تفسير سورة الإخلاص

مؤلف

ملا محمد شمس الدين گيلانى

(ملا شمسا)

(م١٠٨١ هـ)

* كيفية ثبوت الكلمات لله تعالى
* الصمد به معنى « مالا جوف له » منحصر في الله تعالى
* فى شبهة ابن كمونة و دفعها
* تفسير السورة

تحقيق

محمد حسين درايتى

مقدمهٔ تحقیق

بسم الله الرحمن الرحیم

اصفهان، در روزگار صفویه یکی از مراکز مهم علمی و فرهنگی بود و در آن، انواع علوم عقلی و نقلی تدریس می‌شد و در جمیع علوم و فنون، استادان بزرگی وجود داشت. در عظمت حوزهٔ پهناور اصفهان همین بس که فیلسوفان و عالمانی مانند: میرداماد، میر فندرسکی، ملاصدرای شیرازی، ملارجبعلی تبریزی، ملا محمد صادق اردستانی، میر سید احمد عاملی، محقق لاهیجی، ملا اسماعیل خواجوئی و فیض کاشانی، و فقها و دانشمندانی مانند: محقق کرکی، شیخ بهائی، ملا محمد باقر مجلسی، آقا حسین و آقا جمال خوانساری، ملا عبدالله افندی، خاتون آبادی و نظائر آنان را پرورش داده است.

شمس الدین گیلانی، یکی از تربیت شدگان مکتب اصفهان است که آثار ارزنده‌ای از او باقی مانده است.

مؤلف

مؤلف این تفسیر، **ملا محمد شمس الدین گیلانی، معروف به ملا شمسا گیلانی** است. او درباره نام خود و پدرش در انتهای استنساخ کتاب *تذکرة الکحّالین* علیّ بن عیسی کحّال چنین می‌نویسد: «لقد سوّدته لنفسي أنا العبد الحقير، شمس الدين محمد بن نعمة الله الجيلاني غفرالله له ولوالديه و أحسن إليهما و إليه».[1]

در سده ۱۱ ـ ۱۲ هجری چند تن از فضلای گیلان، به «شمس الدین محمد گیلانی» و «ملا شمسای گیلانی» مشهور بوده‌اند و همهٔ آنها در اصفهان تربیت شده‌اند. این اشتراک در نام، زمان و مکان، موجب اشتباه و خلط آثار و احوال آنان شده است:

۱ . شمس الدین محمد بن محمد سعید گیلانی اصفهانی . وی ذوق ریاضت و سلوک داشته و از ارادتمندان عبدالقادر عشق آبادی اصفهانی (م ۱۱۱۸) بوده و در جوانی در اصفهان درگذشته و در تخت فولاد مدفون شده است .

۲ . شمس الدین محمد گیلانی ، متخلّص به اسیری ، مؤلف کتاب *مفاتیح الاعجاز في شرح گلشن راز* . وی با محمد بن نعمة الله و محمد بن محمد سعید ، هیچ گونه وحدتی ، جز اشتراک در اسم و لقب ندارد .

تولد و وفات

از تاریخ تولد او اطلاع دقیقی به دست نیست . اولین تاریخی که از حیات او وجود دارد ، دست نوشته خود او در انتهای استنساخ چند رساله است ، که تاریخ آن را سال ۹۸۲ ذکر می کند .[۲]

تاریخ درگذشت او همانند تاریخ تولدش مجهول است . در فهرست دانشگاه ج ۳ ، ص ۱۷۹ وفات وی به سال ۱۰۹۸ نوشته شده و آقای سید جلال آشتیانی ، در مقدمهٔ شواهد الربوبیة ص ۹۳ ، تاریخ درگذشت شمسای گیلانی را ۱۰۸۱ دانسته است .

این تاریخ ها ، با تاریخ پایان نسخه ای از حاشیهٔ اثبات العقلِ ملاشمسا که ضمن مجموعه ۱۸۲۳ مجلس آمده ، سازش ندارد ، زیرا در پایان این نسخه که در ۱۰۶۱ نوشته شده ، بعد از آوردن نام شمسا جملهٔ «طاب ثراه» آمده است .[۳]

آقای ابراهیم دیباجی ، در تحقیقی که در نسخه های تألیفات ملا شمسا کرده است ، به این نتیجه رسیده که هر کتاب و رساله که در زمان حیات مؤلف نوشته شده و نشان «دام ظله» و مانند آن را دارد ، همه پیش از سال ۱۰۶۴ می باشد .

بنابراین آنچه مسلم است ، محمّد بن نعمة اللّه گیلانی در سال ۹۸۲ زنده بوده و پیش از سال ۱۰۶۴ درگذشته است .

اساتید و شاگردان

تردیدی نیست که ملا شمسا ، شاگرد میرداماد بوده و از محضر او بهره فراوان برده ؛ چه آنکه در کتب و آثار خود ، از میرداماد و آثارش به ویژه *قبسات* بسیار یاد می کند و از او تجلیل می کند . در رسالهٔ *تحقیق صدور الکثیر عن الواحد* او را «الاستاد الفیلسوف الکبیر

قدّس سرّه» می خواند و رسالهٔ *فوائد فلسفی* او را چنین می ستاید : «و جمیع ما ذکرنا تفصیلاً هو مختار الاستاد الفیلسوف الکبیر ـ قدّس سرّه ـ، في تصانیفه القدسیة و کتبه النوریة». اما از اینکه استادان دیگر او چه کسانی بوده‌اند، اطلاعی در دست نیست.

در بارهٔ شاگردان او نیز اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها در نسخه های خطی نام دو تن آمده که گویا از محضر ملا شمسا استفاده کرده‌اند :

۱. شیخ محمد، مدعو به شیخ علی که در بعضی از سفرها ملازم ملاشمسا بوده و از او بهره می برده است. وی کتاب «*الحکمة المتعالیة*» و «*حدوث العالم*» و «*اثبات الواجب*» ملا شمسا را در یک مجموعه نوشته است. نسخهٔ این مجموعه در کتابخانهٔ برهان سبزواری بوده و صاحب *الذریعه* در ج ۱، ص ۱۰۵؛ ج ۷، ص ۵۹ و ج ۱۱، ص ۱۷۱ از آن یاد می کند.

۲. محمد قاسم حسینی ابن سید محمد. وی در طوس، در محضر ملا شمسا تلمذ نموده و در رمضان ۱۰۵۸ «*حاشیهٔ شرح تجرید*» و سپس «*رسالهٔ علم*» ملا شمسا را از روی نسخهٔ استاد برای خود استنساخ کرده و ملا شمسا در شوال همین سال اجازه‌ای دربارهٔ روایت رسالهٔ علم واجب، به او داده است.[۴]

مسافرتها

ملا شمسا به مسافرت و جهان گردی و سیر و سیاحت علاقمند بوده ولی هیچ گاه سفر، مانع تحقیق و تألیف او نشده است چنان که بسیاری از آثار خود را در سفر نوشته است.

وی در سال ۱۰۴۵ در طوس بوده و در آنجا رسالهٔ «*حدوث العالم*» را نگاشته است، سال ۱۰۴۷ در حجاز «*فوائد فلسفی*» ـ یا «*مراتب وجود*» ـ را نوشته، در سال ۱۰۴۸ در مکه «*تفسیر سورة الإخلاص*» و رسالهٔ «*علم واجب*» را تألیف کرده است. سال ۱۰۵۰ در شیراز رسالهٔ «*ابطال وجود الواجبین*» و سال ۱۰۵۸ و ۱۰۶۰ در طوس بوده و کتاب «*مسالک الیقین*» را به رشته تحریر در آورده است.

ملا شمسا از زبان ملاصدرا

از صدر الدین شیرازی دو نامه بجا مانده که نشان دهندهٔ مقام بلند علمی ملا شمسا

گیلانی است. ملاصدرا که از فیلسوفان بزرگ روزگار صفوی است در این دو نامه، ملا شمسا را بسیار تجلیل و احترام کرده و مقام و منزلت او را بزرگ می‌شمرده است و از او می‌خواهد که رسالهٔ «حدوث العالم» را که خودش نوشته بخواند و در آن امعان نظر کند و مراسله و مکاتبه را ادامه دهد. ملاصدرا در نامه خود چنین می‌نویسد:

قد أرسلت هذه الرسالة... إلى عالى حضرة المولوي الأعظمي العلاّمي الفهّامي الجامع في الفضائل العلمية والعملية لأزكاها و أرضاها، والحاوي من الأحوال التجرّدية و القصوية لأعلاها و أسناها، شمساً لسماء الإفادة و الإفاضة و الحقّ والحقيقة محمّد أدام الله فضله و عمله و إحسانه إلى يوم الدين... ليكون تذكرة منّي إلى جنابه و لساناً ناطقاً يكشف عن محبّتي له... ليطالعها بعين الرضا و الانصاف... المرجوّ من كمال كرمه و حسن شيمه أن ينظر فيها بعين الرض... كما سيكشف لحبيبي إن شاءاللّه... محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر الدين». [۵]

نامه دیگر، پاسخی است که ملاصدرا به پرسش ملاشمسا داده و در آغاز آن ملاشمسا را چنین می‌ستاید:

ورد إليّ كتاب من أعزّ الإخوان و أفاضل الأقران أولى الدراية والعرفان، عالم عصره و خلاصة دهره، شمساً لفلك الإتقان، كاشفا لقلبه رموز البيان، عارجاً بسرّه إلى درجات الجنان، أصعده اللّه على معارج الكمالات العقلية و رقاه إلى مراقى الحالات القلبية حتّى بلغ مناه و منتهاه و وصل إلى معيده و مبداه. [۶]

آثار

چنان که گذشت، از ملاشمسا رساله های فراوانی باقی مانده که اکثر قریب به اتفاق آن مخطوط مانده است. بیشتر آثار او در محور مسائل فلسفی و اثبات مبدأ و معاد است و آثار اندکی در سایر موضوعات بالاخص تفسیر دارد.

نخست، سایر آثار او را نام می‌بریم و در پایان به دو اثر تفسیری او اشاره خواهیم کرد.

۱. *اقسام القضية و اثبات عدم الواسطه بين الموجبة والسالبة*. [۷]

۲. *تحقيقات در احوال موجودات*. [۸] وی در این کتاب که به فارسی نوشته پیرامون مباحث مهم فلسفی سخن گفته است. در *الذریعة* ج ۱، ص ۱۰۵ رساله‌ای در اثبات واجب، به فارسی از ملاشمسا معرفی شده و احتمال داده که رساله مذکور بخشی از کتاب تحقیقات

او باشد.

۳. *تحقیق صدور الکثیر عن الواحد*.[۹]

۴. *حاشیهٔ اثبات العقل طوسی*.[۱۰]

۵. *حاشیهٔ شرح اشارات*.[۱۱]

۶. *حاشیهٔ شرح تجرید*.[۱۲] حاشیه‌ای است بر الهیات تجرید و به شرح جدید قوشجی و بر حاشیهٔ خفری.

۷. *حاشیهٔ شرح حکمة العین*. حاشیه‌ای است بر شرح محمد بن مبارک شاه معروف به میرک بخاری بر *حکمة العین* علی کاتبی قزوینی (م ۶۷۵).

۸. *حاشیهٔ قبسات*.

۹. *حاشیهٔ مسالک الیقین*.

۱۰. *حدوث العالم*[۱۳].

این رساله را در طوس، در سال ۱۰۴۵ تألیف کرده و در *حاشیهٔ شرح اشارات* و *حاشیهٔ اثبات العقل طوسی* از این رساله بسیار زیاد کرده است.

۱۱. *الحکمة المتعالیة*. فلسفه‌ای است مفصل و مبسوط اما تمام مباحث فلسفی را ندارد.

۱۲. *الذاتی و العرضی*. گفتار کوتاهی است دربارهٔ جدایی ذاتی و عرضی از یکدیگر.[۱۴]

۱۳. *فوائد فلسفی*[۱۵]. این فوائد را در سال ۱۰۴۷ در حجاز نگاشته است.

۱۴. *کیفیة صدور الموجودات عن مبدئها*.[۱۶]

۱۵. *لزومیّة*.[۱۷] در تحقیق معنای لزوم و اقسام آن و بیان قضیه لزومیة و موارد و مصادیق آن.

۱۶. *مسالک الیقین*[۱۸]. کتابی است مرکب از فلسفه اشراق و مشاء که در آن پیرامون مسأله وجود، به طور مبسوط سخن گفته و فلسفه و استدلال را با احادیث در آمیخته و تطبیق داده است. او این رساله را در سال ۱۰۶۰ در طوس به پایان برده است.

۱۷. *الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد*.[۱۹]

۱۸. *رسالة فی الوجود*.[۲۰] در این رساله به شبههٔ ابن کمونه پرداخته و به این شبهه

پاسخ داده و آن را به تاریخ ۱۰۵۹ به پایان رسانده است.

۱۹. *إبطال وجود الواجبین*. وی این رساله در سال ۱۰۵۰ در شیراز به پایان رسانده است.[۲۱]

۲۰. *رسالة في إثبات احتیاج الممکن*.[۲۲]

۲۱. *رسالة في إثبات التوحید*. مرحوم میرزا طاهر تنکابنی در مجموعه‌ای که از آثار شمسای گیلانی داشته و اکنون در کتابخانهٔ مجلس است، نام این رساله را «برهان التوحید» نامیده است.

۲۲. *رسالة في إثبات الواجب و توحیده*.[۲۳] مؤلف در پایان این رساله آیهٔ «قل هوالله احد» را تفسیر کرده و بر تفسیر زمخشری اعتراض می‌کند.

۲۳. *إثبات وحدة الواجب*.[۲۴] مؤلف در این رساله استدلال‌های فلسفی خود را با اشعار عربی و فارسی آراسته است.

۲۴. *رسالة في امکان الأشرف*.[۲۵] در این مقاله، قاعدهٔ امکان أشرف که از ادلّهٔ إثبات واجب است مورد بحث و تحقیق قرار گرفته و در سال ۱۰۵۰ تألیف آن پایان یافته است.

۲۵. *رسالة في برهان التوحید*.[۲۶] رسالهٔ مختصری است که با دیگر رساله‌های او در این موضوع تفاوت دارد.

۲۶. *رسالة في تحقیق معنی الکلّی*.[۲۷] در این رساله از طریق بحث در معنای کلّی، اثبات واجب می‌کند.

۲۷. *رسالة في التقدّم*.[۲۸]

۲۸. *حلّ شبههٔ ابن کمونه*.[۲۹]

۳۹. *علم الواجب*.[۳۰] در فهرست کتابخانهٔ مجلس ج ۹ بخش دوم ص ۵۸۱ معرفی مبسوطی از این رساله شده است. این رساله در مکه به سال ۱۰۴۸ به پایان رسیده است.

۳۰. *علم الواجب*.[۳۱] این رسالهٔ دوم ملاشمساست که درباره علم خداوند نوشته است.

۳۱. *رسالة في إثبات ولایة أمیرالمؤمنین*.[۳۲] در این رساله پیرامون مسأله امانت و امامت بحث و گفتگو شده و برهان عقلی و نقلی بر اثبات هر دو مسأله آورده شده است.

۳۲. *تفسیر سورة الإنسان*.[۳۳] این تفسیر دارای بیست و شش مشرق می‌باشد.

۳۳. *تفسیر سورة الإخلاص*. (رسالهٔ حاضر)

وی این رساله را به هنگام مجاورت مکه نگاشته است. این رساله به منزله اثری است

تحقیقی و عمیق در اثبات واجب و توحید که سرشار از معارف بلند و استدلال‌های محکم می‌باشد.

مؤلف خود در آغاز در معرفی این رساله چنین می‌گوید:

هذه الأسطر القلائل اتّفقت منّي بمحض فضل ربّي كتبتها و جمعتها فيما فهمت من المعاني المحتمل بعد تعمّق نظري في سورة العظيمة الكريمة سورة الإخلاص ولا أكون راضياً بإظهارها إلاّ عند الخاصّ بل خاصّ الخاصّ.

نسخه‌ها

۱. دانشکدهٔ الهیات تهران، مجموعه ۷۳۵، رسالهٔ دهم. کاتب: محمد معصوم بن افضل حسینی در حدود ۱۰۷۳ هـ. ق. (*فهرست دانشکدهٔ الهیات تهران* ج ۱ ص ۳۷۶.)

۲. آستان قدس رضوی، شماره ۸۹۹۱، نسخ سده ۱۳. (*فهرست آستان قدس* ج ۱۱، ص ۵۷۳.)

۳. فیضیه قم، مجموعهٔ ۱۶۷۸، رسالهٔ دوم. کاتب: نظام الدّین در ۱۱۲۴ هـ. ق. (*فهرست فیضیه*، استادی ح ۲، ص ۱۱۶).

در تحقیق این رساله از نسخه‌های شماره ۱ و ۲ استفاده کرده و نسخهٔ فیضیه به دست ما نرسید. لازم به ذکر است که در این مقدمه از مقاله آقای ابراهیم دیباجی، که کامل ترین اثر تحقیقی در زندگی و آثار ملاشمسا است، فراوان سود بردیم.

والسلام

محمد حسین درایتی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[مقدمة المولف]

بسم اللّه الرحمن الرحيم
و الاستمداد من المهيمن العظيم

الحمد للّه الذي لا أحديَّ الذات إلاّ هو، و لا عينيَّ الصفات لشيء الا له، و لا إله غيره، وحده لا شريك له، و ليس مفيض الوجود إلاّهو، ولاخالق سواهُ، قل كلّ من عند اللّه، ولاحولَ ولا قوّة إلاّ باللّه، ما شاء اللّه كان، و ما لم يشأ لم يكن على ما قال جلّ شأنه: ﴿**و ما تشاؤون إلا أن يشاءَ اللّه**﴾[٣٤] ﴿**ولا تقولن لشيء إنّي فاعل ذلك غداً * إلاّ أن يشاء اللّه**﴾[٣٥] و على ما في الحديث الشريف القدسي: «يا داود تريد و أريد، و أنا أفعل [ما] أريد، ولا نفعل ما تريد».[٣٦]

و الصلاة و السلام على أكمل الكائنات بل جميع الممكنات و سيّد الكلّ في الكلّ، و أفضل الرسل محمّد بن عبد اللّه صلّى اللّه فداآه و ممّن يرضاه في دنياه و أُخراه، و آله البررة الكرام و الأوصياء المعصومين العظام، و هداة دار السلام، و الداعين إلى شرائع الإسلام، إلى يوم القيام.

امّا بعد، فيقول أقلّ العباد، المجاورُ بمكّةَ خير البلاد، أحوجُ خلق اللّه الغنى محمّد الشهير بشمساء الجيلاني غفر اللّه تعالى له و لوالديه و لجميع من له حقّ عليهما و عليه: هذه الأسطر القلائل اتّفقت منّي بمحض فضل ربّي كتبتها و جمعتها فيما فهمتُ من المعاني المحتمل بعد تعمّق نظري في سورة العظيمة الكريمة سورة الإخلاص، و لا أكون راضياً بإظهارها إلاّ عند الخاصّ بل خاصّ الخاصّ، و أرجو من اللّه تعالى أن يجعلها وسيلة شريفة ليوم الدين بحرمة سيّد المرسلين و أوصيائه الطاهرين، و صلّى اللّه عليه و آله المعصومين.

[﴿قل هو اللّه أحد﴾]

و نمهّد أوّلاً مقدّمات حقّة، ثم نشرع في المقصود، بإذن اللّه المنبع للفيض و الجود والمظهر للخير و الوجود.

اعلم أنّ لفظة «هو» في أكثر الاستعمال من الضمائر، فلابدّ لها حينئذ من تقديم المرجع حقيقة أو تقديراً أو حكماً على ما هو مفصّل في مقامه.

و قد تطلق و يراد منها الشخص الجزئي الحقيقي بما هو شخص جزئي حقيقي، و حينئذٍ لا يكون ضميراً، بل يكون لفظاً مرادفاً للشخص بما هو شخص، فلا احتياج حينئذٍ إلى تقديم المرجع اصلاً.

و إذا كان «هو» مرادفاً للشخص تكون الهوية بمعنى التشخّص، و لهذا أرباب العقل يطلقون الهوية و يريدون منها التشخّص و ظاهر أنّه إذا كانت الهوية بمعنى التشخّص يكون «هو» بمعنى الشخص، فظهر أنّه قد يكون «هو» بمعنى الشخص.

[«هو» على الإطلاق، و «هو» لا على الإطلاق]

إذا عرفت هذا، فنقول: «هو» إذا كان مرادفاً للشخص يكون منقسماً إلى قسمين:

أحدهما: «هو» على الإطلاق إلى غير مقيّد بأمر غير ذاته، فيكون هو المطلق.

و ثانيهما: «هو» الذي يكون مقيّداً، و لا يكون على الإطلاق، أي يكون مقيداً بغير ذاته، بمعنى أنّ كونه هو لا يكون ثابتاً له باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، بل يكون كونه هو مقيّداً بـ«هو» آخر غير ذاته، و يكون بحيث لولا أن يكون «هو» آخر لم يثبت كونه «هو» باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته.

فالأوّل، يقال له: «هو» على الإطلاق و «هو» المطلق.

و الثاني، يقال له: «هو» المقيّدُ و «هو» لا على الإطلاق.

و معنى «هو» على الإطلاق و «هو» المطلق أنّ هويّة «هو» و ذاتَ «هو» أمر ثابت بنفسه على الإطلاق، أي غير مقيّد بـ«هو» آخر و أمر آخر غير ذاته، بل هو «هو» بذاته في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته.

و كلّ أمر يكون هو في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، يجب أن يكون واجب الوجود بالذات، فيكون «هو» على الإطلاق و «هو» المطلق منحصراً في

الواجب بالذات؛ لأنّ الممكن بالذات إذا لوحظ باعتبار حقيقته التصوّريّة و باعتبار ذاته بذاته يكون مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، يكون لا شيئاً صرفاً، و لا يثبت له شيء أصلاً؛ لأنّ الممكن بالذات باعتبار حقيقته التصوّريّة، و باعتبار جميع صفاته الكماليّة مجعول الغير و معلول الغير، فيكون الممكن بالذات شيئاً حاصلاً من شيء آخر، و حقيقةً حاصلة من حقيقة أخرى، و موجوداً حاصلاً من موجود آخر و هكذا الكلام في سائر الصفات الكماليّة.

فيلزم أن يكون حقيقة الممكن بالذات حقيقة بالغير، و وجوده وجوداً بالغير، و تشخّصه تشخّصاً بالغير، و علمه علماً بالغير، و هكذا في سائر الأحوال الكماليّة التي للممكنات.

و كلّ ما بالغير يكون مسلوباً عن الشيء إذا قطع النظر عن ذلك الغير؛ لأنّ ما بالغير فرع الغير، و لا شكّ فى أنّ ثبوت الفرع فرع ثبوت الأصل، فثبوت الفرع موقوف على الأصل و منوط به.

فلا يصّح أن يقال: إنّ الفرع إذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته يكون شيئاً مستقلاً بذاته، و حقيقةً بذاته، و ثابتاً بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، و إلاّ يلزم أن يكون شيئيّته و حقيقته و ثبوته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته؛ فيلزم أمران باطلاق:

أحدهما: خلاف المفروض؛ لأنّ المفروض أنّ كلّاً من شيئيته و وجوده و حقيقته بالغير، و معلول الغير، و مستفاد من الغير، و فرع الغير، فلا يثبت شيء من تلك الأشياء إلاّ بالعلّة، و لا يكون ثابتاً مع قطع النظر عن تلك العلّة.

و ثانيهما: انقلاب الماهيّة، لأنّ الأمر الذي يكون شيئاً باعتبار ذاته، و حقيقةً باعتبار ذاته، و ثابتاً باعتبار ذاته - مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته- لا يكون إلاّ واجب الوجود بالذات؛ فيلزم أن يكون الممكن بالذات واجباً بالذات. و هو فطريُ الاستحالة و بَيِّنُ البطلان، و يكون ظاهراً على كلّ أحد حتى البُلْه و الصبيان.

و معنى «هو» المقيّد -و هو «هو» لا على الإطلاق- أنّ «هو» إذا كان مقيّداً و لا يكون على الإطلاق، يلزم و يجب أن يكون كونه «هو» في نفس الأمر مقيّداً بـ«هو» آخرَ غير ذاته، بحيث لولا أن يكون «هو» آخَرُ و لولا أن يتحقّق «هو» آخر، لما جاز دخول «هو» المقيّد -و هو «هو» لا على الإطلاق- في عالم الوجود، فيكون وجوده و حقيقته و

كمالات وجوده و كمالات حقيقته بل جميع شؤونه و حالاته مقيدة بأمر آخر، و «هو» آخر، و مربوطة بأمر آخر غير ذاته، بحيث لولاه لامتنع ثبوت شيء منها له باعتبار ذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته.

فيلزم ألا يكون «هو» على الإطلاق، و موجوداً على الإطلاق، و حقيقةً على الإطلاق، و غيرها من الكمالات الثابتة له في الواقع و نفس الأمر على الإطلاق؛ بل يكون ثبوت جميع تلك الأشياء على تقدير ثبوت شيء آخر خارج عن ذات «هو» المقيّد، و هو «هو» لا على الإطلاق، فيلزم أن لا يكون «هو» المطلق بل يكون «هو» المقيد بالغير في الواقع و نفس الأمر.

فظهر ممّا حقّقناه مفصّلاً أنّه لا يكون شيء من الممكنات «هو» على الإطلاق، و موجوداً على الإطلاق، وحقيقةً على الإطلاق، و عالماً على الإطلاق، و قادراً على الإطلاق، و غيرها من الكمالات الثابتة للمكنات.

«فهو» المطلقُ، و «هو» على الإطلاق، و الحقيقة على الإطلاق، و الموجودُ على الإطلاق، و العالم على الإطلاق، و القادر على الإطلاق، و المريد على الإطلاق، و غيرها من الصفات الكماليّة على الإطلاق ليس إلاّ الواجب الوجود بالذات جلّ سلطانه و بهر برهانه.

فغير الواجب -جلّ شأنه- من الموجودات مقيّد، و الواجب -جلّ شأنه- مطلق؛ فليس في عالم الإمكان إلاّ الأسير بالقيد.

[شرح ما وقع في بعض الأدعية]

و بما حقّقنا مفصّلاً ـ من أنّ «هو» إذا لم يكن ضميراً يكون على قسمين على ما عرفتَ مشروحاً- يظهر شرح ما وقع في بعض المأثورات، و هو: «يا هو، و يا من هو، و يا لا إله إلاّ هو» لأنّ لفظ «هو» في الأوّل و الثاني لا يكون ضميراً، بل يكون مرادفاً للشخص، و يكون المراد منهما «هو»[٣٧] المطلق و «هو» الإطلاق فيكون حاصل معنى «يا هو»: أدعو موجوداً يكون ذلك الموجود «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق.

و لمّا كانت كلمةُ «من» لأولى العلم في الأغلب، فيكون حاصل معنى «يا من هو»: أدعوا موجوداً عالماً يكون ذلك الموجود العالم «هو» المطلقَ و «هو» على الإطلاق، و كلمة «من» من الموصولات؛ فلابدّ من جملة تكون صلة لـ«من» حتى يقع الموصول مع

صلته منادى.

وفيما نحن فيه الجملة مقدّرة في الكلام، و تقديرها هكذا: «يا من كان هو» فإسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى «من» و خبر «كان» «هو» و يكون المراد من «هو» «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق، و الجملة صلة لـ«من» و الموصول مع صلته صار منادى.

و المراد مِنْ «كان» الدوام الصرف، و الثبات الصرف من دون الاقتران بالزمان الماضي؛ لأنّ المقترن بالزمان لا يكون إلاّ الأشياء الزمانيّة و الواجب -جلّ شأنه- فوق الزمان و متعالٍ عنه.

با زمان آفرين ، زمان چه كند.

فكون «كان» للزمان الماضي يكون مختصّاً بأن يكون مستعملاً في الأشياء الزمانيّة، لا مطلقاً كما يتبادر ألى الأوهام العامية.

و امّا كلمة «هو» في الثالث فالظاهر أنّه ضمير راجع إلى «مَنْ» و يحتمل أن لا يكون ضميراً و يكونَ بمعنى «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق، و يكون المعنى حينئذٍ أنّه لا إله في عالم الوجود إلاّ «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق. و «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق ليس إلاّ الموجود الواحد الشخصي الذي يكون موجوداً بذاته، و متشخّصاً بذاته، و عالماً بذاته، و قادراً بذاته، و كذلك غيرها من الصفات الكماليّة، فيصير مآل المعنى: لا إله في عالم الوجود إلاّ هذا الشخص الكذائي، فيكون مفيداً للتوحيد.

و على تقدير كونه ضميراً راجعاً إلى «مَنْ» يكون مآل المعنى أيضاً ذلك المآلَ المذكورَ، ليكون مفيداً للتوحيد المطلوب في الكلام النذائي المذكور.

و بما حقّقنا يظهر أيضاً شرح ما وقع في كلام بعض أكابر العلماء في قوله: «هو هو، لا هو إلاّ هو»؛ لأنّ كلمة «هو» في الأوّل ظاهر الكلام أنّه لا يكون ضميراً، بل يكون المقصود منه «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق، و كلمةَ «هو» في الثاني حينئذٍ يكون ضميراً راجعاً إلى الواجب جلّ شأنه.

و حاصل معنى الكلام على هذا التقدير: أنّ «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق لايكون إلاّ هو، أي الواجب بالذات.

و يحتمل أن يكون «هو» في الأوّل ضميراً راجعاً إلى الواجب جلّ شأنه، وهو في الثاني لا يكون ضميراً بل يكون بمعنى «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق.

و حاصل معنى الكلام حينئذٍ: أنّ الواجب جلّ شأنه «هو» المطلق و «هو» على

الإطلاق، لا غيره جلّ شأنه.

و كلمة «هو» في الثالث لا يكون ضميراً، بل يكون المراد منه «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق.

و كلمة «هو» في الرابع يكون ضميراً راجعاً إلى الواجب جلّ شأنه

و يكون حاصل المعنى على هذا التقدير: أنّه ليس «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق إلاّ الواجب جلّ شأنه.

إذا تمهدت المقدمات المبرهنات الواضحات فنقول:

يحتمل احتمالاً قريباً أن يكون لفظ «هو» في قوله تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ بمعنى «هو» المطلق و بمعنى «هو» على الإطلاق، و يكون مبتدا و خبره «اللّه»، و «أحد» خبر بعد خبر.

و يكون المراد من الأحد أحديَّ الذات، أي لا جزء له أصلاً، لا خارجياً، و لا ذهنيّاً، و لا وهميّاً على ما ستعرف.

و ليس المراد من الأحد نفي الشريك ـ كما قال صاحب الكشّاف[38] و البيضاوي[39]؛ لأنّ نفي الشريك سيجيء في قوله تعالى: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾.

و بناءاً على ما ذهبنا إليه يلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿**و لم يكن له كفواً أحد**﴾ تأكيداً، و على ما حملنا يكون تأسيساً لا تأكيداً. و لا نزاع في أنّ التأسيس خير من التأكيد.

و على ما حملنا يكون ﴿**اللّه الصمد**﴾ مبتدأً و خبراً، و يكون المراد حصر المسند في المسند إليه على ما سيجيء بيانه.

و على ما حملنا يكون حاصل المعنى أنّ «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق لا يكون إلا اللّه، فيكون من قبيل حصر المسند إليه في المسند؛ لأنّه لا يكون غيره «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق، بل يكون غيره «هو» المقيّد و «هو» لا على الإطلاق على ما عرفت مشروحاً.

فثبت حصر المسند إليه في المسند، و هو المطلوب و كذا القياس العقلي في الخبر الآخر، و هو «أحد» بمعنى أحديّ الذات.

و يحتمل حصر المسند في المسند إليه أيضاً، و لفظة «اللّه» عَلَمٌ للذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود.

و اذا كان «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق في مرتبة هويّته المطلقة و في مرتبة ذاته

بذاته عين تلك الذات المستجمعة لجميع تلك الصفات الكماليّة، يلزم عينية الصفات الكماليّة؛ لأنّ الأمر الذي يكون «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق يلزم أن يكون بسيطاً صرفاً حقّاً بحيث لا يكون فيه تكثّر باعتبار الجزء، سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً أو وهميّاً؛ لأنّ المركّب يكون وجوده و حقيقته متأخّراً عن وجود الجزء و حقيقته، و إذا كان حقيقته و وجوده متأخّراً عن الجزء يكون تشخّصه أيضاً متأخّراً عن الجزء، و كلّ متأخّر عن أمر آخَرَ معلولٌ لذلك الآخر، و كلّ معلول يكون حقيقته حقيقة بالغير، و وجوده وجوداً بالغير، و تشخّصه تشخّصاً بالغير، فيكون تحقّق جميع ذلك مقيّداً بتقدير الغير، فيكون كلّ مركّب شخصيّ هو المقيد و «هو» لا على الإطلاق، فكيف يتصوّر أن يكون أمراً مركّباً و مع ذلك يكون «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق.

فثبت أنّ «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق يكون بسيطاً صرفاً حقّاً، فإذا كان هو المطلق و «هو» على الإطلاق عين الذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود ـ على ما دلّ عليه حمل «اللّه» على «هو» المطلقة ـ يلزم أن يكون باعتبار ذاته البسيطة الحقّة الصرفة ـ مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته البسيطة الحقّة الصرفة ـ عيناً لتلك الذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود.

و هذه العينية لا تمكن و لا تتصوّر إلاّ بأن يكون «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق بحيث يكون جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود عينَ ذاته، و إلاّ لم يصحّ أن يكون الذات المستجمعة لجميع الكمالات عينَ «هو» المطلقِ كما دلّ عليه حمل «اللّه» على «هو».

و بناءً على صحّة حمل «اللّه» على «هو» يلزم أن يكون الصفات الثابتة للذات المستجعة لجميع الصفات الكمالية ثابتة لـ«هو» المطلق و «هو» على الإطلاق باعتبار ذاته البسيطة الحقّة الصرفة.

غاية ما في الباب أن تكون ثابتة لـ«هو» المطلق و «هو» على الإطلاق في مرتبة الذات مع قطع النظر عن جميع ما عدا الذات، فيكون تلك الصفات الكماليّة ذاتيةً لها و ثابتة لها في مرتبة الذات، و ذاتي الشيء إمّا أن يكون عيناً أو جزءاً، و الجزئية فيما نحن فيه باطلة، لما عرفت.

و لمّا كان «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق عين «اللّه» الذي هو الذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة، فيكون بينهما اتّحاد و يكون أحدهما عين الآخر، فيجب أن

يكون كلّ حال ثابتة لأحدهما ثابتةً للآخر، و إلاّ يلزم انهدام العينيّة، فوجب أن يكون «اللّه» مستجمعاً لجميع الصفات الكماليّة بطريق العينيّة أيضاً، لا بطريق الجزئية و لا بطريق الزيادة، و إلاّ يلزم انهدام العينيّة.

فظهر أنّ استجماع ذاته اللّه الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود يلزم أن يكون بطريق العينية، أي يكون الكمالات المطلقة عينَ كلٍّ مِنْ: «هو» المطلق، و «هو» على الإطلاق، و «اللّه»؛ فثبت عينية الصفات الكماليّة كما هو الحقّ الحقيق بالتصديق.

و أيضاً لا نزاع لأحد فيما بين العلماء أنّ «اللّه» موضوع للذات المستجمعة لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود. و هذا الوضع إمّا بطريق العَلَميّة، أو بطريق غلبة الاستعمال؛ كما وقع الخلاف فيه.

[كيفيّة ثبوت الكمالات للّه تعالى]

و على أيّ تقدير فلابدّ أن يكون «اللّه» مستجمعاً لتلك الكمالات. وثبوت تلك الكمالات له يتصوّر من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون تلك الكمالات زائدة على الذات و قائمةً بها، كما هو مذهب الأشعري.

و مفاسدُ هذا أكثر من أن تحصى.

و ثانيها: أن يكون تلك الكمالات ثابتةً للذات بطريق ثبوت الجزء للكلّ.

فيلزم التركيب، و كلّ مركّب يتأخّر وجوده عن وجود جزئه، و كذا تشخّصه عن تشخّص جزئه، فيلزم أن يكون معلولَ الوجود و التشخّص، وكلّ معلول الوجود والتشخّص ممكن بالذات، فيلزم أن يكون ما فرض أنّه واجب بالذات ممكناً بالذات.

و ثالثها: أن يكون ثبوت الكمالات بطريق العينية، و هو المطلوب.

فظهر أنّ «اللّه» و إن كان مستجمعاً لجميع الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود، لكن لا يصحّ ذلك الاستجماع إلاّ بطريق العينية. فثبت عينية الصفات بهذا البرهان أيضاً.

فظهر من قوله تعالى: ﴿هو اللّه﴾ أمران:

أحدهما: أنّ «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق منحصر على «اللّه».

و الثاني: عينيّة الصفات الكمالية في «هو» المطلق و «هو» على الإطلاق و في «اللّه»

أيضاً.

و يحتمل احتمالاً قريباً أيضاً أن يكون «أحد» فى قوله تعالى: ﴿أحد اللّه﴾ خبراً مقدّماً على مبتدئه و هو «اللّه» الواقع بعده، و تقديم ما هو حقّه التأخير يفيد الاختصاص.

ومعنى «أحد» ما لا جزء له أصلاً لا ذهنيّاً و لا خارجيّاً و لا وهميّاً، و إلاّ يلزم التركّب و كلّ مركّب حقيقي و بما هو مركّب يتأخّر وجوده عن وجود جزئه، و كلّ متأخّر الوجود معلول الوجود، و كلّ معلول الوجود ممكنُ الوجود، فلا يوجد التركيب إلاّ في ممكن الوجود على ما عرفت مراراً، و يمتنع تحقّقه فيما هو واجب الوجود بالذات، فوجب أن يكون واجب الوجود بالذات بسيطاً صرفاً حقّاً من جميع وجوه الذات، و لا يكون فيه إلاّ التكثّر الاسمي فقط.

و الأحديّة بهذا المعنى مختصّة باللّه تعالى، فيكون حاصل المعنى أنّ غير اللّه تعالى لا يكون أحداً و يكون الأحدية منحصرةً عليه، فالتقديم أفاد الحصر.

و له فائدة أخرى، و هي مجاورة الموصوف -الذي هو اللّه- لصفته التي هي «الصمد» بحيث لا يتخلّل بينهما شيء غيرهما، و مجاورة الصفة للموصوف- بحيث لا يكون بينهما أمر آخر غيرهما- أمر مستحسن عند البلغاء.

[﴿اللّه الصّمد﴾]

و إعادة لفظ «اللّه» ثانياً للتعظيم؛ لأنّ الظاهر أقوى من الضمير، و للإشارة إلى أنّ كلّ واحدة من الجملتين أمر مستقلّ برأسه و مطلب عظيم برأسه، و لا يكون إحداهما متعلّقة بالأخرى و لهذا ترك العطف بينهما.

و قال في (الصحاح): «والصمد ـ بالتحريك ـ: السيّد؛ لأنّه يصمد إليه في الحوائج» انتهى كلامه.[٤٠]

و اعلم أنّ السيّد قسمان:

أحدهما: السيّد المطلق و السيّد على الإطلاق، أي السيّد الذي لا يكون سيادته مقيّدة و مشروطة بسيادة سيّد آخر قبله قبليّةً ذاتيّة.

و هذا القسم من السيادة لا يوجد إلاّ في واجب الوجود بالذات؛ لأنّ سيادة كلّ سيّد من الممكنات متأخّرة عن سيادة السيّد على الإطلاق؛ لأنّ سيادة الممكن بالذات سيّادة بالغير؛ لأنّ جميع الكمالات الثابتة للمكن كمالٌ بالغير؛ لأنّ الممكن بالذات قابل

الكمال، و لا يصحّ أن يكون قابل الكمال فاعلاً لكماله، و إلاّ يلزم الدور أو التسلسل؛ على ما بيّنّا تفصيلاً في رسالة (أسرار الآيات) فمن أراد الاطّلاع عليها فليراجع إليها.

و ثانيهما: السيّد المقيّد، و السيّد لا على الإطلاق، و هو السيّد الذي لا تثبت له السيادة باعتبار ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، بل لابدّ أن يثبت أوّلاً السيّد على الإطلاق الذي هو الأصل، حتّى يتصوّر وجود السيّد الذي هو فرعه، فيكون سيادته بتقدير تحقّق سيّد آخر قبله.

فالسيّد على الإطلاق سيّدٌ بالذات، و السيّد لا على الإطلاق و هو السيّد المقيّد يكون سيّداً بالغير لا بالذات. و لا شكّ أنّ ما بالغير فرع ما بالذات؛ لأنّه لو لم يكن ما بالذات لم يتحقّق ما بالغير؛ لأنّ معنى «ما بالغير» هو معلول الغير، فلابدّ من وجود الغير ليتصوّر تحقّق «ما بالغير» و ينقل الكلام إلى ذلك الغير، فإن كان ذلك الغير أيضاً أمراً موجوداً بالغير فلابدّ له من غيرٍ آخرَ يستند إليه، و هلمّ جرّاً.

و ارتكاب التسلسل -على تقديرٍ تسليم عدم محاليّته- لا نفع له أصلاً؛ لأنّ جميع السلسلة المتسلسلة يمكن تصوّرها بعنوان الإجمال فنقول: تلك السلسلة المتسلسلة بحيث لا يشذّ يصدق عليها أنّها ما بالغير؛ لأنّ الغرض من ارتكاب التسلسل هو أنّه يجوز أن لا يتحقّق ما بالذات و يكون تحقّق الأُمور غير المتناهية التي يكون كلّ منها ما بالغير بطريق التسلسل، و المفروض أنّ التسلسل لا يكون محالاً

فنقول: سلّمنا أنّ التسلسل لا يكون محالاً و لا يكون استدلالنا مبنيّاً على محاليّته لأنّه تامٌ على تقدير عدم محاليّته أيضاً؛ لأنّ جميع تلك السلسلة المتسلسلة في حكم ما بالغير الذي هو أوّل ما بالغير، كالحادث اليومي بالقياس إلينا من حيث ثبوت كون كلّ منهما[41] داخلاً تحت ما بالغير، فكما أنّ ما بالغير الأوّل لكونه ما بالغير لابدّ له من الغير الذي يستند إليه و يكون معلولاً له، فكذلك جميع السلسلة المتسلسلة لمّا كانت ما بالغير فلابدّ لها من الغير الذي يكون علّة فاعلية لها؛ لأنّ كلّ ما بالغير معلول الغير، و كلّ معلول لا يكون إلاّ ممكناً بالذات، لأنّ الواجب بالذات و الممتنع بالذات لا علّة لهما، و كلّ ممكن بالذات لابدّ له من علّة فاعليّة خارجة عن ذاته و حقيقته؛ لأنّه لا يجوز أن يكون العلّة التألّفيّة بعينها هي العلّة الصدوريّة؛ لأنّ العلّة الصدوريّة خارجة عن ذات المعلول. و العلّة التألّفية داخلة فى ذات المعلول المؤلّف، فكيف يجوز أن تكون العلّة التألّفيّة علّة صدوريّة؟

و أيضاً لا يجوز أن يكون جزء الشيء موجداً لذلك الشيء، و إلاّ يلزم أن يكون ذلك الجزء موجداً لنفسه أيضاً؛ لأنّ طريق إيجاد المركّب طريق إيجاد أجزائه؛ لأنّه يمتنع وجود المركّب بدون وجود أجزائه، و لابدّ من وجود الأجزاء. فإذا أريد تحصيل وجود المركّب فلابدّ من تحصيل وجود جميع أجزائه.

فإلمركّب إذا كان جميع أجزائه ما بالغير، فلابدّ من الاحتياج إلى الفاعل الموجد باعتبار كلّ جزء من أجزائه. و شيء من أجزائه لايصحّ أن يكون فاعلاً للمركّب؛ لأنّ ذلك الجزء أيضاً داخل في حقيقة المركّب، فإذا كان ذلك الجزء موجداً لكلّه يلزم أن يكون موجداً لنفسه أيضاً، و إيجاد الشيء نفسه محال؛ لأنّه يلزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه و متأخّراً عن نفسه؛ لأنّ الفاعل متقدّم على ما هو فاعل له؛ لصحّة تخلّل الفاء بأن يقال: وجد فوجد. و إذا كان الشيء متقدّماً على نفسه، يلزم انفكاك الشيء عن نفسه و لو بحسب المرتبة العقلية، و انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم تحقّق الإثنينيّة بين الشيء و نفسه؛ لأنّ الانفكاك لا يتحقّق إلاّ بين الأمرين، و إذا تحقّقت الإثنينيّة بين الشيء و نفسه يلزم أن يكون الشيء غير نفسه ومفارقاً لنفسه، و لا يكونَ عينَ ذاته، و لا يكونَ بين الشيء و نفسه اتّحادٌ حقيقي.

وأيضاً وجود المعلول فرع وجود العلّة؛ لأنّه ينشأ منه و يترتّب عليه، فيكون وجود الفاعل أصلاً و وجود المعلول فرعاً له. و لا شكّ أنّ الأصل و الفرع يجب أن يتحقّق بينهما الاثنينيّة، فكيف يجوز أن يكون الشيء فاعلاً لنفسه، و إلاّ يلزم الاثنينيّة.

و الكلّ فطريّ البطلان، فلابدّ لوجود تلك السلسلة غير المتناهية من فاعل خارج عنها، و هو الموجود بالذات الذي ليس لوجوده علّة. و الموجود الذي ليس لوجوده علّة ليس إلاّ الوجود بالذات، فوجب وجود الموجود بالذات ليستند إليه الموجود بالغير ابتداءً أو بواسطة.

و من هذا البرهان ثبت أمران:

أحدهما: أنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، سواء كان التسلسل باطلاً أو حقّاً؛ على ما عرفت مفصّلاً.

و ثانيهما: أنّه يلزم أن لا يكون ما فرض أنّه غير متناهٍ غير متناه، بل يكون منتهياً إلى ما بالذات؛ على ما عرفت مشروحاً.

و إذا كان الأمر على ما أقمنا البرهان عليه فالسيّد على الإطلاق يكون منحصراً على

الواجب بالذات، و ما عداه من السادات يكون سيّداً لا على الإطلاق، و يكون مستنداً إليه، و يكون سيّداً بالغير، فلا يكون «الصمد على الإطلاق» إلاّ الواجب بالذات جلّ شأنه، و ما عداه صمدٌ لا على الإطلاق و صمدٌ بالغير.

فقوله تعالى: ﴿**اللّه الصمد**﴾ يحتمل أن يكون معناه أنّ الصمد الحقيقي و الصمد على الإطلاق لا يكون إلاّ الواجب جلّ شأنه؛ فيكون المراد من الصمد الفرد الكامل منه، بناءً على ما تقرّر من أنّ إطلاق المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل منه إذا كان مناسباً للمقام.

و لا شكّ في أنّ المناسب للمقام هو الصمد الحقيقي و الصمد على الإطلاق؛ لأنّ المقام مقام ذكر خواصّ الواجب جلّ شأنه و بهر برهانه.

و أيضاً الجواهر المجرّدة و إن لم يكن لها جزء خارجي لكن لها جزء ذهني، و هو الجنس و الفصل؛ لأنّ كلّ واحد منها مركّب من الجنس و الفصل كما تقرّر في موضعه، فيكون كلّ جوهر مجرّد مركّباً؛ و لهذا جاء في كلام المحقّقين من الحكماء الإلهين: كلّ ممكن زوج تركيبيّ، و كلّ مركّب بما هو مركّب ذو جوف لأنّ أجزاءه أخذها[٤٢] في ضمنه و جوفه و يكون متضمّناً لأجزائه. و هذا أمر مكشوف عند جميع العقلاء و لهذا النحويّون قالوا: الكلام ما تضمّن كلمتين بالإسناد.

[الصمد بمعنى «ما لا جوف له» منحصر في اللّه]

إذا عرفت هذا، فنقول: قد يطلق الصمد و يراد منه ما لا جوف له، و الحقيقة المحصّلة التي[٤٣] لا جوف لها يجب أن يكون بسيطةً صرفةً لا جزء لها أصلاً، لا ذهنيّاً و لا خارجيّاً و لا وهميّاً؛ لأنّه لو كان لها شيء من تلك الأجزاء لكانت من المركّبات، و قد عرفت أنّ كلّ مركّب يكون ذا جوف؛ فلا يصحّ إطلاق «الصمد» بمعنى ما لا جوف له إطلاقاً بطريق الحقيقة على شيء من الحقائق الممكنة بالذات، فيكون «الصمد» بمعنى ما لا جوف له مختصّاً بجنابه جلّ شأنه.

و لمّا كان المناسب للمقام انحصار الصمد عليه تعالى، فيصحّ جعل الصمد هنا بمعنى ما لا جوف له ليختصّ بجنابه جلّ شأنه، كما أنّه بالمعنى الأوّل -و هو الصمد بمعنى السيّد على الإطلاق- يكون مختصّاً به تعالى أيضاً على ما عرفت مشروحاً، فيكون كلّ من الأحد و الصمد بالمعنيين المذكورين من خواصّ الواجب جلّ شأنه على ما عرفت

مشروحاً.

و قد ورد عن أهل بيت العصمة ـ صلوات اللّه تعالى و تسليماته عليهم أجمعين ـ تفسير الصمد بما لا جوف له، كما رواه الصدوق ـ رضى اللّه عنه ـ في كتاب (التوحيد) عن صفوان بن يحيى، عن أبى أيوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

إنّ اليهود سألوا رسول اللّه آله صلى الله عليه وآله فقالوا: أنسب لنا ربّك فلبث، ثلاثاً لا يجيبهم، ثم نزلت هذه السورة إلى آخرها». فقلت له: ما الصمد؟ فقال: «الذي لاجوف له»[٤٤]

و مثل هذا رواه الصدوق كثيراً في كتابه، فلا نطول بالنقل.

و اعلم أنّ الممكن ينقسم إلى المجرّد و المادّي. و المجرّدات يطلق عليها عالم النور و عالم الحمد و عالم الملكوت و عالم لاهوت و عالم الغيب، كما يطلق على المادّيات عالم الظلمات و عالم الملك و عالم الشهادة و عالم الناسوت. فاللاهوت و الناسوت متقابلان كالنور والظلمة.

إذا عرفت هذا، فنقول: قوله تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد * اللّه الصمد**﴾ فيه إشارة إلى تنزّه ساحة قدسه و جبروته عن مشابهة عالم المجرّدات؛ لأنّها و إن كانت ذواتها متزيّنة بزينة الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود، لكن كمالاتها بالغير و زائدة على ذواتها، و ليس شيء من تلك الكمالات في مرتبة ذواتها، و يكون ذواتها في مرتبة ذواتها فاقدةً لتلك الكمالات، فلا يكون شيء من المجرّدات -التي هي أشرف الممكنات ـ كاملَ الذات، بل الجميع ناقص الذات و مستكمل بالغير الذي هو الكمالات القائمة بها؛ لأنّ جميع الكاملين سوى الواجب جلّ شأنه يكونون ناقصين في مرتبة الذات؛ لأنّ كمالاتهم زائدة على ذواتهم، بخلاف الواجب جلّ شأنه فإنّ كمالاته في مرتبة ذاته؛ لأنّها عين ذاته جلّ شأنه.

فلكون الواجب جلّ شأنه كاملَ الذات، و ما عداه من الكاملين من الممكنات بالذات ناقصَ الذات، فلا يكون بين الواجب جلّ شأنه و بين غيره من الكاملين مشابهة.

فبالاشارة إلى عينيّة الصفات حصلت الإشارة إلى تنزّه ساحة عزّه عن مشابهة الكاملين من الممكنات.

و لمّا كانت الجواهر المجرّدة مركّبة من الجنس و الفصل، فوقعت الإشارة بذكر «الأحد» إلى تنزّه ساحة عزّه عن مشابهة الجواهر المجرّدة باعتبار التركّب من الأجزاء الذهنيّة أيضاً؛

لأنّ «الأحد» إشارة إلى نفي جميع الأجزاء، سواء كانت ذهنيّةً أو خارجيّة أو وهميّة على ما عرفت مشروحاً.

غاية ما في الباب أن يكون بنفي التركّب من الأجزاء الذهنيّة عن الواجب جلّ شأنه يحصل الإشارة إلى تنزّه ساحة عزّه عن مشابهة أشرف الممكنات الذي هو الجوهر المجرّد.

[﴿لم يلد ولم يولد﴾]

و لمّا كانت معرفة المجرّدات و التصديق بوجودها و معرفة أحوالها و العلم التصديقي بخواصّها و صفاتها و العلم التصديقي بتنزّه ساحة عزّوجلّ شأنه عن مشابهة المجرّدات من الأُمور التي لا يعرفها إلاّ الأكابر من العلماء و خواصّهم، و لا شكّ أنّ مرتبة الخواصّ فوق مرتبة غير الخواصّ؛ فلأجل ذلك وقع تقديم التنزّهات التي للواجب جلّ شأنه باعتبار نفي خواصّ المجرّدات، لكونها مركّبة الأجزاء الذهنية، و كون كمالاتها زائدة على ذواتها، و غيرهما من الأُمور المختصّة بها على ما هو مشير إلى التنزّهات التي للواجب جلّ شأنه بالنظر إلى عالم المادّيات و الخواصّ الثابتة لها، مثل الولديّة و المولوديّة و غيرهما.

فقوله تعالى: ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ إشارة إلى أنّ جناب الواجب جلّ شأنه كما أنّه منزّه عن الصفات المألوفة عند خواصّ الأكابر من العلماء، كذلك جناب عزّه و مجده منزّه عن الصفات المألوفة عند العوامّ أيضاً، مثل التوليد و التولّد، كما ذهب إليه بعض الأوهام العامّة من أنّ عزيراً عليه السلام ـ العياذ باللّه تعالى ـ ابن اللّه، و كذلك عيسى عليه السلام ابن اللّه، على ما قال جلّ شأنه: ﴿**و قالت الْيهود عزير ابن اللّه و قالت النَصارى الْمسيح ابن اللّه ذلک قولهم بأفواههم**﴾ الآية.[45]

و لمّا كانت الصفات المختصّة بالمجرّدات، و الصفات المختصّة بالمادّيات متنافرةً، ولايكون بينهما ارتباط، فلاجل ذلك وقع ترك العطف في قوله تعالى: ﴿**لم يلد**﴾.

و أيضاً ما تقدّم على «لم يلد» ليس فيه حرف العطف؛ لما عرفت، فلحصول التناسب وقع ترك العطف في «لم يلد» أيضاً.

و قدّم «لم يلد» على «لم يولد» لأنّ القول بكون الواجب جلّ شأنه والداً قول كثير من أرباب الوهم، و هُم اليهود و النصارى. و أمّا القول بكون الواجب جلّ شأنه مولوداً قليلٌ بالنسبة إلى القول بكونه والداً.

و أيضاً القول بكون الواجب جلّ شأنه مولوداً قول بعيد عند كثير من الأوهام أيضاً؛ لأنّ المولود يلزم أن يكون جسماً حادثاً زمانياً، فيلزم أن يكون واجب الوجود بالذات جسماً حادثاً زمانيّاً؛ لأنّ كلّ مولود جسم حادث زماني، و كلّ حادث زماني مسبوق بالعدم الزماني، فيلزم أن يكون ما فرض أنّه واجب الوجود بالذات معدوماً في زمان و موجوداً بعد ذلك الزمان، بخلاف ما إذا كان الواجب جلّ شأنه والداً ـ العياذ باللّه تعالى ـ، فإنّ اللازم حينئذ كون الواجب جلّ شأنه جسماً، و لا يلزم من كون شيء جسماً أن يكون حادثاً زمانيّاً، كما في الفلك الأعظم، فإنّه جسم و ليس بحادث زمانيّ و إن كان حادثاً دهريّاً.

و لا شكّ أنّ الجوهر الجسميّ كثيف، و الجوهر المجرّد لطيف، فإذا وجب كون الواجب جلّ شأنه فوق الجوهر المجرّد بمراتب لا تعدّ و لا تحصى، و وجب تنزّه ساحة عزّه عن الخواصّ الثابتة للمجرّدات، فبالطريق الأولى يجب تنزّه ساحة عزّه عن الخواصّ الثابتة للأجسام، فنفي خواصّ ألطف الموجودات الممكنة عن الواجب جلّ شأنه بمنزلة الدليل على نفى خواصّ الكثيف من الموجودات الممكنة عنه جلّ شأنه. و هذا وجه آخر للتقديم.

و أيضاً كل جسم مركّب، و كلّ مركّب ممكن، فلا يصحّ أن يكون واجب الوجود بالذات جسماً، فيلزم أن لا يكون شيء من الممكنات -سواء كانت من المجرّدات أو المادّيات- مشابهاً للواجب بالذات؛ لأنّ الواجب جلّ شأنه بسيطٌ حقٌّ صرفٌ، و كلّ ممكن زوج تركيبي، فكيف يتصوّر المشابهة بينهما؟!.

و أيضاً جميع الممكنات ذواتها و حقائقها ذوات بالغير و حقائق بالغير، و كذلك جميع كمالاتها كمالات بالغير، و الحقيقة القيّوميّة الوجوديّة بالذات حقيقة حقيقيّةً حقّة بالذات في مرتبة الذات، و جميع كمالاتها أيضاً كمالات حقيقيّة حقّة وجوبيّة بالذات؛ فلأجل ذلك يثبت[46] بالبرهان أنّ تلك الكمالات الحقيقية الحقّة الواجبة بالذات عين الواجب بالذات، و ثابتة للواجب بالذات في مرتبة الذات، و لا تعدّد ولا تكثّر إلاّ بالأسماء الحسنى و إن كانت متكثّرة لكنّ المعبّر عنه بتلك المفهومات ليس إلاّ أمراً واحداً بسيطاً حقّاً جزئيّاً حقيقياً متشخّصاً بذاته، مجهول الكنه بالنسبة إلى ما عداه.

و إذا كان الأمر على ما بيّناه، فكيف يتصوّر المشابهة بين الواجب بالذات و الممكن بالذات؟!

[﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾]

ثمّ بعد تلك الحِكَمُ و الأسرار كما يعرفها الحكماء الأخيار و العلماء الأبرار وقعت الإشارة إلى مطلب آخرعظيم قدسي ملكوتي في قوله تعالى: ﴿**و لم يكن له كفواً أحد**﴾ و ذلك المطلب العظيم هو توحيد الواجب جلّ شأنه بمعنى أنّه لا يجوز تعدّد الواجب بالذات، لأنّ الموجود الخارجي المميّزي ما لم يتعيّن و لم يتشخص لم يوجد؛ لأنّ المبهم بما هو مبهم لا يدخل في الوجود الخارجي عارياً و مجرّداً عن التعيّن و التشخّص، فالحقيقة الوجوبيّة الموجودة في الخارج لابدّ لها من التعيّن و التشخص، و ذلك التشخّص و التعيّن عين الحقيقة الوجوبيّة بالذات، لأنه لو لم يكن عينها، لكان إما جزءها أو خارجاً عنها.

و كلّ واحد منهما باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّه يستلزم التركّب، فيلزم أن يكون الحقيقة الوجوبيّة مركّبة، و كلّ مركّب ممكن الوجود؛ على ما عرفت مراراً.

و أمّا الثاني: فلأنّ الخارج عن حقيقة الواجب بالذات لا يكون إلاّ الممكن بالذات و الممتنع بالذات، فلابدّ أن يكون تشخّص الواجب بالذات و تعيّنه إمّا أن يكون ممكن الوجود بالذات أو ممتنع الوجود بالذات، و لا يجوز أن يكون تشخّص الواجب بالذات و تعيّنه ممتنع الوجود بالذات؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد في الخارج بل في الذهن أيضاً، فلابدّ من تحقّق التشخّص.

فبقى أن يكون ممكن الوجود بالذات، فلابدّ له من علّة فاعليّة، و تلك العلّة الفاعليّة لا يجوز أن يكون غير الحقيقة الوجوبيّة، و إلاّ يلزم أن يكون الواجب بالذات معلولاً لغيره في تشخّصه.

و هو باطل؛ لأنّ الواجب بالذات مبدأ المبادي و علّة العلل باعتبار الوجود و الحقيقة و التشخّص و العلم و القدرة و الإرادة وغيرها من الصفات الكمالي.

أيضاً الأمر الذي يكون غيرَ الواجب بالذات و علّةً فاعليّة لتشخّص الواجب بالذات لا يجوز أن يكون ممتنعَ الوجود بالذات، بل يجب أن يكون ممكن الوجود بالذات، و يجب أيضاً أن يكون متشخّصاً ليصحّ منه كونه علّةً فاعليّةً للتشخّص؛ لأنّ الشيء ما لم يكن متشخّصاً لم يصحّ منه جعل التشخّص و فعله، كما أنّه ما لم يكن الشيء موجوداً لم يصحّ منه جعل الوجود و فعله.

و بالجملة، جاعل التشخّص و الوجود يجب أن يكون متقدّماً على معلوله بوجوده و تشخّصه.

و لمّا كانت الممكنات حقائقها حقائق بالغير، و وجوداتها وجودات بالغير، و تشخّصاتها تشخّصات بالغير، و كذا غيرها من الصفات الكماليّة؛ لأنّ الممكن بالذات «ليسٌ» صِرْفٌ[47] باعتبار ذاته، فيكون سلسلة الممكنات منتهية إلى الحقيقة بالذات و الوجود بالذات و التشخّص بالذات، فليس للممكن بالذات حقيقة بالذات و وجود بالذات و تشخّص بالذات، بل يكون معلولاً باعتبار الحقيقة و الوجود و التشخّص جميعاً، و جميع العلل تنتهى إلى علّة العلل و مبدأ المبادي، بناءً على أنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات فيجب أن ينتهي الحقيقة بالغير إلى الحقيقة بالذات، و الوجودُ بالغير إلى الوجود بالذات، و الموجودُ بالغير إلى الموجود بالذات، و الوجوبُ بالغير إلى الوجوب بالذات، و الواجبُ بالغير إلى الواجب بالذات، و التشخّصُ بالغير إلى التشخّص بالذات، و القدرةُ بالغير إلى القدرة بالذات، و القادرُ بالغير إلى القادر بالذات، و إرادةٌ بالغير إلى إرادة بالذات، و المريدُ بالغير إلى المريد بالذات، و العلم بالغير إلى العلم بالذات، و العالم بالغير إلى العالم بالذات، و الحياة بالغير إلى الحياة بالذات، و الحيّ بالغير إلى الحيّ بالذات، و هكذا الكلام فى باقي الصفات الكامليّة.

و ليس مبدأ المبادي و علّة العلل إلاّ حقيقة الواجب بالذات، و جميع الموجودات الممكنة بالذات محتاجة في حقائقها و وجوداتها و تشخّصاتها إلى الواجب بالذات، إمّا بلا واسطة علّةٍ فاعليّةٍ أُخرى غير الواجب بالذات -كما هو المذهب الصحيح- أو بواسطة علّة فاعليّة أُخرى كما هو المذهب غير الصحيح، و على أيّ تقدير يلزم الدور؛ لأنّ الممكن -الذي يكون علّة فاعلية لتشخّص الواجب بالذات العياذ باللّه- محتاج في تشخّصه إلى الواجب بالذات جلّ شأنه، إمّا بلا واسطة أو بواسطة. و على أيّ تقدير يلزم الدور، و هو ظاهر.

فظهر أنّه لايجوز أن يكون العلّة الفاعليّة لتشخّص الواجب جلّ شأنه أمراً يكون ممكن الوجود بالذات، فبطل كون ممكن الوجود علّة فاعلية لتشخّص الواجب بالذات.

فانحصر الاحتمال على كون تشخّص الحقيقة الوجوبيّة ـ على تقدير كون التشخّص زائداً على الحقيقة الوجوبية العياذ باللّه تعالى ـ معلولاً للحقيقة الوجوبية لا غير.

و هذا باطل أيضاً؛ لأنّ العلّة الفاعليّة لأقوى التشخّصات يلزم أن يكون مخلوطة

بالتشخّص في مرتبة التأثير و الإيجاد، كما أنّها يجب أن تكون مخلوطة بالوجود في مرتبة التأثير و الإيجاد، فلابدّ أن تكون العلّة الفاعليّة للتشخّص توجد التشخّص حال كونها متشخّصة؛ لأنّها لو لم تكن متشخّصة فيها لكانت أمراً مبهماً غير متعيّن، و لا شكّ أنّ الأمر المبهم غير المتعيّن و المتشخّص لا يجوز أن يكون علّة فاعليّة موجدة للتشخّص. فلابدّ أن يكون موجد التشخّصِ له تشخّصٌ سابقٌ على معلوله الذي هو التشخّص، فيعطف النظر إلى التشخّص السابق، فلا يخلو من أن يكون عين التشخّص اللاحق، فيلزم الدور المحال، أو غيره و المفروض أن تشخّص الحقيقة الوجوبية زائد عليها و معلول لها، فلابدّ أن يكون ذلك التشخّص السابق أيضاً معلولاً للحقيقة الوجوبيّة. و لابدّ في إيجاد هذا التشخّص السابق من تشخّص آخر سابق على هذا التشخّص السابق، و ينقل الكلام إليه، و هذا النقل لا ينتهى إلى حدّ، فيلزم الدور المحال أو التسلسل.

و على تقدير التسلسل يلزم محال آخر غير نفس التسلسل، و هو أن يكون لشيء واحد معيّنٍ تعيّنات و تشخّصات غير متناهية بالفعل، لأنّ جميع تلك التشخّصات غير المتناهية بالفعل معلولةٌ للحقيقة الوجوبية، فتكون لازمةً ممتنعة التخلّف عنها. و لا شكّ أنّ الحقيقة الوجوبية لا يمكن تحقّقها بدون فرد منها؛ لأنّ تحقّق الطبيعة منفكّةً عن الفرد ممتنعٌ بالذات، كما يظهر بأدنى تأمّل منصفاً. و المفروض أنّ جميع تلك التشخّصات غير المتناهية لازمة للحقيقة الوجوبية، و تحقّق الملزوم بدون اللازم ممتنع بالذات، و إلاّ يلزم أن لا يكون اللازم لازماً و الملزوم ملزوماً، فيلزم أن يكون كلّ فرد يتحقّق فيه حقيقة وجوب الوجود يتحقّق فيه جميع التشخّصات غير المتناهية بالفعل، بناءً على أنّ تحقّق الملزوم في أيّ موضع يستلزم تحقّق لازمة فيه، فيلزم أن يكون في كلّ فرد شخصي لحقيقة وجوب الوجود تشخّصات غير متناهية بالفعل، و التشخّص الخارجي المميّزى و الشخصي الخارجي مساوقان بالعدد، فيلزم أن يكون شخص واحد أشخاصاً غير متناهية بالفعل، و اللازم من أجلى فطريٍّ الاستحالة.

و أيضاً المفروض زيادة التشخّص على الحقيقة الوجوبيّة، و ذلك التشخّص الزائد و إن كان خارجاً عن الحقيقة الوجوبية، لكن لا يكون خارجاً عن الفرد الشخصي للحقيقة الوجوبيّة؛ لأنّ الفرد الشخصي هو تلك الحقيقة مع التشخّص، وإلاّ يلزم عدم الفرق بين الطبيعة و بين الفرد الشخصي منه. و هو باطل على تقدير كون التشخّص زائداً على

الحقيقة الوجوبية و معلولاتها، كما هو المفروض.

فبقي أن يكون التشخّص الزائد على الحقيقة الوجوبية داخلاً في الحقيقة الشخصيّة للفرد الشخصي، فيلزم أن يكون كلّ فرد شخصي من أفراد الحقيقة الوجوبية مركّباً، و كلّ مركّب ممكن بالذات على ما عرفت سابقاً، فيلزم أن يكون كلّ فرد شخصي من أفراد الواجب بالذات ممكناً بالذات، و يلزم أن لا يتحقّق للحقيقة الوجوبية فرد شخصي يكون واجباً بالذات. و إذا لم يتحقّق فرد شخصي يكون واجباً بالذات، يلزم أن لا يتحقّق فرد شخصي يكون ممكناً بالذات أيضاً؛ لأنّ الفرد الشخصي من الممكن بالذات شخص بالغير، و كلّ شخص بالغير يجب أن ينتهي إلى الشخص بالذات، إمّا ابتداءً أو بواسطة، بناءً على أنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهى إلى ما بالذات، و تحقّق الأشخاص الممكنة بديهيّ، فيلزم أن يتحقّق في عالم الوجود موجود شخصي بسيط صرف لا تكثّر فيه أصلاً، و لا يكون معلولاً أصلاً، لا باعتبار حقيقته، و لا باعتبار وجوده، و لا باعتبار تشخّصه، و لا باعتبار كمال من كمالاته الحقيقية، و لا يكون تشخّصه جزءه، و إلاّ يلزم التركّب المنفي، بل يكون تشخّصه عينه. و ذلك لا يكون إلاّ الواجب بالذات الذي يكون تشخّصه عينَ ذاته.

و أيضاً لا يجوز أن يكون تشخّص الحقيقة الوجوبية زائداً عليها، لأنّ التشخّص بالغير -و هو تشخّص الممكن بالذات ـ متحقّق في عالم الوجود، و كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، فوجب أن يتحقّق في عالم الوجود تشخّص بالذات، أي التشخّص بلا علّة. و التشخّص بلا علّة لا يكون إلاّ الواجب بالذات، و لا يكون قائماً بالغير، و إلاّ يلزم أن يكون معلول الغير، و حينئذٍ يلزم أن لا يكون ما فرض أنّه بالذات بالذات، بل بالغير، فوجب أن لا يكون قائماً بالغير. و إذا لم يكن قائماً بالغير، يلزم أن يكون قائماً بالذات، و إذا كان قائماً بالذات و بلا علّة، يلزم أن يكون عين الحقيقة الوجوبيّة؛ لأنّ الجزئيّة مستلزمة للتركّب، و هو باطل.

فثبت مما ذكرنا من الكلام المبسوط [أنّ] الحقّ أمور:

الأوّل: عدم جواز تركّب الحقيقة الوجوبيّة.

و الثاني: عدم جواز أن يكون لها تعيّن و تشخّص زائد على ذاتها، معلول لها أو معلول غيرها.

و الثالث: عدم جواز تركّب فرد منها من الحقيقة الوجوبيّة و التشخّص.

و الرابع: كون الفرد الشخصيّ منه بسيطاً صرفاً حقّاً لا تكثّر فيه أصلاً.

و الخامس: عدم جواز كون تشخّص الفرد الشخصيّ لحقيقة وجوب الوجود جزءاً منه، بل يكون تشخّصه عينه؛ لأنّ نفي التركّب مستلزم للعينيّة؛ لأنّ تشخّص الشخص بما هو شخص إمّا جزؤه أو عينه و لا يحتمل العروض و الخروج كما يظهر بأدنى تأمّل.

و بعد ثبوت تلك الأُمور و ظهورها كمال الظهور فنقول:

لنا إثبات التوحيد بأن يقال: إذا لم يكن شيء من الحقيقة الوجوبيّة و الفرد الشخصي منه مركّباً، يلزم أن لا يكون بين الحقيقة الوجوبيّة و بين الفرد الشخصيّ منها فرق أصلاً، و لا يكون بين الفرد الشخصيّ منها و بينها تفاوت أصلاً؛ لأنّه لو كان بينهما تفاوت -بأن يكون التشخّص معتبراً في الفرد الشخصيّ فيها دونها- يلزم تركّب الفرد الشخصيّ منها. و أنّه باطل.

و قد عرفت بالبرهان وجه البطلان، و قد عرفت أيضاً بالبرهان كون التشخّص عيناً للفرد الشخصي من الحقيقة الوجوبيّة.

فحينئذٍ يصحّ أن يقال: التشخّص عين الفرد الشخصيّ من الحقيقة الوجوبيّة، و عين الفرد الشخصيّ من الحقيقة الوجوبيّة عين الحقيقة الوجوبيّة؛ لما ثبت بالبرهان أنّه لا تفاوت بين الحقيقة الوجوبيّة و بين الفرد الشخصيّ منها، و لا شكّ أنّ عين العين عين، فينتج أنّ الشخص عين الحقيقة الوجوبيّة.

و حينئذٍ لا يصحّ أن يجوِّز العقل شركة الحقيقة الوجوبية بين الكثيرين بعد التأمّل في المقدّمات الحقّة الثابتة بالبراهين؛ لأنّ التشخّص إذا كان عيناً للحقيقة الوجوبية يلزم أن تكون مانعةً عن تصوّر الشركة فيها، فضلاً عن تحقّق الشركة فيها؛ لأنّ الجزئي الحقيقي إنّما يمتنع تصوّر الشركة فيه لأجل اعتبار التشخّص فيه، فكلّ أمر يعتبر فيه التشخّص -إمّا بعنوان الجزئي أو العينيه- يكون جزئيّاً حقيقياً، بخلاف عروض التشخّص لأمر، فإنّه لا يستلزم كون المعروض جزئيّاً حقيقيّاً كالكلّي الطبيعي المتكثّر الأفراد، فإنّه معروض تشخّصات أفراده مع كونه كلّيّاً طبيعيّاً. و كذا الكلام في غير متكثّر الأفراد. و لا نزاع لأحد في أنّ الجزئي الحقيقي بما هو جزئي حقيقي مانع من أن يتصوّر منه الشركة بين الكثيرين بناءً على اعتبار التشخّص فيه.

[في دفع شبهة]

و ما اشتهر ـ من أنّ مفهوم واجب الوجود كلّي لايمنع الشركة فيه ـ يمكن تصحيحه من وجهين:

أحدهما: أنّ المراد أنّ مفهوم واجب الوجود كلّي، لا المعبّر عنه بهذا المفهوم الكلّي أيضاً. و ما اقتضاه البرهان هو أنّ المعبّر عنه بمفهوم واجب الوجود و هو الحقيقة الوجوبية الموجودة في الخارج أمر جزئي حقيقي يمنع تصوّر الشركة فضلاً عن تحقّق الشركة فيها، و مفهوم واجب الوجود أمر ذهني كلّي منطقي موجود في الذهن، و لا استبعاد في التعبير عن الجزئي الحقيقي الموجود في الخارج بمفهوم كلّي موجود في الذهن، كما يقال: «زيد كاتب و شاعر» و غيرها من المفهومات الكلّية الحاصلة في الذهن.

و ثانيهما: أنّ واجب الوجود أمر كلّي في بادي الرأي و أوّل النظر أي مع قطع النظر عن البرهان، و أمر شخصي و جزئي حقيقي في ثاني النظر، و هو ملاحظته بمقتضى البرهان.

و أيضاً حقيقة واجب الوجود بالذات بريئة من جميع أنحاء الأجزاء، أي الذهنيّة و الخارجيّة و المقداريّة؛ لأنّ التركّب مستلزم لكون المركّب ممكناً بالذات على ما عرفت مراراً.

و ثبت أيضاً أنّ الصفات الكماليّة الثابتة للواجب بالذات لا تكون زائدة على ذاتها، و لا تكون أجزاء لها، فبقي أن تكون عيناً للواجب بالذات، بمعنى أنّ ذات الواجب بالذات في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته يكون مصحِّحَ حمل موجود و قادر و عالم و مريد و علم و قدرة و إرادة و حياة و غيرها من الصفات الكاملية، فيكون حقيقة الواجب بالذات باعتبار كنه حقيقته البسيطة الحقّة من كلّ وجه مناطَ حمل جميع تلك الأُمور بلا تحقّق جهة حيثٍ و حيثٍ و اعتبارٍ و اعتبارٍ كما في الكاملين من الممكنات؛ لأنّ حيثية حمل «عالم» غير حيثية حمل «قادر» فيهم، و كذا غيرهما من الصفات الكمالية، بخلاف الواجب بالذات؛ فإنّه ليس في الواجب بالذات إلا التكثّر الاسمي فقط.

فباعتبار تمام كنه ذاته المقدّسة يكون مصحِّحَ حمل قادر، و كذا باعتبار كنه ذاته المقدّسة مصحِّحَ حمل عالم، و هكذا الكلام جار في التشخّص و الوجوب الذاتي أيضاً؛ لأنّه لا يكون في الواجب بالذات تعدّدُ حيثياتٍ و اعتباراتٍ.

و السرّ الحكمي في ذلك: أنّ الصفات الكمالية في الكاملين من الممكنات زائدة على ذواتهم، فلابدّمن تكثّر الحيثيات و الاعتبارات المتميّزة في نفس الأمر، بخلاف الواجب بالذات، فإنّ البرهان قد حكم بعينيّة الصفات الكمالية في الواجب بالذات، فيكون كلّ واحدة واحدة من تلك الصفات عيناً، و إذا كان كلّ واحدة واحدة عيناً يلزم أن يكون تمامُ ذات الواجب بالذات و تمامُ كنه حقيقة المقدّسة مصحِّحَ حمل عالم. و هكذا الكلام في كلّ واحد واحد من الأُمور الكمالية.

فلا يجوز أن يكون ما بإزاء عالم ـ مثلاً ـ غير ما بإزاء قادر، كما في الكاملين من الممكنات، و إلاّ يلزم التكثّر في الذات، أو في الوجوه الكمالية الثابتة للذات، كما في الكاملين من الممكنات.

و قد حكم البرهان على نفي التكثّر فى الواجب بالذات باعتبار الأجزاء رأساً و باعتبار الصفات الكمالية طرّاً، فليس في الواجب تعالى إلاّ التكثّر الاسمي فقط. و إذا لم يكن في الواجب بالذات إلاّ التكثّر الاسمي يجب أن يكون باعتبار تمام كنه حقيقته المقدّسة مصحِّحَ حمل «متعيّن» و «متشخّص» فيلزم أن يكون التشخّص و التعيّن عين حقيقته، و إذا كان التشخّص عين حقيقته فلا يمكن تصوّر الشركة، فضلاً عن وقوع الشركة، فيلزم التوحيد و هو المطلوب.

و بعد المقدّمات الحقّة فيقال، أيضاً بحكم البرهان الفارق بين الحقّ و البطلان: إنّ حقيقة الواجب بالذات صرف حقيقة الوجود و صرف حقيقة العلم[48] و صرف حقيقة القدرة و غيرها من الأمور الكمالية، و لا شكّ أنّه لا مَيْز في صرف شيء، و إذا لم يكن الميز فكيف يتصوّر التعدّد و التكثّر؟! فلا يتصوّر التعدّد و التكثّر فى نفس الحقيقة الوجوبيّة، بل أمر واحد بسيط صرف، لا تعدّد و لا تكثّر فيه بوجه من الوجوه باعتبار صرافته و بساطته.

و لو قيل: إنّا سلّمنا أنّه ليس في الحقيقة الوجوبية باعتبار بساطتها و صرافتها تكثّر و تعدّد، لكن تعدّدها و تكثّرها يجوز أن يحصل بانضياف أمر إليها، فلم يلزم نفي التعدّد و التكثّر رأساً و من جميع الوجوه.

و بالجملة إذا لم يتحقّق انضياف أمر إلى صرف شيء لم يتحقّق التكثّر و التعدّد، لكن بعد الانضياف يجوز أن يحصل التعدّد في الحقيقة الوجوبية؛ فلم يثبت التوحيد بالدليل المذكور، فنقول من رأس: لا يخلو من أن يكون الحقيقة الوجوبية بالذات

حقيقةً كلّيةً غير مانعة من الشركة فيها، أو حقيقةً شخصية مانعة من تصوّر الشركة فيها.
و إذا كانت حقيقة كلّية ـ العياذ باللّه تعالى ـ فلا يخلو من أن يكون جنساً أو نوعاً، و إبهام الجنس أكثر من إبهام النوع، و كيف ما كان يكون مبهماً، ولا يدخل المبهم بما هو مبهم في الوجود الخارجي، بل فى الوجود الذهني أيضاً ـ على ما عرفت مراراً ـ ما لم يرتفع إبهامه؛ لأنّ الوجود الخارجي المميّزي و التشخّص الخارجي متساويان[49] بالعدد.

و بالجملة، العقل الصريح غير المشوب بالوهم يحكم حكماً بيّناً بأنّه يمتنع أن يكون الشيء المعيّن موجوداً في الخارج بوجود مميّزى في الخارج و مع ذلك لا تشخّص و لا تعيّن له في الخارج؛ لأنّ التميّز في الوجود الخارجي عمّا عداه فرع تعيّنه و تشخّصه في الخارج؛ لأنّه لو لم يكن له تعيّن و تشخّص لم يكن له امتياز عن الغير في الوجود و إذا لم يكن له امتياز عن الغير في نفس الأمر بحسب الوجود الخارجي، يلزم صحّة حمله على ذلك الغير و بالعكس؛ لأنّ الامتياز بحسب الوجود الخارجي هو المانع من صحّة الحمل؛ لأنّ مصحّح الحمل هو الاتّحاد في الوجود، فلابدّ أن يتحقّق التشخّص في كلّ موجود بوجود مميّزي، إن ذهناً فذهناً، و إن خارجاً فخارجاً.

فالحقيقة الوجوبية على تقدير كونها حقيقة كلّية غير مانعة من الشركة ـ العياذ باللّه تعالى ـ لا يمكن أن تكون موجودة في الخارج بدون التشخّص، فوجب التشخّص.

و ذلك التشخّص لا يكون عيناً لها بناءً على الفرض المذكور؛ لأنّ المفروض أنّ الحقيقة الوجوبية أمر كلّي غير مانع من وقوع الشركة فيها، و إذا كان التشخّص عيناً لها يكون مانعاً من وقوع الشركة، بل من تصوّر الشركة فيها.

فظهر أنّ التشخّص لا يجوز أن يكون عيناً لها، و كما أنّه لا يجوز أن يكون التشخّص عيناً لها، كذلك لا يجوز أن يكون جزءاً لها بوجهين: أحدهما:

أنّه يلزم منه تركّب الحقيقة الوجوبية بالذات، و قد عرفت أنّ كلّ مركّب ممكن بالذات؛ فيلزم خلاف الفرض و انقلاب المهية على ما عرفت سابقاً.

فبقى أن يكون التشخّص خارجاً عن الحقيقة الوجوبية، و قد عرفت بالبرهان بطلان هذا الاحتمال أيضا.

فثبت أنّه لا يجوز أن يكون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلّية، و إذا لم يكن حقيقة كلّية فلا يتصوّر التكثّر فيها بانضمام الفصول المنوِّعة أو العوارض المصنِّفة أو العوارض المشخِّصة أو التشخّصات.

نعم، لو كانت طبيعة كلّية -العياذ باللّه تعالى- لكان للتكثّر بانضمام الفصول أو التشخّصات على تقدير الجنسية أو التشخّصات على تقدير النوعية احتمالٌ و ليس فليس، فوجب أن لا يكون الحقيقة الوجوبية حقيقة كلّية، بل يجب أن تكون حقيقة شخصية و يكون تشخّصها عين ذاتها على ما عرفت بالبرهان. و إذا كان الأمر كذلك فلا يتصوّر فيه تصوّر الشركة، فضلاً عن وقوع الشركة.

[في شبهة ابن كمونة و دفعها]

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون في عالم الوجود ـ ألعياذ باللّه تعالى ـ واجبان بالذات، و يكون كلّ منهما مجعول الكنه بسيطاً صرفاً، و يكون تشخّص كلّ واحد منهما عينَ ذاته، و كذا الوجود و سائر الصفات الكمالية عين كلّ واحد منهما؟

و بالجملة، يكون كلّ واحد منهما شخصاً واجباً بالذات تامّاً كاملاً بحيث يتحقّق في كلّ واحد منهما خواصّ الواجب بالذات، و مع ذلك لا يكون الواجب الوجود الكلّي المشترك بينهما قدراً مشتركاً ذاتياً بينهماحتى يلزم التركّب في كلّ منهما؛ لأنّه يجوز أن لا يتحقّق بينهما قدر مشترك ذاتي أبداً، و يكون كلّ ما فرض أنّه قدر مشترك ذاتي قدراً مشتركاً عرضيّاً في الواقع و نفس الأمر، فلا يلزم إلاّ بالفرض دون الواقع و نفس الأمر.

قلنا: هذه شبهة مشهورة بشبهة ابن كمونة، و هي مشهورة بالإشكال عند غير أصحاب الحقيقه والحال، فدفعها أن يقال: إذا نسب الوجود إلى شيء فلا يخلو من أن يكون الوجود ثابتاً له بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته أو لا يكون الوجود ثابتاً بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن ما عدا ذاته، بل يكون ثابتاً له بالنظر إلى الغير، و يكون وجوده معلول الغير.

فالقسم الأوّل هو الوجود بالذات الذي لا علّة له، و هو وجود الواجب بالذات، و يكون عين الواجب بالذات.

و القسم الثاني هو الوجود بالغير، و هو وجود الممكن بالذات و زائد على ذاته.

و كذلك وجوب الوجود إذا نسب إلى شيء فلا يخلو من أن يكون ثابتاً له بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته، أو لا يكون ثابتاً له بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن كلّ ما عدا ذاته.

فالقسم الأوّل هو الواجب بالذات الذي لا علّة له، و هو وجوب وجود الواجب بالذات، و يكون عين الواجب بالذات كوجوده.

و القسم الثاني هو الوجوب بالغير، و هو وجوب وجود الممكن بالذات و زائد على ذاته.

و كذا الكلام في العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات الكماليّة، فإنّ جميعها عين في الواجب بالذات، و زائد في الممكن بالذات.

فمن خواصّ الواجب بالذات بحكم البرهان الفارق بين الحقّ و البطلان أن يكون كلّ من وجوده و وجوب وجوده و علمه و قدرته و إرادته و غيرها من الصفات الكمالية عيناً له جلّ شأنه، و لا يكون شيء منها زائداً على ذاته و لا جزءاً أيضاً، فإذا فرض أن يكون في عالم الوجود ـ العياذ باللّه تعالى ـ واجبان بالذات، يلزم أن يتحقّق في كلّ منهما جميع خواصّ الواجب بالذات، و إلاّ يلزم أن لا يكون الذي لا يتحقّق فيه جميع خواصّ الواجب بالذات واجباً بالذات؛ فيلزم خلاف الفرض و انقلاب المهيّة أيضاً، فوجب أن يتحقّق في كلّ منهما جميع خواصّ الواجب بالذات.

و من جملة خواصّ الواجب بالذات أن يكون الوجوب بالذات عيناً له، كالوجود و العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات الكاملية، فيكون الوجوب الذاتي قدراً مشتركاً ذاتياً بينهما، لا قدراً مشتركاً عرضياً، كما توهّمه صاحب الشبهة، و كذا الوجود أيضاً قدر مشترك ذاتي؛ لأنّه عين للواجب بالذات، و كذا العلم و القدرة و غيرها يلزم أن يكون قدراً مشتركاً ذاتياً بناءً على عينيّة الصفات الكماليّة، فيلزم أن يتحقّق بينهما كثير من القدر المشترك الذاتي، فيكون القدر المشترك الذاتي ما به الاشتراك، و في كلّ موضع يتحقّق ما به الاشتراك لابدّ من تحقّق ما به الامتياز و أيضاً؛ فيلزم التركّب ممّا به الاشتراك و ممّا به الامتياز كلّ واحد من الواجبين بالذات، فيكون كلّ منهما مركّباً، و كلّ مركّب ممكن بالذات لا واجب بالذات.

و أيضاً البرهان الدالّ على عينيّة الصفات الكمالية له تعالى دالّ على أنّ تلك الصفات الكمالية يجب أن تكون عين حقيقة الشخصية؛ لأنّها لو لم تكن عين حقيقة الشخصيّة يلزم أن يكون شخص الواجب بالذات بما هو شخص الواجب بالذات خالياً و مجرّداً ـ العياذ بالله تعالى ـ عن جميع الصفات الكمالية مثل أشخاص الكاملين من الممكنات. و ذلك نقص عظيم بالنسبة إلى ساحة عزّه جلّ شأنه، و يجب تنزيهه تعالى عنه.

و على هذا التقدير يلزم أن يكون جميع الصفات الكمالية زائدة على شخص الواجب بالذات كما في كلّ شخص من الممكنات الكاملة.

و ذلك أمر قد أبطله البرهان.

فبقى أن يكون جميع الصفات الكمالية عين شخص الواجب بالذات و عين حقيقة الشخصية، فيكون بعض خواص الواجب بالذات بحكم البرهان أن يكون جميع الصفات الكمالية عين شخص الواجب بالذات و عين حقيقة الشخصية.

فلو كان في عالم الوجود ـ العياذ باللّه تعالى ـ واجبان بالذات يلزم أن يتحقّق في كلّ منهما جميع خواصّ الواجب بالذات و من جملة خواصّ الواجب بالذات أن يكون الصفات عين شخص الواجب بالذات و عين حقيقة الشخصية، فيجب أن يكون الصفات الكماليّة عين شخص كلّ منهما و عين حقيقة الشخصية في كلّ منهما.

و على هذا يلزم رفع الاثنينية من الشخصين الواجبين بالذات المفروضين عند الخصم؛ لأنّ الصفات الكمالية إذا كانت تمام الحقيقة الشخصية لكلّ منهما يلزم أن يكون الحقيقة الشخصية لكلّ منهما عين الحقيقة الشخصية للآخر بلا تفاوت في الحقيقة الشخصية؛ فيلزم أن يكون شخص كلّ منهما عين تشخص الآخر؛ لأنّه لو كان تشخّص كلّ منهما غير تشخص الآخر يلزم أن يكون الحقيقة الشخصية لكلّ منهما غير الحقيقة الشخصية للآخر، فيلزم الخلف.

فبقى أن يكون تشخّص كلّ منهما عين شخص الآخر، فيلزم رفع الاثنينية كما ادّعيناه.

و هذا مسلك شريف في نفي الشريك، و ليس لي شريك في ذلك المسلك المنيف، فهو من ألطاف ربّ العالمين، و الحمد للّه حمد الشاكرين.

و أيضاً نقول: لا يصحّ أن يكون واجب الوجود أمراً زائداً عرضياً بالنظر إلى الواجب بالذات؛ لأنّه إذا نسب وجوب الوجود إلى ذات الواجب بالذات فلا يخلو من أن يكون ثابتاً له بالنظر إلى ذاته في مرتبة ذاته، أو لا يكون ثابتاً له في مرتبة ذاته، فإن لم يكن ثابتاً له في مرتبة ذاته يلزم أن لا يكون ما فرض انّه واجب الوجود بالذات واجبَ الوجود في مرتبة الذات، فيلزم أن لا يثبت له الوجوب الذاتي. ، إذا لم يثبت له الوجوب الذاتي لم يكن واجب الوجود بالذات، و إذا لم يكن واجب الوجود بالذات، يلزم أن يكون ممكن الوجود بالذات أو ممتنع الوجود بالذات؛ لحصر الموادّ في الثلاث، فيلزم خلاف الفرض و انقلاب الماهيّة أيضاً.

و أيضاً إذا لم يثبت وجوب الوجود في مرتبة الذات، و يكون ثابتاً له في المرتبة المتأخّرة عن الذات، يلزم أن يكون وجوب الوجود عرضيّاً، و كلّ عرضيّ معلول، فيلزم أن يكون له علّة.

و لا يجوز أن يكون علّة وجوب وجود الواجب بالذات غير الواجب بالذات، و إلاّ يلزم أن يكون واجباً بالغير، لا واجباً بالذات.

فيبقى[٥٠] أن يكون علّة وجوب وجود الواجب بالذات نفس الواجب بالذات.

فلا يخلو من أن يكون واجب الوجود قبل أن يكون مخلوطاً بالوجود و بوجوب الوجود و تأكّد الوجود علّةً لوجوب وجوده، أو بعد أن يكون مخلوطاً بالوجود و وجوب الوجود يصير علّةً لوجوب وجوده.

و الأوّل، باطل؛ لأنّ ذات واجب الوجود إذا كانت مخلوطة بالوجود، يكون مخلوطة بالوجوب أيضاً؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

و أيضاً وجود الواجب بالذات لا يتصوّر أن يتحقّق أوّلاً ثم يصير واجباً؛ لأنّ وجود الواجب بالذات يجب أن يكون أقوى الوجودات و آكدها؛ لأنّ وجود الواجب بالذات هو الوجود المؤكّد أتمّ التأكّدات و أقواها، فلا يصحّ تجرّد وجود الواجب بالذات عن تأكّد الوجود الذي هو وجوب الوجود في نحو من أنحاء نفس الأمر؛ بل البرهان قائم على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، بناءً على نفي الأولوية الذاتية و الخارجية جميعاً.

و البرهان على نفي الأولوية الذاتية و الخارجية جميعاً هو أنّه لا يجوز أن يتحقّق الوجود بمحض الأولوية و الرجحان الذي لا يكون بالغاً حدّ الوجوب؛ لأنّ الوجود إذا صار راجحاً و لم يبلغ حدّ الوجوب -سواء كان علّة رجحان الوجود ذاتَ ذلك الموجود، كما في الأولوية الذاتية أو غير ذاتيّة كما فى الأولوية الخارجية- فمع بقاء الرجحان و تحقّقه لا يخلو من أن يكون العدم جائزاً أم لا.

فإن لم يكن العدم جائزاً مع بقاء الرجحان، فيلزم أن يكون الوجود واجباً بالغاً حدّ الوجوب، لا راجحاً غير بالغ حدّ الوجوب، و قد فرض أنّه غير بالغ حدّ الوجود؛ فيلزم خلاف الفرض.

و إن كان العدم جائزاً مع بقاء رجحان الوجود، فيلزم جواز العدم بلا علّة؛ لأنّ علّة العدم ليست إلاّ عدم ما هو علّة الوجود، و المفروض جواز العدم مع بقاء رجحان الوجود، و لا شكّ أنّ بقاء رجحان الوجود لا يكون إلاّ حال بقاء علّة الوجود، فيلزم

جواز العدم مع بقاء علّة رجحان الوجود، فيلزم جواز العدم مع بقاء علّة رجحان الوجود، فيلزم جواز العدم مع تحقّق علّة الوجود و وجودها، فيلزم جواز العدم بلا علّة؛ لأنّ علّة العدم ليست إلاّ عدم علّة الوجود، و ليس المفروض جواز العدم مع عدم علّة الوجود، بل المفروض جواز العدم مع وجود علّة الوجود؛ فثبت أنّه حينئذٍ يلزم جواز العدم بلا علّة.

و أيضاً واجب الوجود بالذات لا يجوز له العدم؛ لأنّه ممتنع العدم، و إلاّ يلزم أن لا يكون واجب الوجود ممتنع العدم، بل يكون جائز العدم، و كلّ جائز العدم ممكن العدم، و كلّ ممكن العدم إمّا الممكن بالذات أو الممتنع بالذات، فيلزم أن يكون ما فرض أنّه واجب الوجود بالذات ممكن الوجود بالذات، أو ممتنع الوجود بالذات بناءً على جواز العدم، فيلزم خلاف الفرض و انقلاب المهيّة أيضاً. و إذا لم يكن واجب الوجود بالذات جائز العدم، فيلزم أن لا يكون وجوده إلاّ وجوداً بالغاً حدّ الوجوب.

فثبت بالبرهان أنّ كلّ موجود ـ سواء كان واجباً بالذات أو ممكناً بالذات ـ لا يصحّ أن يكون موجوداً بوجود غير بالغ حدّ الوجوب، بل لابدّ أن يكون كلّ موجود بالغاً حدّ الوجوب إمّا الوجوب بالذات كما في الواجب بالذات، أو الوجوب بالغير كما في الممكن بالذات؛ فثبت على الإطلاق أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

و لا شكّ في أنّ علّة تحقّق معلول وجودي لابدّ أن تكون مخلوطة بالوجود في مرتبة الإيجاد و التأثير الذي يكون متقدّماً على المعلول؛ لأنّ الشيء الذي يكون مصدراً لشيء لابدّ أن تكون له وجود أوّلاً ليصحّ أن يكون مصدراً لشيء، و إلاّ امتنع كونه مصدر الشيء و علّة لاتّحاد شيء، فيلزم تقدّم وجود العلّة على المعلول، و قد عرفت أنّ الوجود لا ينفكّ عن الوجوب، فيلزم تقدمّ الوجوب أيضاً كالوجود.

و لهذا تقرّر عند المحقّقين أنّ العلّة لشيء متقدّمة على ذلك الشيء بالوجود و الوجوب معاً، فإذا فرض أنّ وجوب الوجود عرضي للواجب بالذات و معلول له، يلزم تقدّم الواجب بالذات على معلوله بالوجود و الوجوب معاً، فلابدّ من تحقّق وجوب سابق على المعلول. و ذلك الوجوب السابق إمّا أن يكون عينَ الوجوب اللاحق أو غيره، فإن كان عينَ اللاحق يلزم تقدّم الشيء على نفسه، و ذلك ظاهر الاستحالة. و إن كان غيره ننقل الكلام إليه؛ لأنّ المفروض أنّ الوجوب عرضيّ و معلول، و هذا النقل لا ينتهى إلى حدّ، فيلزم التسلسل في الوجوبات. و ارتكاب التسلسل مع كونه محالاً غير نافع؛

لأنّ جميع السلسلة المتسلسلة غير المتناهية يمكن ملاحظتها إجمالاً، و الحكم عليها بأنّها في حكم الوجوب الأوّل من حيث الاحتياج إلى العلّة الخارجة، فيجب الانتهاء إلى تلك العلّة الخارجة، فيلزم انقطاع السلسلة، و يلزم خلاف الفرض.

و أيضاً لا يجوز أن يكون وجوب الواجب بالذات أمراً عرضياً له و معلولاً له؛ لأنّ كلّ ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، فكما أنّه لابدّ في عالم الوجود من تحقّق وجود لا علّة له، كذلك لابدّأن يتحقّق في عالم الوجود وجوبُ وجودٍ لا علّة له.

و أيضاً إذا فرض كون وجوب وجود الواجب بالذات معلولاً، يلزم أن يكون وجود الواجب بالذات معلولاً؛ لأنّ وجوب الوجود عبارة عن قسم خاصّ من الوجود، لا أنّ الوجود أمر و الوجوب أمر آخر، بل التفاوت بين الوجوب و الوجود ليس إلاّ بحسب المفهوم فقط، لا بحسب المعبّر عنه أيضاً؛ لأنّ المعبّر عنه بكلّ واحد منهما أمر واحد بسيط لا تركيب فيه أصلاً. و مفاسد كون وجود الواجب جلّ شأنه معلولاً -العياذ بالله تعالى- أكثر من أن تحصى.

فثبت أنّه لا يجوز أن يكون وجوب الوجود عرضياً بالنسبة إلى جناب الواجب بالذات جلّ سلطانه، فيلزم أن يكون ذاتيا. و على فرض[٥١] تعدّد الواجب بالذات ـ العياذ باللّه تعالى ـ يكون ذلك الواجب الذاتي قدراً مشتركاً ذاتياً، و يكون ما به الاشتراك بينهما، فلابدّ ممّا به الامتياز أيضاً، و يلزم التركّب ممّا به الاشتراك و ممّا به الامتياز على ما عرفت سابقاً.

و أيضاً لو ماشينا و قلنا: إنّ وجوب الوجود عرضيّ بالقياس إلى جناب الواجب جلّ شأنه على تقدير تعدّد الواجب بالذات ـ العياذ باللّه تعالى ـ فنقول: على تقدير التعدّد المذكور يصحّ انتزاع معنى وجوب الوجود من كلّ منهما، فلا يخلو من أن يكون لخصوصية شيء منهما دخل في ثبوت معنى الوجوب له، أو لا.

فإن كان لخصوصية واحد منهما دخل يلزم أن لا تحقّق في الآخر، و هو خلاف الفرض.

و إن لم يكن لخصوصية شيء منهما دَخْل يلزم أن يكون ثبوت وجوب الوجود لكلّ منهما لأجل القدر المشترك بينهما، كما أنّ معنى الماشي بالقوّة يصحّ انتزاعه من الإنسان و الفرس، و لا يكون لخصوصية شيء من الإنسان و الفرس دَخْل في صحّة ذلك الإنتزاع، و إلاّ يلزم أن لا يصحّ ذلك الانتزاع من الآخر، و هو خلاف الفرض.

بل المصحّح لذلك الانتزاع هو الحيوان الذي يكون قدراً مشتركاً بينهما، و إلاّ يلزم أن لا يصحّ الانتزاع منهما.

فلابدّ أن يكون معنى وجوب الوجود المنتزع من كلّ منهما مستنداً ابتداءً أو بالأخرة إلى قدر مشترك ذاتي بينهما.

و على هذا يلزم التركيب ممّا به الاشتراك و ممّا به إلامتياز، على ما عرفت مراراً.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود و وجوب الوجود -كلاهما- مشتركين لفظين، و لا يكون المشترك بينهما سوى لفظ الوجود لفظ الوجوب، و لا يكون بينهما قدر مشترك معنوي أصلاً حتى يتصوّر تحقّق القدر المشترك الذاتي أو العرضي بينهما؛ لأنّ تحقّق كلّ منهما فرع تحقق المشترك المعنوي بينهما، و ليس فليس.

لأنّا نقول: فهم معنى المشترك اللفظي لا يمكن إلاّ بعد العلم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى و تسميته به؛ لأنّ العلم بالوضع شرط الفهم؛ و لهذا لا يعرف العربي العجمي و بالعكس بناء على انتفاء الشرط الذي هو العلم بالوضع.

و الوجود بالمعنى المصدري معناه بديهي لكلّ أحد، فكما أنّ فهم معنى لفظ الضوء و الظلمة و الحرارة و البرودة لا يحتاج إلى لفظ و لا إلى وضع لفظ و تسمية، كذلك فهم معنى الوجود بالمعنى المصدري -و هو ما يقال له بالفارسية: «هستى»- لا يحتاج إلى لفظ و إلى وضع لفظ و تسمية، بل الاحتياج إلى الألفاظ إنّما هو للتعليم و التعلّم و الإفادة و الاستفادة، لا أنّه لو لم يكن اللفظ و الوضع و التسمية لما أمكن فهم معنى النور و الضوء و الظلمة و الحرارة و البرودة و الوجود و تأكّد الوجود و غيرها؛ لأنّها من المعاني التي يدركها العقل بلا احتياج إلى لفظ و وضع و تسمية.

و يمكن الاستدلال على بداهة معنى الوجود، بأن يقال: قضية «أنا موجود» بديهة الحصول لكلّ أحد حتى البله و الصبيان و القضية المذكورة مركّبة، و بداهة المركّب مستلزمة لبداهة جميع أجزائه؛ لأنّ واحداً من أجزائه لو كان نظرياً محتاجاً إلى الكسب، لكان الكلّ أيضاً نظريّاً محتاجاً إلى الكسب؛ لأنّ ما يتوقّف عليه الجزء يتوقّف عليه الكلّ، و مفهوم الوجود يكون جزء مفهوم القضيّة المذكورة، و المفروض بداهة تلك القضية، فيجب أن يكون مفهوم الوجود بالمعنى المصدري أيضاً بديهيّاً، و فهم المعاني البديهية لا يحتاج إلى لفظ و وضع و تسمية أصلاً.

و يفهم من كلّ موجود ذلك المعنى الواحد البديهي المتحقّق في كلّ موجود، فيكون

مشتركاً معنوياً في الواقع و نفس الأمر مع قطع النظر عن اللفظ و الوضع و التسمية. و كذا الكلام في وجوب الوجود؛ لأنّ معنى وجوب الوجود هو تأكّد الوجود و قوّته.

و بالجملة، الوجود الراجح البالغ رجحانه حدّ عدم جواز العدم يكون وجوداً مؤكّداً و وجوداً قويّاً. و هذه المعاني لا يتوقّف فهمها عند العقل إلى لفظ و وضع و تسمية. نعم، التعليم و التعلّم و الإفادة و الاستفادة يحتاج إلى الألفاظ و الأوضاع وأين و هذا و ذلك.

فظهر أنّ كلاً من الوجود و الوجوب مشتركٌ معنوي، و كذا الكلام في سائر الأُمور العامّة، كالوحدة و الكثرة و الشيئيّة و الكلّيّة و الجزئية و غيرها.

و الحمد للّه تعالى على المعونة في دفع شبهة ابن كمونة بالبراهين الصحيحة المأمونة.

* * *

و تقديم الجارّ و المجرور في قوله تعالى: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ لإفادة الاختصاص؛ لأنّ تقديم ما هو حقّه التأخير يفيد الاختصاص. و كذا تقديم خبر «لم يكن» على اسمه و كلّ واحد من «كفواً» و «أحد» نكرة وقعت في سياق النفي و النكرة الواقعة في سياق النفي يفيد الاستغراق و العموم.

و المراد حينئذٍ بمقتضى القواعد العربية -و العلم عند الله بالأسرار القرآنية- أنّ الواجب جلّ شأنه ليس له كفو مّا من الكفو باعتبار شيء من حقيقته و علمه و قدرته و إرادته وغيرها من الصفات الكمالية، و ليس أحد مّا من الأحد كفواً و نظيراً له تعالى في شيء من حقيقته و وجوده و كمالاته المطلقة؛ لأنّ حقيقة الواجب جلّ شأنه حقيقة بالذات حقّة حقيقية أصلية وجوبية ذاتية، و حقيقة غيره من الموجودات حقيقة بالغير ظلّية فرعية للحقيقة المحقّة الحقيقية الأصليّة الوجوبية الذاتية وشتّان ما بينهما، فكيف يتوهّم الكفو و النظير له تعالى؟!

و كذا وجوده جلّ شأنه وجود بالذات حقيقي أصلي وجوبي ذاتي، و وجود غيره وجودٌ بالغير إمكاني ظلّي فرعي لوجوده جلّ شأنه.

و كذا الكلام في العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية، فإنّ جميع كمالاته المطلقة كمالات بالذات حقّة حقيقية أصيلية وجوبية ذكرية، بناءً على عينية الصفات الكمالية في الواجب جلّ شأنه، و حقيقة غيره جلّ شأنه فرعية ظليّة غير حقيقية بالنسبة اليه جلّ شأنه، فلا يبقى مجال أن يتوهّم الكفو و النظير و المثل له تعالى؛ لأنّ

كلاً من حقيقة الحقّة و كمالاته المطلقة مباين بالحقيقة و الذات لحقيقة الممكن بالذات و كمالاته و بالعكس، و ليس بينهما أمر مشترك معنوي إلاّ العنوانات و المفهومات و الحافظة في الأذهان العالية و السافلة، لا المعبّر عنه بتلك المفهومات أيضاً على ما عرفت مشروحاً.

و إلى جميع ما ذكرنا مفصّلاً أشار الإمام المعصوم الكامل التامّ محمّد الباقر «عليه الصلاة و السلام» بقوله الشريف:

«هل يسمى عالماً و قادراً إلا لأنّه ذهب العلم على العلماء و القدرة للقادرين و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم فى أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، و الباري تعالى واهب الحياة و مقدّر الموت و لعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ الله تعالى زُبانِيَيْن[٥٢] كما لَها، فإنّه تتصوّر أنّ عدمها نقصان لمن لا يكونان له. هكذا حال العقلاء فيما يصفون اللّه تعالى به فيما أحسب و إليه المفزع» الحديث.[٥٣]

و قال الحكيم الغزنوي في المثنوي متأسّياً و مقتدياً بهذا الكلام القدسي النوري:

هر چه پيش تو پيش از آن ره نيست آيت وهم تست، اللّه نيست

و السرّ الحكمي في امتناع حصول حقيقة الواجب جلّ شأنه في شيء من الأذهان العالية و السافلة هو أنّ كلّ ما يحصل في ذهن حالّ في الذهن وحاصل فيه و قائم به؛ لأنّه لو لم يكن قائماً به لما كان حاصلاً فيه؛ لأنّ حصول شيء في شيء ـ حصولاً حقيقة لا مجازاً ـ ألاّ يمكن إلّا بكونه قائماً به، و كلّ قائم بشيء حالّ فيه، و كلّ حالّ محتاج إلى المحلّ في وجوده؛ لأنّ المحلّ علّة قابلية له، و كلّ ما له علّة قابلية يكون له علّة فاعلية لا محالة، فيكون محتاجاً في وجوده إلى الفاعل، و كلّ محتاج الوجود معلول، و كلّ معلول ممكن الوجود بالذات، فلو حصل حقيقة الواجب بالذات في ذهن من الأذهان يلزم انقلاب المهية و هو فطريّ الإستحالة، فوجب أن يكون كلّ ما حصل في ذهن من الأذهان ممكن الوجود بالذات، و كلّ موجود يكون ممكن الوجود بالذات يلزم أن يكون مخلوقاً، فيلزم أن يكون كلّ حاصل في ذهنٍ مخلوقاً كمحلّه الذي يكون هو حاصلاً فيه؛ و لهذا قال ـ عليه الصلاة و السلام ـ: «مخلوق مصنوع مثلكم» و الصفة المخلوقة لا تكون إلاّ صفة المخلوق و لهذا قال عليه الصلاة و السلام: «مردود إليكم» فكيف يجوز حصول حقيقة الواجب جلّ شأنه في ذهن من الأذهان العالية و السافلة؟!

نعم، يجوز أن يحصل في الذهن مفهومات كلّية تصير عنوانات لحقيقة الواجب جلّ

شأنه، و يحكم على العنوان بالبرهان بحيث سرى الحكم على ذي العنوان و هو المعبّر عنه و جميع ما ثبت من وجود الواجب جلّ شأنه و آثاره و خواصّه في الحكمة الإلهيّة بالبراهين العقليّة إنّما هو من مثلك الحكم على العنوان، بحيث يسرى الحكم على ذي العنوان، فمفهوم الصفات الكماليّة للواجب جلّ شأنه يحصل فى الذهن، لكن المعبّر عنه و ذو العنوان يمتنع أن يحصل في ذهن من الأذهان؛ لما عرفت بالبراهين العقليّة من أنّ الوجود و غيره من الصفات الكمالية في الواجب جلّ شأنه يكون عين، إنّما يكون المراد منه أنّ المعبّر عنه بمفهوم الوجود، و بمفهوم تلك الصفات الكمالية يكون عيناً له تعالى، لا أنّ نفس تلك المفهومات عين ذات الواجب جلّ شأنه العياذ باللّه تعالى.

و بهذا التحقيق، يندفع ما اشتهر بين المتأخّرين من أنّ كلاً من الوجود و الوجوب ينفسم إلى المطلق و الخاصّ، فالوجود المطلق و الوجوب المطلق زائدان على ذاته تعالى، و الوجود الخاصّ و الوجوب الخاصّ عين ذاته تعالى و زعموا أنّ كثيراً من الشبه يصير مضمحلّاً بذلك.

و وجه الاندفاع أنّه إن أريد أنّ مفهوم الوجود الخاصّ و مفهوم الواجب الخاصّ عين ذاته تعالى فهو باطل؛ لأنّ المفهوم هو ما حصل عند العقل، و كلّ ما حصل عند العقل ـ حصولاً حقيقة لا مجازاً ـ أمر مخلوق على ما عرفت مشروحاً، و كلّ موجود مخلوق يكون ممكناً بالذات، فكيف يجوز أن يكون الممكن بالذات عين الواجب بالذات؟! و هل هذا إلاّ سفسطة؟

و إن أُريد أنّ المعبّر عنه بمفهوم الوجود الخاصّ و الواجب الخاصّ عين ذات الواجب بالذات فهو حقّ، لكن لقائل أن يقول: إنّ الوجود المطلق و الوجوب المطلق يكون لكلّ واحد منهما مفهوم و معبّر عنه، فالمفهوم زائد و المعبّر عنه عين، كما في الوجود الخاصّ و الوجوب الخاصّ و التفرقة تحكّم.

و ايضاً إذا كان الخاصّ ذاتياً لأمر، يلزم أن يكون مطلق ذلك الخاصّ أيضاً ذاتياً له؛ لأنّ الخاصّ هو ذلك المطلق مع زيادة مّا، فإذا لم يكن مطلق ذلك الخاصّ ذاتياً يلزم أن لا يكون الخاصّ ذاتياً، ألا يرى أنّ الحيوان الخاصّ و هو الحيوان الناطق لمّا كان ذاتياً للانسان لزم أن يكون الحيوان المطلق أيضاً ذاتياً له.

و ايضاً كلّ أمر ثابت لأمر بلا احتياج إلى حيثية تقييدية و لا تعليليّة يلزم أن يكون ذلك الأمر الثابت ثابتاً له في مرتبة الذات، و كلّ أمر ثابت في مرتبة الذات يكون ذاتياً

لا زائداً، و قد حكم البرهان على أنّ ذات الواجب جلّ شأنه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ثبت له أصل الوجود بلاقيد، و أصل الوجوب بلا قيد بمعنى أنّ مصحّح انتزاع هذين المفهومين و مطابَق انتزاعهما إنّما هو المعبّر عنه بمفهوم الوجود المطلق و مفهوم الوجوب المطلق، و هو ذات الواجب جلّ شأنه، فمطابق هذين المفهومين و مصحّح انتزاع هذين المفهومين إنّما هو ذات الواجب جلّ شأنه، كما أنّ المعبّر عنه بمفهوم الوجود الخاصّ و مفهوم الوجوب الخاصّ، و مصحّح انتزاع هذين المفهومين إنّما هو ذات الواجب جلّ شأنه. فالقول بأنّ الخاصّ عين و المطلق زائد قولٌ سخيف و رأي ضعيف و التفرقة تحكّم و بَحْتٌ.

و نقول أيضاً: لا يجوز أن يحصل حقيقة الواجب جلّ شأنه في ذهن من الأذهان، لأنّ الوجود عين في الواجب بالذات و زائد في الممكن بالذات كما هو مقتضى البرهان.

و الوجود قسمان: ذهني ظلّي غير أصيل، و خارجي أصيل. و الوجود الذهني وجود معلول على ما عرفت، فلو كان الواجب تعالى شأنه موجوداً بالوجود الذهني المعلول، يلزم أن يكون ذلك الوجود المعلول عين ذاته بناءً على عينيّه وجود الواجب جلّ شأنه، فيلزم انقلاب المهيّة، و يلزم أيضاً عدم جواز كون الواجب بالذات موجوداً في الخارج؛ لأنّ الوجود الذهني إذا كان ذاتياً يلزم أن لا يوجد ذلك الأمر إلاّ في الذهن؛ لأنّ انفكاك ذي الذاتي عن الذاتي ممتنع بالذات، خصوصاً إذا كان الذاتي عيناً، و إلاّ يلزم انفكاك الشيء عن نفسه. فظهر أنّ الوجود الذهني ممتنع بالذات بالنسبة إلى الواجب بالذات.

و ايضاً قد ثبت بالبراهين القطعية وجود الواجب بالذات، فوجب أن يكون الوجود الذي يكون الواجب بالذات موجوداً به خارجيّاً، لا ذهنيّاً. و قد ثبت بالبرهان أنّ الوجود الذي يكون الواجب بالذات موجوداً به يلزم أن لا يكون زائداً عليه و لا جزءاً له، بل يجب أن يكون عيناً له، فوجب أن يكون الوجود الخارجي عيناً له، و كلّ أمر يكون الوجود الخارجي عيناً له يلزم أن لا يحصل وجوده في ذهن من الأذهان، و إلاّ يلزم انفكاك الشيء عن نفسه.

و توضيح ذلك: أنّ الوجود الذهني و الخارجي أمران متباينان، لأنّ الوجود الذهني يعتبر فيه أن يكون وجوداً ظلّياً غير أصيل، ولا يترتّب عليه الآثار الخارجيّة. و الوجود الخارجي يعتبر فيه أن يكون وجوداً أصيلاً غير ظلّي، و يترتّب عليه الآثار الخارجيّة.

و هذان النوعان من الوجود أمران متنافيان، و المتنافيان لا يجتمعان و لو بألف علّة، فوجب أن يفارق الموجود الخارجي وجوده الخارجي حين ما يصير موجوداً ذهنيّاً، و بالعكس أيضاً. فإذا كان الوجود الخارجي عيناً لأمر و يصير ذلك الأمر موجوداً ذهنيّاً يلزم أن يفارق الوجود الخارجي، فيلزم المفارقة بين الشيء و بين نفسه. و هو فطريّ الإستحالة.

فظهر أنّه يمتنع بالذات أن يحصل حقيقه واجب الوجود بالذات في ذهن من الأذهان.

وظهر أيضاً أنّ كلّ موجود ذهني مخلوق، و كلّ مخلوق يكون وجوده معلولاً للغير، و كلّ معلول الوجود يكون وجوده زائداً على ذاته كما مرّ.

و ظهر أيضاً أنّ الأمر الذي يكون موجوداً خارجيّاً **تارة**،

و موجوداً ذهنيّاً **تارة أُخرى**، يلزم أن يكون ممكناً بالذات، و يلزم أن لا يكون شيء من الوجود الذهني أو الخارجي ذاتياً له، و إلاّ يلزم انفكاك ذي الذاتي عن ذاتيّته. و هو باطل.

و اعلم أنّ الصفات الكماليّة المأنوسة فيما بين الكاملين من الممكنات صفات زائدة على ذواتهم، كالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات الكماليّة، و كلّ كامل بكمال زائد على ذاته يلزم أن يكون ناقصاً باعتبار ملاحظة ذاته بذاته؛ لأنّ الصفة الزائدة على الذات ليست ثابتة في مرتبة الذات، بل يكون ثابتة في المرتبة المتأخّرة عن الذات، فيكون الذات في مرتبة ذاتها عارية عن الكمال رأسا، و كلّ عار عن الكمال في مرتبة الذات ناقص الذات.

و على هذا يجب أن لا يكون الصفات الكماليّة في الواجب جلّ شأنه زائدة على ذاته جلّ شأنه، و إلاّ يلزم النقص العظيم العياذ باللّه تعالى.

فظهر أنّ الصفات الكماليّة الزائدة على ذات الكمال المأنوسة فيما بين الكاملين من الممكنات نقص عظيم، و من الصفات السلبية لا الثبوتية بالنسبة إلى جناب عزّه جلّ شأنه، فالذين يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً و يصفون اللّه تعالى بالصفات الزائدة كما في الصفات المأنوسة فيما بين الكاملين من الممكنات، فحالهم حال النمل في إثبات ما هو كمال في نظرها و نقص عظيم في الواقع للواجب جلّ شأنه.

و كذا الذين يتوهّمون أنّ حقيقة الواجب بالذات و إن لم يجز أن تكون حاصلة في أذهانهم لكن حقيقة صفاته جلّ شأنه يحصل في أذهانهم حالُهم حال النمل في إثبات

ما هو كمال في نظرها و نقص عظيم في الواقع؛ لأنّ كلّ حاصل في الذهن مخلوق، و صفة مخلوقٍ، و لا يجوز أن يصير صفة كمال للواجب جلّ شأنه على ما عرفت سابقاً مشروحاً.

و لا يبعد أن يكون قوله عليه‌الصلاة و السلام: «و هكذا حال العقلاء فيما يصفون اللّه تعالى به فيما أحسب» إشارةً إلى ما ذكرناه مفصلاً.

فالحقّ الحقيق البرهاني الملكوتي هو أنّه لا يجوز حصول حقيقة الواجب جلّ شأنه، و لا حقيقة شيء من صفاته الكمالية في ذهن من الأذهان، بل الحاصل فيها ليس إلاّ العنوان، كما لا يخفى على أهل العرفان من أصحاب الكشف و العيان و أرباب التحقيق بالبرهان الفاصل بين الحقّ و البطلان على ما عرفت سابقاً بأوضح البيان، و اللّه المستعان و عليه التكلان.

وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق، على طريقة أهل التألّه و الأشواق و أرباب المكاشفة و الأذواق على يد المؤلّف أقلّ العباد، المجاور بمكّة خير البلاد، زاد اللّه تعالى خيراً و شرفاً إلى يوم الميعاد أفقر خلق اللّه الغني محمّد الشهير بشمساء الجيلاني غفر اللّه تعالى له و لوالديه، و لجميع من له حقّ عليهما و عليه، في تاريخ سنة ثمان و أربعين بعد الألف، حامداً مصلّياً مستغفراً له و ولوالديه و لجميع الأقارب و الأباعد من الإخوان المؤمنين إلى يوم الدين.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱ . *فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه*، ج ۴ ص ۷۳۳، مجموعهٔ ۴۴۸ .

۲ . او کتاب *تذکرة الکحّالین* و چند رسالهٔ دیگر را برای خود استنساخ کرده و این مجموعه در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، به شمارهٔ ۴۴۸ نگهداری می شود .

۳ . *فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس*، ج ۹ ، ص ۴۴۰ ، بخش اول .

۴ . *حاشیه شرح تجرید* با رساله علم و اجازه مذکور به خط ملاشمسا ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰۴ *فهرست کتابخانهٔ دانشگاه تهران* موجود است . «*فهرست دانشگاه تهران*»، ج ۳، ص ۲۳۵ و ۳۰۸ .

۵ . این نامه در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، به شمارهٔ ۲۰۶۲ نگهداری می شود .

۶ . این پاسخ در کتاب *مبدأ و معاد* ملاصدرا، ص ۳۴۰ چاپ شده است .

۷ . دو نسخهٔ از این رساله موجود است : ۱) دانشکدهٔ الهیات، مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د . ۲) کتابخانهٔ مجلس، مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ .

۸ . سه نسخهٔ از این کتاب موجود است : ۱)نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۲۷۸ گویا به دست مؤلف، به سال ۱۰۵۳ نوشته شده است . ۲) نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس به شمارهٔ ۳۷۳۲ . ۳) نسخهٔ کتابخانهٔ برهان سبزواری که الذریعة، ج ۳، ص ۴۸۵ از آن یاد می کند .

۹ . نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعه‌ای بهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ در کتابخانهٔ مجلس موجود است .

۱۰ . از این رساله دو نسخهٔ موجود است : ۱) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ .) ۲ـ کتابخانهٔ مجلس، به شمارهٔ ۱۸۲۳ .

۱۱ . نسخه‌ای از این حاشیه در کتابخانهٔ مجلس، ج ۹، بخش دوم، ص ۵۶۶ معرفی شده است .

۱۲ . از این حاشیه، نسخه های متعددی وجود دارد مانند : ۱ و ۲) کتابخانهٔ دانشگاه تهران، به شمارهٔ‌های ۳۰۴ و ۲۹۰۰ . ۳) دانشکدهٔ حقوق ، ص ۳۲۲ .

۱۳ . نسخه هایی از این رساله موجود است : ۱) دانشگاه تهران، نسخهٔ شمارهٔ ۹۲۹ . ۲) کتابخانهٔ مجلس، شمارهٔ ۱۰۸۴ . ۳) کتابخانهٔ مجلس، شمارهٔ ۳۳۰۷ . ۴)دانشکدهٔ الهیات، شمارهٔ ۷۳۵ د .

۱۴ . نسخه‌ای از این اثر در مجموعهٔ ۹۲۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است .

۱۵ . دو نسخهٔ از این اثر موجود است : ۱) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، به شمارهٔ ۹۲۶ . ۲) کتابخانهٔ مجلس، به شمارهٔ ۱۸۲۳ .

۱۶ . نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات تهران، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د وجود دارد .

۱۷ . نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ مجلس ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۳۱۵ نگهداری می شود .

۱۸ . نسخه‌ای از این اثر به کتابت یکی از شاگردان او در قزوین در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۳۰۷ وجود دارد .

۱۹ . در کتابخانهٔ مجلس نسخه‌ای به شمارهٔ مجموعهٔ ۱۷۰۱، تاریخ کتابت ۱۰۷۶ وجود دارد .

۲۰ . دو نسخهٔ از این رساله موجود است : ۱) نسخهٔ خط مؤلف، ضمن مجموعهٔ ۴۰۸۵ در کتابخانهٔ مجلس . ۲) نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ ۹۲۶ کتابخانهٔ دانشگاه تهران .

۲۱ . دو نسخهٔ از این رساله موجود است : ۱) کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات تهران، به شمارهٔ ۷۳۵ . ۲) کتابخانهٔ مجلس، به شمارهٔ ۱۰۷۱ .

۲۲ . نسخه‌ای از این رساله در ضمن مجموعهٔ ۷۳۵ د، در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات تهران موجود است .

۲۳ . نسخه‌ای از این رساله در ضمن مجموعهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس موجود است .

۲۴ . از این رساله، نسخه های متعددی موجود است مانند : ۱) نسخهٔ عصر مؤلف ضمن مجموعهٔ ۹۲۶ کتابخانهٔ دانشگاه تهران . ۲) نسخه‌ای به تاریخ ۱۰۷۶ ضمن مجموعهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس . ۳) نسخه‌ای ضمن مجموعهٔ ۱۸۲۳ کتابخانهٔ مجلس .

۲۵ . نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعهٔ ۷۳۵ د در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات موجود است .

۲۶ . نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس موجود است .

۲۷ . نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس موجود است .
۲۸ . نسخه‌ای از این اثر ضمن مجموعهٔ ۷۳۵ د، در کتابخانهٔ دانشکده الهیات تهران موجود است .
۲۹ . نسخه‌های این رساله عبارت است از : ۱)نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس . ۲) نسخهٔ نوشته شده در ۱۰۶۴ ضمن مجموعهٔ ۱۸۲۳ کتابخانهٔ مجلس . ۳) نسخهٔ عصر مؤلف ضمن مجموعهٔ ۹۲۶ کتابخانهٔ دانشگاه تهران .
۳۰ . نسخه‌های این رساله عبارت است از : ۱) نسخهٔ خط مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۰۸۵ کتابخانهٔ مجلس . ۲) نسخه‌ای به تاریخ کتابت ۱۰۵۸ ضمن مجموعهٔ ۳۰۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران . ۳) نسخه‌ای به تاریخ کتابت ۱۰۷۶ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷۰۱ کتابخانهٔ مجلس . ۴) نسخه‌ای به تاریخ کتابت ۱۲۲۰ ضمن مجموعهٔ ۱۹۱۶ کتابخانهٔ مجلس .
۳۱ . نسخه عصر مؤلف ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می باشد .
۳۲ . نسخه‌ای به تاریخ کتابت ۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ ۷۳۵ د، در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات تهران موجود می باشد .
۳۳ . نسخه‌ای از این رساله در فهرست کتابخانهٔ دانشگاه تهران، ج ۱ ، ص ۵۳ آمده است .
۳۴ . الانسان (۷۶) : ۳۰؛ التکویر (۸۱) : ۲۹ .
۳۵ . الکهف (۱۸) : ۲۳ ـ ۲۴ .
۳۶ . *التوحید*، ص ۳۳۷، باب المشیّة والإرادة، ح ۴ : «قال أمیرالمؤمنین علیه السلام : أوحی اللّه عزّوجلّ إلی داود علیه السلام : یا داود ترید و أرید و لا یکون إلاّ ما أرید، فإن أسلمت لما أرید أعطیتک ما ترید، و إن لم تسلم لما أرید أتعبتک فیما ترید، ثمّ لایکون إلاّ ما أرید» .
۳۷ . *مکارم الأخلاق*، ص ۳۹۴، دعاء للحصاة والفالج . وانظر *البلد الأمین*، ص ۳۶۱، دعاء کنز العرش .
۳۸ . *الکشاف*، ج ۴ ، ص ۸۱۸ .
۳۹ . *أنوار التنزیل*، للبیضاوی، ج ۴ ، ص ۴۶۳ .
۴۰ . *الصحاح*، ج ۲ ، ص ۴۹۹ (صمد)
۴۱ . أي السلسلة و ما بالغیر .
۴۲ . في «د» : «لأنّه أخذ أجزاءه» .
۴۳ . في «د» : «والحقیقة الموجودة في الخارج إذا کانت» .
۴۴ . *التوحید* للصدوق، ص ۹۳ ، باب تفسیر ﴿**قل هواللّه أحد**﴾، ح ۸ . و فیه : «لیس بمجوّف» بدل : «لاجوف له» . وانظر ح ۳ و ۷ من هذا الباب .
۴۵ . التوبة (۹) : ۳۰ .
۴۶ . في «د» : «ثبت» .
۴۷ . أي عدم محض .
۴۸ . في «د» : «إنّ حقیقة الواجب بالذات صرف حقیقة وجوب الوجود، و صرف حقیقة الوجود صرف حقیقة العلم» .
۴۹ . في «د» : «متساوقان» .
۵۰ . في «د» : «فبقي» .
۵۱ . في «د» : «علی تقدیر» .
۵۲ . زبانتین ثنیة الزبای . و زبانیا النمل أو العقرب : قرناها . کذا في کتب اهل اللغة (منه رحمه اللّه تعالی) .
۵۳ . *بحار الأنوار*، ج ۶۶، ص ۲۹۳، باب صفات خیار العباد، ذیل ح ۲۳ مع تفاوت .