئي من حيث هو موجود لايقبل العدم و ليس فيما لامهيّة له؛ اعتبار، لاينافي العدم حتى لايقبل العدم بذلك الإعتبار، بخلاف ماله مهيّة فإنّه من حيث مهيته التي هي غير الوجود، قابل للعدم؛ و كل ما سوى الواجب ـ تعالى ـ له مهيّة و هو ممكن.

و ما ذكره من أن يحتمل أن يكون كلا المعنيين مراداً، فالذي ذهب اليهاأكثر الأصوليين: أنّه لايجوز الإستعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه.[٣٠]

و نقل أمامنا المطلبي حواره و استبعده الأمام حجة الاسلام، و قال:

هذا أنّ صحّ منه فبعيد بل مطلق لفظ العين في مبهم اللغة إلى أن تدل قرينة على التعيين. نعم ما يتصرّف فيه الشرع من الالفاظ، لايبعد أن يكون من وضعه و تصرفه اطلاق اللفظ لإرادة جميع المعاني. و على هذا فيجوز أان يكون هذا اللفظ من هذا القبيل؛ على أن القائل بذلك ممن لايحتاج إلى تصديق الغير.

و ثم قال:

في قوله ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ لما بين ـ سبحانه و تعالى ـ، أنّ الكل مستند إليه و محتاج إليه فانه هو المعطى لوجود جميع الموجودات و هو الفياض للوجود على كل المهيّات، بيّن سبحانه أن يمتنع أن يتولد عنه مثله؛ فإنّه مما يسبق الى الوهم، أنّه لما

٤٤٠٨

كانت هويّته يقتضى الإلهيّة التي معناها الإفاضة على الكل و إيجاد الكل، فلعلّه يفيض عن وجوده، وجود مثله؛ حتى يكون ولداً له فلا يتشخص إلاّ بواسطة مادة و علاقتها. و كل ما كان ماديّاً أو كان له علاقة بالمادّة، كان متولداً عن غيره. فيصير تقدير الكلام هكذا: لم يلد لانه لم يتولد.

فإن قيل: و أيّ اشارة في هذه السورة تدل على أنّه ـ تعالى ـ غير متولد.

قيل: لأنّه لما لم يكن له مهية و اعتبار سوى أنّه هو هو، الذي إبتدأ في أوّل السورة بذكره و كانت هويته لذاته وجب أن لايكون متولداً عن غيره و إلاّ لكانت هويته مستفادة من غيره.[٣١]

[اقسام التولد من الغير]

أقول: من البين، أن التولد من الغير قد يكون، بطريق التوالد كما يكون في تولد زيد عن أبيه؛ و قد لايكون بهذا الطريق. كما في تولد بعض الحيوانات عن المواد المتعفنه؛ و في كلتا الصورتين يحتاج المتولد إلى المادة. فقوله (و لم يولد) نفي لجميع طرق التولد بل نفي للمادة. و قوله(لم يلد) نفي لأن يكون هو مادة لغيره، حتّى يتولد منه غيره. فعلى هذا يكون قوله «لم يولد» دليلاً على قوله (لم يلد) كما قال (لم يلد) لانه لم يتولد. و هذا مبني على أن مالا يتولد عن غيره لم يتولد عنه غيره. فإنّ ما ليس ماديّاً لايتولد منه شيء آخر.

و يظهرهناك معنى آخر و هو: أن قوله(لم يلد)نفي لكونه والداً لغيره و قوله(لم يولد) نفي لكونه ولداً لغيره؛ كما هو الظاهر و يكون الغرض منه، نفي المثل مطلقا، فإنّ مثل الشئي، إمّا أن يكون والداً له أو ولداً له أو كفواً له في المهيّة بدون علاقة التولد. فقوله ﴿**لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد**﴾ نفي لجميع الامثال.

فإن قلت: نفي الكفو، يكفي في نفي الأمثال مطلقا؛ لأنّ المماثل في المهيّة أعم من الوالد و الولد و غيرهما. فنفي الكفو كاف في هذا الغرض.

قلت: المقصود، تفصيل تنزيهه ـ تعالى ـ عن جميع وجوه الشركة في المهيّة و الشريك في المهيّة لايخلو عن أحد الأقسام الثلاثة.

على إنّ فيه رداً على المبطلين المتوهمين، خلاف ذلك؛ حيث دعوا له ـ تعالى ـ الاولاد و جعلوه ثالث ثلاثة.

و لعل تقديم﴿**لم يلد**﴾لهذه النكتة، فأنّه لم يذهب أحد من المبطلين إلى اثبات الوالد

٤٠٩

له ـ تعالى ـ فلما قدم نفي الوالديه إقتضى ذلك، أردفه بنفي الولديّة. ثم عقبه بنفي المكافي تتميماً للتنزيه عن الشركة.

ثم قال في قوله تعالى:

﴿و لم يكن له كفواً احد﴾ لما بيّن أنّه غير متولد عن مثله و أنّ مثله غير متولد عنه، بيّن انه ﴿لم يكن له كفواً احد﴾ أيّ ليس ما يساويه في قوة الوجود و المساوى في قوة الوجود يحتمل وجهين: الأوّل: أن يكون مساوياً في المهيّة النوعيّة. و الثاني: أن يكون مساوياً في المهيّة النوعيّة و لكن يساويه في وجوب الوجود، فإمّا أن يكون له ما يساويه في المهيّة النوعيّة، فذلك يبطله قوله تعالى (لم يولد) فإنّ كل ما كان مهيته مشتركة بينه و بين غيره، كان وجوده مادّياً و كان متولداً عن غيره. لكنه غير متولد عن غيره و إمّا أن يكون له ما يساويه في المهيّة الجنسيّة و هو وجوب الوجود، و ذلك أيضاً يبطله هذه الاية؛ لأنّه حينئذ يكون له جنس و فصل و يكون وجوداً متولداً من الإزدواج الحاصل من جنسه الذي يكون كالأم و فصله الذي يكون كالأب؛ لكنه غير متولد. و أيضاً يبطله أوّل السورة فإنّ كل ما كان مهيته ملتئمة من جنس و فصل، لم يكن هويته لذاته، لكنه هو هو لذاته.[٣٢]

[اقسام الماهيات]

أقول: قد ثبت في موضعه أنّ المهيّة إنّما يتعدد أفرادها إذا كانت مادّية. و أن المهيّة المجرّدة ينحصر نوعها في فرد كما أشرنا إليه سابقاً، فما كانت مهيته مشتركة بينه و بين غيره، يكون مادّياً و يكون متولداً عن غيره و هو المادة. و أنت خبير بأن هذا ينفي ان يكون له ما يساويه في المهيّة الجنسيّة أيضاً من غير حاجة إلى دليل آخر، لكنه ذكر نمطا آخر تكثيراً للفايدة.

و معنى قوله «و إمّا أن يكون له ما يساويه في المهية الجنسيّة و هو وجوب الوجود» أنّه لو توهم متوهم أنّه يكون وجوب الوجود مهيّة الجنسيّة و يكون هويته تعالى مساوياً لغيره في تلك المهيّة فذلك يبطله هذه الآية.

[بقي ههنا شئ]

و هو أنّه لِمَ لايجوز أن يكون وجوب الوجود عارضاً لمهيّات مختلفة متخالفات بالحقيقة

و لم يتعرض لدفعه، لما تقرر عندهم من أنّ وجوب الوجود أعنى الوجود المتاكّد ليس خارجاً عن الهويّة الواجبة؛ فلم يبق هذا الإحتمال إلاّ أنّه يبقى ههنا أنّ الوجود المتاكد الذي أثبت أنّه غير خارج عن ذاته تعالى، ليس هو الوجود المطلق، تعالى عن ذلك. أنه من المعقولات الثانية؛ فيكون هو الوجود الخاص الذي هذا المفهوم عارض له. و حينئذ فلِمَ لايجوز أن يكون هذا المفهوم عارضاً لمهيّات مختلفة، كل منها عين وجوده الخاص.

و هذه الشبهة ممّا عرض لى في أوايل اشتغالى بهذه المطالب، و أوردتها في الرسالة التهليليّة التي عملتها قبل ذلك بتاريخ شهور سنه إثنين و ستين و ثمان مأة. ثم رأيت في الشرح الجديد للتجريد الذي صنف في السنين المتأخرة عن هذا التاريخ مثل ذلك. و هذه الشبهة مما يسنح على ظاهر كلام المتاخرين بأدنى ملاحظة.

و لنا، في دفعها، مقالة نورد خلاصتها ههنا. و هي: أنّ المعنى المسمّى بالوجود المعبر عنه في الفارسيّة بـ(هست) و مرادفاته و هو الذي يصدق على ما يصدق عليه اعم من أن يكون حقيقته الوجود أو أمر آخر معروضا له أمر اعتباري، من المعقولات الثانية، بديهي؛ و لما ثبت بالبرهان أنّ ما ماهيته مغايرة للوجود ممكن، و لابدّ من إنتهائه إلى ما يكون مهيته عين الوجود.

فلاجرم يكون ذلك أمراً قائماً بذاته، غير عارض لغيره؛ و يكون هو حقيقة الوجود، و يكون وصف غيره بالوجود لابواسطة كونه معروضا له، بل بواسطة انتسابه اليه؛ فإنّ صدق المشتق على شيء لايقتضي قيام المبدأ الإشتقاق به. فإنّ صدق الحدّاد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما تقرر في موضعه. و صدق المشمّس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس، فبعد إمعان النظر يظهر أنّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود، هو أمر قائم بذاته و هو الواجب تعالى و موجوديّة غيره عبارة عن إنتسابه اليه؛ فيكون الموجود، أعم من تلك الحقيقة و من غيرها، منتسب اليها و ذلك المفهوم المغاير، أامر اعتبارى. و هو الذي عدّ من المعقولات الثانية و جعل أوّل البديهيات.

فإن قلت: كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجوداً في الخارج مع أنّها عين الوجود و كيف يعقل كون معنى الموجود أعم من تلك الحقيقة و غيرها؟ فإنّا لانفهم من الموجود إلاّ ما هو متصف بالوجود و يقوم به الوجود، و تلك الحقيقة لايتصف بنفسها و لا يقوم نفسها بها. ثم إنّهم جعلوا الوجود من المعقولات الثانية و إدّعوا أنّه عين الواجب، و معلوم أنّ هذا المعنى، لايصلح ان يكون عينه، تعالى عن ذلك. فيكون إطلاق الوجود

٤٤١١

على الحقيقة القائمة بذاتها بمعنى آخر، و حينئذ يكون مشاركاً للممكنات في عروض ذلك المفهوم فيمتنع كونه عين الوجود.

قلت: ليس معنى الوجود ما يتبادر إلى الوهم و توهّمه العرف أعنى ما قام به الوجود؛كما تقرر بل معناه ما يعبر عنه بالفارسيّة و غيرها من اللغات بـ(هست) و مرادفاته. و ذلك لايقتضي قيام الوجود به.

و مما يوضح ذلك: إنّه لو فرض تجرد الحرارة عن النار فظهر منه الإحراق و غيره من الخواص الظاهرة من النار، كان حاراً و حرارة.

فان قلت: كيف يتصور هذا المعنى الاعم؟

قلت: يمكن أن يكون ما هو أعم من الموجود القايم بنفسه و ما هو منتسب اليه، انتساباً مخصوصاً. و يمكن أن يجعل معناه ما قام به الوجود، أعمّ من أن يكون وجوداً قائماً بنفسه، فيكون قيام الوجود به من قبيل قيام الشى بنفسه، و من أن يكون قيامه به من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كقيام ساير الامور الإعتباريّة مثل الكليّة و الجزئية و نظائرهما.

ولا يلزم من كون إطلاق القيام على المعنى الإوّل مجازا، أن يكون إطلاق الموجود عليه مجازاً كما لايخفى. علىأنّ الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي و أنّ إطلاق الموجود عليه حقيقة لغويّة أو مجاز لغويّ؛ فإنّ ذلك ليس من المباحث العقليّة في شي.

[ان الوجود امر واحد]

فتلخص من هذا التفصيل أنّ الوجود الذي هو مبدا الإشتقاق للموجود، أمر واحد في نفسه و هو حقيقة خارجية؛ و ليس الموجود ما قام به الوجود بل ما ينتسب اليه، إمّا بكونه عين الوجود القايم بنفسه، و إمّا بنسبة أخرى مخصوصه.

و من هذا يظهر إندفاع ما يتوهم، من أنّ المعقول من الموجود، أمر إعتباري، هو وصف للموجودات؛ أعني(هستى و بودن) و نظائرهما؛ فالتعبير عن الحقيقة القائمة بذاتهابالوجود، إنّما يكون بوضع آخر و لا نعنى بذلك في الفرض؟ و هو إستغناء الواجب تعالى عن الإتصاف بالوجود.

فإنّا نقول: أنّ المفهوم البديهي المسمّى بالوجود و هو الموجوديّة بأحد الوجهين

المذكورين و قد دل البرهان على أنّ الموجودات الممكنة و هي الموجودة بالوجه الثاني ينتهي إلى الموجود بالوجه الأوّل.

و لك أن تقول: كما أنّ العلم يعبر عنه بـ (دانستن و دانش) و غيرهما من الألفاظ الدّالة على أنّه من الإضافات الإعتباريّة.

ثم البرهان و الفحص، يقتضيان بأنّه صورة المعلوم؛ و ربما كان جوهراً كما حقق في موضعه كذلك الوجود يعبر عنه بألفاظ توهم أنّه من الأوصاف الاعتباريّة.

ثم التحقيق يقتضي إنّه امر قائم بنفسه و ينسب إليه غيره من المهيّات الممكنة، فيسمّى موجوداً على ما مرتفصيله، فتأمل في المقام حق التأمل لعل اللّه يفتح باباً إلى المرام.

ثم قال الشيخ:

خاتمة لهذا التفسير

أنظر إلى كمال حقايق هذه السورة. أشار أوّلاً إلى هويته المحضة التي لا إسم لها إلاّ إنّه هو. ثم عقب بذكر الإلهية التي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة و أشدّها تعريفاً كما بيّنا. ثم عقبه بذكر الأحديّة لفائدتين: أوليهما: لئلا يقال: أنّه تعريف التعريف الكامل بذكر المقومات و عدل إلى ذكر اللوازم الثلاثه ليدلّ على أنّه في ذاته واحد من جميع الوجوه، و رتب الأحديّة على الإلهيّة و لم يرتب الإلهيّة على الإحديّة. فإنّ الإلهيّة عبارة، عن استغنائة عن الكل و احتياج الكل اليه، و ما كان كذلك، كان واحد مطلقا و إلاّ لكان محتاجاً إلى أجزائه فإنّ الإلهية من حيث هي هي، تقتضي الوحدة، و الوحدة لاتقتضي الإلهيّة. ثم عقب ذلك بقوله﴿**الله الصمد**﴾، و دلّ على تحقيق معنى الإلهيّة بالصمديّة التي معناها وجوب الوجود المبدائية لكل ما عداه من الموجودات. ثم عقب ذلك، ببيان أنّه لا يتولد عنه غيره، لأنّه غير متولد عن غيره. و بيّن أنّه و إن كان إلها لجميع الموجودات فيّاضاً للوجود عليها، لايجوز أن تفيض الوجود على مثله، كما لم يكن وجوده من فيض غيره. ثم عقب ذلك ببيان أنّه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود. فمن أوّل السورة إلى قوله ﴿**الله الصمد**﴾ في بيان مهيته و لوازم مهيته و وحدة حقيقته و أنّه غير مركب أصلاً. و من قوله﴿لم يلد﴾إلى قوله﴿كفواً احد﴾، في بيان أنّه ليس ما يساويه من نوعه و لا من جنسه لا بأن يكون متولداً عنه و لا بأن يكون موازياً له في الوجود، و بهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته. و لما كان المقصد الأعلى من طلب العلوم باسرها، معرفة ذات الله ـ تعالى ـ و صفاته و كيفية صدور

افعاله عنه، و هذه السورة، دالّة على سبيل التعريض و الإيماءعلى جميع ما يتعلق بالبحث عن ذاته ـ تعالى ـ. لاجرم جعل هذه السورة معادلة لثلث القرآن.[٣٣]

أقول: أمّا أنّه لا إسم له إلاّ هو، فالمراد منه، إنّه ليس له إسم بشرح حقيقته؛ أعنّي اسماً يدل على مهيته. و إمّا كون الإلهيّة أاقرب اللوازم و أشدّها تعريفاً، فقد مرّ.

[الفائدة في ذكر الاجوبة]

و الفائدة الأولى في ذكر الأحديّة: هي أن يعلم أنّه واحد من جميع الوجوه ليس له جنس و فصل و بالجملة مقدم فلايمكن تعريفه بذاتياته فيندفع هذا التوهم و تدمّر هذه الفائده عند قوله ليدلّ على أنّه واحد من جميع الوجوه. و حاصله: أنّه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات لتنزّهه عنها، و استلزام الإلهيّة الوحدة ظاهر، كما تبيّن من كلامه و استلزام الوحدة الإلهيّة ليس في الظهور بتلك المرتبه و أن أمكن أن يقال أنّ الوحدة الحقيقه لايكون إلاّ لواجب الوجود و وجوب الوجوده يستلزم الإلهية و الصمديّة عبارة، عن مبدأيته الكل أو ما يستلزمه فيكون محققاً لمعنى الإلهيّة كما ذكره. و كون عدم تولد الغير عنه مستند الى عدم توله عن الغير، مبنى على أنّ كل ما يتولد عنه غيره، فهو مادي متولد عن غيره.

و لو قيل: ﴿لم يلد﴾ نفي لكونه مادة و﴿لم يولد﴾ نفي لكونه مادّياً لم يبعد.

و كذا لو قيل: أنّ الأوّل، نفي للمثل الذي هو مبدأ له. و الثاني: نفي للمثل المتاخر، و﴿**لم يكن له كفواً احد**﴾ نفي للمثل الذي يكون مقارناً له، فقد افاد أنّه لامثل له و لامتقدّماً عليه و لا متاخراً عنه و لا معاً.

[التوحيد يفهم حول كلمة«اللّه»]

و لك أن تقول: أنّ التوحيد، يفهم من هذه السورة من مواضع متعدده:

و الاوّل: من قوله﴿هو﴾ كما قرر.

و الثاني: من قوله﴿اللّه﴾لانّ الالوهية يقتضيى الوحدة كما ذكره.

و الثالث: من صريح قوله﴿احد﴾.

و الرابع: من الصمد على ما علم من كلامه.

و الخامس: من قوله﴿لم يلد و لم يولد﴾.

و إمّا اعادة لفظ (الله) فسنتكلم عليه، ـ إن شاء الله تعالى ـ فيما يستأنف من الكلام

على نمط التفاسير المشهورة.

فنقول: (هو) إمّا ضمير الشان أو راجع إلى المسئول عنه.

و (الله) إما عَلَم كما ذهب إليه جمهور الأشاعرة. خلافاً للمعتزلة، حيث قالوا: العلم في حقه ـ تعالى ـ محال لانه لا يعلم ذاته المخصوصة حتى يوضع لها بخصوصها و إنّما يعلم بمفهومات كلية منحصرة في فرد، فيكون موضوعاً لتلك المفهومات الكلية، فلايكون علماً.

و ردّ، بأنه ـ تعالى ـ عالم بخصوصية ذاته، فيجوز أن نضع لفظاً بإزاء ذاته بخصوصها، فيكون علماً، و هذا [على] مذهب من يقول: بأنّ الواضع هو الله تعالى، ظاهر، و على هذا، يلزم من أن يكون ما نفهمه من لفظ (الله) غير ما وضع له؛ إذ لايعلم غيره ـ تعالى ـ خصوصية ذاته التى هى الموضوع له، على هذا التقدير.

و قد يقال: ربّما يكون المفهوم الكلى آلة للوضع، و يكون الموضوع له، هو الخصوصية التي يصدق عليها هذا المفهوم. كما قيل في هذا و نظائره.

و على هذا ايضاً، لايكون ما نفهمه من اللفظ ما وضع له. بل ما يصدق عليه من المفهومات الكليّة.

فان قيل: إذا لم يكن لفظ (الله) علما، لايكون قولنا (لا اله الاّ الله) مفيداً للتوحيد. إذ يكون ـ حينئذ ـ مفيداً لإنحصار الآلة في هذا المفهوم الكلى. و يمكن أن يكون معتقداً أنّ لذلك المفهوم افراداً كثيرة، فلايكون هذه الكلمة مفيدة للتوحيد.

قلنا: هذه الكلمة، تفيد نفي الآلهة الباطلة. مثل الذي كان المشركون يعتقدونها من الأصنام و الكواكب و الأشخاص و بسببها يرتفع الشرك في العبادة عن قائلها. و لذلك إكتفى النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ بهذه الكلمة و أمسكوا عن قائلها و حكموا بإسلامه ثم كلفوه بالعلم بالتفاصيل الواجبة عليه من صفاته ـ تعالى ـ و أحكامه و لو كان كفر أحد بسبب إعتقاد فاسد آخر، لم يكن هذه الكلمة في حقه موجباً لإسلامه، و هو ظاهر.

كذا القول، بان المفهوم الكلى للوضع و أنّ الموضوع له هو الخصوصية، يستلزم وضع اللفظ لما لايفهم منه، فإنّا لانفهم من أسمائه ـ تعالى ـ إلاّ تلك الكليّه. و الظاهر أنّ الملائكة أيضاً كذلك و أنّ ذاته تعالى محتجب عن غيره كما يفهم من الأخبار الصحيحة.

و قد نقلنا سابقاً عن الإمام حجة الاسلام، أنّه جاز الدلالة على هذا المعنى، و هو الوجود الحق الجامع لصفات الإلهيّة مجرى الأعلام و هو ظاهر.

ثم ما يتعلق بالمقام أنّ الاعلام المشخصة كزيد مثلاً، إمّا أن يكون موضوعه لذلك

الشخص المعين كما هو المشهور المتبادر؛ فإذا أخبر أحد بتولد إبن له فسمّاه زيداً من غير أن يبصره يكون هذا اللفظ أسماً للصورة الخيالية التي حصلت في متخليته؛ و ـ حينئذ ـ إذا لم يكن المولود بهذه الصورة لم يكن اطلاق الإسم عليه بحسب ذلك الوضع، و لو قيل، بكونه موضوعاً للمفهوم الكلي المنحصر في ذلك الفرد، لم يكن علماً؛ كما سبق.

ثم إذا سمعنا علماً من تلك الأعلام المشخصه، و لم نبصر مسمّاه أصلاً، فإنّا لا نفهم الخصوصية التي هو عليها؛ بل ربما تخيلناه على غير ما هو عليه من الصورة، فإمّا أن يكون جميع تلك الصور الخياليّة موضوعاً له، فيكون من قبيل الألفاظ المشتركة بين معان غير محصورة. و إمّا أن يكون الموضوع له، هو الخصوصية التي هو عليها فقط. فيكون غيرها خارجاً عن الموضوع له، فيكون فهم غيرها من الخصوصيات منه غلطاً.

فإمّا أن يلتزم أن الأعلام الشخصيّة، موضوعة لكل من الخصوصيّات التي يعتقد في تلك الذات. و فيه ما ذكره [و] امّا أن يترك دعوى كونها جزئيات حقيقيه بل يقال هي موضوعة للمفهوم الكلي المنحصر فى الفرد و كلا الوجهين محل التأمل. كما ترى.

[تحقيق حول كلمة«احد»]

و قوله تعالى (أحد) مبالغة في الوحدة مما سبق و هو إمّا بدل أو خبرثان و هذا على تقدير كون (هو) راجعاً إلى المسئول عنه. و أمّا إذا كان ضمير الشأن، فهو خبر.

قيل: إنّه يدل على مجامع صفات الجلال كما دلّ (الله) على جميع صفات الجمال إذ الواحد الحقيقى، ما يكون منزه الذات عن أنحاء التركيب و التعدد، و ما يستلزم أحدهما كالجسميّة و التحيّز و المشاركة في الحقيقة و خواصها كوجوب الوجود و القدرة الذاتيه و الحكمة التامة المقتضية للالوهيّة.

و أنت خبير مما مرّ، بأنّ الألوهيّة، تقتضى جميع صفات الجلال و الإكرام بحيث لايشذ عنها شيء. بل نقول: كل من الأوصاف المذكورة متضمن جميع الصفات، كما سبق الإشارة اليه. و من ثمّ قيل: أنّ كل واحد من الأسماء الحسنى، يتضمن ساير الأسماء.

[معنى«الصمد»]

(و الصمد) هو السيد المصمود اليه أي المقصود في الحوائج، من صمد إذا قصد. و

هو الموصوف به على الاطلاق؛ فإنّه يستغني عن غيره مطلقاً، و كل ما عداه محتاج اليه في جميع جهاته و قصد جميع الأغيار إليه ـ تعالى ـ في جميع الجهات بعضها طبيعي و بعضها إرادّي و بعضها بحسب الإستعداد الأصلي؛ فإنّ المهيّات، بحسب استعداداتها طالبة للكمالات من المبداء الأوّل ـ تعالى ـ، و الدعاء بلسان الإستعداد يجاب البته، قبل تعريفه لعلمهم بصمديته، بخلاف أحديته.

و أقول: هذا الكلام لايخلو عن كدر لأن علم المخاطب بمضمون الخبر لايقتضى تعريف خبر المبتدأ؛ بل إنّما يقتضي أن لا يلقى اليه إلاّ بعد تنزيله منزلة الجاهل؛ لأنّ إفادة لازم فائدة الخبر بمعزل عن هذا المقام.

فالاولى أن يقال: أن التعريف لإفادة الحصر، كقولك زيد الرجل و إعادة (الله)، للأشعار بأنّ من لم يتصف به، لم يستحق الإلهيّة كقوله تعالى: ﴿**إن الدين عندالله الاسلام**﴾[٣٤]، فالحاصل إنّه يفيد الحصر من الطرفين، فتأمل.

و ترك العاطف إمّا لأن مضمونه، لازم لمضمون الأوّل، فهو مقرر للأوّل. أولأنّه دليل عليه بناء على أن الصمدية يوجب الأحديّة. أو لأنّه كالنتيجةله لانّ الأحديّة، يستلزم الصمديّة؛ على مامرّ تفصيله.

قوله تعالى: ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ يقرر أن مضمون الجملتين السابقين، و يوكّد أنّهما فلم يعطفا عليهما، كما فيي قوله تعالى﴿**ان الله كان عليماً حكيماً**﴾[٣٥]لوروده رداً على من قال الملائكة بنات الله و المسيح و عزير ابن الله، و ليطابق قوله (و لم يولد) فإنّه لابدّ و أن يكون بصيغة الماضى.

قوله تعالى: ﴿**و لم يكن له كفواً احد**﴾ نفي المصاحبة، بأن يكون المراد بالكفاة، الكفاءة في النكاح، رداً على بعض النصارى القائلين بخلافه. فقد نفي في الآيه الولد و الوالد و الصاحبة. و لعل تقديم (لم يلد) على (لم يولد) لأنّه الأهم؛ لأن طائفة من الكفار توهموا خلافه؛ بخلاف المولودية و تقديم الظرف اللغو في﴿**لم يكن له كفواً احد**﴾ مع أنّ الظاهر تأخيره لكونه فضلاً في الكلام، إذ لايكون اللغو عمدة أصلاً؛ بخلاف الظرف المستقر، فإنّه قد يكون عمدة.

و قد نص سيبويه، على أن العربي الفصيح يأخر الظرف اللغو[٣٦]، لانّ الغرض ني المكافاة عن ذات الباري و محطّ هذه الفائدة، هو الظرف المذكور، فكان اهمّ و بالتقديم أحرى.

٤٤/٧

الحاصل : أن تاخير الظرف اللغو، إنّما هو حيث لايكون نكتة داعية إلى التقديم و ذلك مطرّد في جميع الفضلات؛ كما لايخفى.

[الاحاديث الدالة على انها ثلث القرآن]

فإن قيل : الأحاديث الدالة على أن هذه السورة، ثلث القرآن يشعر بأن ثواب قرآتها، ثواب القرآن، لامجرد كون مدلولها ثلث مقاصد القرآن.

فانّ منها : ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري، قال : قال رسول الله ﷺ لأصحابه أيعجز أحدكم أن يقراء ثلث القرآن في ثلثه فشقّ ذلك عليهم. و قالوا أيّنا يطيق ذلك يا رسول اللّه؟ فقال: اللّه الاحد الصمد ثلث القرآن.[٣٧]

و منها : ما أورده الإمام أحمد عن أبى بن كعب أو رجل من الأنصار قال: قال رسول اللهﷺ: من قرأ ب﴿**قل هو اللّه احد**﴾ فكأنما قرأ ثلث القرآن.[٣٨]

و أيضا روى الإمام أحمد عن حميد بن عبداللّه: ان نفراً من أصحاب النبيﷺحدّثوا عن النبيﷺ، أنّه قال: ﴿**قل هو الله أحد**﴾ يعدل ثلث القرآن لمن صلّى بها.[٣٩]

أيضاً: روى الإمام أحمد عن أبى الدرداء: أن رسول اللّهﷺ قال: أيعجز أحدكم أن يقرأ كل يوم ثلث القرآن؟قالوا: نعم يا رسول اللّه. نحن اضعف من ذلك و أعجز قال: فإنّ اللّه تعالى جزّء القرآن ثلثة أجزاء. فـ﴿**قل هو الله احد**﴾ثلث القرآن؟[٤٠]. و رواه مسلم و النسائي من حديث قتادة.[٤١]

فهذه الأحاديث و أشباهها ظاهرة في أن ثوابها، يعدل ثواب ثلث القرآن؛ فيكون ثواب من قرأها ثلث مرات، مثل ثواب من قرأ القرآن بتمامه.

و هذا مشكل للأحاديث الدالة على أنّه يكتب لقاري القرآن بكل حرف عشر حسنات، فيكون ثواب القرآن تمامه أضعافاً مضاعفه بالنسبة يلى ثواب ﴿**قل هو الله احد**﴾.

فالجواب: أنّ لقاري القرآن ثواباً تفصيليا بحسب حروف ما قرأه، و إذا ختم القرآن، فله ثواب آخر يستحقه بسبب هذا الختم، فثواب ﴿**قل هو الله احد**﴾ يعدل ثلث ثواب الختم، لا ثلث ثواب جميع القرآن.

نظير ذلك، أن يعيّن أحد، لمن بنى بيتاً كل يوم دنانير و يعين له إذا ختم بناء البيت و تمّمه جايزة اخرى، سوى ما عيّنه لأجرة كل يوم، و على هذا يقاس ما ورد في ساير

٤٤/١٨

السور من أنها تعدل ربع القرآن او أقل أو أكثر. و الله أعلم بحقايق الأمور و صلى الله على سيدنا محمد شفيع يوم النشور و على اهل بيته معادن الخيور.

تمّ في يوم الإثنين، رابع شهر محرم الحرام.

---

*منابع: فهرست موضوعی نسخه های خطی عربی کتابخانه های جمهوری اسلامی ایران، دکتر سید محمد باقر حجتی، سازمان مدارك فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران: سروش ۱۳۷۵، بخش دوم تفسیر(۳).

۱. جاد الله محمود بن عمر الزمخشری، *الکشّاف عن حقایق غوامض التنزیل و ...*، ج ٤، ص ۸۱۹، بیروت: دارالکتاب العربی.

۲. صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ٥٦۲؛ طوسی، *التهذیب*، ج ۲، ص ۱۲۷ و فیهما ﴿قل هو الله احد﴾ تعدل ثلث القرآن.

۳. *الکشّاف*، ج ٤، ص ۸۱۹

٤. قاضی بیضاوی، *انوارالتنزیل و اسرار التاویل*، ج۳، ص٥۸٤؛ بیروت: دارالرشید، ۳ جلدی، چاپ اول: ۱٤۲۱هـ

٥. ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ٤، ص ٦۰٦، دارالمعرفه، ۱٤۱۲ هـ.

٦. ابن عبدالحسین بن مسعود بن مسعود البغوی، *تفسیر البغوی المسمّی معالم التنزیل*، ج ٤، ص ۷۲۱، بیروت: دارالطیبه.

۷. ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ٤، ص ٦۰۷.

۸. صدوق، توحید، ص ۹۳؛ جلال الدین سیوطی، *الدرالمنثور فی التفسیر بالمأثور*، ج۸، ص ٦۱۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۹. *سواد الاعظم*، ذیل تفسیر سورة الاخلاص.

۱۰. *تفسیر البغوی*، ج ٤، ص ۷۱۹.

۱۱. المصدر.

۱۲. *الکشّاف*، ج ٤، ص ۸۱۷.

۱۳. المصدر، ص ۸۱۷ـ۸۱۸.

۱٤. المصدر، ص ۸۱۷.

۱٥. قال الرازی فی تفسیره الکبیر ذیل تفسیر السورة التوحید.

۱٦. شیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، *رسائل*، قم: بیدار، ص ۳۱۳.

۱۷. الفارابی، *التعلیقات*، تحقیق: الدکتور جعفر آل یاسین، ص ۱٥۱، تعلیقه ۸۹.

۱۸. *رسائل* ابن سینا، ص ۳۱۳.

۱۹. ملاهادی السبزواری، *شرح المنظومه*، ص ٥۷، ایضاً، ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۱، ص ٤۷ نقل من المحقق الدوانی.

۲۰. *رسائل* ابن سینا، ص ۳۱۳ـ۳۱٤.

۲۱. المصدر، ص ۳۱٤ـ۳۱٥.

۲۲. المصدر، ص ۳۱٥.

۲۳. ابن سینا، *الشفاء*، *المنطق*، ج ۳، الفصل السابع.

۲٤. المصدر، الفصل الثامن.

۲٥. *رسائل* ابن سینا، ص ۳۱٥ـ۳۱٦.

۲٦. المصدر، ص ۳۱٦.

۲۷. المصدر، ص ۳۱٦ـ۳۱۷.

٤٤۱۹

٢٨ . المصدر، ص ٣١٧.
٢٩ . المصدر، ص ٣١٧_٣١٨ .
٣٠ . محمد كاظم الخراسانى، *كفاية الاصول*، ص ٥٣، قم: مؤسسه النشر الاسلامى .
٣١ . رسائل ابن سينا، ص ٣١٨ .
٣٢ . المصدر، ص ٣١٩.
٣٣ . المصدر، ص ٣١٩_٣٢٠ .
٣٤ . آل عمران (٣): ١٩
٣٥ . الاحزاب (٣٣): ١
٣٦ . الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٨، نقل من سيبويه .
٣٧ . البخارى، *صحيح البخارى*، ج ٦، ص ١٠٥ .
٣٨ . تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٦٠٦.
٣٩ . المصدر، ص ٦٠٧.
٤٠ . المصدر .
٤١ . المصدر .

٤٤٢٠