تفسیر سورهٔ إخلاص

مؤلف

ابوذر سلمان بن أحمد شریف فالی

(قرن ۱۱)

* ذکر أسامی سوره
* سبب نزول
* فضائل سوره در احادیث
* فضائل سوره در کلمات اعلام
* تفسیر سوره

تحقیق

فرج الله غلامی

٤٤٩٧

مقدمهٔ تحقیق

بسم الله الرحمن الرحیم

از جمله کششها و کوششهای مهم عالمان و متفکران اسلامی در آستانه قرآن کریم تفسیرهایی است که برای تبیین و توضیح آموزه‌ها و محتوای آیات الهی رقم زده‌اند.

این تفاسیر به لحاظ ساختاری گونه گون‌اند چنان که به لحاظ رویکرد و محتوی نیز.

برخی از عالمان، قرآن را یکسر تفسیر کرده‌اند و برخی جزئی از قرآن، برخی سوره‌ای و برخی آیاتی.

در این میان سوره توحید به لحاظ توجه عالمان بدان از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است، که دهها تفسیر در آستانه آن رقم خورده است.

رساله حاضر و مؤلف آن

این رساله تفسیر سورهٔ مبارکهٔ اخلاص می باشد که با عنوان *تقریر التوحید* به خامهٔ **ابوذر سلمان بن احمد شریف فالی** نگاشته شده است. کتب شرح حال نگاری و فهرست نویسی و رجال، و آثار مرجع و برخی منابع مخطوط که مؤلف از آنها بهره برده، برای شرح حال مؤلف و دوره حیات علمی و همچنین تاریخ حیات و ممات او بدان ها مراجعه شد، اما از مؤلف و آثار دیگر او و یا اطلاعاتی دیگر هیچ یاد و نامی نشده بود.

در برخی منابع یاد شده مؤلف را به همین اثر و این اثر را به مؤلف معرفی کرده بودند.

از طرفی نسخهٔ دوم این تفسیر هم وجود نداشت تا کاستی ها و افتادگی های این تفسیر تطبیق و تکمیل شود. گویا تنها راه شناخت مؤلف و دستیابی به حیات علمی‌اش مطالعه و در نگریستن به این تفسیر می‌باشد. تا بتوان از این رهگذر با رشحاتی از رویکرد علمی و تفسیری مؤلف آشنا شد. و غبار جهل را از این چهرهٔ قرآنی پیراست.

٤٤٩٨

در وجه تسمیهٔ این مرقومه به *تقریر التوحید* می فرماید :

چون در این مقاله ، توحید مبداء مجید به وجهی وجیه مقرر خواهد شد . آن را به تقریر *التوحید* مسمی گردانید .

مؤلف محقق و ادیب اریب و مفسر گرانسنگ دیباچهٔ این تفسیر را با نثری مصنوع و مکلّف که حاکی از نثریک دورهٔ کهن پارسی است آغاز کرده است .

واژه‌های غریب و مکلّف ، کلمات و گاهی جملات موزون و همپایه این مقدمه را دشوار و در عین حال خواندنی کرده است . اما نثر متن تفسیر معمولی و خالی از هر گونه لفّاظی و دشوارنویسی است .

ناگفته پیداست بعضی از مصادر و منابع این تفسیر محفوظ بوده و برخی اقوال نیز در محافل علمی یا مجالس تدریس به صورت شفاهی بیان شده‌است که ارجاع مآخذ در این موارد میسور نبود . ولی منابع در دسترس در پی‌نوشت این رساله می‌آید .

این رساله به دو زبان فارسی و عربی نگاشته شده است . این دو زبانه بودن چنان عجین شده است که مؤلف برای بیان مقصود خود در خلال متن فارسی از امثال و اشعار عربی و در اثنای متن عربی از استشهادات فارسی بهره می گیرد .

این اثر ، تفسیری ادبی ، فلسفی ، کلامی بر سورهٔ مبارکهٔ توحید می‌باشد که در چهار مطلب به قلم آمده است .

مطلب اول : در بیان اسامی سورهٔ مبارکهٔ توحید که عبارتند از : تفرید ، تجرید ، توحید ، معوّذة ، اساس ، صمد ، مانعة ، مذکرة ، نور ، امان ، معرفت ، نجات ، جمال یا جمیل .

مطلب دوم : در بیان برخی احادیث وارده در فضیلت این سوره می باشد .

مطلب سوم : در سبب نزول سوره است .

مطلب چهارم : بیان ثواب تلاوت این سوره است .

گفتنی است مؤلف در این اثر از نکات و دقائق ادبی حظّ وافر برده و آراء ارباب ادب و لغت را به بحث نشسته و آن گاه تأثیر آن را در تفسیر باز گفته است .

و از مباحث فلسفی و کلامی در اثبات صانع و معرفت باری سود جسته و در این بخش هم بحثی دراز دامن آورده است و از اقوال و آراء ابن سینا و فارابی و علامهٔ دوانی یاد کرده است .

و در میان کتب تفسیری از تفسیر نیشابوری ـ *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* ـ و نیز

٤٤٩٩

تفسیر کبیر ـ مفاتیح الغیب ـ فخررازی بیشترین استفاده را نموده است .

در فرجام این مقدمه ناگزیرم از ابراز سپاس از جناب دکتر محمد رضا موحدی که تذکار سودمندش مرا راهی این تحقیق کرد و نیز از دوست فاضل و اندیشورم جناب آقای ایاد کمالی که در بازخوانی و تصحیح و تحقیق یاری ام نمود . خدای را بر این توفیق سپاس دارم و بانیان سخت کوش احیاء تراث اسلامی را دست مریزاد می گویم . سعیشان مشکور باد .

و السلام

فرج الله غلامی

٤٥٠٠

دیباچه
بسم الله الرحمن الرحیم

ای ذات تو بالاتر از اوصاف خرد — یک حرف زوصف تست، الله احد
تا از صفت تو گویم ای فرد صمد — گه لم یلد آوری و گه لم یولد

زیب و آرایش و زینت و نمایش، لباس و جامهٔ سپاس و ستایش، به جواهر ولآلی گرانبها، حمد و ثناء بی انتهاء، احدی است قدیم، بی شریک و سهیم، که شاهباز عقل را به قوت بال فکر و خیال، قدرت و مجال پرواز در هوای ادراک حقیقت ذات با کمال، بلکه کمال صفات جلال و جمال او نیست. صمدی است کریم، بخشندهٔ لازم التکریم، که مسلمان و کافرو صالح و فاجر و محکوم و حاکم و جاهل و عالم وتوانگر و درویش و بیگانه و خویش محروم از فوایدِ مؤایدِ نوال و افضالِ او نه. نظم:

زهی گسترده خوان نعمت او — عجب عام است فیض رحمت او
نیابد گرچه باشد چست و چالاک — رهی در بارگاهش عقل و ادراک
تعالی الله تقدّس جلّ شأنه — بوصفه لا یَفی الا بیانه

و فروغ و جمال و حسن و حال چهرهٔ حدیث و حکایت اهل روایت و درایت به خط و خال و زلف عنبرین مثال. صلوة و سلام و تحیت و اکرام، رسولی است عالی مقام، که نهایت مقامات عارفین و غایت منازل واصلین، حصول معرفت ذات رفیع الدرجات و وصول به منزل تشبّه به صفات منتج النجات او است. خواجه‌ای است مَلَک غلام، که اصفیا و اولیا و ابرار و احرار را ارتقا به معارج ولایت و هدایت، و عتق رقبه از نار، از بندگی و افتادگی غلامان درگاه عرش، سِماتِ او. قطعه:

محمّد سر و سرور انبیا — به او داده حق، کشور سَروَری

٤٥٠١

نبی را شرف از نبوت بُوَد　　مُشرّف ازو گشته پیغمبری

– صلی الله علیه و آله الطاهرین المعصومین و ذرّیته الطیبین المکرّمین ـ سیما قایم مقام وعالم به دقایق شرایع و احکام، او آن که در میدان محشر، صاحب لواء حمد ومقام محمود و مقتدی و پیشوای ارباب وجود و اصحاب شهود خواهد بود. بخشنده ای که جان را به رسول انس و جان، بی داعیهٔ مزد و امتنان، بخشید. بنده ای که در مقام بندگی به منزل پادشاهی، مُلکِ حبیب‌الهی رسید. افضل سابقین ولاحقین، سلطان اصفیا و صدیقین، مزّین سریرخلافت و وصایت، مبین طریق امامت و ولایت، بهتر و مهتر مَلَک و بشر، بدر ائمهٔ حادی عشر، طالب رضای حق و مطلوب هر طالب، ابوالحسن علی بن ابی طالب. قطعه:

مه برج دین، آفتاب کمال　　منور از او آسمان و زمین

امام به حق رهنمایی که یافت　　لقب از خدا صالح المؤمنین

و بعد، چون خادم ارباب معانی، **ابوذر سلمان بن احمد شریف فالی** ـ کان الله له و اجری علی نهج الحق عمله ـ با وجود قلّت بضاعت و عدم استعداد، مستسعد به شرف ملازمت محفل اعالی، مؤمل حضرت عالی استاد می شد؛ یعنی حکیمی مکمّل، که غایات آمال ارباب کمال، اقتباسِ انوار معارف ازمطیفان مجلس فردوس منقبت اوست؛ علیمی کامل که مطلوب و مطلبِ اصحاب علم و ادب، ادراک حقایق و معالی بلند مرتبت او؛ آن که ارسطو وافلاطین بلکه حکماء دهور و قرون، اگر در زمان قبله ارباب انفال بودندی، مفاخرت ومباهات به انخراط در سلک مستفیدان و ملازمان مجلس عالیش نمودندی؛ سید و سند علماء دین، قدوه و صفوهٔ متعبّدین، استاد البشر، اکمل اهل النظر، وارث علوم نبي الثقلين، سبط امامین حسن و حسین، غیاث الاسلام و غوث المسلمین، ملک القضاه وحکام المؤمنین، منصور من الله، منّ الله علی العلمآء العاملین والحکماء الکاملین، بخلود ظلال جلال حقایقه و معارفه ودقایقه وعوارفه الی یوم التّناد، و به قدر وسع وامکان، استفاده ازتلامیذ واستکمال از خدم و عبیدش می نمود. گوش هوش را به استماع کلام بلاغت انجام و احادیث حقایق اعلام آن علّامِ شنوا و بصرِ بصیرت را به کحل الجواهر، معارف و مآثر و مباحث و مناظرِ آن متبوع الاکابر، بینا می ساخت. از ظرف هر علمی، به حرفی می رسید واز مایدهٔ هرفنی فایده ای می دید، ودراین ایام سعادت فرجام، گاهی به مطالعهٔ کلام اهل تفسیر و روایتِ حدیثِ شریفِ آن جمّ غفیر،

مشرف می گشت، تا به فراید اماجد که در تفسیر سورهٔ اخلاص تقریر فرموده‌اند رسید.

در خلال این حال به بعضی از نکات که همانا دست فکر و خیال از دامان آن کوتاه و اطلاع بر آن، محضِ موهبت حضرت آله است واقف گردید، و چون غرض و غایت ازبیان آن به وجهی که معلوم خواهد شد غایت اغراض و نهایت مطالب است، ثبت و تحریر وذکر و تقریر آن را لازم و واجب می داند و از کلام اعلام، وما یوجّه به و یتوجه علیه من النقص و الابرام، چند کلمه به مسامع جلال اصحاب فضل وافضال می رساند. و من الله الاعانة و التوفیق و هو خیرمعین و رفیق.

و چون در این مقاله، توحید مبدأ مجید به وجهی وجیه مقرر خواهد شد، آن را بـ « **تقریرالتوحید**» مسمی گردانید. رجاء واثق که چون این فقیر مبتدی، معترف به انواع قصور و بدی است. و زبونی و پستی و شکستگی و تهی دستیم معلوم است، اگر در این بازار که منتهیان ارجمند وصاحبان مناقب بلند، داد و ستد و نیک و بد نقود و امتعهٔ معالی و معارف مرتفعه، می نمایند، نقدی ناسره یا متاعی از مرتبهٔ قبول بی بهره یابند، ارباب دانش بذیل عفو و اغماض، کوشش در پوشش آن، فرمایند و اهل ادراک، سعی در اصلاح واستدراک آن نمایند.

[تفسیر ﴿بسم الله الرحمن الرحیم﴾]

[بسم]

رئیس المفسرین جارالله علّامه در *کشّاف* و *مفصّل کشف از تفصیل اسما*، که اوایل حروف آن مبنی بر سکون است نموده. و لفظ اسم را ازآن جمله عد فرموده و گفته:

> چون ابتدا به آن کلمات نمایند در اول کلمه همزه را زیاده باید کرد، تا ابتدا به ساکن که خلاف آداب ارباب ادبست لازم نیاید، و اگر در میان کلام واقع شود، زیاده زیادتی است و خلاف علماء اولی الأفضال.[1]

درمشتق منه اسم، و آن که ناقص است یا مثال؛ چون اختلاف ایشان درآن که اسم عین مسمی است یا غیر، یا نه غیر و نه عین با دلایل و مؤیدات و مناقضات و معارضات طرفین در کتب مطوّله مسطور و در السنه طلبهٔ بلند مرتبه جاری و مذکور است؛ و چنانچه در دیباچه مرقوم شد، که غرض اصلی ازانشاء رساله و املا، اثبات مطلب اعلی است.

٤٥٠٣

درامثال این مقال، دست از طریق ایجاز و اختصار نمی دهد ، و قدم در راه تطویل و اطناب نمی نهد ، الا نادراً، و النادر کالمعدوم، اهل خرد را معلوم است .

و جارو مجرور که عبارت از «با» و «اسم» باشد متعلق به ابتدأ یا ابتدائی محذوف است یا به امر مذکور بعد از بسمله ، و ذکر اسم تنبیهی است، نبیه را در آن که استعانة و تبّرک مخصوص به اسمی اسنی از اسماء حسنی نیست .

هر ورقش دفتری است معرفت کردگار .

[کلام در لفظ «الله»]

و اصل الله ، الاله است و آله به معنی معبود است و استعمال آن در معبود بحق غالب ، امّا الله را اطلاق نمی کنند الا بر معبود حقیقی ، و صریح عبارت کشّاف مفصّح است از آن که :

تألّه وآله و استاله مشتق از لفظ اَلَهَ است ، چنانچه استنوق و استحجر را فرا گیرند از ناقه و حجر .[۲]

و ظاهر عبارت قاضی ،

آن که «اله از آله مشتق است ، وتاله و استاله از اله»[۳].

و تحقیق سید المحققین و سند المدققین علامه منیف ـ قدس اللّه سره الشریف ـ در این مقام و آن که مشار الیه در عبارت کشّاف حیث قال : من هذا الاسم اشتق الله است دور می نماید ، چه ضمیر «هو» در سؤال کشّاف ، حیث قال : فان قلت : إسمٌ هو ام صفة ، » بنا بر تنویر و تمثیلی است که نموده بقوله : « الا تراک تصفه و لا تصف به لا تقول : شي إله ، کما لا تقول : شي رجل . و تقول : إله واحد صمد ، کما تقول : رجل کریم خیر ، راجع به إله است . و سوق کلام مقتضی آن است که مشار الیه و مرجع ضمیر یکی باشد .[۴]

تذکر وتبصر وتفصیل کلام اعلام از حواشی کشّاف و شروح اسماء الله معلوم می شود .

﴿رحمن و رحیم﴾ چون ندمان و ندیم صیغهٔ مبالغه است مشتق از رَحِمَ ، و چون مقرر است که زیادتی لفظ ، دلالت بر زیادتی معنی می کند ، اعتبار زیادتی کمیة یا کیفیة در رحمن کرده اند ، گاهی گویند«رحمن الدنیا و رحیم الآخرة» ، جهت آن که مؤمن و کافر از نعیم دنیا محظوظ و به نظررحمت این نشاء ملحوظ اند ، و کافر از رحمت آخرت محروم و بی بهره ، ﴿اولئک لا خلاق لهم فی الاخرة﴾ .[۵]

وگاهی «یا رحمن الدنیا و الآخرة ورحیم الدنیا» بنا بر آن که نعمتهای آن سرا بالتمام

٤٥٠٣

عظیم و تام است ، هر یک را در رفعت منزلتی بلند و با علوّ شان ، اتصال و پیوند است ، و نعم دنیوی شامل جلیل و حقیر و کبیر و صغیر .

پس معنی «رحمن» منعم حقیقی است که انعامش تام و احسانش عام باشد . و از این جهت آن را بر غیر حق تعالی اطلاق نمی کنند .

اگر کسی توهّم کند که چون این تقریر بر تقدیر دوّم مفید تعمیم در «رحیم» است ، مستلزم زیادتی کیفیت در آن خواهد بود .

گوییم : به ازاء هر حقیری از نعم این نشئه جلیلی است از عطایای نشئه ی باقیه . پس زیادتی در کیفیت متصور نیست الا در رحمن ، و وصف حق تعالی به رحمت که معنی آن عطوفت و مهربانی و میل روحانی است و از کیفیات نفسانی با تقدّس و تنزّه او جلّ جلاله به ارتکاب تجوّز ، جایز است . و مراد ، انعام عام او است نسبت به عباد ، چه عطوفت و رقت چنان باعث انعام و احسان و ارادهٔ آن می شود واسماء صفات حق عزّشأنه مأخوذ است به اعتبار غایات که افعال است ، نه به ملاحظهٔ مبادی که انفعالات است . پس مراد از رحمت حق بر بندگان یا اراده انعام بر ایشان ، دفع مضرت از ایشان است . و این هنگام راجع شود به صفات ذات یا نفس انعام و دفع ضرر است و باز می گردد به صفات افعال . والله اعلم بحقیقة الحال .

قال صاحب الکشّاف :

فان قلت : کیف تقول : اللّه رحمن ، أتصرفه أم لا قلت : أقیسه علی أخواته من بابه ، أعني : نحو عطشان ، و ندمان ، و سکران ، فلا أصرفه فان قلت : قد شرط في امتناع صرف فعلان أن یکون فعلان فعلی ، فلم تمنعه الصرف . قلت : کما خطر ذلك أن یکون له مؤنث علی فعلی ، کعطشی ، فقد خطر أن یکون له مؤنث علی فعلانة کندمانة ، فإذن لا عبرة بامتناع التأنیث ، للإختصاص العارض ، فوجب الرجوع إلی الاصل قبل الإختصاص ، و هو القیاس علی نظائره .[۶]

پوشیده نماند که سید علامهٔ عالی شأن و سندِ محققِ فردوس مکان ، تحریر و تقریر سؤال ثانی به این وجه فرموده :

یرید أنّ فعلان إذا کان صفةً فشرطه في منع الصرف أن یکون مؤنثه فعلی ، و قد إنتفی هذا الشرط في رحمن لإختصاصه باللّه فوجب أن لایمنع صرفه .[۷]

و جواب را به وجهی وجیه توجیه فرموده و گفته :

٤٥٠٤

من الناس من قرّر الجواب بأنّ وجود فعلى، شرط لعدم الإنصراف و وجود فعلانة شرط للإنصراف، فإنّ المتفق على صرفه يكون مؤنثه على فعلانه، قال: فحينئذ لاعبرة بإنتفاء الشرط للإختصاص العارض، لأنّ معنى الاشتراط أنّه إذا أطلق اللفظ على مؤنثه، فإن كان على فعلى كان ففعلان غير منصرف، و إن كان على فعلانة فهو منصرف، و ههنا لما لم يطلق على مؤنث لم يعلم أنّ مؤنثه فعلانة لينصرف أو فعلى ليمتنع. فوجب الرجوع إلى الاصل و هوالإلحاق بأخواته.

فيه نظر: إذ يلزم منه استدراك التعرض لانتفاء فعلانة إذ يكفيه أن يقول لا عبرة بانتفاء الشرط الذي هو وجود فعلى بسبب الاختصاص، لأنّ معنى الاشتراط أنّه إذا أطلق على مؤنث كان على فعلى، و حيث لم يطلق ههنا على مؤنث لم يعلم أن الشرط حاصل ليمنع، أو ليس بحاصل ليصرف، فوجب أن يرجع إلى الأصل. وأيضاً أنّ عدم العبرة بانتفاء الشرط لما علل بقوله لأن معنى الاشتراط إلى آخر ما ذكره لم يكن لتعريفه على إنتفاء فعلى أوفعلانة.[٨]

معنى بر ناظر متبصر واضح و ظاهر خواهد بود، كه مراد از من الناس كه فرموده واقف به دقايق فرقانى علامه تفتازانى است، و چون در تحرير سؤال و جواب تغييرى در تقرير او شده كه مأخذ موأخذه گشته و زعم اين مبتدى، آن كه بر ظاهر عبارت علامه ايرادى وارد نيست هرچند ايجاز وعد كه اقدام به اختصار و ايجاز است لازم مى نمايد در نقل كلام آن علام بعبارته، اگر چه به اطناب مى كشد معذور خواهد بود والتوفيق من الله تعالى.

فاقول:

قال العلامه التفتازاني: تقرير السؤال أنّ شرط منع صرف فعلان أن يكون مؤنثه على وزن فعلى و هومنتف في رحمن لاختصاصه بالله، فيجب أن يكون منصرفاً. و تقرير الجواب، أنّه كما انتفى بواسطة الإختصاص العارض شرط عدم الانصراف وهو وجود فعلي كذلك إنتفى شرط الإنصراف و هو وجود فعلانة، فإنّ الذي وقع الإتفاق على الإنصراف هوالذي يكون مؤنثه على فعلانة و لا عبرة بانتفاء الشرط بواسطة هذا الاختصاص لان معنى الاشتراط انه اذا اطلق على مؤنث، فان كان على فعلى فعلان غير منصرف و إن كان فعلانة فمنصرف وههنا لم يطلق اصلاً، فلم يعلم أنّ مؤنثه على فعلى ليكون غير منصرف أو على فعلانة ليكون منصرفاً فوجب الرجوع إلى الاصل قبل الاختصاص العارض و هو الإلحاق باخواته، فإنّها غير منصرفة حتى صار أصل فعلان صفة من فعل بالكسر هو عدم الانصراف

و أنّ كان الإصل في مطلق الإسم هو الانصراف.[۹]

بر فطنِ ذکی، غیر مختفی است که ایراد سیدالمحققین و استاد العلماء الاعلام بر کلام علّام دو چیز است: یکی استدراک، ودیگری عدم صحّت تفریع، و هر دو مندفع است؛ امّا اول، بنا بر آن که سؤال دوّم به تقریر علامه راجع است به شرطیه، خلاصه کلام آن که چون شرط منع صرف رحمن منتفی است به واسطه اختصاص، واجب باشد انصراف او و ملخص جواب، منع ملازمه است مستند به آن که انتفاء شرط امتناع صرف در این مقام مستلزم انتفاء شرط وجوب صرف است و در این سند تعرّض بانتفاء فعلانة لازم است.

و استدراک گاهی لازم بودی که مقدمهٔ مأخوذه در تقریر این سند زیادتی نمودی و لیس فلیس. و آن که منعی دیگر را مستند به سندی دیگر توان ساخت که در آن سند احتیاج به این مقدمه نباشد، مضر نیست.

و قول العلامه «و لا عبرة» دفع سؤال مقدر است، تقریر سؤال آن که: چون شرط انصراف و عدم انصراف هر دومفقود باشد، لازم آید که منصرف و غیر منصرف باشد معاً.

و امّا اندفاع مؤاخذهٔ دوّم آن که: در عبارت علاّمه چنان که منقول شد تفریع نیست و همانا چون درعبارت کشّاف «فحینئذ لا عبرة» مذکور شده، سخن علاّمه را بر تفریع حمل فرموده اند. و مخفی نیست که علاّمه تلخیص و تحریرجواب کشّاف می نماید و تهذیب آن به این وجه است که مذکور شده و تبیین و تعیین معنی اشتراط علاّمه از سابق بر «فإذن لاعبرة» از إفادهٔ کشّاف استفاده نموده، اگر در عبارت کشّاف تفریع و تعلیل هر دو بودی، هر چند بر ظاهر کلام علامه ایرادی نبود، مؤاخذه توانستی نمود که او در مقام حل کشّاف و تنقیح آن است و مؤاخذه بر کشّاف فی الحقیقه مؤاخذه بر او است.

و توضیح کلام در این مقام و حل عبارت کشّاف بر تقریر علّام آن که مآل «قلّت اوّل»، دعوی و دلیل است، یعنی رحمن ممتنع الصرف است، بنا بر آن که اخوات او غیر منصرف اند و قیاس او بر اخوات مقتضی عدم انصراف است، ومحصول فان قلت ثانی معارضه است به وجهی که مذکور شد. و محصّل «قلت» ثانی، منع ملازمه و سند و دفع سؤال مقدرو تصحیح وتحقیق قیاس که مبنی دلیل مستدل بر اصل مدعی بود.

اما سند منع ملازمه از عبارت علاّمه «انه کما انتفی» است تا «ولا عبرة» و جواب و سؤال از اینجا تا «فوجب الرجوع» و تصحیح قیاس از «فوجب الرجوع» تا آخر کلام.

فایده: تعرّض به تصحیح قیاس، بنا برآن است که عبارت معارضه مبنی ازادّعاء عدم

٤٥٠٦

صحت بود . تذکر و تدبّر .

تذکرة : دفع ایراد دوّم به وجهی دیگر که فاضل طوسی ملاعلی عرّان نموده ، با مؤاخذهٔ علامه دوانی و ردّ آن به تفصیل در مفادات حقایق سمات خداوند و استادم استاد البشر سیدالمحققین فی الآفاق و سلطان الحکمآء بالاستحقاق ، که بر شرح مختصر اصول مسطور شده ، مذکور است ، تفسیرین پیش از تحریر تفسیر ازبعض مباحث و مطالب که ذکر آن در این مقام ملایم و مناسب است ، چند کلمه مسطور ومذکور خواهد شد .

[نامهای سوره]

مطلب اوّل : در ذکراسامی سامی این کریمه

«**تفرید ، تجرید ، توحید**» و وجه تسمیه به اسامی ثلاثه ظاهر است .

«**إخلاص**» : چون مداومت و مواظبت تلاوت موجب خلاصی از نار است یا کسی که اعتقاد به مضمون حقایق مشحون آن می نماید هر آینه در دین حق مخلص و از وساوس شیطان پاک و خالص خواهد بود .

و در تفسیر کبیر گفته :

لانه لم یذکر فی هذه السورة سوی صفاته السلبیة التی هی صفات الجلال .[۱۰]

و محل تأمل است ، چه احدّیت چنانچه معلوم خواهد شد ، جامع صفات سلبی است . بلی اگر تعرض به صفات سلبی نرفتی واکتفا به همین شدی که دراین سوره صفات جلالی مذکورنیست ، چون تعبیر از صفات قهری به صفات جلالی هم می نمایند ؛ و لهذا شیطان را مظهر جلال می گویند ؛ توجیه کلام به وجهی وجیه می توان نمود ؛ یعنی غرض از صفات قهری ، ترک عناد ارباب فساد و توجه به منزل اخلاص و اعتقاد است و مخلصان که بسی منزل مراد و مقام اخلاص و اعتقاد رسیده اند ، مناسب ایشان ذکر جمال ، که صفات لطف است خواهد بود . ازاین جهت این سوره را اخلاص گویند ، که به حسب ظاهر مشتمل بر صفات قهری نیست .

ثم انّی بعد ما تشرفت وشرفت المقالة بشرف العرض علی سرّالله في الأرض سیدي و استادي الحکیم الهادي عمّرالله بنیان العلم و الحکمة بوجوده و شرف الاسلام و المسلمین بخلوده ، و وصل الکلام إلی ههنا أفاد قائلاً : «إنّ صفات الله تعالی صنفان : ثبوتیات و سلبیات ، فالثبوتیات إمّا محمولات کالواجب والصانع أو غیر محمولات ، هي مبادي

الاشتقاقات كالعلم والقدرة و إمّا السلبيات ، فهي معان : تحمّل و تسلّب ، فالواحد والاحد والصمد ونظايرها صفات ثبوتية وليست بسلبية ، و إستلزامها بسلب لا يوجب سلبيتها ، والسلبيات مثل إنّه ليس بجسم فكأنّه حمل الجسم عليه و سلب . و قوله :

﴿**لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد**﴾ « ليست بسلبية بهذا الوجه بل هي احكام، و ليست بصفات . و لهذا لم يعدّها احد من العلماء في تعداد الصفات السلبية .

فعرضت علىّ حضرته العلية ، أنّ الامام صرّح بانّ اللّه أحد مشتمل على الصفات الإضافيات و السلبيات .

و سنذكر ما ذكره ، على أنّ ما ذكره هنا لايفيده ، فإنّ كون السورة غير مشتمل على السلبيات ، لا يوجّه تسميتها بالإخلاص كما لايخفى فاستحسن كلامي هذا .

تبصرة : فقير حقير بي بُلغه را، از بركات مطالعهٔ نهج البلاغه، وجهي وجيه و بياني نبيه، به خاطر رسيده ، قال اميرالمؤمنين ـ عليه افضل صلوات المصلّين ـ

أوّل الدّين معرفته ، و كمال معرفته التصديق به ، و كمال التصديق به توحيده ، و كمال توحيده الإخلاص له ، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كل موصوف ، أنّه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، و من قرنه فقد ثنّاه ، و من ثنّاه فقد جزّاه ، و من جزّاه فقد جهله .[11]

يعنى : اول آن چه مكلف به آن مأمور است و به سبب آن در جريدهٔ اهل ايمان مذكور ، معرفت حق سبحانه و تعالى است و كمال معرفت تصديق به وجود او است . و كمال اين تصديق ، توحيد است و يكى دانستن آن ذات اقدس . و كمال توحيد ، اخلاص است نسبت به او و آن كه ، غير او را وجهه توجه نسازند و ما سواى او را از خاطر اندازند . و مراد از صفات كه نفى آن فرموده ، صفات مخلوقين است ، يعنى او را متصف به صفاتى كه مخلوق به آن موصوف است ، نگردانند ، چه صفات در مخلوقات زايد بر ذوات ايشان است و فى الحقيقه منافات با توحيد دارد و مستتبع تجزيه كه مستلزم جهل است خواهد بود . و معرفتى كه بنده اولاً به آن مأمور است حاصل نمى شود .

بنابرين از مضمون اين حديث حقايق مشحون ، وجه تسميه به اخلاص ظاهر است ؛ چون كمال توحيد در اين كريمه ازچند وجه معلوم مى توان نمود ، از آن جمله ، «أحد» : كه صيغه مبالغه است و دلالت بر كمال وحدت مى نمايد .

«نجات» : چون دردنيا منجى از تشبيه و كفر ، و درآخرت از نار است .[12]

٤٥٠٨

«**ولایت**» : چون قراءت آن موجب ولایت است یا کسی که حق تعالی را به این وجه شناخت درمنزل محبت مقام ساخت ، بنا بر حدیثی که در سبب نزول آن مروی است و بعد ازاین مذکورخواهد شد .[۱۳]

«**معرفت**» : چون حقّ معرفت حق ، از این سوره صورت می گیرد و از منظور نظر رحمت باری ، جابربن عبدالله انصاری ـ رض ـ مروی است که کسی نماز می کرد و این کریمه می خواند ، رسول ﷺ فرمود : « إنّ هذا عبدٌ عرف ربّه» و از این جهت آن را سورة المعرفة گویند .[۱۴]

«**جمال**» : بنا بر حدیثی که مروی است «إنّ الله جمیلٌ و یحبّ الجمال» حاضران از جمیل پرسیدند ، فرمود : «أحد ، صمد ، لم یلد و لم یولد» ، چنین تقریر کرده اند و ظاهراً بنابراین مناسب تسمیه به جمیل است نه جمال .[۱۵]

«**مقشقشة**» : یقال « تقشقش المریض ممّا به اذا بَرأ » و هر کس که به مقاصد شریف این کریمه رسید از مرض شک و شرک و نفاق ، کما قال تعالی ﴿**فی قلوبهم مرض**﴾[۱۶] بری و خلاص گردید .[۱۷]

«**معوّذة**» : مروی است که پیغمبر ﷺ به منزل یکی از اصحاب آمد و او را به این کریمه و معوذتین تعویذ فرمود ، و فرمود : «تعوذ بهنّ فما تعوّذت بخیر منها» .[۱۸]

«**صمد**» : چون به ذکر این صفت مخصوص است .[۱۹]

«**اساس**» : مروی است که پیغمبر ﷺ فرمود : «أسّست السّموات السّبع و الأرضون السّبع علی ﴿**قل هو الله أحد**﴾[۲۰] و صاحب کشّاف گفته :

یعنی ما خلقت إلاّ لتکون دلا ئل علی توحید الله تعالی و معرفة صفاته ، التی نطقت بها هذه السورة .[۲۱]

و بر ادیب اریب ، ظاهر است که این تفسیر مبنی بر ارتکاب تجوز و تقدیر است بی احتیاج و ضرورتی .

في الصحاح :

الأُسّ: أصل البناء و کذلك الأساس ، والأسَس مقصورمنه . و جمع الأُس أساس مثل عُسّ وعِساس ، و جمع الأساس أُسُس مثل قذال و قُذُل ، وجمع الأسَس آساس مثل سبب و أسباب . و قد اَسّستُ البناء تأ سیساً .[۲۲]

و آن هنگام فایدهٔ ذکر حدیث شریف در این مقام که جهت افادهٔ وجه تسمیة ، مذکور

٤٥٠٩

می‌شود ، ظاهر نیست . و آن چه به خاطر فاتر می رسد والله اعلم بمراده ، آن که چون اساس و پای بست ، عمارتی را که مبنی بر آن باشد نگاه می دارد و به خرابی آن ، بنا از هم می پاشد همچنین ﴿قل هو الله أحد﴾ که مفادش توحید و یگانگی معبود به حق و واجب الوجود و مبدأ کل است ، عمارت آسمان وزمین را محفوظ می دارد ، یعنی اگر واجب الوجود دو بودی ، هر آینه فساد و خرابی آسمان و زمین روی نمودی؛ کما قال سبحانه ﴿لو کان فیهما الهة الاّ الله لفسدتا﴾ .[۲۳]

«مانعة» : چون منع آتش دوزخ و عذاب می نماید .[۲۴]

«محضرة» : بنابر آن که ملائکه جهت استماع آن محل قراءت حاضر می شوند .[۲۵]

«منفرة» : چون شیطان از قراءة آن گریزان است .[۲۶]

«برآءة» : مروی است که : کسی این سوره را می خواند پیغمبرﷺ فرمود امّا هذا الّذی فقد بری من الشرک .[۲۷]

«مذکرة» : فرمود «من قرأ سورة المذکرة؟ چه مخلصان عبید را خلوص توحید بیاد می دهد» .[۲۸]

«نور» : کما قال تعالی ﴿الله نور السموات و الارض﴾[۲۹] . وقراءت این سوره منوّر خاطر است . و مروی است «أنّ لکلّ شیئ نوراً و نورالقرآن ﴿قل هوالله أحد﴾ .[۳۰]

«امان» : بنابراین حدیث«إذا قال العبد لا إله إلاّ الله دخل حصنی و من دخل حصنی أمن من عذابی» .[۳۱]

و توجیه وجیه آن که ، غرض خواجه کاینات ، ازاین حدیث فایض البرکات ، آن است که حصن ، فی الحقیقه اعتراف به توحید خدای مجید است و مخصوص به کلمهٔ شهادت نیست ، بلکه هرکلامی است که افادهٔ این مرام نماید و چون الله احد ، افادهٔ توحید معبود که عین مقصود است می نماید ، حصن خواهد بود .

[فضیلت های سوره در احادیث]

مطلب دوّم : در ذکر بعضی از احادیث که جهت فضیلت این کریمه ، ارباب تفاسیر ثبت و تحریر می نمایند . حدیث :

من قرأ سورة﴿قل هوالله أحد﴾ ، فکأنّما قرء ثلث القرآن .[۳۲]

حدیث آخر :

من قرأ ﴿قل هوالله أحد﴾، مرة واحده، اعطی من الاجر، کمن آمن بالله وملائکته و کتبه و رسله و اعطی من الاجر، مثل مائة شهید. [۳۳]

مروی است: که جبرئیل علیه السلام در خدمت خواجه مَلَک غلام صلی الله علیه و آله بود که مخصوص به التفات نبی صلی الله علیه و آله و ولی علیه السلام واقف اسرار خفی وجلی، ابوذرغفاری ـ رض ـ که پیش شیعه از ارکان اربعه است به جانب رسول صلی الله علیه و آله به دید آمد، جبرئیل علیه السلام گفت: هذا الابوذر قد اقبل پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: أتعرفونه، جبرئیل گفت: هو اشهر عند نا منه عندکم، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: بماذا؟ نال هذه الفضیلة، گفت: لصغره فی نفسه و کثرة قراءته ﴿قل هوالله أحد﴾. [۳۴]

و مروی است: که کسی به خدمت رسول کریم ـ علیه الصلوة و التحیه و التکریم ـ آمد و از بی نوایی و فقر و فاقه که به طاقت رسیده بود، شکوه و شکایت بسیار نمود، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر گاه به خانه روی اگر کسی باشد، براو سلام کن و اگر خانه خالی باشد بر خود سلام کن و سوره ﴿قل هوالله أحد﴾ را بخوان، آن کس به امر اعلی، رسول معلّی، عمل نمود حق تعالی آن مقدار به او مرحمت فرمود که از فواضلش همسایه های آن درویش صاحب اموال بیش از پیش شدند. [۳۵]

مروی است: که مردی در هر نمازی ﴿قل هوالله أحد﴾ می خواند، پیغمبر صلی الله علیه و آله از سر التزام پرسید، آن کس گفت: یا رسول الله این کریمه را دوست می دارم، فرمود: حبّک ایاها یدخلک الجنة. [۳۶]

[سبب نزول]

مطلب سوم: در سبب نزول این سورهٔ عالی منزل، مروی است:

که مشرکان عرب، عامر بن طفیل را به جانب آن که دنیا وآخرت به طفیل او مخلوق شده، فرستادند و پیغام دادند که: شققت عصانا، یعنی جمعیت ما را پراکنده ساختی و مخالفت و اختلاف در میان ما انداختی، و سببت آلهتنا، و خالفت دین آباءک، فإن کنت فقیراً أغنیناک، و إن کنت مجنوناً داویناک و إن هویت إمرأة زوجناکها، رسول صلی الله علیه و آله فرمود: لستُ بفقیر و لا مجنون و لا هویت امرأة انّما أنا رسول الله أدعوکم من عبادة الأصنام إلی عبادة الرحمن. دیگر بار او را به رسالت پیش سلطان سریر رسالت و جلالت روانه کردند که معبود خود را باز نما، که از کدام جنس است، از طلاست یا نقره، حق تعالی این سوره را انزال فرمود. [۳۷] و چون مشتمل بر لفظ صمد بود که محتاج

٤٥١١

الیه و مرجع کلّ است ، چنانچه مذکورخواهد شد ، گفتند ثلثمأته وستّون صنماً لا تقوم بحوائجنا فکیف یقوم الواحد بحوایج الخلق ، بعد ازآن ﴿والصّافات﴾ الی قوله تعالی ﴿إنّ إلهکم لواحد﴾[۳۸] نازل شد ، دیگر بار فرستادند که افعال معبود خود را اظهار کن کریمهٔ ﴿انّ ربکم الله الّذی خلق السموات و الارض﴾[۳۹] منزل گشت .[۴۰]

تبصرة : آبا و اجداد طاهرین پیغمبر طیب و مطهّر بوده اند و دامن اعتقاد خود را به غبار شرک و کفر نیالوده اند و چون عرب اعمام را و آن جمعی که آن مقام دارند ، پدر می خوانند ازاین جهت «وخالفت دین آباءک» گفته اند .

و در معالم مذکور است که

مشرکان به این عبارت گفتند : «انسب لنا ربک» بعد از آن ، این سوره نازل شد و درآنجا هم مسطور است .[۴۱]

و نقل و الدي في تفسيره الكبير ـ الذي سمّاه بالسواد الأعظم ـ أنّ هذه السورة إذا نزلت ، شايعها فوج من الملائكة يقولون : إنّها نسب الرب تعالى .[۴۲]

و گفته اند ، مروی است که رسول ﷺ به مردی از بنی سلیم فرمود : «يا أخا بني سليم استوصى بنسبة الله خيراً »[۴۳] و لطف این حدیث شریف مستغنی از تعریف است .

و للتنبیه : نقول : چون گفتند : انسب لنا ربک و فرمود و نسبة الله هذا و محافظت بر انساب ، امری است مقرر پیش اعراب ، ومتحاشی بودند از زیادتی و نقصان ، درین باب پیغمبر ﷺ بنا بر مقرر ایشان وصیت به محافظت بر این کریمه فرمود .[۴۴] و فقیررا دراین سخن و حدیث رجل ، تأملی است ، چه این کلام مبنی بر عدم فرق است میان نسبت و نسب .

تنبیه : وجه نسبت که پیش ازاین ، از جمله اسامی معدود شد ، معلوم گشت .

روایت دیگر گفته اند :

یهود با کعب بن اشرف که به خدمت اشرف و سرور ملک و بشر ـ صلوات الله علیه الی یوم المحشر ـ مشرف و مفتخر شدند و گفتند : یا محمد هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ، رسول ﷺ غضب فرمود و جبرئیل ﷺ نزول نمود و تسکین خاطر انوار آن سرور کرد و گفت : إخفض جناحک یا محمد ، یعنی نرم ساز جانب خود را به ایشان و زبری و درشتی مفرما و این سوره نازل شد ، چون رسول آتش قهر را فرو نشاند و این کریمه را به ایشان خواند ، گفتند : صف لنا ربّک کیف عضده و کیف ذراعه ،

٤٥١٢

پیغمبرﷺ را غضب از مرتبه اول، زیاده و اسباب قهر و خشم آماده شد، جبرئیل آمد و آیت ﴿**و ما قدرو الله حق قدره**﴾[۴۵] را عرض کرد.[۴۶]

روایت دیگر آن که کریمه به واسطه سؤال نصاری منزل شده، مروی است که:

اهل نجران به ملازمت پیغمبر آخرالزمان آمدند و گفتند: صف لنا ربک امن زبرجد او یاقوت أو ذهَب پیغمبرﷺ فرمود: إنّ ربّی لیس من شيءٍ لانّه خالق الاشیاء یعنی؛ واجب الوجود و مبدأ جمیع اشیا، مادی و ممکن نمی تواند بود، دراین حال جبرئیل نزول اجلال نموده، ﴿**قل هوالله أحد**﴾ نازل شد، اهل نجران گفتند: هو واحدٌ وانت واحدٌ فرمود: ﴿**لیس کمثله شئ**﴾، (اشاره به آن که در احد چیزی معتبراست که در واحد مأخوذ نیست وآن نفی مثل است)، دیگر بار گفتند: زدنا من الصَفة، فرمود: ﴿**الله الصمد**﴾، گفتند: و ما الصمد، فرمود: الذي یصمد إلیه الخلق في الحوایج یعنی: یقصد، گفتند: زدنا، پس نازل شد، ﴿**لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد**﴾.[۴۷]

تنبیه: از این تحریر که به عینه، تقریر ارباب تفاسیر است مستفاد می شود که ﴿الله الصمد﴾ پیش از نزول بر زبان مبارک رسول جاری شد و موافق منزل افتاد، چنانچه درکریمه ﴿**فتبارك الله احسن الخالقین**﴾[۴۸] گفتند.

[فضائل سوره در کلام اعلام]

مطلب چهارم: در فضیلت این کریمه و ذکر کلام اعلام، در بیان آن که چگونه ثلث قرآن است. در احادیث مشهور، مذکور است که قراءة این سوره موازنه و مقابله با قراءت ثلث قرآن می کند، و هر یک از علما را در تصویر این معنی تقریری است.

بعضی گفته اند، که اشرف مقاصد قرآنی معرفت ذات حق و صفات و افعال او است و این سوره مشتمل بر معرفت ذات است، پس معادل ثلث قرآن باشد، و مناقشه در آن به حسب ظاهراست، چه به وجهی که مذکور خواهد شد، اشتمال بر صفات هم دارد، باید که معادل نصف باشد.

و قاضی گفته:

که مقاصد قرآنی منحصراست در بیان عقاید و احکام و قصص، و این سوره با آن که قصیراست، مشتمل بر جمیع معارف الهی است. و ردّ بر ملاحده معادل ثلث قرآن

است و آن کس که اعتبار معادله با کلّ قرآن نموده ، همانا غیر مقصود بالذات از مقاصد ، ملحوظش نبوده .[۴۹]

وسخن قاضی ناظر برکلام صاحب کشّاف است ، چه او برمعادله کلّ آست ، بنابر حدیثی که در این باب روایت می نماید و در ذیل این مطلب مذکورخواهد شد . و پوشیده نیست که اعتبار قصر و طول سوره و ردّ بر ملاحده در تحصیل این مطلوب ، زیاده محصّلی ندارد .

قال العلامة النیشابوری :

إنّ القرآن مع غزارة فوائده اشتمل علی ثلاثه معان فقط . معرفة ذات الله و تقدیسه **و معرفة صفاته واسمائه ، و معرفة أقواله و سننه مع عباده . ولمّا تضمّنت سورة** الأخلاص ، أحد هذه الاقسام الثلاثه و هوالتقدیس وازنها رسول اللهﷺ بثلث القرآن .[۵۰]

و مخفی نیست که مناقشه وجه سابق بر این کلام هم ظاهرالورود است و قید فقط ، با آن که قرآن مشتمل برقصص و اخبار است ، بنابر اعتبار مقصود بالذات است چنانچه ازسخن قاضی معلوم شد یا آن که به اعتبار اعتباری داخل سنن معبود به اعباد خواهد بود .

قال العلامة الدوانی :

قیل :[۵۱] إنّ المقصد الاقصی من طلب العلوم بأسرها ، معرفة ذات الله تعالی و صفاته و کیفیته صدور أفعاله عنه ، و هذ ه السورة دالّه علی سبیل التعریض و الإیماء علی جمیع ما یتعلق بالبحث عن ذات الله تعالی لا جرم جعلت معادله لثلث القرآن . و لایبعد أن یقال : إنّ المقاصد القرآنیة ، منحصرة في معرفة المبدأ والمعاد والأحکام . و أمّا القصص ، فالغرض منها ، الحثّ علی تلقي تلك المقاصد و الإعتبار من أحوال المعرضین عنها والمنکرین لها ، و هذه السورة مشتملة علی البحث عن المبدأ ، فکانت معادلة لثلث القرآن . لایقال : قد ذکرتم سابقاً ، إنّ هذه السورة مع سورة الکافرین بمنزلة کلمة التوحید ، و یقتضي ذلك ، أن یکون معادلة لربع القرآن ، کما ذکرتم في توجیه کون سورة الکافرین ربع القرآن .

لانّا نقول : لا ریب أنّ سورة الکافرین ، بصریحها مشتملاً علی النهي عن عبادة غیره تعالی کما مرّ ، بذلك لایتم التخصیص بالعبادة ما لم ینضم إلیه الأمر بعبادته تعالی ، و هذه السورة مشتملة علی الحث علی عبادته تعالی و إن کانت مشتملة علی إمر زائد ، و هو البحث عن صفاته ، فباعتبار جمیع مقاصدها ثلث القرآن ، و

باعتبار بعضها ربعه ، فإن الثلث مشتمل على مشتمل الربع لا محالة . [٥٢]

و قال فيما اعتبره سابقاً ،

الأقرب أن يقول: مقاصد القرآن التوحيد، و الأحكام الشرعية، واحوال المعاد . و التوحيد : عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة، فإنّ دعوى النبيﷺ بل جميع الانبياءﷺ أولاً و بالذات الى توحيد المعبود كما قالﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله و معناه لا معبود إلاّ اللّه ، و التخصيص : إنّما يحصل بنفي عبادة غيره و عبادته تعالى ، إذ التخصيص له جزآن ، النفي عن الغير في الإثبات للمخصص به ، فصارت المقاصد بهذا الإعتبار أربعة وهذه السورة مشتملة على ترك عبادة غيره تعالى والتبري عنها ، فصارت بهذا الإعتبار ربع القرآن ، فحينئذ يكون هذه السورة مع سورة الاخلاص بمنزلة كلمة التوحيد ، حيث نفي فيها استحقاق الإلهيه الباطلة أولاً و أثبت استحقاقه تعالى ثانياً ، فإنّ قوله تعالى ﴿قل هو الله احد* الله الصمد﴾ يدل على استحقاقه للعبادة . فإن قلت : كما أنّها مشتملة على النهي عن عبادة الغير ، فهي مشتملة على عبادته تعالى، لقوله تعالى »﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ فيكون مشتملة على نصف مقاصد القرآن على ما ذكرتم .

قلت : ليس فيها دلالة على الأمر بالعبادة كما لا يخفى ، كما أنه ليس فيها الأمر بعبادة غيره في قوله﴿لا اعبد ما تعبدون﴾ .

و زعم فقير كثير آن كه بر سابق و لاحق مناقشه متوجه است و چون سابق بر لاحق مقدم است ، تقديم مناقشات آن می نماید .

أول: آن كه لانسلّم كه توحيد عبارت از تخصيص خدا به عبادت است ، بلكه توحيد ، خدا را يكى دانستن است وبينهما فرق بين .

دوّم: آن كه عبارت او ظاهر است در آن كه قرآن سه است ، توحيد و احكام شرعيه و احوال معاد ، چنانچه عبارت او درلاحق بر اين دعوى مشهد و مصدق است . وهمچنين كلام ساير اعلام كه منقول شده، در اين مقام مؤيدى است . و مخفى نيست كه نصف ثلث، سدس كلّ است نه ربع ، پس چگونه مشتمل بر نصف مقصد توحيد، كه ثلث كلّ است، ربع كل شود .

سوّم : آن كه لانسلّم كه سوره حمد مفيد نفى استحقاق الهه باطله است، بلكه آنچه مذكور شده نفى عبادت كفاراست . معبود به حق را و نفى عبادت مسلمين الهه باطله را،

و تعرّض به استحقاق و عدم استحقاق نیست .

چهارم : آن که مدخول قلت دفع اعتراض نمی نماید و تخصیص چنانچه گفته مرکب است از نفی از غیر ، و اثبات از برای مخصّص به ، و طرق اثبات منحصر درامر نیست ، تا از عدم افاده امر ، عدم افاده اثبات لازم آید ، بلکه ﴿ما أعبد﴾ صریح است در اثبات عبادت اگر چه صریح در امر نیست و سخن در آن است نه این .

امّا مناقشات لاحق :

اوّل : آن که معادله ربع قرآن از وجهی منافات با معادله ثلث بنابر توجیهی دیگر ندارد **فلایقال ما یقال بلایقال** .

دوّم : آن که دعوی اشتمال سورهٔ کافرین بر نهی از عبادت غیر ، به صریح ممنوع است ، و آنچه گفته که در سابق بیان این گذشته ، خلاف واقع است ، چه غیر ازاین گذشته که این سوره مشتمل است بر ترک عبادت غیر و تبرّی از آن و این به صریح امر نیست .

سوّم : آن که شرطیه ، «حیث قال لایتم التخصیص بالعبادة ما لم ینضم الیه الامربعبادته» ممنوع است ، و سنده قد مرّ آنفاً .

چهارم : آن که گفته این سوره مشتمل است بر حثّ بر عبادت ، و امری دیگر که بحث از صفات است و متفرّع براین ساخته که به اعتبار جمیع مقاصد ثلث قرآن است ، و به اعتباربعضی ربع . اگر اراده کرده که به اعتبار جمیع مقاصد نسبت به توجیه اوّل ثلث است ، فساد آن ظاهر است ، چه اشتمال بر توحید بنابر اعتبار بحث از صفات لازم نیاید ، و بر تقدیر لزوم مستلزم صحّت تفریع نیست . و اگر اراده نموده که به اعتبار جمیع مقاصد نسبت به توجیه ثانی ثلث است ، تفریع هم صحیح نیست کما لا یخفی . در بقیه هم به اعتباربعضی مقاصد نسبت به این توجیه ، غیر وجیه است و ازاین تقریر عدم صحّت ارادهٔ توزیع از تفریع هم ظاهر شد .

پنجم : آن که قوله «فإنّ الثلث مشتمل علی الربع» تغلیط و تمویه است ، چه مراد ازاشتمال بر ثلث یا ربع مقاصد قرآنی آن است که آنچه معتبراست در خارج قسمت از مقاصد ، ثلثاً او ربعاً سوره که آن را معادل انگاشته اند ، افاده آن بالتمام نماید . و ازاین که سوره مشتمل بر ثلث مقاصد قرآن باشد که احکام شرعیه است یا معرفت مبدأ مثلاً لازم نمی آید که مشتمل بر ربع باشد که نفی عبادت غیراست فرضاً ، و بعد هذا لایقال لا یقال لما قال .

تبصره و تنبیه : این علّام کلام حقایق اعلام ، رئیس الحکما شیخ ابو علی سینا را در

٤٥١٦

این مقام بالتمام در رساله ای که نوشته نقل نموده و به صریح نسبت به شیخ کرده، و بیانی که شیخ نموده درآن که این کریمه ثلث قرآن است، چنانچه مذکورشد، به قیل ادا کرده، و آن را منسوب به شیخ نساخته، وباعث این امر به حسب ظاهر آنچه به خاطر این قاصرمی رسد، از دو بیرون نیست. ایما واشعار، از ضعف سخن و تعرّض و اشاره به آن که سخن خاصه شیخ رئیس نیست و حال آن که غالباً بل یقیناً سخن خاصه حکیم است در غایة احکام، چه مناقشات که به حسب ظاهر بر سخنان اعلام در توجیه امثال این کلام متوجه بوده، بر افاده حکیم دارد، نیست. بنا بر ذکر مقصد اقصی و تعرض به بحث از ذات، پس نگویند مقاصد منحصر دراین امور نیست، و صفات هم دراین کریمه مذکوراست.

تذکر و تدبر، اگر چه مناقشه در کلام شیخ از وجهی دیگر ظاهر است، نقل مقال لکشف حال، قال العلامه صاحب الکشاف:

فإن قلت: لِمَ كانت هذه السورة عدل القرآن كلّه على قصرمتنها و تقارب طرفها قلت: لأمر ما يسود من يسود و ما ذاك الاّ لإحتوائها على صفات الله و عدله و توحيده، و كفى دليلاً من اعترف بفضلها و صدّق بقول رسول اللهﷺ فيها: إنّ علم التوحيد من الله بمكان، و كيف لايكون كذلك والعلم تابع للمعلوم، يشرف بشرفه، و يتضع بضعته، و معلوم هذا العلم هوالله و صفاته و ما يجوز عليه و ما لايجوز، فما ظنّك بشرف منزلته و جلالة محله.[۵۳]

قال الفاضل الطيبي:

من اعترف مفعول كفى، والفاعل ما دل عليه لإحتوائها على صفات الله، و الضمير في بفضلها للسورة، و صدّق عطف على اعترف، و بقول رسول اللهﷺ متعلق بصدّق، و قوله إن علم التوحيد متعلق بدليلاً، وهو تمييز أي: كفى ذلك من اعترف بفضل السورة و صدّق بقول الرسول دليلاً على أنّ العلم التوحيد، من الله بمكان. والمراد بقول النبي ما رواه في خاتمة السورة «أسّست السموات السبع» إلى آخره. و قال المحقق صاحب الكشف اي كفى المعترف، إعترافه دليلاً على أنّ علم التوحيد و قيل: أي كفى ما تقدم و هوالإحتواء دليلاً و ألاوّل أولى، و أراد بقول رسول اللهﷺ «من قرأ الله أحد كان يعدل القرآن» انتهى.

أقول: لا يخفى على أولى النهى أن ألاول ليس بأولى، كيف لا، و فيه ما فيه من اللفظ

٤٥١٧

والمعنى، أمّا الأوّل أولاً: فلاحتياج زيادة التقدير و ثانياً: فلأنّه حينئذٍ يكون فاعل كفى الاعتراف مرّة، و التصديق أخرى. و أمّا الثاني فلأنّ كون الاعتراف بمجرده كافياً في الدليل، أامر ليس عليه التعويل، بل الأولى ما ذكره الفاضل، كما لا يخفى على الأفاضل، بل نقول الاولى أن يقال في حل هذه العبارة و أستغفرالله من الجسارة: أنّ فاعل كفى قوله أنّ علم التوحيد من الله بمكان، و دليلاً تمييز، و من اعترف مفعول كفى، والمؤدي على هذا أنّ كون علم التوحيد من الله بمكان و له شان عنده تعالى، كفى دليلاً لمن اعترف بفضل هذه السورة وصدّق بما قال الرسول ـ صلى الله عليه و اله ـ في مزية شأنه، فان ما يكون له شان عنده سبحانه حقيق، بان يعترف بفضله و يصدّق بقول من يكرّمه، و قوله و كيف لا في قوة التنبيه على هذا الدعوى، و هو ان علم التوحيد له شأن ومكان عند الذى كل يوم هو في شأن. فانه على هذا الاحاجة الى تقدير على و التلخيص انّ المدعى على تحريربما كون علم التوحيد من الله بمكان و على تقريرنا الاعتراف و التصديق.

[﴿قل هو الله أحد﴾]

﴿**قل هوالله أحد**﴾ از قراءت شاذه «هو الله احد» است بى لفظ «قل»، و «الله أحد» بى لفظ «قل هو»، و «قل هو الله الواحد»، و درتفسير كبير مذكور است كه وجوب ذكر «قل» در سورهٔ ﴿**قل يا أيها الكافرون**﴾ و عدم جواز در تَبّت مجمع عليه است، و دراين كريمه اختلاف درحذف و اثبات نموده اند.[۵۴]

نكته: اثبات آن كه گوييا بيان اين معنى است كه نظم قرآنى مقدور پيغمبرﷺ نيست؛ بلكه طوطى ناطقهٔ چمن آراى ﴿**إن هو إلاّ وحى يوحى**﴾.[۵۵] از آن چه به او مى گويند، حكايت مى فرمايد و روايت مى نمايد.

آنچه استاد ازل گفت بگو مى گويم

و وجه حذف دفع توهّم آن كه اين مضمون كه در خواطر ارباب بصاير مخزون است، معلوم سرچشمه معارف و علوم نباشد، كه هم ناخوانده مى دانى و هم ننوشته مى خوانى، و اشاره به اين هم مى تواند كه به منزله علم توحيد از راه سمع مى توان رسيد.

قال القاضي:

ولعلّ ذلك لأنّ سورة الكافرون مشاقة الرّسول و موادعته لهم، و تبّت معاتبة عمه، فلايناسب أن يكون منه، وأمّا هذا فتوحيد يقول به تارة و يؤمر بأن يدعو اليه أخرى.[۵۶]

٤٥١٨

و اقول : فيه ما فيه ، لما لا يخفى على التنبيه .

تبصره : قراءت الله أحد را نسبت به رسول ممجّد می کنند و آن را از شواذ می شمرند و باید دانست که مقصود آن است که این نسبت به منزله تواتر و صحت نرسیده و الا با یقین آن که مقروّ حضرت رسول است ، حکم بر شذوذ آن و عدم جواز قرائتش دور از مرتبه قبول خواهد بود ، و همچنین است حکم سایر قرائت منسوبه به امیرالمؤمنین و بتول ـ علیهما صلوات اللّه و صلوات الرسول ـ .

[فرق بین أحد و واحد]

تذکره : علما درآن که أحد وواحد یکی است یا هریک دال بر معنی است ، اختلاف نموده اند . قال صاحب الکشّاف : «و هو بمعنی واحد ، و در آنجا که بیان ضمیرشأن می نماید ، گفته : کأنّه قیل الشأن هذا ، و هو أنّ الله واحد لا ثاني له . »[۵۷]

و صاحب کشف گفته : «این عبارت دلالت می کند بر آن که أحد به معنی واحد است» . چون عبارت سابق و فقیر را در این دلالت تأملی است ، چه اگر وصف را مؤکده وکاشفه گیرند ، مقصود صاحب کشف منکشف می شود . و احتمال صفت مخصّصه دارد و مخصّص اراده این احتمال ، آنچه سابقاً در خلال سبب نزول و انزال مذکور شد .

تذکر تدبر : مگر آن که گویند ، چون کشاف چنانچه منقول شد ، حکم بر اتحاد واحد و أحد نموده ، در این محل که عبارت مجمل است ، محمول بر مفهومی موافقِ موضعِ لاحق ، باید نمود .

قال الخليل :

> يجوز أن يقال أحد إثنان و أصل أحد وحد ، إلاّ إنّه قلب الواو همزه للتخفيف ، و أكثر ما يفعلون هذا في الواو المضمومة و المكسورة كقولهم وجوه و إجوه و وسادة و إسادة .[۵۸]

و از عبارت صاحب قاموس مستفاد می شود ، که واحد را بر سه معنی اطلاق می کنند : احد المعانی ، معنی احد است قال :

> الواحد أوّل عدد و الحساب ، و قد يثنّى الجمع : واحدون ، و المتقدّم في علم أو بأس الجمع : وُحدان و أُحدان و بمعنى الأحد .[۵۹]

و جمعی بر عدم ترادف واحد و أحد قایلند . قال الأزهري :

لا يوصف شيئ بالأحدية غير الله تعالى، لا يقال : رجل أحد ولا درهم أحد، كما يقال رجل وحد أي فرد، بل أحد صفة من صفات الله تعالى استخلصها لنفسه فلايشركه فيها شيئ . [۶۰]

و بيان فرق به چند وجه نموده اند :

اول : آن كه مفهوم واحد در أحد داخل است بدون عكس، و اين وجه ناظر به توجيهى است كه در عبارت كشّاف به خاطر رسيده بود .

دوّم : آن كه هر گاه گويند : «فلان لايقاومه إثنان واحد»، جايز است كه بگويند : «لكنه يقاومه إثنان»، به خلاف أحد، پس نگويند : «لكنه يقاومه اثنان»، چون گويند : «لايقاومه أحد» .

سوّم : آن كه واحد مستعمل است در اثبات، و أحد را استعمال در نفى نمايند، جهت افاده عموم، تقول : رأيت رجلاً واحداً و ما رأيت أحداً، فيفيد العموم .

چهارم : آن كه واحد را اطلاق بر اولى العقل و غيرآن نمايند، و أحد مستعمل نشود الا در أولى العقل، و بعضى از ارباب تحقيق براين هستند، كه واحدية از براى نفى مشاركت در صفات است و احدية از براى تفرّد ذات .

و قال القاضي في شرح اسماء الله الحسنى :

الواحد الأحد اي المتعالى عن التجزي و التثني، فإنّ الوحدة يطلق و يراد بها عدم التجزية و الانقسام، و يكثر اطلاق الواحد بهذا المعنى، و قد يطلق بإزاء التعدد و الكثرة، و يكثر اطلاق الأحد بهذا المعنى و الله، سبحانه و تعالى من حيث إنّه منزه عن التركيب و المقادير، لايقبل التجزية و الإنقسام . و أحد و من حيث إنّه متعال عن آن يكون له مثل ، فيتطرق إلى ذاته التعدد و الاشتراك أحد .

و از اين تقرير مستفاد مى شود كه واحد و احد دو لفظ است مشترک بين المعنيين كه هر يک از اين دو لفظ را در معنيى از معنيين مذكورين زياده استعمال مى نمايند .

لفظ «هو» احتمال دارد كه ضمير شأن باشد، و جمله «الله أحد»، در محل رفع به آن كه خبر او است، وچون فى المعنى عين مبتدا است از قبيل غلامک، در زيدٌ غلامک و نازل منزله مفرد است احتياج به ربطى و عايدى ندارد، يعنى الامر و الشأن والحديث «الله أحد»، بخلاف «زيد ابوه منطلق»، كه زيد و جمله را دلالت بر دو معنى مختلف است و آنجا ناچار است از صله، و مى تواند بود كه راجع باسم حق باشد، و اين هنگام مبتدائى

٤٥٢٠

است، خبرش «الله»، و «أحد» خبر بعد از خبر است، يا بدل .

وزجاج گفته : ضمير، راجع به مسئول عنه است ، بنابر حديثى كه مذكور شد، يعنى إنّ الذي سألتم عنه هو الله أحد، و أحد بدل است يا خبر بعد از خبر، يا خبر هو محذوف است و مى تواند بود كه الله بدل باشد و احد خبر.

تبصرة : قال الشيخ رئيس الحكما أبو على بن سينا ـ قدس الله سره الاسنى ـ :

الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره، فإنّ كل ما كان هويته موقوفة على غيره، فهو مستفاد منه، فمتى لم يعتبر غيره، لم يكن هو هو، و كل ما كان هويته لذاته فسواء إعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو، لكن كل ممكن فوجوده من غيره و كل ما كان وجوده من غيره، فخصوصية وجوده من غيره، و ذلك يكون هو الهوية، فاذن كل ممكن فهويته من غيره، والذي يكون هويته لذاته و هو واجب الوجود.[٦١]

أقول : كأنّ الحكيم إعتبر هو، كما اعتبره بعض أرباب التحقيق أسماء من أسماء الله تعالى قالوا : يا هو يا من هو يا لاإله إلاّ هو، وسمعت من الاستاد، سلطان الحكماء ـ أسبغ الله ظله الأعلى ـ انّ في الإسرائيليات يا هياد هو هو بلسان العربي .

و قال العلامة الدواني :

أقول : تحقيق ذلك و تفصيله : أنّ هوية كل شخص عبارة عن نحو وجوده الخاص، كما قال الفارابي في تعليقاته : هوية الشئ و وحدته و تشخصه الذي يمتاز به عن غيره هو نحو وجوده الخاص، فإذا كان المهية مجردة عن المادة كان نوعها منحصراً في شخصها إذ ليس هناك الاّ مهية مجردة عن المخالطات الغريبه، فإذا وجدت بتاثير الفاعل لم يكن فيها تعدد. لابحسب المهية ولا بحسب العوارض، فلا يكون إلاّ شخصاً واحداً. و أمّا إذا كانت مادية، فإن اتصفت مادّتها بالإستعدادات المختلفة بحسب حِصصها، كهيولى العناصر كانت المهية بحسب وجودها في كل واحد من الحصص المختلفة مقارنة لعوارض مخصوصة مغايرة للعوارض التي يقارنها في الحصة الأولى في الإمتياز بينها بحسب تلك العوارض الخارجية عن المهية و التغاير بين تلك الأشخاص، ليس بسبب أمر دخل في قوامها، بل بالعوارض المقارنة لوجودها الخاص و هوية كل شخص منها، هو تلك المهية باعتبار وجودها الخاص بها، و هذا معنى ما تسمعهم، يقولون : أنّ الأمتياز بين أشخاص النوع الواحد إنّما هو

٤٥٢١

بالعوارض الخارجة عن حقيقتها.[٦٢]

أقول: ما إعتبره تفصيلاً و تحقيقاً لكلام الحكيم من قوله: فإذا كانت المهية مجردة إلى ما انتهى كلامه، لا يحقق و لا يبين مرامه، كما لايخفى على أولى النهى.

ثم لا يخفى أنّ الحكيم صرح بأنّ الهوية هو الوجود الخاص و ما نقله عن المعلم الثاني يفيد أنّ الهوية و التشخص الذي يمتاز به الشئي عن غيره هو وجوده الخاص، فما به يمتاز الشئي عن غيره على هذا لا يكون إلاّ الوجود الخاص، فكيف يقول التغاير بين تلك الأشخاص ليس سبب أمر داخل في قوامها، بل بالعوارض المقارنه لوجودها الخاص، ثم كيف يقول هوية كل شخص هوتلك المهية بإعتبار وجودها وكيف يكون هذا معنى قولهم: أنّ الامتياز بين أشخاص النوع، إنّما هو بالعوارض الخارجة عن حقيقتها.

ثم قال:

ثم الشخص الذيى يكون معلولاً يكون وجوده الخاص به لا محالة غيره، فيكون هويته من غيره، سواء إنحصر نوعه فى فرده أو لا، فلايكون له هوية على تقدير انتفاء نفي الغير بل بشرط وجوده فقط، فالهو المطلق إي الغير المشروط بشئي هو الواجب تعالى فقط، فإنّ هويته عن ذاته لا من غيره، لأنّ وجوده عين ذاته، فتشخصه عين ذاته، كما أشار إليه في ذيل هذا الكلام بقوله: فإذن كل ممكن فهويته من غيره، فالذي يكون هويته من ذاته هو واجب الوجود.[٦٣]

أقول: سوق كلامه هذا يقتضي إنّه رأى أنّ الشيخ، أراد بالهوية التشخّص و هو خلاف تصريحه حيث أفاد مخصوصية وجوده منه و ذلك الهويه، تأمل.

ثم أفاد الحكيم الرئيس:

و أيضاً كل ما مهيته مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره، فلا تكون هويته ماهيته، فلا يكون هو هو لذاته، لكن المبدأ الأوّل هو هو لذاته، فإذن وجوده عين مهيته. فإنّ واجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل ذاته إنّه هو لا غير.[٦٤]

أقول: المراد بقوله: فلا يكون هو هو لذاته، أن لا يكون هويته لذاته و اطلاق هو هو، و إرادة الهوية شايع ذايع عند الحكماء و سيفيد الرئيس في هذه الرسالة بقوله: «و لمّا كانت الهوية الإلهية ممّا لا يمكن أن يعبّرعنها لجلالتها و عظمتها إلاّ بانّه هو هو»[٦٥]. فلا يتوهّم ما أورده العلامة الدواني حيث قال:

٤٥٢٢

أقول: قد بالغ في تحقيق هذا المطلب و عسى أن يختلج هناك شك في قوله: أنّ الممكن لا يكون هو هو لذاته، فإنّ مقتضاه أن يكون هو هو بسبب غيره و الحال أنّ توسّط الجعل بين الشيئ ونفسه غير مقبول بشهادة الفطرة، فينبغي أن يوجه هذا الكلام بأنّه مالم يوجد الشئي لم يكن هو شيئاً من الأشياء.[٦٦]

و ليت شعري ما الذي اقتضي، أن مقتضى كلام الرئيس ما ذكره.

ثم لا ينبغي أن يوجه كلامه بما وجهه، فإنّه ينبغي أن يجعل حينئذٍ كان ناقصة ،وهو مما لا ينبغي، وكيف ينبغي أن يكون الضمير المنفصل المرفوع خبراً لكان.

ثم لا يخفى عليك، إنّهم ما أرادوا بقولهم هو هو لذاته، إنّه هو شيئ من الأشياء بوجه العموم فكيف يريدون بقولهم: لا يكون هو هو لذاته، إنّه لا يكون شيئاً من الاشياء تأمل.

تذييل: التفريع الأوّل في كلام الرئيس حيث قال: فأذن وجوده عين ماهيته غير ظاهر، ثم قوله: فإذن واجب الوجود وهو الذي لا إله إلاّ هو، بتفسيره يشعر بأنّ المراد بالإله ما لايكون هويته موقوفة على غيره تأمل. ثم أفاد الرئيس:

و تلك الهوية و الخصوصية معنى عديم الإسم، لايمكن شرحه إلاّ بلوازمه و اللوازم منها: اضافية. و منها: سلبية. و اللوازم الاضافية أشدّ تعريفاً من الأمور السلبية، و الاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الإضافة و السلب و ذلك هو كون تلك الهوية إلهاً، فإنّ الإله هو الذي ينسب إليه غيره و لاينسب هو إلى غيره، و الإله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه اضافي، و كونه غير منتسب إلى غيره سلبي، و لما كانت الهوية الإلهية مما لايمكن أن يعبّر عنها لجلالتها و عظمتها، إلاّ بانّه هو هو، ثم شرح تلك الهوية إنّما يكون بلوازمها و قد بيّنا أنّ اللوازم منها: سلبية. و منها: اضافية و بيّنا أنّ الاكمل في التعريف و الشرح لتلك الهوية ذكر الأمرين، و بيّنا أنّ إسم الله تعالى متناول لهما جميعاً لاجرم، عقب قوله بذكر الله، ليكون الله كالكاشف عما دل عليه لفظ هو، و كالشرح لذلك.[٦٧]

قال العلامة الدواني:

أقول: كأنّ هذا الكلام بعد ما سبق، لايحتاج إلى مزيد شرح.[٦٨] و كتب على حاشيته: إلاّ أنّه ما بين أنّ الأكمل في التعريف ذكر الامرين و سوق كلامه يقتضي أنّه بيّن في هذه الرسالة، فلا يقال لعلّه بينه في مواضع أخرى.[٦٩]

٤٥٢٤

و أقول: إن أراد بقوله ما بين أنّه ما بين فيما تقدم من كلامه على هذا المطلب، فالأمر بيّن، و المناقشة بيّن، فإنّ التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مما جرى عليه لسان قاطبة الأعلام و المؤاخذة على الرئيس ذلك الحكيم العظيم بهذا كما ترى.

و إن أراد أنّه ما بيّن في هذه الرسالة أصلا فهو ممنوع؛ فإنّه سيبيّن أنّ التعريف باللازم الأقرب، أشدّ و أكمل، و أنّ الهيئة الجامعة لكلا اللازمين أقرب اللوازم، ثم صحة إرادة الذكر من البيان مما لا يخفى على أهل البيان، فلعلّ الرئيس أراد بقوله بيّنا، ذكرنا. و قد ذكر سابقاً آنفاً.

ثم أفاد الرئيس قائلاً:

و فيه لطايف أُخر،

منها: إنّه لمّا عرف تلك الهويه بلوازمها و هي الإلهيه، أشعر بذلك بأنّه ليس له شئي من المقوّمات، و إلاّ لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصراً.

و منها: إنّه لما شرح تلك الهويه بلازم الإلهية، و عقب ذلك بأنّه الأحد، و هو الغاية في الوحدانية، كان فيه تشبيهاً على أنّه لمّا كان في أقصى الغايات في الوحدة، و لم يكن له شئي من المقومات لا جرم، تعذّر تعريف تلك الهوية الاّ بذكر اللوازم، و يصير تقدير الكلام هكذا: الهوية التي لا شرح لها، إنّما ترك في تعريفها ذكر المقومات، و اقتصر على ذكر اللوازم، و هي الإلهيه لغاية وحدتها و كمال بساطتها، الّتي تتقاصر العقول عن اكتناهها و الوقوف دون مبادي اشراق أنوارها.

و منها: أنّ هوية المبدأ الاوّل لها لوازم كثيرة، و لكن تلك اللوازم مترتبة، فإنّ اللوازم معلولات، و الشئي الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد الاّ على الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً، و لأنّ اللازم القريب أشدّ تعريفاً من اللازم البعيد، فكون الإنسان متعجباً أعرف من كونه ضاحكاً. و لهذا من أراد تعريف مهيه من الماهيات بشئي من لوازمها فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشدّ.[٧٠]

و المراد و بقوله: «طولاً و عرضاً»، تفصيل اللوازم فإنّ اللازم قد يكون لازماً لشئ و معلولاً له بواسطه لازم و معلول اخر، و هذا هو اللازم عرضاً.

و قال العلامة الدواني:

كون اللوازم معلولات، لأنّ الكلام ههنا في اللوازم الحملية و هي معلولات، و إن كان اللوازم مطلقا لا يجب أن يكون معلولة، فإنّ العلة لازم للمعلول.[٧١]

٤٥٢٤

و كأنّه تعريض باعتراض على الرئيس و انّي عرضت هذا على الحضرة العليّه و السدة السنيه مولايي و استادي سيد أكابر حكام العاكف و المبادي، فأفاد فوراً: إنّه لا حاجة إلى التخصيص بالحملية، حيث إنّ الكلام في لوازم الهوية الإلهيه، فإنّ الألف و اللام في قوله: فإنّ اللوازم للعهد الخارجي و لاشك أنّ لوازم المبدء تقدس كلّها معلولات، فإنّه لما كان مبدأ للكل غير معلول، لا يوجد من لوازمه ما يكون علة أو معلولاً لآخر ورآء المبدأ، و كونه لازماً محمولاً، لا يفيد التعريف إلاّ يرى أنّه إذا أخذ أحد بيده من كان قاعداً، فأقامه يصدق عليه إنّه قائم، مع أنّه لا يصلح لكونه معرفاً له، فقوله و هي معلولات، إن أراد الكلية فممنوع و لا ينفعه إن أراد الجزئية.

ثم أفاد الرئيس:

و لنذكر الكلام من نمط آخر أشدّ تحقيقاً، و هو أنّ اللازم البعيد عن الشيئ لا يكون معلولاً للشئ حقيقة، بل يكون معلولاً لمعلوله، و الشئي الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة الاّ من جهة العلم بأسبابه، فأمّا الذي لا سبب له، فلا يعرف ژلاً من جهة لوازمه، فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف المهية شيئ من لوازمه البعيدة، لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقياً، بل التعريف الحقيقى هو أن يذكر في التعريف اللازم القريب للشيئ الذي يقتضيه الشيئ لذاته لا لغيره، و المبدء الأوّل لا يلزمه لازم أقدم من وجوب الوجود، فإنّه لمّا هو هو واجب الوجود و بواسطة وجوب وجوده يلزمه إنّه مبدأ لكل ما عداه، و مجموع هذين الامرين هو الإلهية، فلهذا لمّا أشار بقوله: هو إنّ الهوية المحضة البسيطة حقاً، الّتي لا يمكن أن يعبر عنه بشيئ سوى أنّه هو هو، و كان لابد من تعريفها بشيئ من اللوازم، عقب ذلك بذكر أقرب الأشياء، فسبحانه ما أعظم شأنه وما أقهر سلطانه، فهو الذي هو إليه منتهى الحاجات، و من عنده نيل الطلبات، و لا يبلغ أدنى ما إستأثر به من الجلال و العظمة و الغبطة و البهجة أقصى نعوت الناعتين و أعظم وصف الواصفين، بل القدر الممكن ذكره، الممتنع أزيد منه الذي ذكره في كتابه العزيز، و أودعه في وحيه المقدس الرفيع.[٧٢]

أقول: لا يقال: قد ذكر أنّ التعريف الحقيقي، هوأان يذكر في التعريف اللازم القريب، و ذكر أنّ المبدأ الأوّل لا يلزمه أقدم من وجوب الوجود فلم لم يكتف في التعريف بوجود الوجود و ذكر الإلهية.

٤٥٢٥

لأنّا نقول أقرب اللوازم طولاً، وجوب الوجود و أقربها عرضاً، مبدأيته لكل ما عداه، و اللوازم كما ذكرنا قد يكون طولاً و قد يكون عرضاً، فأراد سبحانه أن يعرف بالقريبة من كلا اللازمين و هيى الالهية، فلهذا تعرّض لها و ما اكتفى بوجوب الوجود.

و قال العلامة الدواني:

قد تبين فى كتاب البرهان أن العلم بكل ما له سبب، لايحصل إلاّ من العلم بأسبابه و هذا مطّرد 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 سببه الذي هو الواجب و اللازم القريب للشئي و إن كان مسبباً له وليس سبباً له لكنّه أقرب إليه، فيكون أولى، فإنّه لو كان له سبب كان هو المتعين و لما لم يكن له سبب، كان هو أقرب إلى الذات خلفاً عنه، فإنّه أقصى ما يمكن الترقى إليه في معرفته، و أنت تعلم أنّ هذا الكلام خطابى، فالاقرب أن يقال: ان اللازم البعيد معلول للازم القريب، فلا يحصل العلم به إلاّ بعد العلم بسبب، الذي هو اللازم القريب، فالتعريف باللازم البعيد موقوف على معرفة اللازم القريب، ولاحاجة إلى اللازم البعيد بعد التعريف باللازم القريب، فلولم يعرف القريب لم يفد البعيد و إذا علم القريب إستغنى عن البعيد.[٦٣]

أقول: أنت تعلم أنّ كلامه هذا خطابي، و كون معرفة البعيد موقوفاً على معرفة القريب لا يفيد الإستغناء به عن البعيد تأمل.

ثم بعد ما وصل العرض إلى هذا الكلام، أفاد الأستاد ـ العلاّم الإمام أبقى الله الحكمة و العلم ببقائه إلى يوم القيام ـ قائلاً:

إن أراد أنّ العلم بثبوت اللازم البعيد للملزوم، لا يحصل إلاّ بعد العلم بثبوت اللازم القريب له فذلك ممنوع، فإنّ كثيراً ما يعرف الملزوم متصفاً باللازم البعيد أوّلاً، ثم يطلب علته ليظهر اتصافه باللازم القريب مثلاً يعرف أنّ المغناطيس يجذب الحديد، و ذلك لازم بعيد وله منشأ و علّة هو لازمه القريب، و إن أراد أنّ العلم باللازم البعيد و تحققه و ثبوته و اليقين بوجوده، لا يحصل إلاّ بعد العلم باللازم القريب، الذي هو علته، فلو سلّم ذلك لا يفيد مطلوبه، و هو أنّ التعريف لا يكون إلاّ باللازم القريب بل يجوزأن يكون اللازم القريب بحيث لا يصلح للتعريف، فان المعرّف يلزم ان يكون بين الثبوت للمعرّف بين الانتفاء عمّا عداه، و لا يلزم أن

٤٥٢٦

يكون كل لازم قريب بهذا الوجه، و هذا غير مناف لما افاده الرئيس فإنّ المستفاد من كلامه على ما هو الظاهر، إنّه لو كان لازم قريب صالح لأن يكون معرفاً، فالتعريف به أولى من اللازم البعيد، و لم يلزم من كلامه أن يكون كل تعريف باللازم القريب و لا يلزم من الإستدلال باللازم القريب على اللازم البعيد، أن يكون اللازم القريب أظهر و أبين، فإنّ هذا الإستدلال في اللميّة دون الإنيّة.

ثم قال العلامه الدواني:

بقي ههنا شئي: و هو أنّه قد قيد الكلام بأنّ ما له سبب، لا يعرف بالحقيقة الاّ من جهة العلم بأسبابه، و مقتضاه أنّ ما لا سبب له، يمكن العلم به من غير أسبابه، و قد صرح بذلك في الشفاء و بأنّ إذا لم يكن للشئي سبب يمكن العلم به من معلولاته، و بأنّ الاستدلال عليه بمعلولاته برهان لمّ، ليس ببرهان إنّ، و ذلك يقتضي أن يحصل تصور كنه مالا سبب له من تصور لوازمه، كما أنّه ينتظم البرهان اللّمي من مسبباته و وجه التفصي عنه أنّه في الشفاء صرح في الفصل التالي لهذا الفصل، بأنّ ما لا سبب له في موضوعه، إمّا أن يكون بيّناً في نفسه، و إمّا أن لا يتبين بياناً قياسياً البتة و هذا ينافي ما ذكره ههنا.[٧٤]

أقول: قوله وجه التفصي يشعر بورود إيراد على ما ذكره الشيخ، مأخذه تقيده ههنا و تصريحه في الشفاء و خلاصة الإيراد إنّه قرّر آنفاً، إنّه لمّا لم يعرف الشئ إلاّ من جهة العلم بأسبابه و ليس للمبدأ سبب، فلا طريق لمعرفته إلاّ باللوازم، عقب قوله هو، بقوله الله و يستفاد من كلامه ههنا و من تصريحه فى الشفاء، أنّ مالا سبب له يمكن العلم به من غير أسبابه قَلِمَ لم يعرف بحقيقته و اكتفى باللوازم و ملخص ما حسبه تفصياً عن الإيراد، **إنّ الشيخ في موضع آخر من الشفاء صرح بما ينافي تصريحه في** هذا الموضع. و أقول: إنّ قوله: «و مقتضاه ...» إي دلالة على هذا الإقتضاء، فلا يتوجه الإيراد.

و التنافي الذي إدعاه غير وارد فإنّ المستفاد مما نقله في الشفاء آخر، لا يفيد لو أفاد إلاّ أنّه لا يمكن الإستدلال على ما لا سبب له. و ليس الكلام فيه، إنّما الكلام في تعريفه و كأنّه ما فرق بين القول الشارح و الحجة، فلا يحصل التفصّى عن ما حسبه و توهّم إشكالاً، ثم إنّ خلاصة إيراده أنّ بين كلامي الشيخ تغايراً و تنافياً، و خلاصة التفصّي أنّ كلامه هنا مناف لما ذكره في الشفاء فلا يحسم مادة الشبهة.

٤٥٢٧

ثم أفاد الرئيس:

و قوله تعالى أحد، مبالغة في الوحدة، و المبالغه التامة في الوحدة لا تتحقق إلاّ إذا كانت الواحدية، لا يمكن أن يكون أشدّ ولا أكمل منها، فإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، و الذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية ممّا ينقسم من بعض الوجوه، و الي ينقسم انقساماً عقلياً أولى ممّا ينقسم بالجنس، و الذي ينقسم بالجنس انقساماً و هو بالقوةً اولى بالواحدية ممّا ينقسم بالفعل، و الذي له وحدة جامعة هو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل و ليس له وحدة جامعة، بل وحدتها بسبب **الإنتساب إلى المبدأ، كما يقال طبي للكتاب و المبضع والدوآء، أو صحّي للغذاء و** الشراب.

واذا ثبت أنّ الوحدة قابلة للاشد و الأضعف، و أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، فالأكمل في الوحدة هو الذيي لا يمكن أن يكون شيئ آخر اقوى منه في الوحدة و إلاّ لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة، فلا يكون أحداً مطلقاً، بل يكون أحداً بالقياس إلى شيئ دون شيئ، فقوله تعالى «أحد»، دالّ على أنّه واحد من جميع الوجوه و أنّه لا كثرة هناك أصلاً لا كثرة معنوية، أعني كثرة المقومات من الاجناس و الفصول، أو كثرة الأجزاء العقلية كالمادة و الصورة في الجسم، أو كثرة حسية بالقوة أو بالفعل كما في الجسم، و ذلك يتضمن البيان لكونه منزّهاً عن الجنس و الفصل و المادة و الصورة و الاعراض و الأبعاض و الأجزاء و الأعضاء، و سائر وجوه النسبة التي تسلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقّة جلّ وجهه و جلّ جلاله، أن يشبه شيئ أو يساويه شيئ.[٧٥]

قال العلامة الدواني:

أقول: الكتاب و المبضع و الدواء وحدتها بسبب الإنتساب إلى الطب. و الغذاء و الشراب وحدتها بسبب الإنتساب إلى الصحة. و الظاهر أنّ الطب ليس مبدأ للدواء والمبضع و الكتاب، فهما نظيران للانتساب الى المبدأ، لا مثالان له.[٧٦]

أقول: ما ذكره إنّما يتم لو لم يكن للمبدأ معنى وراء العلة و الفاعل و ليس فليس، فإنّ المبدأ كثيراً ما يطلق على الأصل. ثم قال:

و جعل الهيولى و الصورة أجزاء عقلية مع أنّهما أجزاء خارجة كما تقرّر في موضعه، و يدل على ذلك في عبارته أيضاً جعلهما قسيماً لكثرة المقومات لكون التمايز بينهما بحسب العقل لا بحسب الحس، فإنّهما متحدان في الوضع بخلاف أجزاء الجسم،

٤٥٢٨

فإنّها متمايزة في الوضع و لو كانت أجزاء وهمية كما في نصفي الجسم البسيط فإنّ الامتياز بينهما في الحس ظاهر، إذ الإشارة الحسية إلى أحد النصفين غير الإشارة إلى النصف الآخر. و قد صرح بعض المصنفين بتقسيم الأجزاء إلى العقلية و الخارجية، ثم تقسيم الخارجية إلى الحسية و العقلية نظراً إلى ما ذكرناه.[٧٧]

و أقول: إنّ العلامة النحرير و الأستاد الكبير سيدنا و سندنا، ومولانا و قبلتنا و من الذي اتباع كلامه ملتنا، قاموس العلم و المعرفة و لجة الحكمة و اليقين، سلطان الحكماء و المتكلمين، المتوحّد بين العلماء الأعلام، بأن شرح الله صدره للإسلام، فهو على نور المتفرد في الحقايق البهية و المعارف الإلهية بالمذهب المنصور- جعل الله مقامه المعلّى صدر مجالس الفردوس الأعلى - قد قرر في موضعه:

أن الهيولى و الصورة كالجنس والفصل أجزاء عقلية تحليلية للجسم يعتبرها العقل، و يكثرها بملاحظة آثاره و صفاته، و نقل هناك من كلام الرئيس، مؤيدات لهذا الدعوى. و لا يخفى عليك، أنّ المؤيدات و التصريحات ما أفاد الرئيس في هذه الرسالة و جعلهما قسمين للمقومات، نظراً إلى التغاير الإعتباري بينهما وبينها، و التعبير عنهما بإسم خاص، و التصريح بكون المادة و الصورة أجزاء عقلية، لكمال الإهتمام بتحقيق هذا المقام و رفع أوهام الذاهبين إلى كونهما أجزاء خارجية في الأجسام.

و لقد اعنانا عن البسط في هذا المطلب المبين، الرسالة المعموله للاستاد - سند الأمجاد أعزه الله انصاره - في اتحاد النفس و البدن، و بيّن فيه أنّ هذا ليس من مخترعاته، بل مذهبه، مذهب الرئيس بل ما ذهب اليه سائر الأساطين من الحكماء و أصحاب اليقين، و تصريح بعض المصنفين لو كان لايعنيه و لا يفيد، و التشبّث بأذيال أقوال بعض مجهول، مع علو شأنه و رفعة مكانه، عنه بعيد.

ثم أفاد الرئيس:

إن قيل: فهب أنّ دعاوى هذه المسائل صارت مندرجة تحت هذه اللفظة، فأين البرهان عليها في هذه السورة، فنقول: برهانه أنّ كل ما كانت هويته إنّما تحصل من اجتماع أجزاء كانت هويته موقوفة على حصول تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره، كما دلّ عليه قوله تعالى ﴿**قل هو الله أحد**﴾ فاذن ليس له شئي من الأجزاء، هذا ما بلغ اليه فهمي في هذه الآية و الله المحيط بأسرار كلامه.[٧٨]

أقول: لقد أفاد الرئيس البليغ في عباراته اللطيفة كمال بلاغة هذه الآية الشريفة،

٤٥٢٩

حيث اشتمل مع قصرها على هذه الدعوى ودلائلها.

و قال العلامة الدواني:

أقول: قد حقّق في الجواب أنّ البرهان على كونه في أعلى مراتب الوحدة و تنزّهه عن جميع وجوه الكثرة مطلقا، هو كونه هو هو مطلقا، غير مقيد بشئ، فإنّ من يكون كذلك لا يكون فيه كثرة أصلاً كما فصله.

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

قلنا: لأنّ معروض الأعراض كثير باعتبار تلك الأعراض، كالجسم فإنّه مثلاً من **حيث إنّه ابيض مغاير له من حيث إنّه متحرك، و من حيث إنّه متحرك مغاير له من** حيث إنّه مشكل.

فإن قلت: فهويته تعالى كثيرة باعتبار السلوب و الإضافات.

فالجواب: إنّ تلك السلوب و الإضافات إنّما يتحصل بملاحظة غيره تعالى، فإنّ كونه مبدأ لشيئ إنّما يتحصل بملاحظة ذاته مع ذلك الشيئ، و كذا السلب المخصوص أعنى سلب الغير عنه، إنّما يتحصل بذلك الغير، فإنّ كونه مسلوباً عنه شيئ لا يتحصل إلاّ بعد مقايسته إلى ذلك الشيئ، فهو في حكم النسبة و الإضافة في إنّه يحتاج إلى غيره و ينشأ من غيره، فذاته تعالى من حيث هي، منزهة عن سائر وجوه الكثرة، إنّما الكثرة ناشئة من غيره.[٧٩]

و أقول: لو كانت الكثرة الناشئة من الغير غير مضر، و لايجب تنزّهه تعالى عنها، لمّا وجب تنزّهه عن الكثرة الحا صلة من الأعراض، فإنّ ما قاله هنا يجري بعينه هناك.

تأمّل و تقرير تفسير كبير آن كه «هو الله أحد»، سه كلمه است، هر يک اشاره به مقامى از مقامات طالبين.

مقام اول: منزل مقرّبين است و اعلى مقامات سايرين، و آنان جمعى هستند كه ديدهٔ بصيرت ايشان جز حقيقتى را كه محتاج به غير نباشد و وجود از نظر بذات او است، نمى‌بينند. پس آنها ملاحظه موجودى غير ذات حق سبحانه نمى نمايند. و «هو»، اشاره به ايشان است و هر چند «هو»، اشاره مطلقه است چون مشار اليه متعين است صرف به معين بايد نمود، و احتياج به مميزى نيست چه اثنينيه كه مادّه افتقار است بنابراين تقرير و تقدير مفقود خواهد بود.

مقام دوم: مرتبهٔ اصحاب يمين است، مشاهدهٔ وجود حقّ و وجود خلق، هردو مى‌نمايند، پس وجود كثرتى پيدا نمود و اين هنگام محتاج به معين و مميزى خواهد بود و اشارهٔ مطلقه

٤٥٢٠

وافی و کافی نیست، بلکه لازم است ذکر معینی و بیان معینی، ازاین جهت لفظ هو به الله مقرون شده، چه الله اسم موجودی است محتاج الیه دیگران و بی نیاز از ایشان.

مقام ثالث: مقام اصحاب شمال و آن أنزل مقامات است، ﴿**اولئک کالأنعام بل هم اضل**﴾[۸۰] جمعی باشند که تجویز تعدد واجب الوجود نمایند.

و لفظ «احد»، چون دلالت بر توحید و وحدت می نماید، اشاره است به دعوی این جماعت و ردّ آن به طریق بلاغت و براعت.[۸۱] و هم در آنجا مسطور است که صفات حق تعالی بعضی اضافی است، و بعضی سلبی، چنانچه گوییم عالم، قادر، مرید، خلاق و گوییم لیس بجسم و لا جوهر و لاعَرض، و مخلوقات اولاً: دلالت بر صفات اولی می نماید، و ثانیاً: بر صفات ثانیه. و «الله» دال است بر مجامع صفات اضافی، و «أحد» افادهٔ صفات سلبی می نماید، پس در افادهٔ عرفانی که مناسب عقول بشری باشد، «الله أحد»، غیر محتاج به معاون و مدد است و توجیه دلالت الله بر صفات اضافی آن که، الله اسم کسی است که مستحق عبادت و پرستش باشد و این استحقاق را نشاید الا کسی که در ابداع و ایجاد، دعوی استقلال و استبداد نماید، و این دعوی گاهی با معنیی است که متصف به قدرت تام و اراده نافذه و علم محیط به جمیع اشیا کلی و جزوی، صغیر و کبیر باشد. و اینها مجامع صفات اضافی است.

و امّا وجه مظهراحدیت صفات سلبی را، آن که، مراد از احدیت آن است که حقیقت متصفه به آن در حدّ ذات منزّه از جمیع طرق ترکیب باشد، چه هر ماهیت مرکبه محتاج به اجزاء او است، و جزء غیر کلّ است، پس محتاج بغیر باشد، و هر محتاج به غیر، ممکن لذاته است. پس الهی که مبدأ کل و علت جمیع سلسله باشد در حد ذات خود، احد خواهد بود، و چون احدیت ثابت شد باید که متحیز نباشد چه هر متحیزی یمین او غیر یسار او است، و بر این انقسام که منافی احدیت است مترتب می شود و همچنین حلول در هیچ چیز نمی نماید و محل هیچ حال نمی شود چه حال با محل یکی نخواهد بود.[۸۲]

چنین تقریر نموده و پوشیده نیست که بیانی که مذکور شد، افادهٔ دفع ترکب نموده نه فردیه و در رفع حلول فردیه مفید است نه آن عبارت که باز کردیم با تمام کلام چون حال و محل نباشد متغیر نخواهد بود، چه تغیر مستلزم زوال صفتی و حدوث صفتی دیگر است. و چون احد است، واحد خواهد بود، چه اگر دو واجب الوجود در وجوب وجود شریک

٤٥٤١

باشند و ما به الامتیاز، ممتاز از ما به المشارکة است، پس ترکب که منافی احدیت است لازم آید. چنین تقریرفرموده و اولی آن است که گویند، پس ترکب یا تأثر لازم آید، کما لا یخفی علی اولی النهی.

و بعد ما نقلنا عنه قال: «فقد لاح بماذکرنا أنّ قوله: «الله أحد» کلام متضمّن لجمیع صفات الله تعالی من الإضافیات و السلوب». [۸۳]

[﴿الله الصمد﴾]

﴿الله الصمد﴾، مشهور پیش جمهور ارباب ادب، در تفسیر «صمد» دو وجه است.

اول: آن که «صمد» فعلی است به معنی مفعول، من صمد الیه اذا قَصده، یعنی سید و بزرگی که توجه به جانب او نمایند و به ملازمت او آیند در حال نزول حوایج و صدور سوانح.

قال الشاعر:

علوته بحسامی ثم قلت له — خذ یا حذیف فانت السید الصمد

و قال آخر:

لقد بکر النّاعی بخیر بنی اسد — بعمرو بن مسعود و بالسید الصمد

و دلیل بر صحّت این تفسیر، روایت ابن عباس است حیث قال: «لمّا نزلت هذه الآیة قالوا: ما الصمد، قال: ـ علیه السلام ـ هو السید الذي یصمد إلیه في الحوایج». و گویند: صمدت صمد هذا الامر إي قصدت قصده، و اطلاق این اسم علی الاطلاق بر غیر حق تعالی نتوان نمود، چه اوست که محتاج الیه کل و بی نیاز از همه است.

دوم: آن که «صمد» چیزی است که جوف و باطن نداشته باشد و گویند: شئ مصمد أي صلب لیس فیه زحافة. قال قتادة: «و علی هذا التفسیر الدال فیه مبدلة من التاء و هو المصمت». [۸۴]

و أقول: التفسیر لایدل علی الإبدال لجواز أن یکونا لفظین مترادفین لکن کلام هذا القائل سند، عند أرباب الأدب. و متأخرین از اهل لغت گفته اند: «الصمد هو الأملس من الحجر الذي لا یقبل الغبار و لا یداخله شیئ و لایخرج منه شیئ». [۸۵]

و این هنگام کنایه خواهد بود از عدم انفعال و تأثر از غیر و اشاره است به وجوب ذاتی حق تعالی و امتناع تغیر در ذات و صفات او و اقوال مفسرین منشعب از معانی لغویه در

٤٥٣٢

کتب تفسیری مشهور و مسطور است. و در تفسیر کبیر هجده معنی آورده و از سادس ائمه و کاشف غمّه، صراط مستقیم و صاحب دین قویم، الفائق علی کل فائق، ابی عبدالله جعفر الصادق ـ صلوات الله علیه ـ ما اتصل اللاحق بالسابق، مروی است که «درتفسیر صمد فرمود: انّه الذی یغلب و لا یغلب». [۸۶]

و چون تعریف مسند افاده حصر می نماید، ﴿الله الصمد﴾، مقتضی آن است که در سلسلهٔ وجود، صمد غیر از ذات احد نباشد و چون مصمود الیه کل و آنچه قابل تغیر فی حد ذاته نیست، نظر به معنیین صمد واجب الوجود است. این آیت دلالت برتوحید خواهد نمود، پس محتمل است که «الله احد» اشاره، به نفی ترکیب و تألیف و تکثیر، نظر به اجزاء و ابعاض باشد، و ﴿الله الصمد﴾، اشاره به نفی شریک و ندّ وضدّ، و می تواند بود که چون احد، چنانچه مذکور شد دلالت بر غایت وحدت و کمال آن و عدم قبول تکثر به وجهی از وجوه دارد، ﴿الله الصمد﴾، نتیجه یا دلیل مقدم باشد.

تنبیه: نکته درترک وصل این معنی گفته اند و بر تقدیراحتمال اول، نکته را استیناف می توان داشت.

تذکره: مستفاد از کشاف می شود: که چون قریش عالم بودند به آن که در سلسله وجود کسی خواهد بود که خالق اشیاء و فاطر سموات و ارضین باشد و سؤال از حقیقت او می نمودند و از اطوار او استفسارمی کردند، فرمود: که آن کسی که به وجود او معترف هستید، متوحّد است به آلهیه و شریک و سهیم ندارد، و اوست که هر مخلوقی روی قصد و توجه را به جانبش می آورد، و در ضمن این موصوف می گردد به حیات و سمع و بصر و علم و غنی و بی نیازی از جمیع اشیاء من کل الوجوه، و کسی که غنی باشد و عالم به جمیع اشیا البته عدل خواهد بود و ارتکاب قبیح نخواهد نمود، چه هر آینه علم به قبح قبیح و علم به غنا از آن دارد و با حصول علمین البته مرتکب قبیح نخواهد شد. [۸۷]

تبصره: مخفی نماند که ﴿الله الصمد﴾، چنانچه گذشت افادهٔ حصر می نماید، و کلام اعلام در این مقام مختلف الاعلام است، مفاد بعضی مثل کشّاف حیث قال:

تارة و هو الذی یصمد الیه کل مخلوق لا یستغنون عنه و هو الغنی عنهم. [۸۸]

وأخری: و قوله ﴿الله الصمد﴾ وصف، بانّه لیس الاّ محتاجاً الیه، و اذا لم یکن الا محتاجاً الیه: فهو غنی. [۸۹]

٤٥٢٢

آن که، قصر موصوف بر صفت باشد و این هنگام قصر اضافی است. و مذکور در زبور جمعی، چنانچه ظاهر است آن که، قصر صفت بر موصوف باشد و بر این تقدیر، حقیقی است.

نکته: رئیس ارباب ادب و مناقب، شیخ راغب گفته:

الصمد الذي بأجوف، و الذي ليس بأجوف شيئان: أحدهما: لكونه أدون من الانسان كالجمادات، والثاني: أعلى منه، و هو الباري تقدس و تعالى والملائكة.[۹۰]

پس قصد به ذکر صمد تنبیه است بر آن که معبود به حق مخالف است با آنچه اهل ضلال اعتقاد الوهیت در شأن او نموه اند. و از این قبیل است قوله تعالی ﴿وامه صديقة كانا يأكلان الطعام﴾.[۹۱]

تعلیم: «احد الله»، به حذف تنوین در حین وصل از قراءت شاذه است، و صحیح تنوین است و کسر آن از برای التقاء ساکنین، خبر. فیه نظر.

قال العلامة الدواني:

قيل: تعريفه لعلمهم بصمديته بخلاف أحديته. و أقول: هذا الكلام لا يخلو عن كدر لانّ علم المخاطب بمضمون الخبر لا يقتضي تعريف خبر المبتدا، بل إنّما يقتضي أنّ لا يلقى إليه الاّ بعد تنزيله منزلة الجاهل، لانّ زفادة لازم فائدة الخبر بمعزل عن هذا المقام.[۹۲]

پوشیده نماند که قائل قاضی فاضل است، و بر ظاهر عبارت او مؤاخذه مذکور متوهّم، امّا بر کلام سایر اعلام که قاضی دعوی ایشان را فی الحقیقه بیان می نماید مناقشه نمی آید.

تفصیل و تحصیل کلام آن که، در این مقام سؤال از نکته تنکیر «احد» و تعریف «صمد» می نمایند، نه تعریف صمد فقط. و تقریر جواب آن که چون مسلمان و کافر و موحّد و مشرک متفق الکلمه اند که صمد یعنی متوجه الیه و مقصود محل حاجت و اضطراردر سلسله وجود خواهد بود. ﴿وإذا مسّ الانسان ضرّ دعا ربّه﴾[۹۳] و در احدیت تردد نموده اند، چه غالب بر اوهام عوام این معنی که هر موجود محسوس و هرمحسوس منقسم مرکوز است، پس چیزی که به هیچ وجه انقسام نپذیرد و صورت تکثر نگیرد، در خواطر قواصر مرتسم و مستقر نخواهد شد، بنابرین «صمد» و «احد» که خبر مبتدا واقع است معرّف و منکر واقع شده، چه علم به خبر مبتدا مفید تعریف اوست وعدم علم سبب تنکیر، و چون مضون خبرو جمله، ثبوت احدیت و صمدیت است الله را که معبود به حق است، و مخاطب اینجا فی الحقیقه آن جماعت هستند که در سبب نزول، ذکر ایشان رفته، و

٤٥٢٤

معلوم نیست که عالم به آن باشند بلکه عدم علم معلوم است، افادهٔ خبر و القای آن بر مقتضی ظاهر خواهد بود. و علم به خبر مبتدا منافاة با جهل به مضمون خبر که عبارت از مجموع قضیه است ندارد، و بر تقدیر آن که مخاطب عالم باشد و القای خبر موقوف بر تنزیل او به منزلهٔ جاهل، این تنزیل را منافاتی با معرفت خبر مبتدا نیست، و در این صورت چون القاء حکم و خبر نمایند و مقرر شد که خبر مبتدا معروف و معلوم است البته در تعبیر از خبر، خبر مبتدا معرف باید آورد.

دیگر آن که مضمون خبر، با تعریف خبر مبتدا نه مجرد صمدیت حق است، که معلوم است بلکه حصر صمدیت است در ذات حق سبحانه. و بعد از تقریر ماضی، ناصر قاضی مناقشه علامه دوانی را دفع و رفع به آسانی می تواند نمود.

فایده: نکته اعاده لفظ «الله» را در تفسیرکبیر چنین تقریر کرده، «که اگر الله معاد نشدی، «احد» و «صمد» را بر معرف می بایست آورد یا منکر، و کلا الوجهین غیر محتمل است چنانچه معلوم شد».[۹۴]

پس تکرار مذکور افاده اعاده نمی نماید الا با ضم بیان عدم جواز یا استخفاء تعبیر به ضمیر.

ثم حین ما انتهی إلی ههنا عرض الرسالة علی الإستاد المنتمي الی أهل بیت الولایة و الرسالة، أفاده قائلاً بهذه المقالة: قد فسّر هو بوجوه و الصمد بوجوه، و في الکلام البلیغ یناسب التعلیق بالوصف المناسب و تعلیق الصمد باللهأانسب من تعلیقه، هو بتفاسیره.

و علامه نیشابوری سه وجه بیان نموده: **اول**: هو المسک ما کرّته یتضوّع. **دوم**: آن که هو، که سابقاً مذکور شد ضمیرشأن است، اگر تعبیر از حق به ضمیر هو شدی، اشتراک لازم آمدی. و فیه ما فیه. **سوم** آن که چنانچه مذکور شد هو اشاره به مرتبه صدیقین است. و قلیل ماهم، و الله خطاب است نسبت به عموم خلایق و اعتبار اغلب اولی است.[۹۵]

و قال القاضی: «و تکریر لفظة الله للاشعار بأانّ من لم یتصف به لم یستحق الألوهیة».[۹۶]

و زاد علیه العلامة الدواني[۹۷]: قوله تعالی ﴿إنّ الدّین عند الله الإسلام﴾.[۹۸]

و أقول: کأنّ قاضي، مدّعی أنّ القاضی علی هذا الدعوی، الذوق و الوجدان و إلاّ فلیس له شاهد من أصول، أصول أهل المعاني و البیان و خفاءالمزید علیه مما لا یخفی

٤٥٩

لو شاء، و تعليم بر تقدير آن كه الله علم باشد،

نكتهٔ اعاده را اعلام، استلذاذ و تبرک به اسم اسمی ذات اسنی می توان داشت و بالمآل وجه اول، از وجوه فاضل نیشابوری است.

و أفاد الرئيس:

للصمد في اللغة تفسيران: أحدهما: لا جوف له، و الثاني: السيد. فعلى التفسير الاوّل معناه سلبي؛ وهو إشارة إلى نفي المهية، فإنّ كل ماله مهية فله جوف و باطن، و هو تلك المهية. و ما لا باطن له و هو موجود، فلا مهية و لا اعتبار في ذاته إلّا الوجود. و الذي لا اعتبار له إلا بالوجود فهو غير قابل للعدم، فإذن الصمد الحق، واجب الوجود مطلقاً من جميع الوجوه. و على التفسير الثاني معناه إضافي؛ و هو كونه سيداً للكل أي مبدأ للكلّ. و يحتمل أن يكون كلاهما مراداً من الآية، فكأنّ معناه أنّ الإله هو الذي يكون كذلك، أي الإلهية عبارة عن مجموع هذا الايجاب والسلب.[۹۹]

[﴿لم يلد و لم يولد﴾]

﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ يعنی کسی را نزایانیده و از کسی نزاییده.

قال صاحب الكشّاف[۱۰۰]:

لانّه لا يجانس، حتى تكون له من جنسه صاحبة فيتوالدا. و قد دلّ على هذا المعنى بقوله: ﴿أنّى يكون له ولد و لم يكن له صاحبة﴾.[۱۰۱]

ظاهر عبارت کشّاف آن است که عدم جنسیت که از احدیت، مستفاد شد دلیل است بر عدم تولید یعنی آن که تولید بی همجنس و همخوابه صورت نمی گیرد و چون ذات متعال مقدس از امثال این مقال است، از صفت تولید منزّه خواهد بود و بر این معنی قول حق در سورهٔ انعام دالّ و مؤیدی است تمام، یعنی چگونه حق سبحانه را فرزندی باشد و حال آن که زنی که صاحبه و هم بستر باشد نداشته. و طیبی و قد دلّ، را عطف بر لانّه لم یجانس می دارد، و می گوید: مراد صاحب *کشّاف* آن است، که ﴿**لم یلد**﴾ کنایه است از عدم جنسیت، و مذکور در سورهٔ انعام دلیل است بر نفی تولید.

امّا بیان اول: آن که هر کسی را که مجانس به آن از جنس خود، صاحبه و مؤانس اختیار می نماید و همخوابهٔ خود می سازد و توالد حاصل می شود، پس نفی توالد لازمهٔ نفی

٤٥٦

جنسیت است .

و امّا بیان ثانی: آن که چگونه حق تعالی را ولد باشد و حال آن که صاحبه را فرا نگرفته و ولادت متحقق نمی شود الا میان دو کس که از یک جنس باشند و حق تعالی از مجانس بری است ، پس او را صاحبه نخواهد بود، پس ولادت متحقق نخواهد شد . و صاحب کشف اعتراض نموده به آن که حمل عبارت کشاف بر کنایه خلاف تصریح او است چه اگر غرض کنایه بودی لانّه ذکر ننمودی، بلکه غرض نفی ولادت است به صریح، چون نفی جنسیت که مستلزم آن است از احدیت و صمدیت مستفاد شد .

والحق ، حق به جانب او است ، چه هر گاه که لم یلد را کنایه گیرند، مقصود فی الحقیقه از این کلمه ، نفی جنسیت خواهد بود، آن هنگام مشار الیه هذا المعنی نفی جنسیت میشود و خوب نیست کما لا یخفی .

تبصرة : «لم یلد» را کنایه از نفی جنسیت می توان داشت، و «لم یولد» را کنایه از نفی احتیاج، که مفاد احدیت و صمدیت است و این هنگام هر دو دلیل باشند بر دو مدعی که پیشتر مذکور شده، و نکتهٔ فصل «لم یلد» این معنی می تواند بود .

افاد الرئیس قائلاً :

لمّا بین سبحانه و تعالی أنّ الکل مسند إلیه و محتاج الیه، فإنّه هو المعطي لوجوده جمیع الموجودات، و هو الفیاض للوجود علی کل المهیات، بین سبحانه إنّه یمتنع أن یتولّد عنه مثله، فإنّه ربّما ممّا یسبق إلی الأوهام، انّه لمّا کانت هویته تقتضي الإلهیة التی معناها الإفاضة علی الکل و إیجاد الکل، فلعلّه یفیض عن وجوده وجود مثله حتی یکون ولداً له، فلا یتشخص الاّ بواسطة المادة و علاقتها، و کلّ ما کان مادیاً أو کان له علاقة بالمادة کان متولّداً عن غیره، فیصیر تقدیر الکلام هکذا : لم یلد لإنّه لم یتولّد .[۱۰۲]

و مخفی نیست که این حمل مستدعی آن است که «لم یولد» ، دلیل باشد بر «لم یلد» ، و بر این تقدیر و تقریر نکتهٔ وصل بینهما ظاهر نیست .

ثم أفاد :

فإن قیل : أي اشارة في هذه السورة تدلّ علی أنّه تعالی غیر متولّد، قیل : لأنّه لمّا یکن له مهیة و اعتبار سوی أنّه هو هو الذیی ابتدأ في أوّل السورة بذکره و کانت هویته لذاته، وجب أن لا یکون متولداً عن غیره و الاّ لکانت هویته مستفادة من غیره .[۱۰۳]

٤٥٢٧

قال العلامة الدواني:

و أقول: من البين أنّ التولّد من الغير قد يكون بطريق التوالد كما يكون في تولد زيد عن أبيه، و قد لا يكون بهذا الطريق كما في تولد بعض الحيوانات عن المواد المتعفّنة، و في كلا الصورتين يحتاج المتولد إلى المادة، فقوله: لم يولد نفي لجميع طرق التولد بل نفى للمادة.

أقول: نفي كون الحق مادة كلام حق إلاّ أنّه مخالف لتحقيقه في الزوراء، حيث جعل **الواجب تعالى مادة للممكنات و استدلّ عليه بدليلين عليلين.**[104]

ولقد أبطلهما الأستاد الحكيم، الهادي الى الصراط المستقيم، أيّده الله تعالى لتأييد دين القويم، في رسالته التي هي تقويم الزوراء.[105] ثم قال العلامة الدوانى:

و يظهر هناك معنى آخر و هو أنّ 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 الشئ إمّا أن يكون والداً له، أو ولداً له، أو كفواً له في المهية بدون علاقة التولد، فقوله: ﴿**لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد**﴾ نفي لجميع الامثال.[106]

أقول: هذا مستفاد ممّا أفاده العلامة النيشابوري فى تفسيره، حيث قال:

و يجوز أن يكون الأوّلان: إشارة الى نفي من يماثله بطريق التولد أو التوالد، و الثالث: تعميماً بعد التخصيص.

و لتغيير تعبيره يظهر مؤاخذة على ظاهر عبارة المغير، فإنّ الظاهر من قوله و يكون الغرض منه، نفى المثل مطلقا إنّ(**لم يلد و لم يولد**) نفي المثلية مطلقا و ليس الامر كذلک، فإنّ قوله فان الشيئ يدلّک على ذلک وعلى هذا فالتعليل غير جميل ومما ذكر يستفاد وجه ربط الجمل الثلاث بالعطف.

تذكرة: تقديم «لم يلد» بر «لم يولد»، با آن كه تا شئ مولود نمى شود والد نيست چنانچه گفته اند نظر به دعاوى باطلهٔ فرق ضالّه مضلّه مى توانند بود.

چه مشركان عرب مى گفتند: «الملائكة بنات الله»، و يهود گفت: «عزير ابن الله»، و نصارى گفتند: «مسيح ابن الله»، و كسى قايل نشده به آن كه حق سبحانه وتعالى را والدى بوده و ذكر نفى والدية بعد از آن چنانچه از سخن رئيس معلوم شد و استاد البشر امام فخرالدين رازى هم گفته: «حيث قال، كأنّه قيل: الدليل على امتناع الولدية اتفاقنا

٤٥٢٨

على أنّه ما كان ولداً لغيره»[۱۰۷] اشاره به طريق استدلال است.

و أفاد الأستاد سيد الحكماء و سند الأمجاد قائلاً: «قد يؤخر العلة لأفادة تقرير الحكم و تأكيده و لأنّه من الآداب تقديم المدعى على الدليل».

و قال العلامة النيشابوري:

أنا أقول: كون الشخص مولوداً اعتبار لمعلوليته و كونه والداً إعتبار لعلّيته، و لا ريب أنّ اعتبار العلّية مقدّم على اعتبار المعلولية، كما أنّ العلة بالذات متقدمة على المعلول، فالسؤال مدفوع.[۱۰۸]

و أنا أقول: علة الشئي متقدمة على ذلک الشئي، الذي هو معلوله لاعلى معلول ما، و ليس كل علة متقدمة على كل معلول.

فإن أراد بقوله أنّ اعتبار العلّية مقدم على اعتبار المعلولية، أنّ اعتبار علّية الشئي لشئي آخر، متقدم على اعتبار معلوليته في نفسه فممنوع. بل الشئي ما لم يوجد لم يوجد فاعتبار معلوليته متقدم على اعتبار عليته.

و إن أراد أنّ الشئي ما لم يعتبر أنّ له علة لم يعتبر أنّ له معلولاً فمسلّم لكن لا ينفعه بل يضرّه حيث يفيد حينئذ تقديم لم يولد على لم يلد.

تنبيه: ناظر متبصّر از تبصره‌ای که پیش از این مذکور شد نکتهٔ تقدیم را متذکر می شود.

فایده: در وجه اختیار «لم یلد» بر «لن یلد»، گفته اند چون این کلام جواب اقوال ارذال، کالانعام است که می گفتند: «ولدالله» بدلیل قوله تعالی: ﴿**ألا إنّهم من إفكهم ليقولون* ولدالله**﴾[۱۰۹]، و مقصود از اعلام تکذیب آن لیام لا جرم به صیغه ماضی معتبر شد تا ردّ مطابق مردود باشد.

قال العلامة النيشابوري:

أقول: لعل المراد بقوله«لم يلد» نفي أن يكون هو ممن شأنه الولادة، و هذا المعنى يشمل كل زمان. و بهذا التفسير لا يصح على العاقر أنّه لا يلد، و يصح أنّه يلد.[۱۱۰]

و در «لم یولد» احتیاج به امثال این مقال نیست چه هر موجود که در مبدأ وجود متولد شده بود از آن مولود نخواهد بود.

نکته: در اینجا «لم یلد» فرمود، و در سورة اسری« لم یتخذ ولداً» بنابر آن که ولد به دو طریق متحقق می شود، یکی آن که از والد متولد شود و او ولد حقیقی است. دیگر آن که متولد از او نشود. امّا والد او را فرزند خود خواند، و چون نصاری دو فرقه اند بعضی قایل

٤٥٩٩

به آن که عیسی ولد حقیقی حق تعالی است و جمعی بر آن که خدا او را ولد خود خوانده از روی تعظیم و تشریف، چنانچه رسول کریم ابراهیم ـ علی نبینا سید المرسلین و آله الطاهرین و علیه الصلوة و التکریم ـ را خلیل از روی تعظیم وتمجید گفته. کما قال تعالی ﴿واتخذالله إبراهیم خلیلاً﴾[۱۱۱] پس لم یلد اشاره به نفی ولد حقیقی است و «لم یتخذ» اشاره به نفی قسم دوم. و لهذا قال تعالی ﴿لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریك فی الملك﴾[۱۱۲] چه تبنّی غالباً از برای یاری و مددکاری می باشد و لذلک قال فی سورة اخری ﴿قالوا اتّخذ الله ولداً سبحانه﴾[۱۱۳] هو الغنی اشاره به آن که اتخاذ ولد در محل حاجت و طلب مدد می باشد. این فواید و نکات خلاصهٔ تقریرتفسیرکبیر است.[۱۱۴]

تبصره: اگر گویند چگونه غرض از اتخاذ ولد انتفاع تواند بود و حال آن که داروست؟ ﴿عسی أن ینفعنا أو نتخذه ولداً﴾[۱۱۵] و اتخاذ ولد مقابل نفع واقع شده.

گوییم: مراد از نفعی که مقابل اتخاذ ولد افتاده نفع حال است و منافاة با نفع مآل که ثمره و غرض از اتخاذ است ندارد. گوییا گفته شاید که حال ما را نفع دهد چنانچه مروی است که آب دهن مبارکش برص را زایل می ساخته یا بعد از این به واسطه اعانت و یاری او منتفع گردیم.

ثم قال في التفسير الكبير:

هل في قوله تعالى ﴿لم یلد و لم یولد﴾ فائدة أزيد من نفي الولدية و نفي المولودية، قلنا: فيه فوائد كثيرة، و ذلك لانّ قوله تعالى «الله أحد» اشارة إلى كونه تعالى في ذاته و ماهيته منزّهاً عن التركيب، و قوله: «الله الصمد» اشارة إلى نفي الاضداد و الأنداد و الشركاء و الأمثال. و هذان المقامان الشريفان ممّا حصل الإتفاق فيهما بين أرباب الملل و الاديان، و بين الفلاسفة، إلاّ أنّ من بعد هذا الموضع حصل الاختلاف بين أرباب الملل و بين الفلاسفة، فإنّ الفلاسفة قالوا: أنّه يتولد عن واجب الوجود عقل، و عن العقل عقل آخر و نفس و فلك، و هكذا على هذا الترتيب حتى ينتهي إلى العقل الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر، فعلى هذا القول يكون واجب الوجود قد ولد العقل الأوّل الذي هو تحته، و يكون العقل الذي هو مدبّر لعالمنا هذا كالمولود من العقل الذي فوقه، فالحق سبحانه تعالى نفي الوالدية أوّلاً، كإنّه قيل: إنّه لم يلد العقول و النفوس، ثم قال: و الشيئ الذي هو مدبّر أجسامكم و أرواحكم و عالمكم هذا ليس مولوداً من شيئ آخر، فلا والد و لا مولود و لا مؤثر الاّ الواحد الذي هو الحق سبحانه.[۱۱۶]

٤٥٤٠

[﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾]

﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ نافع و ابن كثير و ابن عامر و ابو عمرو و ابو جعفر و شعبه از راويين عاصم، «كفواً» به همزه خوانده اند و ضم فا . و حمزه و يعقوب و خلف به اسكان فا با همزه. و باقى قرا و ابن جماز از راويين ابو جعفر به وجهى ديگر به ضم «فا» و «واو» خوانده اند. ورش [روايت شده] از راويين نافع نقل حركت همزه احد به تنوين ساكن مى نمايد و حذف همزه مى كند. و خلف از راويين حمزه به وجهى سكت كرده ميان ساكن و همزه، و به وجهى ديگر. و ساير قراء به اثبات همزه و عدم سكت خوانده اند. امّا وقف بر لفظ كفواً، حمزه به نقل و ابدال مى كند و هشام از راويين ابن عامر به تسهيل مستفاد از كشاف، آن كه چون «لم يلد»، افادة نفى شبه و مجانس نمود به نفى «كفو» و مثل، تصريحاً تأكيد حكم مذكور فرمود.

و تقريرتفسير كبير آن كه، اقوال مفسران در اين مقام راجع به تفسير است:

اول: لم يكن له مثل و لا عديل، و المكافاة في الجزاء من هذا القبيل.[۱۱۷] گوييا مساوى آنچه به او رسيده مى رساند.

دوم: لم يكن له صاحبة رد برآنان كه قايل به مقال باطل شده اند، سبحان الله عما يصفون قال تعالى ﴿**وجعلوا بينه و بين الجنة نسبا**﴾[۱۱۸].

سوم: كه عين تحقيق است آن كه چون حق تعالى بيان فرمود، كه مصمود اليه در قضاء حوايج منحصر در ذات اقدس اوست و وسايط را به كلمهٔ تامهٔ ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ از ميان بر طرف ساخت، ختم كلام به اين مرام فرمود، كه مساوى او در صفتى از صفات ممتنع الوجود است و تنقيح اين معنى مستغنى از بيان خواهد بود.[۱۱۹]

نكته: تعبير از نفى صاحبه به نفى كفو فرموده چه مصاهره شرعاً و عقلاً مستدعى كفاءه است.

تذكرة و تبصرة: قال العلامة النيشابوري: واعلم أنّه سبحانه بين كونه في ذاته و حقيقته منزهاًعن جميع أنحاء التراكيب بقوله: «هو الله أحد»، ثم بيّن كونه ممتنع التغير عما هو عليه من صفات الكمال، و نعوت الجلال بقوله: الله الصمد. ثم أراد أان يشير إلى نفي من يماثله و هو إمّا لاحق و أبطله بقوله: «لم يلد»، و إمّا سابق و أحاله بقوله: «و لم

٤٥٤١

يولد». و إمّا مقارن له في الوجود، و زيّفه بقوله: ﴿و لم يكن له كفواً أحد﴾.[120]

و قال العلامة الدواني:

لوقيل: أنّ الأوّل، نفي للمثل الذي هو مبدأ له، و الثاني، نفي للمثل المتأخر و﴿لم يكن له كفواً احد﴾ نفي للمثل الذي يكون مقارناً له، فقد أفاد انّه لا مثل له و لا متقدماًعليه و لامتأخراً عنه و لامعاً.[121]

أقول: لا يخفى بعده و غير بعيد. أنّه أراد أن يذكر ما أفاده العلامة النيشابوري بوجه يشعر بأنّه من مفاد أنّه فغير كلامه. و ضيع مرامه.

نقل مقال: قال في التفسير الكبير:

إعلم أنّ هذه السورة أربع آيات، و في ترتيبها أنواع من الفوائد: الأولى: أنّ أوّل السورة يدل على أنّه سبحانه واحد و «الصمد» على أنّه كريم رحيم، لأنّه لا يصمد إاليه حتى يكون محسناً و﴿لم يلد و لم يولد﴾ على أنّه غنّي عن الإطلاق و منزّه عن التغيرات، فلا يبخل بشئي أصلاً، و لا يكون وجوده لأجل جرّ نفع أو دفع ضرّ، بل بمحض الاحسان. و قوله تعالى » و ﴿لم يكن لّه كفواً أحد﴾ إشارة إلى نفي ما لا يجوز عليه من الصفات.[122]

اقول: ذكر الإشارة هنا إشارة إلى أنّ دلالة الخاتمة على نفي ما لا يجوز عليه، ليس بمثابة الدلالات السابقه.

فلا يقال: إنّه كيف يفهم من نفي المائلة، نفي ما لا يجوز عليه من الصفات و الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق، فان الحرّ يكفيه الاشارة.

ثم قال، الفائدة الثانية: نفي الله تعالى عن ذاته أنواع الكثرة بقولة« أحد» و نفي النقص و المغلوبية بلفظ «الصمد»، و نفي العلية و المعلولية بـ﴿لم يلد و لم يولد﴾، و نفي الأضداد و الأنداد بقوله ﴿ و لم يكن له كفواً أحد﴾.[123]

أقول: كأنّه أراد بقوله: نفي العلية و المعلولية، علية الشئ بالنسبة اليه و معلوليته بالنسبة الى آخر و مآلهما واحد، و ما أراد ما يتراآى من ظاهر العبارة، فإنّه علة للكل و مبدأه و لا مبدأ سواه.

[ثم قال] الفائدة الثالثه: قولها«احد»، يبطل مذهب الثنوية، القائلين بالنور و الظلمة، و النصارى في التثليث، و الصابئين في الأفلاك و النجوم.

و الآية الثانية: تبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى الله تعالى، لأنّه لو وجد خالق

٤٥٤٢

آخر لمّا كان الحق مصموداً إليه في طلب جميع الحاجات.

والآية الثالثة: تبطل مذهب اليهود في عزير، و النصارى في المسيح، و المشركين في أنّ الملائكة بنات الله.

والآية الرابعة: تبطل مذهب المشركين حين جعلوا «الاصنام أكفاء له و شركاء». [124]

أقول: لا يخفى أنّ الآية الأولى أيضاً تبطل ما أبطله الثانيه و الرابعة تأمل.

ثم قال: الفائدة الرابعة: انّ هذه السورة في حق الله تعالى مثل سورة الكوثر في حق الرسول، لكن الطعن في حق الرسول كان بسبب إنّهم قالوا: إنّه أبتر، لا ولد له و ههنا الطعن كان بسبب أنهم أثبتوا الله ولداً، و ذلك لأنّ عدم الولد في حق الإنسان عيب إلاّ أنّ وجود الولد عيب في حق الله تعالى.

فلهذا السبب قال ههنا: «قل» حتى تكون ذابا عنى، و في سورة: «**إنّا اعطيناك**»، أنا أقول ذلك الكلام حتى أكون أنا ذابا عنك، و الله أعلم بأسرار كلامه «انتهى كلامه». [125]

و قال الطيبي:

و لحجة الإسلام كلام إجمالي ههنا قال: أحد هو الواحد الذي هو مدفوع الشركة و الأحد، الذي لا تركيب فيه فالواحد نفي الشريك و المثل و الأحد نفي الكثرة في ذاته و الصمد الغني المحتاج إليه غيره بل كان محتاجاً في قوامه و وجوده إلى أجزاء تركيبية، فالصمدية دليل على الوحدانية والأحدية و لم يكن دليلاً على أنّ وجوده المستمر ليس مثل وجود نفس الانسان، الذي يتحصل بعد العدم و يبقى دائماً إمّا في جنة عالية لايغني و إمّا في هاوية لا ينقطع، ﴿**و لم يكن له كفواً احد**﴾ دليل على أنّ الوجود و الحقيقي الذي له تعالى هوالوجود الذي يفيد وجود غيره و لا يستفيد الوجود من غيره.

فقوله تعالى ﴿**قل هوالله أحد**﴾ دليل على إثبات ذاته المقدسة المنزهة، و الصمدية يقتضي نفي الحاجة منه واحتياج غيره إليه، و«لم يلد» في آخر السورة سلب ما يوصف به غيره عنه و لا طريق في معرفة الله أوضح من سلب صفات المخلوقات عنه.

أقول: يستفاد من كلامه أنّ أحد لفظ مشترك بين الواحد، الذي معناه مدفوع الشركة و الذي لا تركيب فيه و هنا مستعمل بالمعنيين نظراً إلى ذاته تعالى و صفاته سبحانه و هذا تنبيه منه على جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين.

و العلامة الدواني حين أفاد الرئيس كما نقلنا أنّ للصمد معنيين ويحتمل ان يكون كلاهما

مراداً من الآية . قال :

و ما ذكره من أنّه يحتمل أن يكون كلا المعنيين مراداً، فالذي ذهب إليه أكثر الأصوليين : أنّه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين، و نقل إمامنا المطلبي الشافعي جوازه، و استبعده الإمام حجة الإسلام . و قال : هذا إن صح منه فبعيد. بل مطلق لفظ العين مبهم في اللغة إلى أن تدلّ قرينة على التعيين، نعم ما تصرف فيه الشرع من الألفاظ لايبعد أن يكون من وضعه و تصرفه إطلاق اللفظ لإرادة جميع المعاني، و على هذا فيجوز أن يكون هذا اللفظ من هذا القبيل .[126]

و لا يخفى على الفطن النبيه أنه على هذا فيه ما فيه .

ثم في قول الملقب بحجة الإسلام ﴿**و لم يكن له كفواً أحد**﴾ دليل بحث جميل حيث يمكن أن يمنع الدلالة بحسب ظاهر الامر .

و التحقيق أن يقال : الضمير يمكن أن يرجع إلى الله او الى أحد أو إلى الصمد، و رجع الضمير إلى الأقرب، أقرب بقواعد أرباب الادب، فمحصل الكلام على هذا ، أنه لم يكن أحد مماثل لمفيد وجود الغير و هو مفاد الصمد و إذا كان كذلك لا يستفيد الوجود من غيره تأمل .

تبصره: در تقديم «له» كه جار و مجرور است به سه وجه استشكال نمايند :

يكى: آن كه صلهٔ مصدر بر مصدر مقدم نمى شود چنانچه قاضى گفته .[127]

دوّم: آن كه در كلام عربى فصيح حق آن است كه ظرف لغو مقدم نشود و سيبويه تنصيص بر اين معنى نموده و اين تقرير كشاف و كبير است .[128]

سوّم: آن كه هنگامى كه خبر كان مقدم بر اسم او باشد، متعلق خبر را تقديم نمى نمايند تا تجاوز از اصل به دو مرتبه واقع نشود. و اين بيانى است كه نيشابورى كرده .[129]

و تقرير جواب بر تقادير ثلاثه چنانكه گفته اند آن كه، چون مقصود نفى مكافات و مماثله از ذات اقدس حق تعالى است و مصبّ اين معنى لفظ مذكور است احقّ به تقديم و اولى به تقدم خواهد بود، چه تقديم أهم أتم است .

و الفاضل النيشابوري قال :

أجاب النحويون عنه، بأنّ هذا الظرف وقع بياناً للمحذوف، كانه قال : و لم يكن أحد، فقيل لمن فأجيب : بقوله «له» .[130]

و أقول : لا يخفى عليك أنّ منشأ الأشكال تقديم ما حقه التأخير، فلا يخلو إمّا أن

٤٥٤

يكون الجارو المجرور متعلقاً بمحذوف يفسرة كفواً، كانّه قال«لم يكن كفوا له كفواً أحد» فلا حاجة فى دفع الاشكال إلى جعله بياناً للمحذوف و جواباً عنه .

و إمّا أن يكون متعلقاً بالمذكور فكونه بياناً و جواباً للمحذوف، لا يدفع الإشكال لأنّ المحذوف المفروض الذي هذا جواب عنه لا يصلح أن يكون متعلقاً له . و بالجملة لا يخلو كلامه عن الإضطراب و الله أعلم بالصواب .

و قال القاضي :

و يجوز أن يكون حالاً من المستكنّ في كفواً أو خبراً، و يكون كفواً حالاً من أحد .[١٣١]

أقول : إذا كان حالاً من المستكنّ في كفواً يكون عامله كفواً بلا اشتباه و يعود الاشكال على تقريره و هو التقدير الأوّل و لا يندفع على التقدير الثالث أيضاً، أمّا إذا كان خبراً و يكون «كفواً» حال من «أحد» يصير الكلام هكذا : لم يكن أحد حاصلاً له مماثلاً فيكون الظرف مستقراً، فيندفع الاشكال على التقادير الثلثه أيضاً .

تذنيب :

قال الفاضل الطيبي : قال إبن الحاجب : إنّما قدّم لإهتمام تناسب الفواصل ، فلو قدم على أحد ، لحصل الغرض لكن كان مع الفصل بين الجزئين اللذين هما مسند و مسند إليه ، فقدم عليهما جميعاً .

و قال صاحب الانتصاف :

نقل سيبويه إنّه سمع بعض الحفاة من العرب يقرأ و لم يكن أحد كفواً له فجرى هذا الجلف على عادته فجفا طبعه عن لطف المعنى الذي لأجله إقتضى تقديم الظرف مع الخبر على الإسم ، و ذلك أنّ الغرض الذي سيقت له الآية نفي المكافأة و المساواة عن ذات الله تعالى ، فكانّ تقديم المكافأة المقصودة بأن يسلب عنه أولى، ثم لمّا قدمت لتسلب ذكر معها الظرف ليبين الذات المقدّسة بسلب المكافأة .[١٣٢]

قال : قلت تلخيصه أنّ مراعاة المعنى الذي تقتضيه المقام أخرى ، و أحقّ و أقدم من مراعاة اللفظ و الفواصل .

أقول : ملخّص تلخيصه ، أنّه جعل مراعاة المعنى نكتة ، كما فعله صاحب الانتصاف أولى من جعل مراعاة اللفظ نكتة ، كما ذهب إليه إابن الحاجب، فلا يعترض عليه بما إعترضه بعض الناظرين في *الكشّاف* ، أنّ مراعاة المعنى يقتضي التقديم ، كما أنّ مراعاة

٤٥٤٥

اللفظ والفواصل يقتضيه، فكيف مراعاة المعنى أحقّ من مراعاة اللفظ.

أو يقال ملخّصه: أنّ مراعاة اللفظ و إن حصل بتوسيط الظرف بين المسند اليه، لكن مراعاة المعنى الذي يقتضي التقديم عليها أولى أعلام كلام لتقريرمرام.

بر واقفان مطلب ارباب ادب مخفی نیست که آنچه علماء اعلام در معنی ظرف مستقر و لغو بیان و اعلام فرموده اند مختلف، و درهم است و قراری و استقراری نیافته، گاه می گویند مستقر آن است که عاملش محذوف باشد و مقابل آن لغو است. و گاه مستقر و لغورا به وجهی که طیبی در این مقام اعلام نموده تفسیر نمایند.

قال: الظرف المستقر هو الذي يفتقر تمام الكلام إليه و ذلك بأن يكون خبراً كما في قولك: ما كان فيها أحد خيرمنك. و اللغو أن يكون الكلام تاماً بدونه كما في قولك: ما أحد خير منك.

و گاهی گویند که مستقر آن است که محلی از اعراب داشته باشد و لغو را صلاحیت آن نیست. و گاه جمع میان تفسیر اول و ثالث نمایند کمافعله بعض المحققین حیث قال فی حواشیه علی الکشّاف،

الظرف قسمان: لغو ومستقر. أمّا اللغو، فعامله مذكور و لا محل له من الإعراب. و أمّا المستقر، فعامله محذوف و له محل من الاعراب و لا يلزم أن يكون العامل من الافعال العامة نحو: زيد من العلماء، فإن عامله معدود مع أنّه ظرف مستقر، فمدار الإستقرار و اللغوية باعتبار ذكر العامل و عدمه لا باعتبار أنّه من الأفعال العامة حتى لا ينتقض بزيد من العلماء فإنّ عامله خاص مع انه ظرف مستقر.

تنبیه: قوله و لا یلزم اشاره بازاله وهمی است که متوهّم نماید و گوید، چنانچه بعضی گفته اند: ظرف مستقر آن است که عاملش عام باشد و لغو مخصوص است به خاص، چه آن کس که به این راه رفته عامل مستقر را محذوف گرفته و عامل لغو را مذکور، و کسی قایل به آن نشده که ظرف مستقر عاملش عام باشد و مذکور، و زید من العلماء، به اتفاق علما مستقراست. پس معلوم شد که عموم و خصوص دخلی در فرق ندارد.

روایة یذکرها عنایة، بعضی از افاضل[۱۳۳] متصدی و متکفل تحریر این مسائل شده، قال:

إعلم أنّ الظرف جاراً غير زايد و مجروراً كان أو غيره من الظرف الزمانية و المكانية ينقسم ألى قسمين: مستقر و ملغى، فالمستقر، هو أن يكون عامله الفعل

٤٥٤٦

المقدر فيه الذي يدلّ الظرف عليه و يسد مسدّه أو شبهه و يكونان نسياً منسيا ، أن لا يستعملان مع الظرف و أصلاً وفاقاً نحو، إستقر أو مستقر أو حصل او حاصل على اختلاف فيه فيى مثل : زيد في الدار و عنده، والملغى ، هو أن يكون عامله امراً من خارج فعلاً مذكوراً أو مقدراً نحو، (مررت بزيد و بسم الله) ، أي ابتدا بسم الله او معناه و هو يعم ما يشبهه نحو، نار في مثل (هو مارٌ بزيد و من لك بوفاء العمل) أي من تضمن لك بوفاء العالم أو ما أشبههما.

أمّا المستقر، فله محل من الإعراب إلاّ إذا كان صلة للموصول عند من لا يقول إنّه خبر مبتدا محذوف نحو، (زيد الذي في الدار أاخوك)، أو واقعاً بعد حرف الاستفهام، أو النفي غير محتو على الضمير نحو، (أ في الدار زيد و ما في الدار خالد)، فإنّ الظرف في مثل هذا الصّور لا محل له من الإعراب وفاقاً، و الإسم الواقع ههنا بعد الجار و المجرور، كزيد مثلاً في المثالين فاعل بالاتفاق.

و إمّا الملغى، فلا محل له من الإعراب، هذا على مذهب بعض النحويين و اختاره صاحب اللباب متمسكاً بأنّ الجار و المجرور في قولهم، مررت بزيد لم يقع موقع الاسم المفرد المفعول. و الأصح، مررت زيداً و هو غير جايز اتفاقاً، فتحقق أن لا محل مجموع الجار و المجرور ههنا، بل المجرور وحده في محل النصب لكونه مفعولاً به إذ الفعل مع الباء بمعنى جزت، فإذا قلنا مرّ بزيد فزيد وحده مفعول ما لم يسم فاعله، إذ معناه جرّ، زيد فإذا قلنا مررت بزيد و عمروا، فعمروا معطوف على محل زيد لا على الجار و المجرور. و أمّا الاكثرون فقالوا بزيد في مثل، مررت بزيد في محل النصب بالمفعولية.

ثم إنّ الإسم الظاهر الواقع بعد الجارو المجرور مستقرا لا يخلو من أن يسبق الجار الواقع هو بعده مبتدا سواء دخل عليه عامل لفظى، أو لم يدخل أاو موصوف أو موصول أو ذو حال أو صرف استفهام أو نفي أو لم يسبقه شيئ من ذلك، فأن سبقه فالإسم الظاهر فاعل وفاقاً نحو، (زيد في داره عمرو، و كان زيد في داره خالد) (مثال مبتدإ دخل عليه عامل لفظي(ومررت برجل فى كفّه كتاب) مثال الموصوف والذي في داره زيد اخوك، و جاء ني زيد و عليه درع مثال ذي حال(و أفى الدار زيد) مثال الاستفهام و(ما فيها عمرو) للنفى، و إن لم يسبقه شيئ من ذلك نحو، في الدار زيد، فالاسم مبتدأ عند البصريين، و الجار و المجرور خبر ظاهر و لاضمير، و حكم الظرف حكم الجار مع المجرور من غير فرق« انتهى مقالته بعبارته.

٤٥٤٧

بر اذکیا مخفی نیست که صاحب کشّاف جار و مجرور را در این مقام لغو انگاشته و آن را مدار سؤال داشته و بر تقادیر تفاسیر مذکوره حکم جزم بر لغویت آن نمودن دشوار است چه اگر مدار بر تفسیر اوّل نهند یا تقریر طیبی را منظور سازند بر آن تقدیر که خبر باشد، مستقر خواهد بود. و اگر تفسیر ثالث را معتبر دانند بر تقدیر حالیة و خبریة حکم بر لغویت بعید است. اگر صاحب کشّاف تفسیری دیگر تقریر نموده باشد و سخن او در این مقام مبتنی بوده به نظر نرسیده و به مطالعهٔ آن مشرف نگردیده » و ﴿هو علیم بذات الصدور﴾[۱۳۴].

تنبیه : این وجوه تفاسیر که در تمییز لغو و استقرار نموده اند خالی از خالی نیست، چه لازم می آید که یک امر مستقر و لغو هر دو تواند بود وبی شبهه نزد ارباب البّاب مقبول نخواهد بود.

تبصره : تقریر کشّاف درجواب و سؤال و استکشاف، بی ضمّ کلام صاحب انتصاف، دفع مادهٔ شبهه چنانچه باید نمی نماید و با انضمام آن کلام هنوز محل کلمه و کلام است، مگراهتمام به ذکر حق را ضمیمه سازند و به آن نهال اشکال را از بیخ بر اندازند، تذکر و تدبّر.

حقیق حقیق بالاخبار : أفاد رئیس الحکماء:

لمّا بین أنّه غیر متولد عن مثله، و انّ مثله غیر متولد عنه، تبین أنّه لا یکون له کفواً، أیی لیس ما یساویه في قوة الوجود.

و المساوی في قوة الوجود یحتمل وجهین: الأوّل: أن یکون مساویاً في المهیة النوعیة، والثاني: أن لا یساویه في المیهیة النوعیة و لکن یساویه فی وجوب الوجود.

فإمّا أن یکون له ما یساویه في المهیة النوعیة فذلك یبطله قوله تعالی: «لم یلد»، فإنّ کل ما کان مهیة مشترکة بینه و بین غیره کان وجوده مادیاً و متولداً عن غیره، و اما ان یکون له ما یساویه فی المهیة الجنسیة، و هو وجوب الوجود، و ذلك أیضاً تبطله هذه الآیة. لأنّه حینئذٍ یکون له جنس و فصل، و یکون وجوده متولداً من الازدواج الحاصل من جنسه الذي یکون کالأم، و فصله الذي یکون کالأب، لکنه غیر متولد وأیضاً یبطله أوّل السورة، فإنّ کل ما کان مهیته ملتئمة من الجنس و الفصل لم تکن هویته لذاته، لکنه هو هو لذاته».[۱۳۵]

قال العلامة الدواني:

أقول: قد ثبت فی موضعه أنّ المهیة إنّما یتعدد أفرادها إذا کانت مادّیة و أنّ المهیة

المجردة ينحصر نوعها في فرد كما أشرنا إليه سابقاً، فما كان مهيته مشتركة بينه و بين غيره يكون مادياً و يكون متولداً عن غيره و هو المادة و أنت خبير بأنّ هذا ينبغي ان يكون له ما يساويه في المهية الجنسيه أيضاً من غير حاجة إلى دليل آخر، لكنه ذكر نمطاً آخر تكثير للفائدة.[١٣٦]

أقول: أنت خبير بإنّ اللّه الذي صدر بقوله أنت خبيرما لا يسمع كيف، و الجوهر مهية جنسية للعقول المتكثرة المجردة اتفاقاً. ثم أفاد الرئيس الحكيم قائلاً:

خاتمة لهذا التفسير: أنظر إلى كمال حقائق هذه السورة و هو أنّه جلّ و علا أشار أوّلاً إلى هويته المحضة التي لا إسم لها غير أنّه هو، ثم عقبه بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقه و أشدّها تعريفاً كما بينا، ثم عقبه بذكر الأحدية لفائدتين: الأولى: لئلا يقال أنّه ترك التعريف الكامل بذكر المقوّمات و عدل إلى ذكر اللوازم الثابتة ليدل على أنّه في ذاته واحد من جميع الوجوه. والثانية: أنّه رتب الأحدية على الإلهية و لم يرتب الإلهية على الأحدية، فإنّ الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكلّ، و احتياج الكلّ اليه. و ما كان كذلك كان واحداً مطلقاً، و إلاّ لكان محتاجاً إلى أجزائه، فإنّ الإلهية من حيث هي هي تقتضي الوحدة، و الوحدة لا تقتضي الإلهية. ثم عقب ذلك بقوله(**الله الصمد**) و دل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية، التي معناها وجوب الوجود، أو المبدأية لوجود كلّ ما عداها من الموجودات.

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 أحد» في بيان أنّه ليس له ما يساويه من نوعه و لا من جنسه، لا بأن يكون متولداً عنه و لا بأن يكون هو متولداً عنه، و لا بأن يكون موازياً له في الوجود و بهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته.[١٣٧]

و قال العلامة الدواني:

حاصله: إنّه ترك التعريف الكامل بذكر المقوّمات لتنزهه عنها، و إستلزام الإلهية الوحدة ظاهركما تبين من كلامه. وإستلزام الوحدة الإلهية ليس في الظهور بتلك المرتبة و إن أمكن أن يقال أن الوحدة الحقيقية لا يكون إلاّ لواجب الوجود و وجوب الوجود يستلزم الإلهية و كون عدم تولّد الغير عنه مستنداً إلى عدم تولّده 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 مادياً لم يبعد.[١٣٨]

٤٥٤٩

أقول : استلزام الوحدة للالهية غير ظاهر وكذا إستلزامها لوجوب الوجود بل الشيخ صرّح بأنّ الوحدة لا تقتضي الإلهية كما هو الظاهر إنّه لا يستلزمها و الاستناد الذي ذكره غير مستفاد من كلام الشيخ في الخاتمة .

تأمل خاتمة : إختتام كلام به خاتمهٔ مفادات طيبي در اين مقام می نمايد ، قال :

خاتمة من كلام الشيخ فصيح الدين لم يعطف﴿**الله الصمد**﴾ على الجملة المتقدمة ، لأنّها محققة لمضمونها و مبينة لها و كذا لم يلد لأنّها محققة لمضمون﴿**الله الصمد**﴾ لأنّ الغني ... » .

---

١ . *الكشّاف* ، ج١ ، ص١٠٦ .
٢ . همان١ ، ص١٠٨ .
٣ . *التفسيرالبيضاوی* ، ج١ ، ص٣٤ .
٤ . *حاشيه السيد الشريف/على بن محمد الحسينی الجرجانی على الكشاف* ـ المطبوع بهامش *الكشاف* ، ج١ ، ص٣٩ .
٥ . ال عمران ، (٣) : ٧٧ .
٦ . *الكشّاف* ، ج١ ، ص١٠٩ .
٧ . *حاشيه السيد الشريف* ، ص٤٣ .
٨ . همان ، ص٤٤ .
٩ . همان ، ص٤٣ .
١٠ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٧ .
١١ . نهج البلاغه ، ص١٤ ، الخطبة الاولى .
١٢ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٧ .
١٣ . همان .
١٤ . همان .
١٥ . همان .
١٦ . بقره(٢) : ١٠ .
١٧ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٧ .
١٨ . همان .
١٩ . همان .
٢٠ . همان .
٢١ . *الكشّاف* ، ج٦ ، ص٤٦٣ .
٢٢ . *الصحاح* ، ج٣ ، ص٩٠٣ .
٢٣ . الانبيا(٢١) : ٢٢ .
٢٤ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٨ .
٢٥ . همان .
٢٦ . همان .
٢٧ . همان .
٢٨ . همان .
٢٩ . نور(٢٤) : ٣٥ .
٣٠ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٨ .
٣١ . همان .
٣٢ . همان ، ص٣٥٦ .
٣٣ . همان .
٣٤ . همان .
٣٥ . همان .
٣٦ . همان ؛ *الدرالمنثور* ، ج٢٠ ، ص٤٦٣ ؛ *مجمع البيان* ، ج١٠ ، ص٥٦١ .
٣٧ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٦ .
٣٨ . صافات(٣٧) ، ٤ .
٣٩ . اعراف(٧) ، ٥٤ .
٤٠ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٦ .
٤١ . *معالم التنزيل* ، ج٤ ، ص٥٤٤ .
٤٢ . *تفسير سورة الاخلاص* ، *للدوانی* ، فی بحث عن سبب النزول .
٤٣ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٧ .
٤٤ . همان .
٤٥ . انعام(٦) : ٩١ .
٤٦ . *التفسير الكبير* ، ج١١ ، ص٣٥٧ .
٤٧ . همان .
٤٨ . المؤمنون(٢٣) : ١٥ .
٤٩ . *التفسير البيضاوی* ، ج٥ ، ص٥٥١ .

٤٥٥٠

۵۰. *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۳۰، ص۲۱۷.
۵۱. القائل هو الشیخ ابن سینا.
۵۲. *تفسیر سورة الاخلاص*، *للدوانی*، فی بحث عن سبب النزول.
۵۳. *الکشّاف*، ج۶، ص۴۶۲.
۵۴. *التفسیر الکبیر*، ج۱۱، ص۳۵۹.
۵۵. نجم(۵۳): ۴.
۵۶. *التفسیر الکبیر*، ج۵، ص ۵۵۰.
۵۷. *الکشّاف*، ج۶، ص۴۶۰.
۵۸. حکاه الرازی فی *التفسیر الکبیر*، ج۱۱، ص۳۵۹.
۵۹. *قاموس المحیط*، ج۱، ص۴۶۷.
۶۰. *لسان العرب*، ج۱۵، ص۲۳۳.
۶۱. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۳.
۶۲. *تفسیر سوره الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود.
۶۳. همان.
۶۴. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۳.
۶۵. همان.
۶۶. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود.
۶۷. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۳.
۶۸. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود
۶۹. همان.
۷۰. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۴.
۷۱. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود.
۷۲. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۵.
۷۳. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود.
۷۴. همان.
۷۵. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۵.
۷۶. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود.
۷۷. همان.
۷۸. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۵.
۷۹. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث واجب الوجود.
۸۰. الاعراف(۷)۱۷۹.
۸۱. *التفسیر الکبیر*، ج۱۱، ص۳۶۰.
۸۲. همان، ج۱۱، ص۳۶۱.
۸۳. همان.
۸۴. همان.
۸۵. همان، ۳۶۲.
۸۶. همان، ۳۶۳،
۸۷. *الکشّاف*، ج۶، ص۴۶۱.
۸۸. همان.
۸۹. همان.
۹۰. *مفردات راغب*، ص۴۹۲.
۹۱. مائده(۵): ۷۵.
۹۲. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث الصمد.
۹۳. الزمر(۳۹): ۸.
۹۴. *التفسیر الکبیر*، ج۱۱، ص۳۶۳.
۹۵. *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۳۰، ص۲۲۰.
۹۶. *التفسیر البیضاوی*، ج۵، ص۵۵۰.
۹۷. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث الصمد.
۹۸. آل عمران(۳): ۱۹.
۹۹. *رسائل ابن سینا*، ص۳۱۵.
۱۰۰. *الکشاف*، ج۶، ص۴۶۱.
۱۰۱. الانعام(۶): ۱۰۱.
۱۰۲. *رسائل ابن سینا*، ۳۱۵.
۱۰۳. همان.
۱۰۴. *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی*، فی مبحث لم یلد.
۱۰۵. همان.
۱۰۶. *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۳۰، ص۲۲۱.
۱۰۷. *التفسیر الکبیر*، ج۱۱، ص۳۶۴.
۱۰۸. *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۳۰، ص۲۲۱.
۱۰۹. الصافات(۳۷): ۱۵۱و۱۵۲.
۱۱۰. *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج۳۰، ص۲۲۱.
۱۱۱. النساء(۴): ۱۲۵.
۱۱۲. الاسراء(۱۷): ۱۱۱.
۱۱۳. یونس(۱۰): ۶۸.
۱۱۴. *التفسیر الکبیر*، ج۱۱، ص۳۶۴.
۱۱۵. یوسف(۱۲): ۲۱.

۱۱۶ . *التفسیر الکبیر* ، ج۱۱ ، ص ۳۶۴ .

۱۱۷ . همان ، ص ۳۶۵ .

۱۱۸ . الصافات(۳۷) : ۱۵۸ .

۱۱۹ . *التفسیر الکبیر* ، ج۱۱ ، ص ۳۶۵ .

۱۲۰ . *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* ، ج ۳۰ ، ص ۲۲۱ .

۱۲۱ . *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی* ، فی مبحث لم یلد .

۱۲۲ . *التفسیر الکبیر* ، ج۱۱ ، ص ۳۶۵ .

۱۲۳ . همان .

۱۲۴ . همان .

۱۲۵ . همان . ۳۶۶ .

۱۲۶ . *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی* ، فی مبحث لم یلد .

۱۲۷ . *التفسیر البیضاوی* ، ج۵ ، ص ۵۵۰ .

۱۲۸ . *الکشاف* ، ج۶ ، ص ۴۶۱ ، التفسیر الکبیر ، ج ۱۱ ، ص ۳۶۵ .

۱۲۹ . *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* ، ج ۳۰ ، ص ۲۲۲ .

۱۳۰ . همان .

۱۳۱ . *التفسیر البیضاوی* ، ج۵ ، ص ۵۵۰ .

۱۳۲ . الانتصاف فیما تضمنه *الکشاف* من الاعتزال ـ المطبوع بهامش *الکشاف* ، ج۴ ، ص ۲۹۹ .

۱۳۳ . هوالمولی تاج الدین محمد الاسفراینی المشتهر بالفاضل .

۱۳۴ . الحدید(۵۷) : ۶ .

۱۳۵ . *رسائل ابن سینا* ، ص ۳۱۶ .

۱۳۶ . *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی* ، مبحث لم یلد .

۱۳۷ . *رسائل ابن سینا* ، ص ۳۱۸ .

۱۳۸ . *تفسیر سورة الاخلاص للدوانی* ، مبحث لم یلد .

٤٥٥٢