

تفسیر آیة الکرسی

مؤلف:

میر فقیر الدین حسین حسینی استرآبادی



تفہیم:

علیرضا بہار دوست

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه مصحح

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ
رسالة تفسیر آیه الکرسی، از مهم ترین نگاشته های پارسی حکیم و دانشمند بزرگوار شیعه در قرن دهم هجری، میرفخرالدین محمد بن حسین حسینی استرآبادی، شاگرد فیلسوف معروف مکتب شیراز غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی و معاصر با شاه طهماسب صفوی است.

هرچند از شرح حال و حیات علمی وی، اطلاعات اندکی آن هم با تشبث و درهم گوئی تراجم نویسان و شرح حال نگاران در منابع موجود است، اما از فحوای همین گزارش ها می توان به جایگاه رفیع میرفخرالدین^۲ در علم و حکمت پی برد. در برخی منابع، از وی با لقب «شرف الدین» یا «شمس الدین» نیز یاد شده است.^۳

تاریخ تولد وی به طور دقیق معلوم نیست؛ با این وجود نمی دانیم که نویسندگان معجم التراث الکلامی با استناد به کدام منبع مکرراً سالزاد وی را ۹۱۸ ق ذکر کرده اند؟!

۱. مؤلف کشف الظنون در جلد اول، صفحه ۳۵۰، نام پدر میرفخرالدین محمد را «حسن» ثبت کرده است که احتمال دارد خطای چاپی باشد و یا این که از سوی کاتب نسخه ای خطی سرزده باشد که مؤلف از آن نقل کرده است. نیز، ر. ک: الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۳۲۲.

۲. در أحسن التواریخ به صورت «امیر فخرالدین» ثبت شده است. ر. ک: احسن التواریخ، ص ۴۹۰. نیز، ر. ک: الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۳۲۲.

۳. ر. ک: الذریعة، ج ۲۰، ص ۶؛ اعیان الشیعة، ج ۷، ص ۳۳۶؛



در باب زادگاه وی دو قول مطرح است: یکی قریه «سماک» از آبادی‌های استرآباد. این قول، نخستین بار از سوی اسکندربیک منشی (۹۶۸-۱۰۴۳ ق) در تاریخ عالم‌آرای عباسی مطرح گردیده^۱ و چون قائل آن معاصر با میرفخرالدین استرآبادی است، صائب به نظر می‌رسد. قول دیگر در باب زادگاه وی، شهر «قزوین» می‌باشد که در آن روزگار پایتخت ایران بود و جملگی کسانی که مشتاق رشد و ترقی بودند، آهنگ این شهر می‌کردند.^۲ بنابراین، احتمال می‌رود پدر میرفخرالدین محمد از استرآباد به پایتخت کوچ کرده، و فرزندش در این شهر به دنیا آمده باشد. البته احتمال دیگر آن است که میرفخرالدین در موطن اصلی اش استرآباد به دنیا آمده و در خردسالی همراه خانواده به قزوین کوچ کرده باشد. این احتمال، قول نخست را یعنی اعتقاد به این که زادگاه وی قریه «سماک» استرآباد باشد، تقویت می‌کند. آن چه مسلم است، این است که وی در قزوین پایتخت رشد کرده، به تحصیل دانش پرداخته و مدارج علمی را طی کرده است.

میرفخرالدین محمد بن حسین حسینی استرآبادی پس از تکمیل مقدمات علوم و فنون ادب، به دانش‌های عقلی پرداخت، حکمت و فلسفه اسلامی را از محضر حکیم بزرگ و نامور عصر خویش، میرغیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (د. ۹۴۸ ق) - هنگام اقامت وی در قزوین - فرا گرفت. وی همچنین فقه و اصول را از حوزه درس محقق کرکی بهره‌مند گشت.

در برخی منابع از حضور میرفخرالدین استرآبادی در عتبات عالیات و کرسی درس وی در کربلا گزارش مختصری ارائه شده است؛ چنان که تدریس وی در قزوین و تربیت شاگردان در این شهر شهرت دارد. گویا برای مدتی شیخ الاسلام سبزواری نیز بوده است؛ اما مدت دقیق و تاریخ آن مشخص نیست.

سید محسن امین در اعیان‌الشیعة به ملاقات وی با شهیدثانی در حرم حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام اشاره کرده که شهیدثانی از او می‌خواهد بدون هیچ‌گونه تعارف و فقط در راه رضای خدا درباره اجتهاد او داوری کند و چنانچه به درجه اجتهاد نائل گردیده، به او بگوید. میرفخرالدین استرآبادی تصریح به اجتهاد شهید می‌کند و او در سال ۹۴۷ ق

۱. تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. دائرة المعارف تشیع، ج ۹، ص ۲۸۹.



اجتهادش را اظهار می کند. این دیدار در صورت صحّت، دلیل بر مقام بلند میرفخرالدین استرآبادی نزد شهید ثانی (ره) دارد. همچنین شهید ثانی (ره) در جایی دیگر از وی با القاب «الجليل الفاضل العالم العامل خلاصة الأبرار و زبدة الأخيار» یاد کرده است.^۱ منزلت والای شهید ثانی نیز نزد جملگی دانشمندان مسلمان مسلم است.

مؤلف أحسن التواریخ از میرفخرالدین سماکی استرآبادی چنین یاد کرده است: «مولاناى أعظم، جامع الفضائل والحكم، حلال المشكلات الدقائق، كشاف معضلات الحقائق».

اسکندر بیک منشی نیز در تاریخ عالم آرای عباسی می نویسد: «همه روزه جمعی کثیر از طلبه علوم معقول و منقول به مدرس آن جناب حاضر گشته، استفاده علوم می نمودند» و نیز می افزاید که او مورد اعتماد طلاب و مورد وثوق عالمان بوده است. گذشته از اعتماد و وثوق عالمان، میرفخرالدین محمد استرآبادی در نزد شاه طهماسب صفوی نیز معزز و محترم بود؛ چنانچه در اکثر منابع بر این نکته تصریح شده است.

برخی از تراجم نویسان، لقب «سماکی» را برای این دانشمند ذکر کرده اند؛ اما آقابزرگ طهرانی مکرراً در الذریعة متذکر شده است: «این میرفخرالدین، آن میرفخرالدین سماکی که با سید داماد (د. ۱۰۴۰ ق) معاصر بوده و با وی مناظره کرده، نیست».^۲ توضیح این که بر اساس این نوشته، آقابزرگ احتمال داده است دو شخصیت به نام میرفخرالدین سماکی در تاریخ وجود داشته باشند: یکی همین میرفخرالدین سماکی درگذشته ۹۸۴ ق، و دیگری میرفخرالدین سماکی که با میرداماد (د. ۱۰۴۰ ق) هم عصر بوده و با وی مناظره کرده است. اما تنها معاصر بودن با میرداماد و مناظره کردن با وی دلیلی بر وجود دو شخصیت در دو زمان با نام، لقب و شهرت میرفخرالدین سماکی نخواهد بود؛ مخصوصاً آن که از حیث برهه‌ی زمانی و نیز تألیفات تا حدّ زیادی مشابه باشند.

از میان شاگردان متعدد وی، در کتب تراجم بیشتر به دو شخصیت اشاره شده است: یکی ظهیرالدین میرزا سید ابراهیم بن میرزا قوام الدین حسین بن سید عطاءالله حسینی

۱. هنگامی که حکیم میرفخرالدین محمد سماکی استرآبادی سؤالاتی فقهی را از محضر شهید ثانی (رحمه الله) مطرح می کند، وی در ابتدای رساله‌ای که به عنوان پاسخ سؤالات ارسال می دارد، او را با القاب فوق خطاب می کند. ر. ک: الذریعة، ج ۲، ص ۸۶.

۲. برای نمونه، ر. ک: الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۹۹.



همدانی، معروف به قاضی زاده (د. ۱۰۲۶ق).^۱ او و پدرش از حکیمان و عالمان نامدار دوره صفوی بودند. پدرش مدتی طولانی منصب قضاوت شهر همدان را بر عهده داشت؛ برای همین است که او را «قاضی زاده» می خوانند. ظهیرالدین میرزا سید ابراهیم قاضی زاده، حکمت و علوم عقلی را در قزوین از محضر میرفخرالدین محمد سماکی استرآبادی فراگرفت.

تراجم نویسان از وی با القاب «سید الحکماء المتألهین و المتکلمین» و «برهان العلم القاطع و قمر الفضل و الساطع و منار الشریعة و منیر جمالیها و مُحقق الحقیقة و مفصل إجمالها و جامع شمل العلوم»^۲ یاد کرده اند.

در برخی منابع متأخر از «میر داماد (۹۶۹-۱۰۴۰ق)» به عنوان شاگرد دیگر وی یاد شده است؛ اما آن چه در منابع متقدم آمده، این است که میرداماد در مجلس شاه طهماسب صفوی با میرفخرالدین سماکی استرآبادی مناظره و گفت و گو کرده است. همان طور که پیش تر گفته آمد، آقابزرگ طهرانی در الذریعة، میرفخرالدین مورد نظر را با میرفخرالدین معاصر و مناظره کننده با میرداماد فرق گذاشته و می گوید این ها دو تن بوده اند. البته به احتمال بسیار قوی این ها دو تن نبوده اند و میرداماد در آن زمان حدود ده تا پانزده سال داشته و فقط از روی کنجکاوی و به دلیل این که هوش سرشاری داشته، به مجلس درس سماکی استرآبادی - که اواخر عمرش را می گذرانده - رفته و با او گفت و گو و مناظره کرده است. سخن یکی از محققان معاصر، تأییدی بر این مدعاست. وی می نویسد:

«فخرالدین محمد حسینی استرآبادی، معاصر شاه طهماسب صفوی. به نوشته اسکندر بیگ از بزرگان سماک استرآباد بود و از فحوای کلام وی مستفاد می شود که میرداماد مجلس درس او را دریافته، ولی از لحاظ زمان هم تراز او نبوده است».^۳

سومین شاگرد وی را «نورالدین محمد قاضی اصفهانی (د. ۱۰۰۰ق)» متخلص به «نوری» نام برده اند.^۴

به طور کلی می توان گفت که حوزه درس میرفخرالدین سماکی استرآبادی در علوم عقلی و حکمت، از پربارترین و پُرونتق ترین حوزه های درسی در قرن دهم بوده است.

۱. برای اطلاع از شرح حال وی، ر. ک: الکنی و الالقاب، ج ۳، صص ۵۱-۵۰؛ ر. ک: مرآة الکتب، ص ۱۰۶.

۲. الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۵۰.

۳. حدود دهری در آثار میرداماد: جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی، ص ۹۹.

۴. تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۸۶.



سرانجام وی به سال ۹۸۴ ق رخ در نقاب خاک کشید و به سرای باقی شتافت . مقام والای او در حکمت و دانش های عقلی ، از آثار و تألیفاتش هویداست . آن دسته از آثار و تألیفات میرفخرالدین محمد بن حسین حسینی سماکی استرآبادی که ما در منابع و مصادر و فهارس نسخه های خطی به آن ها دست یافته ایم ، عبارت است از :

- آداب المناظرة = آداب البحث .

کتابی است مختصر در آداب و رسوم بحث و مناظره که ظاهراً به شکل منظوم و در حدود یک هزار بیت تدوین شده است .^۱ شاید آن چه کَحَّالَه با عنوان «خلاصة فی مسائل المناظرة» در معجم المؤلفین به نقل از مینگانا از آن سخن گفته ، همین اثر باشد .^۲ نویسنده کتاب شناسی مکتب فلسفی شیراز درباره این اثر می نویسد : «مختصری است مشهور در آداب مناظره به روش منطقی و فلسفی و دارای مثال های تطبیقی در نیمه دوم رساله ، برای تمرین مبتدیان در پانزده مغالطه ، در صفر ۹۵۸ ق تألیف شده به درخواست بعضی احباب» .^۳ از این اثر ، نسخه های متعدد خطی در کتابخانه های آستان قدس رضوی (دو نسخه) ، آیه الله مرعشی نجفی قم (شش نسخه) ، دانشگاه تهران (سه نسخه) ، مجلس شورای اسلامی (دو نسخه) و مرکز احیاء تراث اسلامی قم (یک نسخه) نگه داری می شود .

- جوابات السَّمَاکِی = الأَسْئَلَةُ السَّمَاکِیَّة = المسائل الفخریَّة .

آقابزرگ طهرانی ذیل دو عنوان «الأَسْئَلَةُ السَّمَاکِیَّة»^۴ و «المسائل الفخریَّة» از این رساله گزارش داده است . به نوشته وی ، سید فخرالدین محمد حسینی سماکی استرآبادی به سال ۹۶۶ ق سؤالاتی را برای شهید ثانی - رحمه الله - ارسال داشته و پاسخ آن ها را از وی طلبیده است . این سؤالات عبارت است از :

- ۱- حکم چرک و مواد موجود در زیر ناخن که توسط منی متنجس شده ، چیست ؟
 - ۲- حکم پوست جدا شده از بدن آدمی چیست ؟
 - ۳- حدّ شعور مریض در وصیت تا چه اندازه است ؟
- شهید ثانی - رحمه الله - به صورت منظوم و در دو بیت پاسخ آن ها را نوشته است .

۱ . الذریعة ، ج ۱ ، ص ۳۱ .

۲ . معجم المؤلفین ، ج ۹ ، ص ۲۳۸ .

۳ . کتاب شناسی مکتب فلسفی شیراز ، ص ۲۰۹ .

۴ . الذریعة ، ج ۲ ، ص ۸۶ .



به نوشته آقابزرگ، از این اثر یک نسخه در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است که تاریخ کتابت آن سال ۹۸۰ ق می باشد. همچنین وی تصریح می کند که نسخه ای از این اثر را به خط ابوالمعالی بن ابی الفتح بن فتحی الکانوی ضمن مجموعه رسائل شیخ احمد سبعی دیده که تاریخ کتابت آن سال ۱۰۲۹ ق می باشد.

- حاشیه بر الفوائد الضیائیة.

حاشیه مختصری است بر کتاب الفوائد الضیائیة نورالدین جامی با عنوان «قوله». این حاشیه را به نام «ملاذ الأکابر والأعالی محمود» نوشته است. از این اثر یک نسخه در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قم نگه داری می شود.^۱

- حاشیه بر روض الجنان.

روض الجنان کتابی است کلامی تألیف مولی ابوالحسن بن احمد ایوردی، فقیه و متکلم مشهور در عصر صفویّه. میرفخرالدین سماکی استرآبادی بر مبحث اثبات واجب این کتاب حاشیه زده و بسیاری از استدلالات وی را رد کرده است. آقابزرگ طهرانی از این کتاب گزارشی نداده است.

- حاشیه بر شرح جدید تجرید (یا شرح تجرید قوشچی).

حکیم میرفخرالدین محمد سماکی استرآبادی بر هر بخش شرح جدید تجرید حاشیه ای جداگانه نگاشته و تا به حال سه حاشیه از وی بر این شرح شناسایی شده است:

یکم: حاشیه بر مبحث ماهیت و علّت و معلول شرح تجرید (امور عامّه). از این رساله، دو نسخه در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد موجود است.

دوم: حاشیه جواهر. حاشیه بر بحث جواهر و اعراض خاصّه می باشد و تاریخ تألیف آن سال ۹۶۵ ق است.^۳ از این اثر، سه نسخه در کتابخانه های آستان قدس رضوی، گوهرشاد و دانشکده الهیات تهران موجود است.

سوم: اثبات الله. حاشیه بر مقصد سوم شرح تجرید یعنی قسم الهیات و تألیف آن سال ۹۴۱ ق پایان یافته است.^۴ از این اثر، نسخه هایی متعدد در کتابخانه های آیه الله مرعشی

۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۸، ص ۲۵۲.

۲. مرآة الکتب، ص ۱۷۰.

۳. الذریعة، ج ۶، ص ۱۱۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۹۹.



نجفی قم (چهار نسخه)، دانشکده الهیات مشهد (دو نسخه)، دانشگاه تربیت معلّم تبریز، آستان قدس رضوی، مجلس شورای اسلامی و نوربخش تهران (هرکدام یک نسخه)، نگه داری می شود. همچنین، یک نسخه از این اثر در بخش نسخه های خطی کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران موجود است.

تجريد الاعتقاد اثر ماندگار و ارزشمند خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) دانشمند نامدار جهان اسلام در علم کلام است. این کتاب از سوی شمار بسیاری از دانشمندان و متکلمان مسلمان شرح و تفسیر شده است. یکی از معتبرترین این شروح، شرح علی بن محمد قوشجی (د. ۸۷۹ق) می باشد. حکیم میرفخرالدین محمد سماکی استرآبادی بر بخش های متعددی از این شرح، حاشیه زده است. این حواشی، که به زبان عربی و در سطح تخصصی نوشته شده، مانند حواشی استادش غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، مورد توجه و استفاده حکیمان و متکلمان پس از آن ها قرار گرفته است. جالب اینجاست که دانشمندی معاصر با میرفخرالدین سماکی به نام شمس الدین محمد خفّری (د. ۹۵۸ق)، درست مانند وی چندین حاشیه بر شرح جدید تجرید (= شرح قوشجی) دارد و جالب تر این که، او نیز مانند میرفخرالدین تفسیری فلسفی، کلامی بر آیه الکرسی نگاشته؛ ولی اثر وی به زبان عربی است. شاید از همین رو باشد که میرفخرالدین سماکی را در مقابل محقق خفّری، محقق فخّری نامیده اند.^۱

- حاشیه بر شرح میبیدی بر هدایة الحکمة اثرالدین ابهری.^۲

هدایة الحکمة اثری است در علم حکمت و کلام اسلامی، تألیف اثرالدین مفضل بن عمر ابهری (د. ۶۶۳ق). این اثر از سوی بزرگان این رشته شرح و تفسیر شده است. یکی از آن ها، تألیف قاضی کمال الدین حسین بن معین الدین میبیدی حسینی (د. ۹۱۱ق) صاحب «جام گیتی نما»^۳ و شارح دیوان منسوب به حضرت امیر علیه السلام است. این حاشیه، از آغاز تا آخر فنّ دوّم طبیعی فلکیّات را دارد. نگارش حاشیه بر شرح میبیدی، در چهاردهم ماه شعبان سال ۹۲۸ق در شهر تبریز پایان یافته است. از این اثر نیز نسخه هایی متعدّد در کتابخانه های آیه الله مرعشی نجفی قم (پنج نسخه)، آستان قدس رضوی (سه نسخه)،

۱. نیز، ر. ک: حدوث دهری در آثار میرداماد: جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی، ص ۹۹.

۲. الذریعة، ج ۶، ص ۱۳۹ و ج ۱۴، ص ۱۷۳.

۳. الذریعة، ج ۵، ص ۲۵.



دانشگاه تهران (سه نسخه)، مجلس شورای اسلامی (سه نسخه)، دانشکده الهیات مشهد (یک نسخه) نگه داری می شود.

- حاشیه بر شرح یا حاشیه دوانی بر تهذیب المنطق تفتازانی.

تهذیب المنطق اثر مشهور سعدالدین مسعود تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ق) دانشمند و منطق دان بزرگ مسلمان در قرن هشتم هجری است. شروع و حواشی بسیاری بر این کتاب نگاشته شده که یکی از مهم ترین آن ها، شرح جلال الدین محمد دوانی (۸۳۰-۹۰۷ق) فیلسوف و متکلم مشهور اسلامی است. حکیم میرفخرالدین محمد سماکی استرآبادی بر این شرح، حاشیه زده است. از این اثر یک نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگه داری می شود.^۱

- تفسیر آیه الكرسي.

از معروف ترین آثار حکیم میرفخرالدین محمد بن حسین حسینی استرآبادی همین تفسیر آیه الكرسي است که ما در این نوشتار به تحقیق و تصحیح آن پرداخته ایم. تفسیری است به زبان پارسی بر مشرب اهل کلام و فلسفه که نویسنده آن را در سال ۹۵۲ق نگاشته و به شاه طهماسب صفوی پیشکش کرده است.

رساله با مقدمه ای مسجع و آهنگین در حمد و سپاس پروردگار، نعت و ستایش پیامبر اکرم ﷺ، مولا امیرمؤمنان ﷺ و خاندان گرامی ایشان آغاز می شود. مؤلف آن گاه از سبب نگارش رساله می گوید که چون خواسته به درگاه شاه طهماسب صفوی شرفیاب شود، تحفه ای بهتر و گرانسنگ تر از کتابی در تفسیر آیه الكرسي نیافته؛ چه، به مقتضای بعضی روایات، این آیه شریف ترین آیات است.

وی در ادامه موضوع فضیلت قرائت آیه الكرسي را پیش می کشد و در این باره به بررسی و واکاوی یک حدیث می پردازد. آن گاه با بیان این نکته که بسیاری از اصول و عقاید کلامی اسلام متخذ از این آیه است، عشره کامله مستفاد از این آیه را چنین برمی شمارد: ۱- وجود واجب الوجود. ۲- وحدت او. ۳- اتصاف او به حیات. ۴- واجب الوجود است نظر به ذات. ۵- قادر مختار است. ۶- از تحیز و حلول معراً و از تغیر و فتور مبراست. او شبیه اجسام نیست و از این حقیقت، نفی جسمیت و عرضیت در مورد حق تعالی لازم می آید. ۷- موجد و فاعل موجودات است و از این حقیقت، متکلم بودنش لازم می آید. ۸- شفاعت

۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۶، ص ۲۴۵۰.



گناهکاران وقوع دارد و بی‌اذن خدا میسر نیست. ۹- خدا عالم است به جمیع امور کلیاً و جزئياً و از این، سمیع و بصیر و مرید و مدبرک بودن او لازم می‌آید و این چهار صفت از صفات ثبوتی خداست. ۱۰- اوهام را قدرت بر ادراک ذات او نیست و أفهام از احاطه یافتن بر کُنّه صفاتش عاجزند و نقص تمام دارند. این است «عَشْرَه كَامِلَه» مستفاد از این آیه. وی سپس وارد مبحث اصلی، یعنی تفسیر آیه الکرسی می‌شود.

مؤلف ذیل عبارت نخست آیه: ﴿اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، مباحثی را مطرح می‌کند که در اعتقادات اسلامی بسیار اهمیّت دارد و ریشه‌ای و بنیادین است. ابتدا از منظر دانشمندان و مفسران بزرگ مسلمان نظیر خلیل بن احمد نحوی، کشّاف زمخشری، بیضاوی و فخررازی، تحقیق در باب واژه و مفهوم ﴿اللّٰهُ﴾ را بر می‌رسد و آن‌گاه ضمن مطرح ساختن دلایلی بر اثبات واجب الوجود، به بیان بطلان دور و تسلسل، ردّ بر برهان تَضایف و پاسخ آن می‌پردازد. بیان برخی براهین عقلی بر توحید و مناقشات وارد بر آن‌ها، معنای صفت ﴿حَيٌّ﴾، معنای صفت ﴿قَيُّومٌ﴾، اشاره به علم خدا و ردّ مذهب دهریه در این باره، بیان دو صفت قدرت و اختیار و نیز این مطلب که حَيٌّ و قَيُّومٌ دو اسم اعظم‌اند، مباحث مهمّ دیگری است که در این بخش مطرح شده است.

مؤلف ذیل عبارت ﴿لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ به بررسی برخی از صفات سلبی خدای متعال پرداخته و در ادامه ذیل عبارت ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ ضمن تفسیر آیه، به بررسی مفهوم متکلم بودن خدای متعال پرداخته است. سخنی در باب شفاعت، تحقیق در معاد جسمانی و ثبوت و وقوع معاد جسمانی از منظر قرآن، مباحثی است که ذیل عبارت ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ مطرح شده است. مؤلف کتاب سپس به تفسیر عبارت ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ پرداخته و ذیل آن، مباحثی چون علم واجب تعالی از منظر فلاسفه، دلیل متکلمان بر علم خدای متعال، و مقصود از عینیت صفات با ذات در واجب تعالی را بررسی کرده است. موضوع حقیقت عرش و کرسی نیز از جمله مباحث مهمّی است که در صفحات فرجامین اثر مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین، مؤلف یک سری حواشی را در راستای ایضاح و روشن شدن برخی مطالب نگاشته که ما آن‌ها را در پابرجی آورده‌ایم. در پایان هر یک از این حواشی عبارت «مِنْهُ رَحْمَةُ اللَّهِ»، یا عبارتی شبیه آن آمده، و با این علامت از افزوده‌ها و حواشی مصحح و محقق رساله متمایز گشته‌اند.



تحقیق و تصحیح این رساله بر اساس سه نسخه زیر انجام پذیرفته است:

۱- نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه‌ای به خط نستعلیق خوش متعلق به قرن یازده هجری، که کاتب آن معلوم نیست. این نسخه به شماره ۵۱۳۸/۶۶ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگه‌داری می‌شود.^۱

۲- نسخه مرکز احیاء تراث اسلامی قم، نسخه‌ای است به قطع رقعی و خط نستعلیق که در سال ۱۲۹۴ ق توسط عبدالله مازندرانی کتابت شده است. این نسخه که از ابتدا مقرداری افتادگی دارد، به شماره ۱۴۷۶/۳ در مرکز احیاء تراث اسلامی قم نگه‌داری می‌شود.

۳- نسخه کتابخانه دانشکده الهیات مشهد، نسخه‌ای به قطع پالتویی و خط نستعلیق که کاتب آن معلوم نیست و در داخل متن افتادگی‌هایی دارد. همچنین بنابر قرینه‌ای که بر روی جلد آن موجود است، ظاهراً پیش از شعبان ۱۰۹۰ ق کتابت شده است. به فرض صحت این مدعا، این نسخه قدیمی‌ترین نسخه این اثر می‌باشد. این نسخه به شماره ۹۴ در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد نگه‌داری می‌شود.^۲

در تحقیق و تصحیح این رساله، نسخه مجلس شورای اسلامی رانسخه اصل قرار داده‌ایم.

و سرانجام می‌ماند ادای لطف و سپاس به همسرم که شاید اگر تشویق‌ها و یاری‌های او نبود، تحقیق و تصحیح این رساله به این زودی‌ها به انجام نمی‌رسید. به طور خاص زحمت نمونه‌خوانی‌های اولیه و نیز تطبیق نهایی متن با نسخه‌ها بر عهده وی بوده است. در پایان امیدوارم که تحقیق و تصحیح این رساله ارزشمند گامی باشد برای ادامه همکاری با نشریه آفاق نور و مشارکت در طرح احیای تک‌نگاری‌های تفسیری دانشمندان این مرز و بوم.

و توفیق از اوست

علیرضا بهاردوست

عاشورای حسینی سال ۱۴۲۹ ق

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۶، ص ۴۹۳.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ج ۱، ص ۴۸.

[مقدمه مؤلف]

حمد بی حدّ و ثنای بی عدّ معبودی را سزّد که به مقتضای جود، بساط وجود را بر ممکنات نامعدود انبساط نمود؛ و صلوات بی نهایت و تحیات فزون از حدّ و غایت موجودی را زینبّد که مؤدای کلام قدسی نظام خلائق انتظام «لولاک لما خلقت الأفلاک»، رمزی است از علوّ شأن و سمو مرتبت او [و] وجود خالص الجودش سبب ابداع مخلوقات و باعث اختراع مصنوعات است؛ یعنی شهسوار میدان «أنا أفصح»^۱، درنشین ایوان «أنا أملح»، مهر سپهر نبوت و رسالت، ماه اوج صفوت و خلّت، سید نوع بشر، الشفیع المشفع فی المحشر، آخر برج شرف کاینات، گوهر درج صدف مخلوقات، قدوه اصفیا، خاتم انبیا، ابوالقاسم محمد المصطفی ﷺ؛ و پیشوای اولیا و مقتدای اوصیا، شفاعت کننده خلق روز جزا، اول ائمة هدی، ثانی آل عبا، کاشف مخفیات غیب، مظهر اسرار لاریب، المختص بعنایة: «أنا مدینة العلم و علی بابها»^۲، ابوالحسن امیرالمؤمنین علی مرتضی و اولاد طیبین و احفاد طاهرین او را که امینان دین مبین و قضات شرع مستبین و خلفای حضرت سید المرسلین اند و بی وثیقه محبت و صحیفه مودت ایشان، نوع انس و جان را وصول به نعم نعیم جنان و خروج از آلم الیم نیران از حیطة و مرتبة امکان بیرون است.

بعد از حمد خداوند دو جهان و پس از صلوات و تحیات سید انس و جان، عرضه می دارد: فقیر قلیل البضاعة و حقیر عذیم الإستطاعة، أفقر عباد الله الغنی الهادی، محمد

۱. اشاره است به این حدیث نبوی که رسول خدا ﷺ فرمود: «أنا أفصح العرب بیدائی من قریش»؛ یعنی: من زبان آورترین و فصیح ترین تازیان هستم؛ خاصه این که از قبیله قریش نیز هستم. ر. ک: الفائق فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۹.

۲. حدیث نبوی: «أنا مدینة العلم و علی بابها» در اکثر مجموعه های حدیثی شیعه و اهل سنت نقل شده است؛ برای نمونه، ر. ک: عیون أخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۷۲؛ همو، الخصال، ص ۵۷۴؛ همو، الأملی، ص ۴۲۵؛ همو، التوحید، ص ۳۰۷؛ الفصول المختارة، ص ۲۲۰ و ۲۲۴؛ همو، الإرشاد، ج ۱، ص ۳۳؛ همو، الإختصاص، ص ۲۳۸؛ الخرائج والجرائح، ج ۲، ص ۵۴۵ و ۵۶۵؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۳۱۴؛ الغدیر، ج ۶، ص ۷۹؛ کنز العمال، ج ۱۳، ص ۱۴۸؛ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۴۳۲؛ تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۱۸۲، ج ۱۱، ص ۴۹ و ۵۰ و ۵۱ و ۲۰۵؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۹، ص ۲۰، ج ۴۲، ص ۳۷۸-۳۸۳؛ تهذیب الکمال، ج ۱۸، ص ۷۷ و ۷۹، ج ۲۰، ص ۴۸۵؛ البداية و النهایة، ج ۷، ص ۳۹۶.



بن الحُسَيْنِ المَدْعُوِّ بِفَخْرِ الدِّينِ الحُسَيْنِيِ الاسترآبادي كه بعد از طاعت و اطاعت حضرت ذوالجلال و مَبَايَعَت و مُتَابَعَت حضرت پيغمبر و آل، كه كريمة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء(٤): ٥٩) بر آن دال است، خدمت پادشاه ذوجاه عالم پناه لازم و مُتَحَتَّم است به تخصيص شهنشاہ اعظم، اعظم سلاطين عالم، اكرم خواقين اعرَب و عَجَم، اعدل خسروان معدلت شعار، اكمَل شاهان گردون اقتدار، اجمل پادشاهان نصفت آثار عالم مدار، مَلَجًا أكاسرة اطراف، مَلَاذ قِیَاصِرِه اکناف، مظهر اسرار قضا و قدر، مظهر آثار سيد البشر، مروج طريقه ائمه اثناعشر، مُمد شريعت غراء، معاون ملت بيضاء، محيي مراسم حضرت خيرالورى، ناشر عدل و انصاف، كاسر^٤ ظلم و بغي و اعتساف^٥.

بيت:

فرمانده خسروان اطراف

دارای زمانه، قاف تا قاف

اشرف السلاطين جدا و ابا

اصل الخواقين حسبا و نسا

شعر:

شهنشاه جمجاه كيوان غلام

ملايك سپاهي، فلک احتشام

از آن يافت خورشيد جا بر سپهر

که در سجده اوست هر صبح وشام

أَتَقَى النَّاسَ بَعْدَ جَدِّهِ الْمُصْطَفَى وَالْأَئِمَّةَ الْهُدَى، السُّلْطَانَ بَنَ السُّلْطَانَ بَنَ السُّلْطَانَ، وَ الْخَاقَانَ بَنَ الْخَاقَانَ، مُعِزُّ السُّلْطَنَةِ وَالْخِلَافَةِ وَالنِّصْفَةَ وَالْعَدَالََةَ وَ الدُّوْلَةَ وَ الدُّنْيَا وَ الدِّينَ أَبُو الْمُظْفَرِ شَاهِ طَهْمَاسِبِ بَهَادِرْخَانَ - خَلَدَ اللَّهُ تَعَالَى

١. خواقين = جمع خاقان، شهریاران، شهنشاهان.

٢. آکاسره = جمع کسری، خسرو، کسری؛ لقب عمومی پادشاهان ایرانی پیش از اسلام.

٣. قیاصره = جمع قیصر، امپراتور، تزار (امپراتور در روسیه سابق).

٤. کاسر = کسی که در هم می شکند.

٥. اعتساف = کجروی، گمراهی، انحراف.



مُلْكُهُ وَسُلْطَانُهُ وَأَفَاضَ عَلَى الْعَالَمِينَ بَرَّهُ وَاحْسَانَهُ - حضرت عزت جلت عظمته، آفتاب دولت این خلف صدق حضرت رسالت را از مشرق عز و اقبال و جاه و جلال تا قیام ساعت و ساعت قیام طالع ساخته از وبال غروب و زوال و نکال هبوط و استیصال محفوظ و مصون دارد؛ و فرزندان نامدار عالم مدار و ارکان دولت این گردون اقتدار را در ظل رافت و شفقت و سایه عنایت و مرحمت او از عمر و دولت، مُمتّع و برخوردار گرداناد و اعدای این دولت ابد پیوند را طعمه شمشیر آبدار لشگر ظفر اثر ساخته، از صفحه روزگار محو سازد؛ بِحَقِّ سَيِّدِ الْاَبْرَارِ وَ آلِهِ وَ الْاِثْمَةِ الْاَطْهَارِ .

[انگیزه مؤلف از نگارش این تفسیر]

و چون فقیر شکسته بال پریشان حال را هوای سعادت پای بوسی در سر بود و تحفه ای لایق درگاه جهان پناه نمی یافت، متوسّل به کلام هدایت انجام سعادت فرجامِ الهی شده، اختیار تفسیر کلمات معجز سمات کریمه آیه الكرسي نمود که به مقتضای بعضی روایات، اعظم آیات است.^۱

[فضیلت قرائت آیه الكرسي]

[بررسی و واکاوی یک حدیث در این موضوع]

و از جمله خصایص این کریمه آن است که قرائت این آیه در عقب هر نماز فریضه، موجب دخول [در] بهشت عنبرسرشت می شود؛ چنان که روایت کرده اند از حضرت امیرمؤمنان و مقتدای متقیان، مظهر غرایب و مظهر عجایب، اسدالله الغالب و مطلوب کل طالب، حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب - علیه الصلاة والسلام و التحية و الإكرام -، که ایشان از حضرت بارفعت سید المرسلین و خاتم النبیین - علیه و آله صلوات الله الی یوم الدین - نقل فرموده اند:

«مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِي دَبْرِ كُلِّ صَلَاةٍ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ إِلَّا الْمَوْتُ وَلَا يُوَاطَّبُ عَلَيْهَا إِلَّا صَدِيقٌ أَوْ عَابِدٌ وَمَنْ قَرَأَهَا إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ أَمِنَهُ اللَّهُ تَعَالَى

۱. در این باره از معصوم علیه السلام نقل شده که فرمود: «الكل شيء ذرورة و ذرورة القرآن آية الكرسي». یعنی: هر چیزی را اوج و سرآمدی است، و سرآمد آیات قرآن، آیه الكرسي است. ر. ک: مهج الدعوات، ص ۲۱۷. همچنین رسول خدا می فرماید: «آیه الكرسي سید و سرور آیات قرآن است». ر. ک: تفسیرالقرآن العظیم، ج ۱، ص ۳۴.



عَلَى نَفْسِهِ وَجَارِهِ وَجَارِهِ وَأَبْيَاتِ حَوْلِهِ». اصدق رسول الله و وصى رسولهُ .
مضمون این عبارت غیبی، بشارت آن است که هرکس که قرائت آیه الکرسی نماید در
عقب هر نماز فریضه، منع نکند او را از دخول بهشت عنبرسُرشْت مگر مُردن؛ و مواظبت
و مداومت نمی نماید این آیه را مگر صِدِیقِی یا عابدی؛ و هرکس که قرائت این آیه کند در
وقتی که متوجه خوابگاه شود و أخذ کند جای خواب خود را، ایمن گرداند حضرت عزّت -
جَلَّتْ عَظْمَتُهُ - او را از بلیات و همسایه او را و همسایه همسایه او را و جمیع خانه‌هایی که
گرد اوست، از آفات محفوظ و مصون دارد.

و بر ظاهر این حدیث ایرادی نموده‌اند که حَصْرُ مانع در مَوْت که از عبارت «لَمْ يَمْنَعَهُ
إِلَّا الْمَوْت» مفهوم می‌شود، مبنی است بر آن که مَوْت مانع باشد و حال آن که سبب است، به
سبب آن که تا مَوْت وقوع نیابد، دخول جَنّت واقع نمی‌شود.

آن چه فقیر را در جواب ایراد مذکور به خاطر خطور نموده، آن است که سببیت مَوْت
بر تقدیر تسلیم، منافی مانعیت نیست؛ جهت آن که می‌تواند بود که امری سبب امری
دیگر شود به اعتباری، و متّصف شود به مانعیت به اعتبار دیگر. مثلاً شخصی اگر خواهد
که از مکانی به مکانی دیگر برود که مابین این دو مکان مقدار مسافت ده قدم راه باشد،
وصول آن شخص به مکان دوم موقوف بر آن است که قدم را از مکان اول بردارد و به جای
دیگر نهد. پس، حصول قدم در موضع دوم جهت وصول به مکان دوم ضروری است. و
همچنین عدم حصول قدم در موضع دوم جهت وصول به مکان مطلوب الحصول ناچار
است؛ زیرا که قدم را حرکت دادن از موضع دوم ضروری است. پس، حصول قدم در
موضع دوم چون موقوف علیّه حصول مطلوب است، سبب باشد و چون عدم او نیز ناچار
است، متّصف به مانعیت شود به اعتبار. و وقوع موت تواند بود که از این قبیل باشد؛
زیرا که چون دخول جَنّت بی وقوع موت میسر نمی‌شود، وقوع موت سبب باشد و چون
ارتفاع موت نیز لابد است، اطلاق مانع بر او توان کردن؛ از این جهت که ارتفاع موت
شخص به این طریق متصوّر است که همان شخص زنده شود. و این جواب بر ظاهر

۱. این حدیث در مجامع متعدّد حدیثی شیعه و اهل سنت آمده است؛ برای نمونه ر. ک: بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۱۹۶؛ مجمع
الفائدة و البرهان، ج ۲، ص ۳۱۵؛ مکارم الأخلاق، ص ۲۸۸؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۵۶۹؛ فیض القدير شرح الجامع الصغير،
ج ۲، ص ۸.

این حدیث همچنین در تفاسیر مختلف شیعه و اهل سنت نقل شده است؛ برای نمونه ر. ک: جوامع الجامع، ج ۱، ص ۲۳۵؛
الصّافی فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۸۳؛ الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۴؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۲۶۹.



مساق ظاهر الانطباق است و از ارتکاب تکلف و تقدیر خالی است .
جواب دیگر به این وجه متصور است که مانع را تعمیم کنند بر وجهی که شامل مانع حقیقی و حکمی باشد و بنابر این آن چه لازم آید، آن است که موت مانع باشد به معنی اعم و در این مناقشه نیست، زیرا موت مانع حکم نیست^۱؛ فتدبره!

آن چه گویند که اسناد مانعیت به موت مجازی است، و به اعتبار آن است که عدمش مانع است، بسیار مستبعد است؛ جهت آن که هیچ فردی از اهل لسان تجویز آن نمی نماید که از این عبارت که زید مانع امری است اراده آن نمایند که عدم زید مانع از آن امر است و کلام الهی و حدیث مصطفوی^ﷺ از این تقدیرات و تکلفات بری است، با وجود آن که ظاهر عبارت بی ارتکاب تکلف صریح صحیح است، چنان که مذکور شد و ایضاً عدم موت را مانع شمردن محل بحث است؛ زیرا که عدم و ارتفاع موت، سبب دخول جنت است مگر آن که گویند مراد مجیب از عدم موت، عدم وقوع موت است نه عدمی بعد از تحقق .
و بعضی از اصل ایراد جواب چنین گفته اند که: «إلا الموت» به تأویل «إلا تقرر الموت» است و محصل کلام آن است که مانع نیست از دخول جنت إلا آن که مقدر است مردن، که اگر تقرر موت نمی بود، البته دخول جنت وقوع خواستی یافت .

و فقیر را در این جواب مناقشه هست، زیرا که چون مجیب مسلم داشته که موت سبب است و لهذا «الموت» را به «تقرر الموت» تأویل نموده؛ پس تقرر سبب را در عداد مانع تعداد نموده باشد و فساد این عدد ظهور تمام دارد به سبب آن که تقرر سبب امری، مانع از آن امر نمی شود؛ چنان که تقرر فاعل امری، مانع از آن امر نیست .

و بعضی جواب از ایراد مذکور به این وجه گفته اند که مراد از موت، موت قلب است و آن چه سبب است، موت ظاهر است؛ پس محذور، مندفع باشد .

و مناقشه در این جواب به این وجه توان کرد که حمل موت بر موت قلب مستبعد است و خلاف ظاهر^۲ . و بعضی جهت دفع ایراد از مانع اراده امری کرده اند که در میان واقع

۱ . بنابر جواب اول، هر سببیت محمول است بر سببیت عادی و بنابر دویم، محمول است بر حقیقی؛ چنان که بر متأمل ظاهر است . «منه رحمه الله» .

۲ . و آن چه فقیر را به خاطر می رسد آن است که موت قلب خاص از برای جمعی است که از نور ایمان بی بهره بوده از اعتراف اصول دین قاصر باشند؛ و حال آن که حدیث منافی و مناقض این مطلب است؛ چنان چه فرموده: «لا یواظب علیها إلا صدیق أو عابد»؛ چه به بدیهه عقل ظاهر است که موت قلب را کاری با صدیق و عابد نیست؛ پس در این صورت، حمل موت بر موت قلب نمودن نهایت استبعاد دارد . «منه رحمه الله» .



شود، خواه منع کند خواه نکند و این بسیار مستبعد است؛ چنان که مخفی نیست و آن چه گویند در دفع ایراد که مراد از عبارت حدیث آن است که مانعی که متصور است موت است و موت چیزی نیست. پس امری مانع نباشد قاری آیه مذکوره را از دخول بهشت محلّ مناقشه است، زیرا که اراده این مضمون از آن عبارت بعدی تام دارد. و ایضاً اصل ایراد به حال خود است زیرا که موت سبب است نه مانع؛ پس صادق نباشد که ممتنعی که متصور است، موت است.

و ایضاً سائلی را رسد که استفسار نماید که مقصود چیست از این قول که «موت چیزی نیست»؟ اگر مراد این باشد که موت امری وجودی نیست، نفع نمی دهد؛ زیرا که امر عدمی نیز می تواند بود که مانع باشد چنان که بر بصیر مخفی نیست و اگر اراده این نماید که موت لاشیء محض است، پس مانع نتواند بود خلاف واقع است، پس صادق نباشد که مانعی که متصور است موت است؛ جهت آن که موت منشأ امور کثیره است که از غایت ظهور و اشتها مستغنی است از تقدیر، تعدید و اظهار. و چون مجیب تسلیم سببیت موت نموده، موت را لاشیء محض نمی داند و حمل کلام نبوی و احادیث مصطفوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اکاذیب و ادعای شعر نزد اهل تحقیق حقیقی نیست؛ و الله اعلم.

و اگر سائلی بر ظاهر حدیث سؤال کند که حصر مانع در موت محلّ نظر است؛ زیرا که اگر کسی مدّت العمر قرائت این آیه کند در عقب هر فریضه، و اندک زمانی قبل از موت ارتداد اختیار کند، به کفر از دنیا منتقل گردد و ارتداد و کفر، او را مانع اند از دخول بهشت؛ جهت آن که مقرر است که کافر را دخول جنت ممکن نیست و در جهنّم مخلّد است به ملاحظه: «لا يواطىء عليها إلا صديق أو عابد» جواب این سؤال ظاهر می شود؛ زیرا که متبادر از «صديق» و «عابد» آن است که موصوف به این صفات باشند، مدّت الحياه تا وقت ممات. و اگر از ضمیر «لم يمنع» اراده مسلمان نمایند که متّصف باشد به سلامت از عقاید باطله تا آخر عمر، چندان مستبعد نیست. و بعضی از جواب ها که سبق ذکر یافت نیز دفع این سؤال می کند و اخبار نبوی و آثار مصطفوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در فضیلت این آیه بی حدّ و نهایت است^۱ و چون ذکر آنها به تفصیل، مؤدّی می شود به تطویل اقتصار و اختصار به همین مقدار اولی و احوط و آخری است.

[عشره کامله مُستفاد از این آیه]

و بدان که چون بسیاری از اصول و عقاید کلامی از این آیه کریمه مستفاد می شود، اولاً اشارت به آن می کنم مجملاً تا ثانیاً در محلّ خود مُفصّل گردد.

اولاً آن چه مُستفاد شده، وجود واجب الوجود است - تَعَالَى شَأْنُهُ وَ عَظْمَ بُرْهَانُهُ - ثانیاً وحدت او؛ ثالثاً اتّصاف به حیات؛ رابعاً آن که واجب الوجود است نظر به ذات، و این است منبع جمیع صفات؛ چنان که عالم علامّه، مُحَقِّق فَریدی، خواجه نصیر الدّین محمد طوسی در متن تجرید اشاره به این معنی کرده و شُرَاح توضیح و تبیین آن نموده اند. خامساً آن که قادر و مختار است. سادساً آن که از تحییّز و حلّول منزه و مبرّاست و از تغیر و فتور مُعرّ است؛ شبیه اجسام نیست و از این، نفی جسمیّت و عرضیّت لازم می آید. سابعاً آن که موجد و فاعل موجودات است و از این، متکلم بودن خدای تعالی لازم می آید. ثامنناً آن که شفاعت گناهکاران وقوع دارد و بی اذن خداوند جهان میسر نیست. تاسعاً آن که عالم است به جمیع امور کلیّاً و جزئیّاً و از این لازم می آید که سمیع و بصیر و مُرید و مُدرک باشد و این، چهار صفت است از صفات ثبوتی خدای تعالی. عاشر آن که اوّهام را قدرت بر ادراک ذات او نیست و افهام از احاطه کُنه صفات او عاجزند و نقص تمام دارند. این است «عشره کامله» که از این کریمه مستفاد شده و وجه اعظمیّت را که سابقاً مذکور شد، اشتمال بر این مسایل تواند بود و اگر کسی تدقیق نظر نماید، پیش از امور مذکوره از این کریمه مزبوره استفاده تواند نمود؛ واللّه اعلم.



[اندر تحقیق واژه «الله»]

«الله لا إله إلا هو الحیُّ القيوم»، «الله» اسم ذات خداوند جهان است و معنی این کلمه به فارسی «خدای» است و بعضی از اکابر علما در بعضی از تصانیف خود ذکر کرده اند که «خدای» در اصل «خود آی» بوده، یعنی: «خود آینده» که مؤدای معنی واجب الوجود است، تخفیف کرده اند جهت کثرت استعمال «خدای» شده.^۲ و علما را در تحقیق لفظ «الله» سخن بسیار است.^۳ اهل تحقیق برآنند که «الله» لفظ

۱. فخرالدین محمد رازی این سخن را در بعضی از مسائل ذکر کرده [است] «منه رحمه الله».

۲. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه «خدا»

۳. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۰؛ تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۲۷



عربی است و در اصل «اله» بوده همزه را جهت تخفیف حذف کرده اند و حرف تعریف را عوض آن آورده اند، «الله» شد. و حرف تعریف نزد خلیل بن احمد که استاد سیوییه نحوی است، الف و لام است و پیش باقی نحویان، لام و همزه را جهت آن آورده اند که ابتدا به ساکن متعذر است و عادت عرب چنان است که جهت زیاد کردن اختیار همزه می کنند؛ پس همزه قائم مقام حرکت باشد. و چون لام، عوض حرف متحرک است، و همزه نایب مناب حرکت، پس همزه را مدخلیت در عوضیت باشد؛ پس در حین ندا «یا الله» باید گفت به قطع همزه، زیرا که همزه حکم جزء دارد از قبیل همزة «اله» که در حین ندا باقی است. و سبب آن که همزه «الله» در حین ندا باقی است و به قطع است و در غیر ندا به وصل، چنان که در ﴿بسم الله﴾ چنین گفته اند که حین ندا حرف تعریف را عوضیت محض ثابت است و تعریف منظور نیست جهت آن که آلت تعریف است؛ پس اگر از حرف تعریف در حین ندا قصد تعریف نمایند، اجتماع آلتی تعریف لازم آید در لفظی که به منزله کلمه واحد است و علمای نحو تجویز آن نمی نمایند؛ پس همزه در حین ندا ثابت باشد و چون در غیر ندا قصد تعریف متصور است و مانعی از این قصد نیست، جاری بر اصل باشد و ساقط عند الاتصال بما قبل.

و بعضی از علما به آن رفته اند که «الله» لفظ عربی نیست و در اصل «لاها» بوده که لفظ سریانی است؛ عرب در «لاها» تصرف نمودند به حذف الف، آخر جهت تخفیف و الف و لام تعریف داخل کرده اند، «الله» شد.

و بدان که «اله» در لغت عرب عبارت است از معبود مطلق و غالب الاستعمال شده در معبودی بحق.

و جار الله علامه که صاحب تفسیر کشاف است، بر آن است که «اله» اسم جنس است و بر قلیل و کثیر اطلاق او می توان کرد و اسم صفت نیست؛ یعنی لفظی که موضوع باشد از برای ذات مبهم به اعتبار معنی معین که قایم به آن ذات باشد.

و قاضی ناصرالدین بیضاوی در تفسیر ذکر کرده که «الله» در اصل وصف بوده، غالب الاستعمال شده در معبود بحق و به منزله علمی شده از قبیل النجم که در اصل به معنی [مطلق] ستاره بوده، غالب الاستعمال شده در ستاره معین که «پروین» است.

و دلیل جار الله بر آن که «اله» اسم جنس است، آن است که «الله» در عبارات موصوف

واقع شده، چون «الله الرحمن» و صفت واقع نشده؛ پس صفت نباشد و چون بر قلیل و کثیر اطلاق می‌توان کرد، اسم جنس باشد.

و دلیل قاضی [ناصرالدین بیضاوی] بر صفتیت آن است که کریمه: ﴿و هو الذی فی السماء إله و فی الارض اله﴾ دالّ است بر آن که «إله» صفت باشد؛ زیرا که جارّ و مجرور متعلّق است به «اله» و متعلّق جارّ و مجرور مشتقّ می‌باشد و مشتقّ البتّه صفت است؛ پس «إله» صفت باشد.

و در این هر دو دلیل، ایراد بحث و نظر نموده‌اند؛ اما بر دلیل اوّل به این وجه که احتمال آن هست که «إله» در اصل وصف بوده باشد نه جنس و چون به حَسَب غلبه استعمال به منزله عَلم شده، وصف واقع نشود و باعث این است که در استعمالات عرب، «إله» را وصف نیافتند.

و اما بر دلیل دوّم به این طریق که محتمل است که «إله» در اصل اسم جنس بوده باشد و متعلّق جارّ و مجرور شود به اعتبار صفت لازمه که «معبودی بحق» است؛ چنان که نظیر آن در کلام عرب شایع است و قاضی [بیضاوی] به آن رفته که «إله» مُشْتَقّ است از «آله» به سه فتحه به معنی «عبد». و بعضی بر آنند که مُشْتَقّ است از «آله» به کسر لام به معنی «تَحْیِر». اطلاق الله بر تقدیر اوّل بر ذلت اقدس، بنابر آن است که «معبودی بحق» است و بر تقدیر ثانی به مناسبت آن [است] که عقول را در ذات او تحیّر واقع است. و بعضی بر آنند که «إله» در اصل «ولاه» بوده مشتقّ از «وله»، قلب واو به همزه کرده‌اند «إله» شده و اطلاق بر الله تعالی بنابر آن است که خلق واله‌اند در حقیقت واجب تعالی. و بعضی گفته‌اند که مُشْتَقّ است از «لاه یلوه» به معنی پنهانی. و جماعتی بر آنند که مشتقّ است از «لاه یلیه» به معنی ارتفاع؛ اطلاق بر الله [تعالی به] سبب آن است که از خلق با وجود غایت پیدایی، پنهان است و ارتفاع قدر و مرتبه ذات اقدس عیان است. و قاضی ناصرالدین^۲ تحقّق معنی اشتقاق را دلیل وصفیت ساخته، بنابر آن که مشتقّ از امری نمی‌باشد مگر وصف. و ایراد نموده‌اند بر این دلیل به این وجه که متصوّر است که تحقّق معنی اشتقاق به حسب اتّفاق بوده باشد و منظور و ملحوظ واضح نگشته باشد و ایضاً این تحقّق اگر دلیل شود بر اشتقاق، چرا نشاید که «آله» به فتح لام یا «اله» به کسر لام، مشتقّ از «اله» باشد؛ فَتَدْبَرُهُ.



۱. أنوار التنزیل، ج ۱، ص ۶

۲. همان.



و حاصل این تطویل و محصول این تفصیل، آن که عقول اعلام را همچنان که تحیر تمام است در تعقل مسمای علیم و علام، در اسم نیز حیرت بیش از حد و غایت واقع است و هر که نظر کند در تحیر عقول، در اسم استنباط تواند نمود که در مسمای تحیر بلانهایت خواهد بود که: «الأسماء تدلّ على المسمیات» و «الظاهر عنوان الباطن» و آن چه مقرر و معین و محرر و مبین است آن است که «الله» به حسب استعمال مخصوص است به ذات واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات و کمالات و نعوت جلال [است] و اطلاق واقع نشده بر غیر ذات اقدس - تعالی و تقدس - .

و علامه نحریر، صاحب تفسیر کبیر، اختیار آن نموده که «الله» علم است و مشتق نیست که غالب الاستعمال در «معبودی بحق» بوده باشد؛ به جهت آن که اگر مشتق بودی، کلمه «لا إله إلا الله» مفید توحید نبودی صریحاً؛ بنابر آن که «الله» اگر مشتق باشد، کلی خواهد بود و احتمال شرکت خواهد داشت به ملاحظه محض مفهوم مستفاد از عبارت چنان که در «اله»؛ لکن جمیع فرق اسلامی اتفاق نموده اند که کلمه طیبه مذکوره مفید توحید است صریحاً.

و دلیل دیگر بر علمیت «الله» آن است که خداوند جهان را ناچار است از اسمی که اجرای صفات کمال و نعوت جلال به وسیله آن بر او توان کرد و غیر لفظ «الله» صلاحیت این معنی ندارد و ایراد بر کلاً الدلیلیّن چنین نموده اند که متصور است که «الله» در اصل وصف بوده باشد و غالب الاستعمال شده در ذات واجب الوجود بر وجهی که بر غیر اطلاق کرده نشود. توحید صریحاً از کلمه طیبه مستفاد شود و اجرای صفات کمال به وسیله آن بر «الله» توان نمود و دلیل بر عدم علمیت این است که علم امری است موضوع از برای شیئی معین، پس ناچار است که واضح تصور ذات بخصوص کند تا اسم معینی از برای آن ذات تعیین نماید و ذات واجب تعالی منزّه است از تعقل و تصور بخصوص، پس علمیت متصور نباشد. و ایراد بر این دلیل به این وجه متصور است که گویم واضح لفظ «الله» حضرت حق تعالی شأنه است و شک نیست که علم به ذات خود کماینبغی دارد و آن چه مقرر است، آن است که ذات واجب منزّه است از تعقل بشر بخصوص؛ پس الله أعلم تواند بود؛ والله أعلم.



و بعضی از اهل فضل و کمال و علم و افضال ایراد استدلال نموده اند بر عدم علمیت «الله» به این وجه که اگر «الله» عَلم باشد، لفظ «أحد» در کریمه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الاخلاص (۱۱۲): ۲) بی فایده باشد، زیرا که چون «الله» عَلم باشد، موضوع خواهد بود از برای ذات مشخص و شک نیست که ذات مشخص یکی است. پس بر تقدیر علمیت، ذکر «أحد» بی فایده می شود؛ پس عَلم نباشد و موضوع از برای مفهوم کلی باشد.^۱

آن چه فقیر را در این استدلال به خاطر می رسد، آن است که بر تقدیر علمیت، فایده ذکر «أحد» تأکید و مبالغه است در نفی شریک و رد انکار مشرکین و دفع توهّم حمل لفظ الله بر معنی مجازی که مفهوم کلی باشد جهت نهایت اهتمام به این امر عظیم الشان که مبنای عقاید اسلام است و بعضی از افاضل آنام و مشایخ اسلام جواب به این وجه افاده فرموده اند^۲ که ذکر «أحد» بر تقدیر اعتبار علمیت «الله» جهت افاده آن است که خدای تعالی مُنْقَسَم و مُتَجَزّی نیست؛ چنان که در کتب معتبره مذکور است که «أحد» چیزی است که مُنْقَسَم نشود اصلاً و اگر در کریمه «واحد» مذکور بودی، سخن تمام بودی؛ لیکن «أحد» مذکور است و «أحد» غیر «واحد» است و حینئذ «الله» عَلم تواند بود.

و بدان که چون «الله» دالّ است بر ذات واجب تعالی، پس وجود حضرت عزّت که سابق به آن اشارتی شده بود، از این آیه مستفاد شود و ما از جهت بعضی از این مدّعیات که از فقرات این کریمه مستفاد شده، برهان ایراد نماییم تا به دلیل عقلی نیز مثبت گردد.

[دلایلی بر اثبات واجب الوجود]

دلایل وجود واجب الوجود بسیار است و یکی از دلایل مشهوره مسطوره در کتب معتبره آن است که موجود در خارج ذهن به حسب احتمال عقلی منحصّر است در واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات. واجب الوجود بالذات آن است که چون نظر به محض ذات او کنند، نتواند بود که موجود نباشد و موجودیت او ضروری باشد. و ممکن الوجود آن است که به ملاحظه محض ذات وجود او را لازم و ضروری نباشد و تواند بود که موجود نباشد.

۱. این استدلال از افادات سیادت پناهی امیر سید فضل الله استرآبادی است. «منه رحمه الله».

۲. این جواب از حضرت شیخ زین الدین جبل عاملی است. «منه رحمه الله».



چون این مقدمه معلوم شد، می‌گوییم که اگر واجب‌الوجود موجود نباشد، موجود منحصر شود در ممکن و هر ممکن را چون وجود لازم نیست، نظر به ذات او کرده و محتاج است در وجود به علت و سببی که افاده وجود او کند و آن علت و سبب بر این تقدیر ممکن موجود خواهد بود؛ زیرا که فاعل موجود، البته موجود می‌باشد و موجود منحصر است در ممکن بر این تقدیر. و آن سبب نیز محتاج خواهد بود به موجودی ممکن که او را موجود سازد. پس اگر علت و سبب ممکن دوم، همان علت و سبب ممکن اول باشد، بی‌واسطه یا باواسطه، دور لازم آید و این باطل است. و اگر سبب او ممکن ثالث باشد، و سبب ممکن ثالث ممکن رابع، و هكذا لا الی التّهایه، لازم آید که امور غیر متناهی، مترتبه موجود باشند و این را تسلسل گویند و این نیز باطل است. پس اگر واجب‌الوجود موجود نباشد، محال لازم آید که آن دور یا تسلسل است؛ پس واجب‌الوجود موجود باید بود.

[بیان بطلان دور]

اما بیان بطلان دور به این وجه توان نمود که دور موقوف بودن امری است بر امری که آن امر موقوف باشد بر امر اول، بی‌واسطه یا باواسطه. و شک نیست که موقوف علیّه مقدم است بر موقوف؛ پس امر دوم مقدم باشد بر امر اول، چون امر دوم نیز موقوف است بر امر اول، امر اول نیز مقدم باشد بر امر دوم. پس امر اول مقدم باشد بر خود؛ همچنین امر دوم نیز مقدم باشد بر خود و نیز امری پیش از آن که موجود شود، موجود باشد و این، مخالف بدیهه عقل است. پس دور که مستلزم خلاف بدیهه باشد، باطل باشد.^۱

[بیان بطلان تسلسل از طریق برهان تضایف]

و اما بیان بطلان تسلسل به این طریق است که اگر امور غیرمتناهی به صفت مذکوره موجود باشند، امر اخیر که معلول محض است، مسبوق و مؤخر باشد از جمیع و همه بر او سابق اند و مقدم و هر یک از امور فوق امر اخیر، موصوفند به سابقیت و تقدم بر ماتحت

۱. این دلیل از آثار طبع قویم و فکر مستقیم علامه محقق حکیم خواجه نصیرالدین محمد طوسی است؛ رحمه الله علیه. «منه قدس سره».



و مسبوقیت و تأخر و از مافوق؛ پس اگر در این سلسله، سابق محض نباشد که منتهای سلسله شود، لازم آید که اِحْدَى الْمُتَضَائِفِینَ که مسبوقیات است، زاید باشد بر مُتَضَائِفِ دیگر که سابقیات است، زیرا که هر یک از ممکنات فوق ممکن اخیر، اَتْصَافَ به سابقیت و مسبوقیت دارند؛ پس سابقیات و مسبوقیات فوق ممکن اخیر در عدد برابر باشند و ممکن اخیر موصوف است به مسبوقیت محض و اَتْصَافَ به سابقیت ندارد پس عدد مسبوقیات به یکی زاید باشد بر عدد سابقیات و این باطل است؛ زیرا که مُتَضَائِفِینَ دو امری اند که تعقل و تحقق هریک، تعقل و تحقق دیگر [ی] است و بدون آن نیست، همچو سابقیت که تعقل و تحقق آن بدون مسبوقیت نیست و بالعکس؛ پس ایشان را در عدد برابر باید بود و بر تقدیری که تسلسل واقع شود، عدد اِحْدَى از متضایفین زاید بر عدد دیگر خواهد بود. پس سابق محض در این سلسله باید که منتهای سلسله [واقع] شود و آن واجب الوجود است؛ زیرا که ممکن سابق محض نمی تواند بود، جهت آن که سبب او بر او مقدم است؛ پس تسلسل باطل باشد و مطلوب حاصل. و این دلیل موسوم است به «برهان تَضَائِفِ»^۱.

[رَدِّ بَرُّهَانِ تَضَائِفِ و پاسخ آن]

و بعضی از اهل علم بدین دلیل اعتراض کرده اند به طریق معارضه بر مقدمه؛ و معارضه بر مقدمه آن است که خلاف مقدمه دلیل را که مُسْتَدَلِّ بر آن دلیلی ایراد نموده، اخذ کنند و دلیل بر آن اقامت نمایند.

تقریر اعتراض بر این وجه است که در این سلسله سابق محض جهت برابر شدن عدد مُتَضَائِفِینَ لازم نیست؛ زیرا که مسبوقیت ممکن اخیر متضایف سابقیت است که صفت ممکن مقدم است بر این مسبوق بلا واسطه و سابقیت و مسبوقیت که در یک ممکن مجتمع اند متضایف نیستند و این ظاهر است و شکی نیست که بر تقدیر تسلسل هر مسبوقیت با سابقیتی است که متضایف او است؛ چنان چه مسبوقیت ممکن اخیر با سابقیت ممکن مقدم بر اوست بی واسطه و هكذا لا الی النهایه. پس سابق محض در این سلسله

۱. شماری از فیلسوفانی که آثارشان از برهان تضایف در ابطال تسلسل استفاده کرده اند، عبارتند از: شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الأسفار الأربعة، سفر اول، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ شرح منظومه، ص ۱۳۶؛ مدرس یزدی، علی اکبر، رسائل حکمیة، رساله بدیعة فی بیان مفهوم الماهیة و الوجود، ص ۱۴۵-۱۴۷.



محتاج إليه نیست؛ زیرا که مُتَضَائِفِينَ در عدد برابرند.^۱

و فقیر حقیر را در جواب ایراد، چنین به خاطر می‌رسد که بر تقدیر عدم تناهی اگر چه هر متضایفی با متضایف خود است، زیادتی أَحَدُ الْمُتَضَائِفِينَ بر دیگری لازم می‌آید و عدم لزوم مسلم نیست به واسطه آن که اگر عدد مسبوقیات زیاد نبودی، بایستی که عدم سابقیات و مسبوقیات فوق ممکن اخیر برابری نبودی لکن عدد ایشان برابر است به واسطه آن که در هر ممکن فوق اخیر یک سابقیت متحقق است و یک مسبوقیت؛ پس مسبوقیات فوق ممکن اخیر برابر سابقیات باشد اگر چه متضایف یکدیگر نیستند و مسبوقیت ممکن اخیر زیاده می‌ماند و اگرچه با متضایف خود است. پس سابق محض در این سلسله باید جهت برابر شدن عدد مُتَضَائِفِينَ و نه از جهت آن که متضایف مسبوق محض باشد.

تقریر این کلام به این وجه نیز توان کرد که اگر سابق محض در این سلسله نباشد، لازم آید که عدد متضایفین برابر نباشد و برابر باشد؛ و بیان آن ظاهر است، فَافْهَم.

حضرت سیادت و افادت پناه صدر افاضل العلماء و الحكماء - أَنَارَ اللَّهُ بَرَهَانَهُ -، برهانی از برای وجود واجب الوجود افاده فرموده‌اند به این طریق که موجود یا واجب الوجود بالذات است و یا ممکن الوجود؛ اگر واجب الوجود موجود نباشد، لازم می‌آید که هیچ موجودی تَحَقُّق نیابد، زیرا ممکن فی حد ذاته موجود نیست و موجود بودن او به سبب غیر است و غیر نیز ممکن است و همین حال دارد؛ پس بر تقدیر تسلسل چون مجموع سلسله مجعلا ملحوظ عقل شود، عقل حکم می‌کند که هیچ یک از این‌ها چون موجود نیستند نظر به ذات، و تا موجود نباشد، ایجاد غیر نمی‌توانند کرد؛ پس هیچ ممکن موجود نباشد. پس بر تقدیر، عدم واجب الوجود لازم آید که هیچ امر موجود نباشد و این باطل است؛ پس واجب تعالی موجود باشد.^۲

۱. این ایراد از افادات فضایل آیات شیخ ابوالبرکات استرآبادی است؛ علیه الرحمة و المغفرة. «مِنْهُ رَحْمَةُ اللَّهِ».

شیخ عباس قمی در الکنی و الألقاب (ج ۱، صص ۱۹-۲۰) شرح حال مختصری از ابوالبرکات استرآبادی آورده و از وی با لقب «فاضل متکلم، پیشوا در علوم عقلی و از پیشروان دانشمندان در علم کلام» یاد کرده است. صاحب الکنی و الألقاب همچنین ضمن اشاره به اثر حاضر (یعنی تفسیر پاریسی آیه الکرسی تألیف میرفخرالدین استرآبادی) و این که مباحث پخته و عمیق آن، مهارت والای مؤلفش را در دانش‌های کلام، فلسفه و تفسیر می‌رساند، از این که مؤلف در حاشیه این تفسیرش برای ابوالبرکات استرآبادی از درگاه الاهی رحمت و مغفرت طلبیده، شیعه بودن وی را نتیجه گرفته است؛ هرچند که به نوشته شیخ عباس قمی، اکثریت و بل که جملگی استرآبادیان در آن روزگار شیعه بوده‌اند.

۲. این دلیل از آثار طبع و قآد و فهم نقاد حضرت سیادت پناهی علامه العلماء و فهامة الحكماء امیر صدرالدین محمد شیرازی است؛ رَوَّحَ اللَّهُ رَوْحَهُ. «مِنْهُ [رَحْمَةُ اللَّهِ]».

و بعضی از اهل کمال^۱ ایراد استدلال از برای وجود واجب الوجود به این طریق نموده اند که واجب الوجود ذاتی است که او را هستی لازم باشد؛ پس البتّه موجود باشد، زیرا که هر چه که او را هستی لازم است، محال است که موجود نباشد بِالْبَدِيهَةِ. پس واجب الوجود بالذات موجود باشد.



و ایراد بر این دلیل متصور است به این وجه که از دلیل مذکور وجود خود مفهوم واجب الوجود لازم نمی آید، زیرا که آن چه مذکور شد که واجب الوجود امری است که ذات او را هستی لازم باشد، مفهوم واجب الوجود است و سائلی را می رسد که گوید: نزد عقل محتمل است که این مفهوم را افرادی نباشد در خارج ذهن و این مفهوم از قبیل کلی مفهومات کلی باشد که ماصدق آن موجود خارجی نیست، بلی بر تقدیر وجود فرد، هستی او را لازم خواهد بود و نیستی ممتنع نظر به ذات و اگر به محض ملاحظه این مفهوم، وجود واجب الوجود لازم آمدی، واجب الوجود متعدّد و آن را فرد بسیار بودی؛ زیرا که این مفهوم کلی است و فساد این بین و استحالتش مستبین است.

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

﴿الله﴾ که سابقاً مذکور شده، مبتداست و تمامی این کلمه طیبّه در موضع خبر است و معنی این کلمه به فارسی این است که: «نیست معبودی بحق و سزاوار نیست به پرستیدن، مگر خدای تعالی». و بر این تقدیر متوجه نیست آن^۲ شبهه که بعضی را به خاطر گذرد که معبود بحق غیر خدا نیز می باشد؛ زیرا که صاحب بنده، معبود بحق است (نسبت به بنده) به جهت آن که در شرع خدمت صاحب بر بنده واجب است؛ پس حصر معبود بحق در حضرت حق تعالی تمام نیست و وجه عدم توجه شبهه ظاهر است؛ به واسطه آن که صاحب بنده مخدوم بنده است و بر بنده خدمت او لازم است و عبادت و پرستیدن بنده صاحب را در شرع روا نیست و عبادت، غیر خدمت است؛ چنان که بر اهل خود مخفی نیست.

و اختیار ابتدا به نفی در این کلمه و بعد از آن ایراد اثبات بر آن که اکتفا به مجرد اثبات

۱. مراد، مولانا کمال الدین حسین اردبیلی است. «مِنْهُ رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى».

۲. در آن که ممتنع [الوجود] مرکب نمی تواند بود، سخنی است که محل، گنجایش آن ندارد. «مِنْهُ قُدْسٌ سِرٌّ».



شود به این طریق که الله واحد جهت آن است که این ایراد را اثبات وحدانیت بلیغ تر است از آن که به اثبات فقط اکتفا کنند و از این جهت است که گفته اند که: «لَا صَدِيقَ لِي إِلَّا فَلَانٌ» بلیغ تر است از آن که گویند: «صَدِيقِي فَلَانٌ فَقَطُّ» و وجه آن ظهور تمام دارد.

و بدان که کلمه «لا» در این کلمه طیبه، لای نفی جنس است و «إله» اسم اوست و محتاج تقدیر خبر نیست مثل «موجود» یا «حاصل» یا «لنا»؛ چنان که جار الله علامه در تفسیر کشاف در تبیین ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقره: ۲) بیان کرده که لای نفی جنس خبر نمی خواهد؛ پس تقدیر «موجود» یا «حاصل» یا «لنا» ضروری نباشد و نیز بر تقدیر عدم تقدیر. مآل کلام چنین خواهد بود که: «نیست معبود بحق مگر خدای تعالی»؛ یعنی حقیقت معبود بحق منحصر است در خدای تعالی - عزوجل - و بر تقدیر، حاصل کلام این است که: «نیست معبود بحق موجود یا حاصل یا ما را مگر خدای تبارک و تعالی». و بر تقدیر تصریح نمی شود به آن که حقیقت معبود بحق منحصر باشد در حضرت حق و در اثبات توحید دعوی حصر حقیقت معبود بحق در حضرت حق تعالی شأنه ابلغ است از آن چه حصر حقیقت از او مستفاد نشود صریحاً؛ پس عدم تقدیر اولی و ادخل باشد در اثبات وحدانیت خدای تعالی - عزوجل -.

و «هو» در این کلمه ضمیری است عاید و راجع به «الله». و بعضی از علما به این رفته اند که «هو» یکی از اسماء الله است و علامه نحیر، صاحب تفسیر کبیر نقل کرده از بعضی عرفا که اسم «های» مضموم است و «واو» از اشباع ضمه ظاهر شده و زبان جمیع حیوانات در حین تنفس به این اسم جاری است؛ و هو اعلم.

[برخی براهین عقلی بر توحید و مناقشات وارد بر آنها]

و آن چه مستفاد شده از این کلمه طیبه، اصلی است از اصول کلامی و آن را «توحید ذات» گویند.

و برهان عقلی بر وحدت واجب الوجود متعدد است؛ از جمله آن چه فقیر حقیر را به خاطر فاطر رسیده، آن است که اگر واجب الوجود مثلاً دو تا باشد، لازم آید که امری ممکن، باشد و نباشد و این محال است؛ پس، تعدد واجب تعالی که مستلزم محال است، محال باشد.

بیان لزوم امکان چنین توان نمود که مجموع دو واجب که معروض اثنیّت است، فی نفس الأمر، بی اعتبار هیأت اجتماعی و وحدت مجموعی موجود، متعدّد است بلاشبهه؛ و هر موجود متعدّد محتاج است به واحد که غیر اوست، و هر محتاج به غیر، در وجود ممکن است؛ پس، مجموع مذکور ممکن باشد.

و بیان لزوم عدم امکان به دو وجه میسر است:

وجه اول: آن که ممکن آن است که اگر نظر به ذات او کنند، و اصلاً امری خارج منظور نباشد، عدم بر او روا باشد و مجموع مذکور چنین نیست، زیرا که این مجموع عبارت است از دو ذات که هر یک را موجودیت ضروری است نظر به ذات؛ پس اگر نفس ذات مجموع ملحوظ شود، موجودیت لازم او خواهد بود و عدم او ممتنع؛ پس ممکن نباشد؛ زیرا که فرض عدم مجموع به این وجه تواند بود که إحدى الذاتین معدوم شود و یا هیأت اجتماعی؛ و چون این مجموع مرکب مفصل است و غیر دو جزو ندارد و هیأت به هیچ وجه با او مأخوذ نیست، پس عدم هیأت محتمل نباشد و عدم إحدى الذاتین ممتنع است، پس مجموع مذکور قابل طریان عدم نباشد؛ پس ممکن نباشد.

وجه دوم: آن که اکثر علما از متکلمین و حکما تحقیق نموده اند که وجود در ممکن زاید است بر ذات و نیز مقرر است که وجود واجب تعالی عین ذات است و زاید نیست؛ بنابراین دو مقرر می گوئیم که مجموع مذکور ممکن نیست، زیرا اگر ممکن باشد، وجود مجموع زاید بر او خواهد بود بنابر مقدمه اول؛ لکن زاید نیست، زیرا که این مجموع نیست الا دو واجب که وجود هر یک عین ذات اوست بنابر مقدمه دوم، پس وجود مجموع عین ذات مجموع باشد؛ پس مجموع ممکن نباشد. و اگر کسی بر اصل دلیل ایرادی نماید، به منع یا ابطال آن مقدمه که هر محتاج به غیر در وجود ممکن است و گوید که آن محتاج به غیر در وجود ممکن است که طریان عدم بر او جایز باشد، یا نسبت وجود و عدم به او علی السویه باشد و مجموع مذکور از این قبیل نیست؛ جواب می گوئیم که: مقدمه مذکوره بدیهی است و فطرت سلیم به آن حاکم است و لهذا محققین گفته اند که واجب الوجود و ممتنع الوجود بسیط اند و مرکب نمی توانند بود و آن چه مذکور شد، از عدم جواز عدم و عدم تساوی نسبت وجود و عدم، مفسده ای است مرتب بر تعدّد و مأخوذ است در اصل برهان؛ پس تعدّد واجب که مستلزم مفسده مذکوره است، محال باشد.





و ایرادی دیگر که فقیر حقیر را در اصل دلیل مذکور به خاطر رسیده، آن است که اثبات امکان مجموع مبنی است بر آن که ممکن آن باشد که غیر را مدخلیت در وجود او باشد، خواه غیری داخل، خواه غیری خارج. و واجب الوجود [آن است] که غیر را در وجود او اصلاً دخل نباشد؛ خواه داخل خواه خارج. و اثبات عدم امکان بنا بر وجه اول، مبنی است بر آن که ممکن آن باشد که غیر خارج را مدخلیت در وجود او نباشد. و این سخن محل تأمل است؛ فتأمل.

و بنابراین مورد منع در اصل دلیل بر متفطن ظاهر است. و جواب از این ایراد ظاهر می شود به ملاحظه آن که اثبات عدم امکان منوط به آن مقدمه مقرر است که عدم بر ممکن رواست نظر به محض ذات کرده و مبنی بر آن نیست که غیر خارج را فقط مدخلیت در وجود ممکن باشد. و حاصل این وجه آن است که با وجود آن که مجموع ممکن است به واسطه احتیاج به غیر که آن وجودی است محتاج به غیر مطلقاً ممکن است لازم می آید که ممکن نباشد بنا بر آن که مقرر است که عدم بر ممکن نظر به ذات او کرده جایز است و این از لوازم امکان است و این لازم در مجموع دو واجب منتفی است و نفی لازم مستلزم نفی ملزوم است؛ پس مجموع ممکن نباشد و لزوم این مفسده بنا بر تعدد واجب است؛ پس تعدد محال باشد.

دلیل دیگر بر توحید چنین گفته اند که اگر واجب تعالی را شریک باشد، آیا شریک که غیر اوست، بر آن قادر خواهد بود که مانع واجب شود از ایجاد امری یا قادر نخواهد بود؟ که اگر قادر باشد، عجز واجب تعالی لازم آید و اگر قادر نباشد، عجز شریک لازم می آید و این هر دو محال است؛ پس واجب تعالی را شریک نباشد.

و ایرادی که فقیر را در این دلیل به خاطر رسیده، آن است که اختیار شق دوم می توان کرد و هیچ محال لازم نمی آید؛ زیرا که عدم قدرت شریک بر منع واجب گاهی محال باشد که منع واجب تعالی از ایجاد ممتنع باشد و این مسلم نیست بل که می توان بود که منع واجب تعالی ممتنع بالذات باشد؛ از قبیل آن که واجب قادر بر معدوم ساختن خود است و این مستلزم عجزی و مفسده ای نیست.^۱

۱. اگر کسی اختیار شق اول کند و گوید که شریک می تواند بود که قادر بر منع واجب باشد، لکن هرگز مانع نشود و موافق باشد در اراده؛ جواب گویم که از قادر مراد آن است که صحیح باشد فعل و ترک او هر دو در نفس امر به فعل آید به این طریق که هر یک در زمانی واقع شود. و در صورت مذکور چون منع واقع شده، قدرت متحقق باشد؛ فتأمل فیهِ. «منه [رَحْمَهُ اللَّهِ]».



برهانی دیگر بر توحید^۱ چنین گفته اند که اگر واجب تعالی دو باشد، مجموع دو واجب که معروض اثبیت است محتاج است به غیر در وجود که آن غیر، جزء است و هر محتاج به غیر در وجود ممکن است؛ پس مجموع مذکور ممکن باشد و هر ممکن را چاره نیست از فاعل مستقل؛ پس مجموع دو واجب را چاره نباشد از فاعل مذکور و فاعل یا نفس مجموع است و این باطل است؛ زیرا که هیچ چیز فاعل خود نمی تواند بود؛ یا آن که فاعل مستقل مجموع دو جزو مجموع باشد، و این نیز باطل است؛ زیرا که هیچ یک از اجزاء مستقل نیستند، بل که دیگری نیز محتاج الیه است و فاعل مجموع خارج نمی تواند بود و این نیز ظاهر است و مستغنی است از بیان.

و فقیر را در این دلیل مناقشه هست از چند وجه:

وجه اول: آن که اگر این دلیل به جمیع مقدمات صحیح باشد، لازم آید که خدای تعالی موجد چیزی نباشد اصلاً و قادر بر ایجاد نباشد و این مخالف عقل و شرع است. بیان لزوم به این وجه توان کرد که اگر خدای تعالی موجد امری و قادر بر ایجاد آن امر باشد، و ایجاد آن امر کند، مجموع واجب تعالی با آن امر که معروض اثبیت است، موجود دیگر است و ممکن جهت احتیاج به جزء، محتاج است به فاعل مستقل و فاعل مستقل نفس مجموع نمی تواند بود بالبدیهه و همچنین جزء در خارج نمی تواند بود، به همان بیان که در برهان مذکور شد؛ پس اگر دلیل مذکور تمام شود، لازم آید که واجب موجد مستقل چیزی نباشد و قادر بر ایجاد نتواند بود و ممکن بی سبب پیدا شود و بنابراین، سد باب اثبات صانع می شود.

و جواب از این نقض، بعینه جواب است از مستدل مگر آن که تغیر تقریر کنند به این طریق که فاعل مستقل مجموع واجب جزء او نمی تواند بود جهت آن که هیچ یک را از اجزای اولی به فاعلیت مجموع نیستند. جواب به آن وجه متصور است که اختیار آن کنند که فاعل مستقل به این کل جزء است که واجب الوجود باشد و میان فاعل مستقل و علت تامه فرق است؛ فافهم.

وجه دوم: از ایراد آن است که منع یا ابطال آن مقدمه کنیم که ممکن مذکور محتاج به

۱. این دلیل در رساله اثبات واجب محقق المعانی و سند المبانی مولانا جلال الدین محمد دوانی مسطور است و مذکور. «مِنْهُ رَحْمَةُ اللَّهِ».



فاعل مستقل است؛ زیرا که علت فاعلی این ممکن نفس و جزء و خارج نمی تواند بود؛ پس محتاج به علت فاعلی نباشد. جواب از این ایراد چنین به خاطر می رسد که: این مقدمه که هر ممکن علت فاعلی می خواهد، بدیهی است و بر تقدیر تعدد واجب لازم می آید که ممکن بی سبب و علت پیدا شود و این محال است، پس تعدد واجب محال باشد؛ زیرا که مستلزم خلاف بدیهت است و مجادل را رسد که منع بدهت کند؛ فتدبر.

و تقریر دلیل از این فقیر متصور است به این وجه که اگر واجب تعالی دو باشد، لازم آید تحقق ممکن بلا سبب، به سبب آن که مجموع دو واجب ممکن است جهت احتیاج به اجزاء و این ممکن سبب نمی تواند داشت؛ زیرا که تأثیر و تأثر در این ماده متصور نیست زیرا که هیأت اجتماعی جزء این دو واجب نیست، پس واجب متعدّد نباشد.

و بعضی از اکابر محققین، استاد العلماء و الحكماء - طاب الله ثراه - بر این دلیل که مذکور شد، به چند وجه ایراد نموده اند:

اول آن که: این مقدمه که مجموع دو واجب ممکن است و محتاج است به غیر، مسلم نیست؛ زیرا که مجموع دو واجب نیست مگر این واجب و آن واجب و کلی در نفس امر نیست که واحد جزء او باشد و محتاج الیه. و این گاهی متصور است که آن دو واجب را وحدتی عارض شود در نفس امر؛ و شکی نیست که وحدتی در واقع عارض مجموع نیست و اگر اعتبار وحدت نمایند، مجموع اعتباری شود، نه مجموع موجود خارجی.

وجه دوم: آن که مجموع دو طریق متصور است؛ یکی مفصلاً و دیگری مجملاً. مجموع مفصل علت مجموع مجمل تواند بود و غیر آن علتی نمی خواهد و اگر نقل کلام در مجموع مفصل کنند، مسلم نیست که مجموع مفصل ممکن است؛ بل که مجموع مفصل نیست إلا این و آن و هیچ یک ممکن نیستند و آن چه گویند که اجمال و تفصیل موجب تغایر در ملاحظه است، و مغایرت در ذات ملحوظ نیست؛ بل که در صورتین موجود در خارج یکی است، جوابش آن است که: مسلم نیست که هر اجمال و تفصیل به محض تغایر در ملاحظه باشد و این در کثیری مسلم است که در نفس امر وحدت عارض او نباشد و سخن در آن نیست، بل که کلام بر تقدیر تسلیم آن است که مجموع را در نفس امر وحدتی عارض شود و این هنگام مجموع مفصل که وحدت عارض او نیست، علت و سبب مجموع مجمل است که وحدت عارض اوست به حسب فرض.



و فقیر حقیر را چنین به خاطر می‌رسد که مجموع دو امر موجود، خواه وحدت عارض آن شود و خواه نشود، موجود خواهد بود؛ زیرا که هرگاه شخصی مثلاً در مشرق باشد و شخصی دیگر در مغرب و ما اعتبار انضمام این دو شخص نکنیم، صادق است فی الواقع که دو شخص در عالم موجود است. و شبهه‌ای نیست که هر دو موقوف است بر یکی، پس مجموع مفصل که عبارت از دو باشد، بی اعتبار وحدت موجود متعدد باشد محتاج به واحد که غیر اوست و هر محتاج به غیر، ممکن است و اگر علت و سبب او مجموع مفصل باشد، دور لازم آید؛ زیرا که مجموع مجمل به حسب فرض معلول مجموع مفصل بوده؛ پس علت و سبب او امر خارج باشد و این نیز باطل است.

وجه سیم: از ایرادات حضرت استاد - رَوَّحَ اللهُ رُوحَهُ - آن است که اگر مجموع دو موجود، موجود ثالث باشد، لازم آید تحقق موجودات غیرمتناهیة نزد تحقق دو موجود و این باطل است بالبدیهة. بیان لزوم به این وجه توان کرد که موجود اول با موجود ثالث موجود رابع است، و موجود دوم با موجود ثالث موجود خامس است، و اول با رابع سادس، و با خامس سابع، و ثانی با رابع ثامن، و هكذا لا اِلٰهَ اِلَّا النِّهَايَةُ؛ پس مجموع دو موجود، موجود ثالث نباشد. و بعضی تقریر ایراد به این وجه کرده‌اند که اگر معروض اثنیّت موجود ثالث باشد معروض ثلثیّت نیز متحقق است، پس موجود رابع باشد و چون معروض اربعیّت نیز متحقق است، موجود خامس باشد و همچنین به غیرنهایت^۱.

و فقیر حقیر را در جواب چنین به خاطر می‌رسد که لزوم وجود موجود رابع مسلم نیست و این گاهی متصور است که یکی از دو جزء امری، جزء دیگر تواند بود و این را ارباب معقول نفی کرده‌اند؛ بنابراین آن که تکرار امر واحد لازم می‌آید در موجود محقق و کلّ، عین جزء می‌شود. و ما از برای توضیح، مثالی ایراد کنیم تا مقصود واضح گردد: پس گوئیم که الف موجود اول است و ب موجود دوم و مجموع الف و ب موجود سیم و آن را ج نامیدیم. پس ج مرکب باشد از الف و ب، و الف جزء ب نیست و ب جزء الف نه. و در وجود ج که موجود ثالث است، محذور مذکور که تکرار جزء معین و کلّ عین جزء بودن است، لازم نمی‌آید؛ پس ج موجود ثالث باشد اما ج با الف گاهی موجود رابع شود در نفس امر که الف داخل در ج نباشد و حال آن که داخل است؛ پس اگر ج را با الف منضم

۱. تقریر ایراد به این وجه، منسوب است به شاه صدر. «مِنْهُ رَحِمَهُ اللهُ».



سازند، تکرار ب لازم آید و کلّ که ج است، عین جزء شود که الف است؛ زیرا که کلّ مرکّب است از الف و ب؛ و جزء که الف است مرکّب است از الف و ب، فتأمّل. پس وجود موجود رابع لازم نیاید

و نیز می‌گوییم: که اگر معروض اثنیّت موجود ثالث شود، مسلم نیست که معروض ثلاثیّت موجود رابع شود و این گاهی باشد که مستلزم محال نباشد؛ لکن استلزام ظاهر است؛ زیرا که معروض ثلاثیّت موجود رابع شود، لازم آید که الف مثلاً در مثال مذکور جزء مستقلّ امری باشد و نباشد؛ و این محال است. بیان لزوم به این طریق توان کرد که الف در مثال مذکور، جزء ج است که موجود ثالث است و موجود رابع مرکّب می‌شود از ج و الف مثلاً. پس الف جزء مستقلّ موجود رابع باشد و چون الف جزء موجود ثالث است که موجود ثالث جزء موجود رابع بود، پس جزء مستقلّ موجود رابع نباشد، بل ثانوی باشد و الا تکرار لازم آید و این محذور بر تقدیری که معروض اثنیّت، موجود ثالث شود لازم نمی‌آید. پس اگر معروض اثنیّت، موجود ثالث شود، لازم نیاید که معروض ثلاثیّت، موجود رابع شود؛ زیرا که این مقدمه کلی نیست و مخصوص است به آن جا که مستلزم تکراری و محذوری نباشد.

﴿الْحَيِّ﴾ خبر ثانی ﴿الله﴾ است و محتمل است که خبر مبتدای محذوف باشد که ﴿هو﴾ تواند بود و بر تقدیرین مؤکّد وجود واجب الوجود است که از سابق مفهوم شده و بر تقدیر ثانی جمله بر آن چه در ذیل اوست، مبین ﴿الله لا إله إلا هو﴾ است و ترک حرف عطف جهت آن شده که عطف مبین بر مبین جایز نیست و آن که ﴿الْحَيِّ﴾ را بدل از ﴿هو﴾ دارند مناسب نیست؛ زیرا که مُبَدَلٌ مِنْهُ در حکم ساقط است و نزد ارباب نحو بدّل مقصود است و حیثنذ مالّ کلام چنین خواهد بود که: «نیست معبودی بحق سزاوار پرستیدن مگر زنده» و تصریح به توحید که مقصود از این کلمه طیّبه است، نمی‌شود.

[معنای صفت «حی»]

و «حی» در لغت چیزی است که او را حیات باشد و «حیات» را چنین گفته‌اند که قوتی است که منشأ حسّ و حرکت شود. و این تفسیر منقوض است بر روح حیوانی و نفس ناطقه انسانی؛ چنان که بر خبیر بصیر مخفی نیست. و «حی» بنا بر این تفسیر بر خدای



تعالی صادق نیست؛ زیرا که خدای تعالی منزّه است از حواس ظاهر و باطن و حرکت . و جارالله علامه [زمخشری] گفته که «حیّ» عبارت است از باقی که فنا را به او راه نباشد و بنابر این تفسیر، مخصوص خدای تعالی است؛ زیرا که ماسوی الله در عرضه فناست لکن منقوض است بر صفات حقیقی واجب تعالی اگر قایل به زیادتی صفات بر ذات شوند؛ فَافْهَمُوا .

و علمای کلامیه «حیّ» را تفسیر کرده اند به آن که صحیح باشد عالم بودن و قادر بودن و مراد از این، صحّتی است که مقارن فعل باشد گاهی که مانعی نباشد؛ پس بی هوش و نایم حی باشند و نطفه و مُضْغَه و علقه خارج از احیا باشند . و دلیل عقلی بر آن که خدای تعالی «حیّ» است، آن است که خدای تعالی عالم و قادر است چنان که مبین شود، پس صحیح باشد عالمیت و قدریت او، و این مراد است از «حیّ» . و این، صفتی است از صفات ثبوتی خدای تعالی - عزوجل - و از اتصاف واجب تعالی به حیات، نفی عرضیت لازم آید؛ زیرا که مقرر است که عرض صحیح العلم والقدرة نیست .

[بررسی معنای صفت «قیوم»]

«الْقَيُّومُ»، صفت دیگری است از صفات و خبر «الله» تواند بود و محتمل است که خبر مبتدای محذوف باشد . و «قیوم» در لغت به معنی حافظ است و در این مقام چنان که مفسرین تفسیر کرده اند، مراد از او موجودی است که دایم و نیک قیام کننده به تدبیر خلاق و حفظ ایشان باشد .

و حضرت مغفرت مآب استادی - طاب ثراه - در بعضی از تصانیف خود ذکر کرده که : «قیوم» به معنی مدیر و متولی جمیع امور است و بعضی از محققین چنین فرموده اند که : «قیوم» به معنی قائم و حافظ جمیع امور است و دهند آن چه قوام هر چیز به او حاصل شود و بر جمیع معانی مخصوص واجب تعالی است . و اشارت به واجب بودن وجود واجب است؛ زیرا که ممکن موصوف به این صفات نمی تواند بود .



[اشاره به علم خدای متعال و ردّ مذهب دهریه در این باره]

و نیز اشارت است به آن که خدای تعالی سَمِیع و بَصِیر است؛ زیرا که هر که تدبیر جمیع مخلوقات کند، و حافظ ایشان باشد، عالم به ایشان خواهد بود. از جمله مخلوقات، مسموعات و مبصرات است؛ پس سَمِیع و بَصِیر یعنی عالم به مسموعات و مبصرات باشد و این دو صفت از صفات ثبوتی خدای تعالی، دو نوع اند از علم و چون خدای تعالی به عبارت ﴿الْحَىُّ الْقَيُّومُ﴾^۱ بندگان را اخبار نموده به آن که «حی» است و مدبّر و متولّی جمیع امور است، اشارت و اشعاری شده به آن که عالم است به ذات خود؛ زیرا که خبر دادن از ذات مستلزم علم به ذات است؛ و این اشارت است به ردّ مذهب جماعت فاسد الاعتقاد دهریه؛ چون اعتقاد فاسد ایشان آن است که خدای تعالی عالم به ذات خود نیست؛ ﴿تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عَلْوًا كَبِيرًا﴾.

و دلیل دهریه بر عقیده فاسده خود آن است که علم نسبتی است میان عالم و معلوم، و نسبت نمی باشد مگر میان دو امر متغایر، و هیچ چیز متغایر خود نیست؛ پس خدای تعالی عالم به خود نباشد.

و جواب از این سخن^۱ به چند وجه گفته اند: اول آن که مسلم نیست که علم نسبتی است میان عالم و معلوم، بل که علم خدای تعالی عین ذات است و همچنین سایر صفات. دوم آن که از این مقدمه که نسبت نمی باشد مگر میان دو امر متغایر مقصود چیست؟ اگر مقصود آن باشد که دو متغایر بالذات می باید در تحقق به سبب مقدمه مذکوره مسلم نیست؛ زیرا که تغایر اعتباری کافی است و اگر دو متغایر بالاعتبار یا مطلق مراد باشد عام تر از آن که تغایر بالذات باشد یا بالاعتبار، مقدمه مسلم است و لکن مطلوب که مقصود مستدل است، حاصل نیست، زیرا که تغایر اعتباری در واجب تعالی متصور است پس تواند بود که عالم به ذات خود باشد. سیّم آن که اگر این دلیل تمام شود، لازم آید که هیچ کس عالم به ذات خود نباشد و این باطل است بدیهه و اتفاقاً.

جواب از این ایراد متصور نیست به این وجه که می تواند بود که مقصود ایشان از نفی علم به ذات، نفی علم به کُنه باشد نه به وجه و آن چه مقرر و معلوم است که هر کس علم

۱. تقریر جواب به این وجه توان نمود که مسلم نمی داریم که علم نسبت باشد؛ و اگر مسلم شود، مسلم نیست که علم خدای تعالی نسبت باشد. و اگر این را تسلیم بداریم، از این مقدمه که نسبت نمی باشد مگر میان دو امر متغایر، مقصود چیست؟ تا آخر. «منه رَحِمَهُ اللَّهُ».



به ذات خود دارد، علم به وجه است نه به کُنه؛ پس نقص متوجه نشود، زیرا که در اجرای دلیل تفرقه نیست میان وجه و کُنه؛ چنان که بر خبیر بصیر مخفی نیست.

و بعضی در این مقام ایراد نموده‌اند که توصیف حضرت عزت به صفت قیومیّت گاهی متصور است که خلائق بالتمام اعدام نیابند و این صفت مخالف عقیده اهل اسلام است؛ چنان که از کریمه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ مستفاد می‌شود.

جواب چنین گفته‌اند که: مراد از قیوم، دایم قیام است به تدبیر خلق مادام که خلق متّصف به وجود باشند. و فقیر را چنین به خاطر می‌رسد که احتیاج به قید مدّة الوجود، نیست، اگر چه التزام اتّصاف جمیع اوقات نیز می‌توان کرد جهت دفع ایراد، زیرا که بر خداوند جهان صادق است که دایم است و نیک قیام‌کننده به تدبیر خلق و حفظ ایشان و آن که جمیع اوقات مدبّر باید بود، لازم نیست و اتّصاف به این صفت مقتضی این معنی نیست، اگر چه التزام اتّصاف جمیع اوقات نیز می‌توان کرد؛ به این وجه که واجب تعالی عالم است در ازل به کیفیت وجود و ایجاد مخلوقات و تدبیر امور ایشان؛ پس به این اعتبار در ازل نیز موصوف به این صفت بوده باشد. و اگر قیام و تدبیر را حمل کنند بر اعمّ از قیام و تدبیر بالفعل ایضاً ایراد متوجه نیست.

[بیان دو صفت قدرت و اختیار]

و بدان که از اتّصاف واجب تعالی به قیومیّت، بنابر تفسیری که مذکور شد، اتّصاف به قدرت و اختیار استنباط می‌توان کرد؛ به این وجه که چون قیوم صیغه مبالغه است، یعنی دایم نیک قیام‌کننده به تدبیر خلق و حفظ ایشان و کمال نیکی قیام کردن به تدبیر و حفظ به این طریق است که با قدرت تامّه و اختیار باشد و این قدرت، صفتی دیگر است از صفات ثبوتی خدای تعالی.

و قادر مختار نزد اهل اسلام آن است که صحیح باشد که تأثیر در امری کند و صحیح باشد که ترک تأثیر کند و هیچ یک از فعل و ترک، او را لازم نباشند و موجب آن است که چنین نباشد یعنی صحیح الفعل و التّرك نباشد؛ خواه عالم باشد به فعل یا ترک و خواه که نباشد.

۱. چنان که مقتضای مضمون قضیه مطلقه عامّه است که در فنّ منطقی تبیین یافته. «مِنْهُ [رَحِمَهُ اللَّهُ]».



و نزد فلاسفه قادر مختار آن است که اگر خواهد کند و اگر خواهد نکند؛ لیکن نخواستن هرگز محقق نشود و همیشه خواستن به فعل آید و [فاعل] موجب در مقابل این [است]، یعنی بی اراده و قصد، فعل از او صادر شود.

و اهل اسلام بر این رفته اند که خدای تعالی قادر مختار است به معنی اول. و مذهب فلاسفه آن است که خدای تعالی قادر مختار است به معنی دوم. و از آن چه مذکور شد، ظاهر شد که موجب به معنی که اهل اسلام برآند، بر قادر مختار به مذهب فلاسفه صادق است. پس از آنصاف واجب تعالی به قیومیت به طریقی که مذکور شد، می تواند بود که اشارت به ردّ مذهب فلاسفه شود و دلیل اهل اسلام بر اعتقاد صحیح و رأی صریح آن است که اگر خدای تعالی قادر مختار به معنی مذکور نباشد، بل که موجب باشد، اثر او از او منفک نخواهد بود؛ جهت آن که خدای تعالی علت تامه ممکن از ممکنات است و معلول از علت تامه جدا نمی شود؛ چون خدای تعالی قدیم است، جهت آن که واجب الوجود است نظر به ذات، و هر چه این چنین باشد، حادث نمی تواند بود، بل که قدیم می باید بود؛ پس لازم آید که ممکن که معلول است، قدیم باشد و این مخالف عقیده جمیع فرق اهل اسلام است و مجوسی و یهودی و نصرانی بالتّمام. پس خدای تعالی قادر مختار است و دلیل فلاسفه بر رأی فاسد و اعتقاد کاسد خود آن است که خدای تعالی چون علت تامه ممکن از ممکنات است و قدیم است، پس آن ممکن را قدیم باید بود، و هرگاه که علت تامه قدیم باشد، معلول البته از او صادر شود و هرگاه که چنین باشد، خدای تعالی متّصف به صحّت فعل و ترک نباشد، بل که متّصف باشد به آن که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند، لکن نخواهد به فعل نیاید اصلاً.

و جواب از این دلیل به چند وجه متصور است:

اولاً آن که: از این مقدمه که خدای تعالی علت تامه ممکن است چه اراده کرده اند؟ اگر مراد این باشد که محض ذات واجب تعالی علت مستلزمه آن ممکن است؛ به این وجه که تخلّف آن ممکن از ذات محال است، مقدمه مذکوره مسلم نیست؛ بل که می گوئیم که واجب تعالی علت کافئه آن ممکن است؛ به این معنی که چون خواهد، ایجاد آن ممکن می کند و چون نخواهد، ایجاد آن نمی کند و صحیح است که ایجاد نکند و چون در ازل نخواست که ایجاد آن ممکن کند، جهت مصلحتی مخفیّه و نکرد، پس قدیم بودن ممکن



لازم نیاید؛ و اگر مراد آن باشد که ذات واجب علت کافئه ممکن است، به این معنی که صحیح است که اراده ایجاد او کند و موجود سازد و نیز صحیح است که اراده ترک کند و ایجاد نکند، در واقع و نفس امر مقدمه مذکوره مسلم است و مطلوب ایشان حاصل نیست؛ زیرا که نخواستن خدای تعالی ایجاد آن ممکن را جایز است در نفس امر، پس قدیم بودن ممکن لازم نیاید.

وجه دوم از ایراد آن است که: بر تقدیری که ممکن اول قدیم باشد، مسلم نیست که البته ترک صحیح نیست و به فعل نمی آید، زیرا که متصور است که واجب تعالی فاعل ممکن اول قدیم باشد به اراده و تقدم اراده بر وجود ممکن، تقدم ذاتی باشد نه زمانی. و تقدم ذاتی آن است که مقدم سبب مؤخر باشد، و تقدم زمانی آن که مقدم با مؤخر جمع نشود و سبب نباشد به اعتبار این تقدم.^۱ و چون این [امر] مقرر شد که واجب تعالی فاعل ممکن اول بود به اراده و صحیح بود که اراده نکند و ایجاد آن ممکن نکند، به حسب اتفاق چنین واقع شد که اراده کرد و ایجاد کرد و صایجاد ممکن دیگر نکرد در ازک و بعد از مدتی مدید ایجاد ممکن دیگر کرد. پس نظر به غیر ممکن اول فعل و ترک هر دو در نفس امر واقع شد و نظر به ممکن اول فعل واقع شد و ترک واقع نشد جهت مصلحتی که معلوم نیست. پس قدرت و اختیار به آن معنی که ایشان اختیار کرده اند، ثابت نشود.

وجه سیم از ایراد آن است که: قدمای حکما تا ارسطو که استادش افلاطون آخر اساطین حکمت است بالتمام، قایل شده اند به حدوث زمانی عالم جسمانی و روحانی؛ چنان که عالم ربّانی محمد شہرستانی که یکی از علمای اسلامی است، در کتاب ملل و نحل بیان این معنی کرده و این دلیل مذکور بر تقدیر تمامیت افاده قدیم بودن عالم می کند و چون قدیم بودن عالم نزد جمیع علمای اسلام و جمهور حکمای آنان و مجوسی و یهودی و نصرانی بالتمام فاسد و باطل است، بل که عالم نزد جماعت مذکوره حادث زمانی است، پس دلیل مذکور باطل باشد و مطلوب مستدل غیر حاصل؛ فتأمل فیہ.^۲

۱. بعضی بر آنند که تقدم فاعلی خواه مستقل و خواه غیر مستقل بر معلول، تقدم ذاتی است. و بعضی دیگر چنین گفته اند که تقدم فاعلی مستقل بر معلول تقدم ذاتی است، و تقدم فاعلی غیر مستقل چنین نیست؛ و لا نسلم. «منه رَحِمَهُ اللهُ».

۲. علامه [قطب الدین] شیرازی در کتاب شرح حکمت اشراق قدم عالم را از مسایل مقررہ قدمای حکما تعداد نموده [است]. «منه رَحِمَهُ اللهُ».



[«حَى» و «قَيَّوم» ، دو اسم اعظم اند]

و بدان که بسیاری از علماء محققین برآنند که «حَى» و «قَيَّوم» دو اسم اعظم خداوند عالم اند و تفسیر آن به زبان عبری که تورات به آن زبان نازل شده ، «آهیا شراهیا» باشد که حضرت آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمان - علی نبینا و علیه السّلام و التّحیة و الرضوان - خدای را به «آهیا شراهیا» یاد کرده جهت احضار بلقیس در همان زمان به امر خداوند جهان ، بلقیس با قصر نزد تختگاه [حضرت] سلیمان - علیه السّلام - حاضر شد و از جمله مؤیدات این مضمون ، آن است که شیخ احمد بن فهد [حلی] - علیه الرّحمة والمغفرة - در کتاب عدّة الدّاعی آورده که اسم اعظم در اول سورة آل عمران و اول آیه الکرسی مذکور است و بسیاری برآنند که اسم اعظم «الله» است که اسم ذات است . و آن چه از کتاب عدّة الدّاعی منقول شده ، مؤید این نیز می تواند بود . و توفیق میان این اقوال به این وجه توان کرد که اسم اعظم حضرت عزّت - تعالی شأنه - «اللّهُ الْحَى الْقَيَّوم» است . و بعضی چنین گفته اند که اسم اعظم آن است که خدای تعالی را به آن اسم یاد کنند در حین کمال اضطرار ؛ و اللّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأَسْرَارِ .

﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾

سنّة عبارت است از سستی که پیش از خواب می باشد غالباً ؛ و آن را نعاس [= چرت] می نامند و نَوْم [= خواب] حالتی است که عارض انسان و باقی حیوانات می شود جهت سستی اعضای دماغ به سبب تصاعد بخارات ، و این سستی بر وجهی است که حواس ظاهره را احساس نمی ماند .

و مضمون این کلام آن است که اخذ نمی کند خدای تعالی را سستی که پیش از خواب می باشد و نمی گیرد خدای را خواب . و این اشارت است به ردّ سؤال یهودیه که سؤال کردند که : «هل لله نوم؟» آیا خدای را خواب هست؟ پس ردّ سؤال ایشان به طریق آكد واقع شده . و چون معلوم شده که خدای تعالی حى است و سنّه و نَوْم بر او روا نیست ظاهر شد که از تحیز مبراست ؛ یعنی در حیّزی و مکانی نیست ؛ زیرا که حیّی که در حیّزی و مکانی باشد ، استقرار سنّه و نَوْم بر او رواست و سبب آن که بر خدای تعالی سنّه و نَوْم روا نیست ، این می تواند بود که سنّه و نَوْم از خواص اجسامند و خدای تعالی از جسمیت منزّه است ، به جهت آن که جسم حادث است و خدای تعالی قدیم و نیز جسم از ممکنات است و خدای

تعالی واجب الوجود؛ پس خدای تعالی جسم نباشد. و از این وجه لازم آید که خدای تعالی عَرَض و در مکان و در جهت نیز نباشد و حُلُول نکند؛ یعنی درنیاید در امری، به سبب آن که حُلُول در امری بی احتیاج نمی باشد؛ چنان که مقرر است نزد حکما. و چون خدای تعالی واجب الوجود است، محتاج نخواهد بود به غیر که از صفات ممکنات است و این [ها]، چند صفت از صفات سلبی خدای تعالی است.



و بعضی از مفسران ایرادی کرده اند که مبالغه در نفی مقتضی آن است که نفی نَوْم بر نفی سنَه مقدم شود، به واسطه آن که نَوْم غفلت کلی است و سنَه غفلت جزئی و بعد از نفی غفلت کلی، در نفی غفلت جزئی مبالغه هست. و جواب چنین گفته اند که: نکته در تقدیم نَفی سنَه، ملاحظه ترتیب وجود است؛ چون به حسب تحقق، سنَه بر نَوْم مقدم است، در نفی نیز همان مرعی شده [است].

و بعضی اکابر افاضل چنین گفته اند که مبالغه مناسب مقام است و ارتکاب عدم آن مناسب نیست، مگر جهت رعایت نکته و مناسب در بیان نکته آن است که چنین گویند که با رعایت ترتیب وجود، کمال مبالغه مرعی شده، زیرا که مضمون کلام این است که نمی گیرد خدای را سنَه که غفلت جزئی است و نه خواب که غفلت کلی است و این خالی از مبالغه نیست.

و فقیر را در بیان مبالغه به این وجه مناقشه هست؛ زیرا که بر این تقدیر ادای کلام چنین بایستی که اخذ نمی کند او را غفلت جزئی چه جای آن که غفلت کلی طاری شود. و مناقشه مفسر بر تقریر این فاضل متوجه است و حق آن است که در بیان تقدیم چنین گویند که با رعایت ترتیب، مبالغه در نَفی نَوْم مرعی شده به سبب آن که سنَه مقدمه نَوْم است غالباً؛ پس نفی سنَه مستلزم نفی نَوْم است عرفاً؛ زیرا که نفی مقدمه امری، مستلزم نفی [خود] آن امر است. پس، تصریح به نفی نَوْم بعد از آن، مؤکد آن مضمون است.

و بدان که جمله ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ مؤکد مضمون حی و قیوم است، زیرا که سنَه و نَوْم آفت حیات است و کسی که این دو، او را عارض شود، در حال عروض شبیه اموات است و نیز هر که دایم قیام به تدبیر خلق باشد، واجب الوجود خواهد بود و از صفات ممکنات منزّه، چنان که مذکور شد. پس نَفی سنَه و نَوْم لازم اوست و ذکر لازم امری بعد از او، از جمله مؤکدات است؛ چنان که بر خبیر بصیر مخفی نیست و از جهت این تواند بود که جمله مذکوره معطوف به ماقبل نشده [است].



﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾

یعنی اختصاص به خدای تعالی دارد و ملک اوست هر چه در آسمان هاست و هر چه در زمین است و خدای تعالی موجد و فاعل آن هاست بواسطه یا بغیر واسطه. و این جمله دلیل است بر توحید واجب تعالی و مقرر قیومیت اوست و به سبب این می تواند بود که ترک عطف شده باشد.

و مراد از ﴿مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ چیزهایی است که در آسمان ها و زمین باشد، خواه داخل در حقیقت آسمان ها و زمین باشد و خواه نباشد. پس اشارتی شده به جمیع اجزاء عالم جسمانی و چون اهل شرع اثبات عقول عَشْرَه نمی کنند که فلاسفه به آن قایل شده اند و اگر نفوس مجرد نیز موجود نباشد، چنان که مذهب اکثر متکلمین است، ﴿مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ اشارت باشد به جمیع موجودات غیر خدای تعالی و احتیاج به آن نیست که ارتکاب تکلف کنند و گویند چنان که بعضی گفته اند که این تعبیر است از امری که عالم است به اکثر اجزای او، زیرا که اشعاری به عالم بالتمام شده و هیچ از عالم خارج نمانده و اگر قایل به نفوس مجرد شوند، اشعار باشد به عالم جسمانی بالتمام و عالم روحانی مسکوت عنه باشد؛ بنابراین آن که اکثر ناس از ادراک روحانیات عاجز تمام دارند و می تواند بود که اشعار و اشاره به جمیع اجزای عالم باشد، به این طریق که نفوس مجرد چون متعلق اند به ابدان و ابدان در آسمان و زمین است، پس گویا که نفوس نیز در آسمان و زمین اند؛ لیکن این خالی از بعدی نیست. و بر هر تقدیر عبارت ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ بلیغ تر است از آن که چنین گویند که: «لَهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ»؛ زیرا که آن چه از دوم صریحاً فهم می شود، از اول از کنایه فهم می شود و کنایه بلیغ تر است از صریح؛ چنان که مقرر است میان فُصْحًا.

و اختیار «مَا» بر «مَنْ» در ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ جهت آن است که اکثر مخلوقات از انسان و حیوانات و نباتات و جمادات غیر اولی العقل و العلم اند و «مَا» در غیر ذوی العقل مُسْتَعْمَل می شود؛ پس تغلیب غیر اولوا العلم بر اولوا العلم شده بنابر اکثریت، به خلاف «مَنْ» که مخصوص ذوی العقل و العلم است. و سند آن که «مَا» در ذوی العلم استعمال می شود، این آیه است که: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ (الشمس: ۹۰)، زیرا که مراد از ما در این جا خدای تعالی است.



[مفهوم متکلم بودن خدای متعال]

و از جمله اموری که از این کلام استنباط توان نمود، متکلم بودن واجب تعالی است. و بیان آن به این وجه توان کرد چون اشعار شده به آن که خدای تعالی موجد و فاعل «مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» است و از جمله چیزها که در سَمَوَاتِ و أَرْضِ است، اصوات و حروف است؛ پس موجد آن‌ها نیز تواند بود. متکلم بودن خدای تعالی به مذهب شیعه اثنی عشریه و جماعت معتزله، به این طریق است که ایجاد اصوات و حروف می‌کند در جسمی از اجسام.

و جماعت اشاعره برآنند که متکلم بودن خدای تعالی به این وجه است که صفتی زائد بر ذات واجب تعالی قائم است به ذات او و آن کلام نفسی است و غیر علم و قدرت است. و منشأ این اختلاف آن است که دو دلیل متعارض به حَسَبِ ظاهر متحقق است و هر یک از این دو طایفه یکی از این دو دلیل را ترجیح داده‌اند و آن چه از آن دلیل لازم آمده آن را مذهبی ساخته‌اند.

دلیل اول آن است که کلام الله مرکب است از اجزای مترتبه متعاقبه در وجود، و هر چه مؤلف از اموری چنین باشد، حادث است؛ پس کلام الله حادث باشد.

دلیل دوم آن است که کلام خدای تعالی صفت اوست، و هر چه صفت اوست، قدیم است؛ پس کلام الله قدیم باشد. علمای شیعه اثنی عشریه - رَحْمَهُمُ اللهُ - و جماعت معتزله اختیار دلیل اول کرده‌اند و قایل شده‌اند به آن که کلام خدای تعالی از جنس صوت و حرف است و چون صوت و حرف حادث‌اند، قائم به ذات خداوند قدیم نمی‌تواند شد، زیرا که لازم می‌آید که خدای تعالی محلّ حوادث باشد؛ تعالی عن ذلک علواً کبیراً. پس، متکلم بودن خدای تعالی به این طریق باشد که ایجاد کلام کرده در جبرئیل یا ملک‌ی یا پیغمبری یا غیر آن. پس متکلم بودن خدای تعالی به این اعتبار است که موجد کلام است در بعضی از اجسام. و مُسْتَمْسِكُ علمای شیعه آن است که از دین حضرت رسالت پناه محمدی ﷺ معلوم شده که قرآن نیست مگر این کلام مُؤَلَّفِ مُنْتَظَمِ که اولش سوره حمد است و آخرش سوره ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ (الناس (۱۱۴): ۱)؛ و هیچ کس را در این شک و شبهه‌ای نیست.



و ایضاً آن چه به اجماع ثابت شده است از خواص قرآن صادق نیست، مگر بر این مولف حادث. و بر معنی قدیم که اشاعره ادعا کرده اند، صادق نیست. و از جمله آن خواص این است که قرآن در کلام مجید موصوف شده به آن که «ذکر» است و به آن که «عربی» است و به آن که «مسموع» است و این صفات صادق نیست، مگر بر لفظ که حرف است و بر معنی قائم به نفس صادق نیست؛ پس کلام الله حادث باشد و لفظ باشد. و ایراد بر دلیل دوم که دلیل اشاعره است، به این وجه کرده اند که مسلم نیست که خدای تعالی را صفتی زائد بر ذات باشد؛ و اگر مسلم شود، این مسلم نیست که هر چه صفت خداست، قدیم است؛ زیرا که خالقیت و رازقیت مثلاً از صفات خداست و هیچ یک قدیم نیستند. و علمای اشاعره از آن مستمسک شیعه که مذکور شد، جواب به این طریق گفته اند که دلیل مذکور دلالت بر آن می کند که کلام الله را اطلاق می کنند در شرع بر لفظ مسموع عربی و ما را در آن نزاع نیست و لیکن دلالت بر آن نکرد که کلام الله را به اطلاق دیگر بر معنی قائم به ذات خدای که مدلول کلام لفظی است و مسمی است به کلام نفسی و غیر علم و قدرت و سایر صفات ثبوتی است اطلاق توان کرد؛ پس نفی کلام نفسی لازم نمی آید.

و ایراد بر این جواب به این وجه متصور است که به این دلیل کلام لفظی ثابت شده و معنی قائم به ذات که غیر علم و قدرت و صفات ثبوتی باشد، ظاهر نیست؛ پس آن چه مشخص باشد، آن است که خدای تعالی متکلم باشد به کلام لفظی و متکلم بودن به معنی قائم به ذات اقدس بی سند مجوز نباشد؛ و این مراد است از نفی کلام نفسی. و بعضی از اکابر محققین^۱ نیز بر این جواب ایراد نموده اند که نزاع میان شیعه و اشاعره در آن است که کلام الله آیا از جنس الفاظ و حروف است یا معنی قدیم مسمی به کلام نفسی؟ و شک نیست که نزاع معنوی است نه لفظی؛ پس اولاً امر متنازع فیه را خواص تعیین باید کرد که مقرر و مسلم باشد تا نزاع معنوی باشد نه لفظی. و چون این مشخص شد، می گوئیم که معنی متنازع فیه که به نص ثابت شده، و ایمان و اذعان به آن لازم است، صفتی چند دارد که صادق نیست مگر بر لفظ؛ پس کلام الله که نزاع در او واقع است، لفظ باشد نه معنی. پس بنابر این، جواب اشاعره در مقابل نباشد، زیرا که ثابت شد که آن چه

۱. حضرت مغفرت پناهی استادی مخدومی غیاث العالمین فی العالمین - رَوَّحَ اللهُ رُوحَهُ..

نزاع در او بود، لفظ است نه معنی.^۱

و حضرت سیادت پناهی صدر افاضل الحکماء و العلماء نیز ایرادی کرده بر جواب اشاعره؛ صورت ایراد آن است که: کلام نفسی که اشاعره ادعا کرده اند، مدلول کلام لفظی موجود قدیم قائم به ذات واجب تعالی نمی تواند بود، زیرا که اگر موجود باشد به صفت مذکوره، خالی از آن نیست که موجود در ذهن است یا موجود در خارج ذهن. موجود در ذهن نمی تواند بود، زیرا که اشاعره به وجود ذهنی قائل نیستند و موجود در خارج نیز نمی تواند بود به صفت مذکوره، زیرا که از جمله کلام لفظ سَمَوَات و اَرْض و نَبِی و رسول است و مدلولات این مذکورات، موجود قدیم نیستند، چه جای آن که قائم به ذات واجب تعالی باشد.

و دلیل شیعه اثنی عشریه و جماعت معتزله بر آن که خدای تعالی متکلم است به آن معنی که سابقاً مذکور شد، آن است که خدای تعالی قادر است بر ایجاد جمیع موجودات؛ پس قادر خواهد بود بر ایجاد حروف و اصوات در جسمی از اجسام؛ و این، معنی و مفهوم متکلم است. چنان که سابقاً مذکور شد و در کلام الهی نیز واقع شده که خدای تعالی متکلم است؛ پس تصدیق و اذعان به این ضرورت است.

و اشاعره اعتراضی بر این دلیل کرده اند، به این وجه که متکلم به معنی مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ است نه به معنی مَنْ أَوْجَدَ الْكَلَامَ، جهت آن که متحرک کسی است که حرکت به او قائم باشد و کسی که ایجاد حرکت کند در جسمی، او را در عَرَف متحرک نمی گویند و بنابر کلام مذکور لازم می آید که متحرک باشد و شکی نیست که از دلیل مذکور متکلم بودن به معنی مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ لازم نمی آید، پس دلیل مذکور تمام نباشد و این را بعضی از علما منشأ تشنیع عظیم ساخته اند. و بعضی، این کلام را دلیل بر اثبات کلام نفسی ساخته اند؛ به این وجه که متکلم به معنی مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ است نه مَنْ أَوْجَدَ الْكَلَامَ و در قرآن واقع شده که خدای تعالی متکلم است، پس کلام به خدای تعالی قائم باشد و آن معنی دوم است که عبارت از کلام نفسی است؛ زیرا که خدای تعالی محلّ حوادث نمی شود.

و بعضی از اکابر محققین، در دفع این سخن و ردّ شناعَت چنین می فرماید که: متکلم به معنی مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ غلط صریح است؛ زیرا که آن چه کلام که از جنس حرف و

۱. فیه ما فیه، فتأمل فیه. «منه رحمه الله»





صوت است، به او قایم است، هواس است؛ زیرا که حرف و صوت قایم به هواس است؛ پس اگر متکلم به معنی مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ باشد، لازم می آید که در حین تکلم انسان، هوا متکلم باشد و انسان متکلم نباشد و حال آن که هیچ عاقل به این وجه قایل نشده؛ پس معنی متکلم به قواعد علم اشتقاق، «مَنْ قَامَ بِهِ التَّكَلُّمُ» است، نه «مَنْ قَامَ بِهِ الْكَلَامُ»، چنان که جماعت اشاعره از کلام شیعه اثناعشریه فهم کرده اند و آن را منشأ تشنیع ساخته اند. و نظیر آن در کلام عرب شایع است، چنان که مُتَّصِرْفٌ «مَنْ قَامَ بِهِ التَّصَرُّفُ» است، نه «مَنْ قَامَ بِهِ الصَّرْفُ» و همچنین متحرک «مَنْ قَامَ بِهِ التَّحْرُكُ» است نه «مَنْ قَامَ بِهِ الْحَرَكَةُ» و قواعد علم اشتقاق مقتضی این است.

و تکلم عبارت است از ایجاد و تعیین کلام در محلی از محال؛ پس خدای تعالی چون ایجاد کلام در جسمی از اجسام کند، متکلم باشد و آن چه علمای شیعه بیان کرده اند در معنی متکلم، محصل این معنی است نه معنی مطابقی لفظ متکلم. اگر کسی سؤال کند که بنابر این لازم می آید که آن جماعت که آواز تسبیح حصی در کف مبارک حضرت رسالت پناهی علیه السلام شنیده اند، کلیم الله باشند، زیرا که تسبیح حصی کلمات الله است بنابر تفسیر تکلم و آن جماعت آن را شنیده اند؛ پس کلیم بودن مختص به حضرت موسی - علی نبینا و علیه السلام - نباشد.

جواب می گوئیم که: احتمال دارد که تخصیص حضرت موسی - علی نبینا و علیه السلام - به این صفت بنابر آن باشد که خدای عزوجل اسماع کلام خود کرده موسی را جهت تعظیم او. و این معنی در ماده جماعت مذکوره که سماع تسبیح حضا کرده اند، متنفی است. پس جهت این، اطلاق کلیم بر ایشان نشده و این سؤال و جواب اختصاص به مذهب شیعه و معتزله ندارد، بل که بر مذهب اشعری نیز جاری است؛ جهت آن که هیچ احدی خلاف در آن ندارد که قرآن به معنی الفاظ و عبارات کلام الله است و سماع آن همه را میسر است بل که کفار را نیز؛ چنان چه آیه: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ بر آن دال است و آن چه گویند که خدا اسماع کلام قدیم کرده موسی را بی وسیله حرف و صوت، خارج از طور عقل است. و بدان که اشکال و ایراد بر کلام نفسی که جماعت اشاعره قایل به آن شده اند، بسیار است؛ از آن جمله است که در معنی قدیم که مفهوم کلام لفظی است، امر و نهی و استخبار و اخبار و ندا و خطاب در ازل ملایم نیست، زیرا که در ازل مأموریه و منهی عنه و مخاطب و کسی که او را ندا کنند غیر خدا نیست و ظاهر است که غیر خدا مخاطب است.

و در جواب این ایرادات، تکلیفات مستبعده ارتکاب کرده اند که ذکر آن‌ها مناسب مقام نیست. و بیان آن که این معنی قائم به ذات غیر علم و قدرت است، چنان که اشاعره ادعا کرده اند، در کمال صعوبت است و دلایلی که جهت اثبات این مضمون ذکر کرده اند، مفید مدعا نیست؛ چنان چه بر متتبع مخفی نیست.



﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

آیا کیست که شفاعت کند و درخواست نماید نزد حضرت عزت تعالی شأنه، مگر به اذن و رخصت او؛ یعنی شفاعت گناهکاران کسی را میسر نیست مگر به اذن خداوند جهان. و کلمه «مَنْ» استفهامی است که در محل انکار و استبعاد مستعمل می شود و فایده ذکر «ذَا» در ادای مضمون مذکور بر وجه مسطور چنین گفته اند که: «ذَا» از برای مُشارِ الیه قریب است؛ پس گویا که حضرت عزت - جلّت عظمته - می فرماید که: آن کس که نزدیک است در مرتبه و از جمله مقربان درگاه الوهیت است، شفاعت نمی تواند کردن مگر به اذن و رخصت خدای تعالی. و از این لازم می آید که آن‌ها که رتبه مقدم بودن ندارند، به طریق اولی شفاعت نتوانند کرد بی اذن خدای تعالی. و این جمله مؤکد و مقرر جمله سابق است به حسب معنی و بیان مالکیت واجب تعالی است که غیر را شفاعت گناه کاران نزد او میسر نیست بی رخصت او؛ پس مالک همه اوست. و هیچ کس را از غایت شوکت و نهایت عظمت او، استطاعت شفاعت نیست؛ مالک همه او باشد و از این جهت تواند بود که ترک عطف شده باشد.

و بدان که جمهور اَنام و اکثر اهل اسلام برآنند که شفاعت جهت اسقاط عذاب مؤمنان است که صاحب کبیره باشند؛ و کبیره به قول بعضی گناهی است که خدای تعالی جهت ارتکاب آن وعده آتش دوزخ کرده باشد، چنان که در قتل مؤمن به عمد که: ﴿مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ۴) (۹۳).

و از اثبات شفاعت، بنابر مذهب اهل تحقیق اشاره به ردّ مذهب بعضی از معتزله شده که ایشان صاحب کبیره را مؤمن نمی دانند و برآنند که صاحب کبیره مخلّد است در دوزخ. و از این جا اشاره شده به وقوع حَشْر و نَشْر که معاد جسمانی است جهت آن که مقرر است که دار شفاعت، دار آخرت است و وقوع شفاعت مؤمنان به یافت می شود که محشور شوند.



[تحقیق در معاد جسمانی]

و تحقیق در معاد جسمانی آن است که شخص انسان بعینه معاد می شود؛ و معاد شدن شخص بعینه به این طریق متصور است که روح متعلق شود به آن اجزای شخص که شخصیت جسم انسانی به آن اجزاء است و آن اجزاء بر آن وجهی که بعضی از اکابر محققین در رساله معاد تحقیق فرموده اند، آن ها است که نفس مجرد در مبادی فطرت متعلق به آن ها شده بود و اجزای اصلیه که نزد متکلمین اشتها دارد، غالباً همان اجزاء است و قطع تعلق نفس مجرد از آن اجزاء بالکلیه نمی شود، بل که شایبه ارتباط باقی است و لهذا، زیارت قبور اکابر و توجه زائرین به ابدان عالیات ایشان، مُمدّ و مُعاون فیوض و فتوحات است؛ چون نفوس عالیه ایشان را، شایبه ارتباط با اجزای اصلیه بدنی باقی است.

[ثبوت و وقوع معاد جسمانی از منظر قرآن]

دلایل بر ثبوت معاد جسمانی از آیات قرآن بسیار و بی شمار است؛ از جمله این کریمه که: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ﴾ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿یس (۳۶): (۷۸-۷۹)﴾ .

عاص بن وائل که یکی از کفار مکه است، منکر معاد جسمانی بود. و از غایت استبعاد حکایات از او به ظهور می آید. حضرت عزّت می فرماید که: گفت عاص که آیا که زنده می کند استخوان ها را و حال آن که این استخوان ها خاکستر شده اند؛ یعنی هیچ کس این استخوان ها را زنده نمی تواند کرد. خدای تعالی به حضرت رسالت پناهی خطاب می فرماید که: بگو ای محمد! زنده می کند این استخوان ها را آن کس که پیدا کرد این را کُرت اول و او داناست به هر آفرینش؛ یعنی به خلقت اول و آفرینش دوم که اعاده است.

و آیات قرآنی که دلالت کند بر وقوع معاد جسمانی بسیار است: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ۲) : ۲۵۵. یعنی: می داند خدای تعالی آن چه پیش ایشان است، یعنی ظاهر است نزد ایشان؛ و آن چه پس ایشان است، یعنی پوشیده و پنهان است؛ و احتمال دارد که از ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ مقصود احوال ماضی و حاضر باشد، و از ﴿مَا خَلْفَهُمْ﴾ احوال مستقبل. و نیز می تواند بود که از ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ احوال



آخرت مراد باشد؛ به این اعتبار که چون مخلوقات متوجه آن عالم اند، پس گویا که آن عالم در پیش ایشان است و بنابر این، از ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ احوال دنیا مراد باشد.

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ و احاطه نمی کند و فرامی گیرند چیزی از دانش، یعنی از معلومات او مگر آن چه او خواهد؛ یعنی علم مخلوق احاطه آن قدر از معلومات واجب تعالی می کند، که خدای خواهد و آن چه نخواهد، معلوم مخلوق نمی شود.

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (البقرة: ۲: ۳۲). و معلومات ماسوی الله در جنب معلومات خدای تعالی در غایت قلت است؛ چنان که کریمه: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الاسراء: ۱۷: ۸۵) صریح است در آن و بعضی چنین گفته اند در تفسیر که محتمل است اراده این معنی از این کلام که احاطه نمی کند کسی به مغیبات مگر به اطلاع عالم الغیب؛ چنان که در [این] قول خدای تعالی واقع است که: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ۷۲: ۲۶-۲۷). و از این کلام چند مسأله معلوم شد؛ اول آن که علم خدای تعالی محیط است به جمیع اشیاء جزئياً و کلیاً. دوم آن که علم مخلوقات محیط جمیع معلومات نیست و از آن جمله کُنْه ذات واجب الوجود تواند بود که بسیاری از علما بر آنند که کُنْه ذات واجب الوجود متصور بشر نیست؛ بل که ممتنع التصور است که: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ».

[علم واجب تعالی از منظر فلاسفه]

و از آن چه مذکور شد، ردّ بعضی از عقاید که منسوب است به فلاسفه لازم می آید، زیرا که چنین مشهور است که فلاسفه قایل نیستند به عموم علم واجب تعالی و برآنند که علم به جزئیات جسمانی بر وجه جزئی ندارد، بلکه علم به جزئیات بر وجه کلی دارد. و دلیل بر ردّ این عقیده ایشان، بنابر مقدماتی که نزد ایشان مقرر است، آن است که حکما قرار داده اند که علم تام به علت و سبب، مستلزم علم تام به معلول است و نیز مقرر است نزد ایشان که خدای تعالی علم تام دارد به ذات خود و ایضاً مقرر است که خدای تعالی علت و سبب «ممکن اول» است که آن را «عقل اول» نامیده اند و «عقل اول» علم تام به ذات خود دارد و پس [باید] علم تام به معلول خود داشته باشد؛ پس واجب تعالی [باید] علم تام به معلول «عقل اول» داشته باشد که «عقل دوم» است؛ و علی هذا القیاس. پس، از این مقدمات لازم



آید که خدای تعالی علم به جمیع ممکنات داشته باشد؛ پس، عالم به جزئیات بر وجه جزئی باشد زیرا که از جمله معلولات جزئیات است بر وجه جزئی. و اختصار این، متصور است به این وجه که چون خدای تعالی علم تام به ذات خود دارد، و ذات او سبب عقل اول است، و علم تام به سبب، مُستلزم علم تام به معلول است، پس [باید] علم تام به عقل اول داشته باشد. و چون عقل اول سبب عقل دوم است، و خدای تعالی علم تام به او دارد، پس [باید] علم تام به عقل دوم [نیز] داشته باشد و علی هذا القیاس.

[دلیل متکلمان بر علم خدای متعال]

و دلیل اهل کلام بر علم واجب تعالی آن است که خدای تعالی فاعل افعال مُحکم و استوار است، چون خلق آسمان و زمین و انسان و حیوانات؛ و هر که فاعل این نوع افعال باشد، عالم خواهد بود.

[مقصود از عینیت صفات با ذات در واجب تعالی]

و بدان که علمای شیعه اثناعشریه و جمهور حکما برآنند که صفات حقیقی واجب تعالی که صفات ثبوتی است، زاید بر ذات واجب تعالی نیست، بل که عین ذات است؛ به این معنی که صفتی نیست موجود قایم به ذات بلکه آن چه بر ذات یا بر صفت مترتب می شود، بر ذات محض مترتب است. مثلاً صفت علم که قائم به ذات امری باشد، منشأ انکشاف اشیا می شود، بر آن امر. ذات واجب تعالی در انکشاف اشیا محتاج به صفت نیست، بل که جمیع اشیا مُنکشف است بر ذات واجب بی صفت علم که قائم به ذات شود؛ این است مقصود از عینیت صفات و ذات و فی الحقیقه راجع به نفی صفات است و اثبات ایزد.

حضرت صدرالمدققین در رساله اثبات واجب، تحقیق این مسأله چنین فرموده است که: مراد از علم، عالم است و همچنین مقصود از قدرت، قادر است و عالم عین ذات است جهت آن که محمول است بر ذات. و حقیقت حمل اتحاد است و در صدق مشتق بر ذاتی، قیام مبدأ به آن ذات لازم نیست؛ چنان که در تمار. و اگر لازم بودی علم زاید بر ذات بودی، و همچنین باقی صفات.

و دلیل بر آن که صفات واجب تعالی عین ذات است، آن است که واجب تعالی غنی



مطلق است از جمیع ممکنات، جهت آن که واجب الوجود است؛ پس در انکشاف اشیا اگر محتاج باشد به غیر خود که صفت علم است، غنی نخواهد بود از ممکن؛ زیرا که علم هرگاه صفت زاید بر ذات باشد، ممکن خواهد بود به واسطه آن که تعدد واجب محال است. پس علم و همچنین سایر صفات ثبوتی زاید بر ذات واجب تعالی نباشد. و نیز می‌گوییم که اگر صفات زاید بر ذات باشند، ممکن خواهند بود و سبب این صفات غیر ذات نمی‌تواند بود؛ زیرا که غیر ذات از جمله ممکنات است، پس لازم آید که ذات واجب تعالی در صفت علم مثلاً محتاج باشد به ممکن که بی وجود آن ممکن عالم نباشد؛ پس در ازل عالم نبوده و همچنین اتصاف به صفات کمال نداشته و ناقص بوده باشد؛ زیرا که مقرر است که ماسوی الله حادث زمانی است، چنانچه مذکور شد. پس آن ممکن که سبب علم خدای تعالی است، به حسب فرض حادث زمانی باشد و ایضاً واجب تعالی در ایجاد آن ممکن قادر و عالم نبوده باشد؛ تعالی عن ذلك علواً کبیراً. و اگر ذات محض علت این صفات باشد، لازم آید که واجب تعالی در ایجاد علم عالم نبوده باشد و در ایجاد قدرت قادر و در ایجاد حیات حی نبوده باشد؛ و این، باطل است و التزام این امری لاطایل. و این کلام اشارت است به رد مذهب اشاعره که ایشان قایل اند به صفات زاید بر ذات.

و بعضی از جماعت اشاعره دلیلی ایراد نموده اند بر آن که حیات صفتی است زاید بر ذات که منشأ صحت علم و قدرت است؛ به این وجه که اگر صفت زاید بر ذات نباشد، که منشأ صحت علم و قدرت است، هر آینه اختصاص ذات به این صحت، ترجیح بلا مرجح باشد و این باطل است؛ پس صفتی باید که منشأ صحت شود. ^۱ و ایراد و اعتراض بر این دلیل به چند وجه کرده اند:

وجه اول آن که: اگر این دلیل تمام شود، ترجیح بلا مرجح لازم آید؛ زیرا که اختصاص ذات به این صفت که منشأ صحت است، مرجح می‌خواهد و ذات مرجح نمی‌شود، چنان که مستدل به این قایل است؛ پس مرجح، صفتی دیگر باشد و اختصاص ذات به این صفت نیز مرجح دیگر می‌خواهد؛ پس تحقق صفات غیر متناهیة لازم آید که قائم به ذات واجب

۱. تقریر ایراد به این وجه توان کرد که اختصاص ذات به صفت که منشأ صحت است، بی مرجح است یا با مرجح؛ اگر بی مرجح باشد، اختصاص صحت نیز تواند بود که بی مرجح باشد؛ و اثبات صفت زاید حشو شود. و اگر با مرجح باشد، مرجح اختصاص به ذات دارد یا ندارد؛ اگر اختصاص ندارد، مسلم نیست که منشأ ترجیح شود. و اگر اختصاص داشته باشد، نقل کلام در منشأ اختصاص می‌توان کرد؛ فتدبر. «منه رحمه الله».



باشد و این محال است به دلیل ابطال تسلسل؛ پس ترجیح بلا مرجح در اختصاص صفت لازم آید.

وجه دوم آن که: مسلم نیست که ذات مرجح نیست، بل که کافی است در تخصیص به صحت و محتاج به صفت زاید نیست. و بدان که چون صفات حقیقی واجب تعالی عین ذات است، و ذات خدای تعالی به کُنه معلوم بشر نیست، پس صفت نیز به کُنه معلوم بشر نباشد و تبیین صفات به آثار و اعتبارات توان کرد، چنان که مذکور شد.

و نیز بدان که حوادث پیش از آن که موجود شوند، در خارج معلوم واجب الوجودند و علم واجب احاطه آن‌ها کرده. و کیفیت علم واجب تعالی به حوادث پیش از ایجاد، همچو کُنه علم مجهول است. واز برای دفع ایرادات و ردّ شبهات همین مقدار کافی است.^۱ و بدان که قدرت و اختیار واجب الوجود بر ایجاد حادث به این معنی است که صحیح است که ایجاد آن موجود کند که اگر صحیح نبود، ایجاد آن نکردی. و صحیح است که ایجاد نکند که اگر صحیح نبود، در ازل ایجاد آن حادث کردی؛ پس صحت ترک ایجاد قبل از ایجاد است و صحت فعل که ایجاد است، در حال ایجاد است. و لازم نیست که صحت فعل و ترک در یک آن به فعل آید. و بر این تقریر، موجب بودن واجب تعالی لازم نمی آید، چنان که توهم کرده اند؛ به این وجه که واجب گاهی قادر و مختار باشد به معنی که مذکور شد که در آن ایجاد صحت ترک متصور باشد و به فعل آید؛ لیکن چنین نیست، پس واجب قادر نباشد و وجه عدم لزوم بر خبیر بصیر مخفی نیست.

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾

یعنی محیط است کرسی او آسمان‌ها و زمین‌ها را. «وسعت» در لغت به معنی احاطه آمده، چنان که در این قول خدای تعالی که: ﴿وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طه: ۲۰)، به معنی طاقت و متحمل شدن نیز آمده؛ چنان که عرب گوید: ﴿لَا يَسْعُكَ هَذَا﴾ یعنی طاقت تو ندارد این و متحمل تو نمی تواند شد. و حمل این کریمه بر هر یک از این معنی دور نیست.

۱. ذکر این کلام در این مقام به طفیل واقع شده؛ و مقام ذکر این موضع بیان قیومیت است که سابقاً مذکور شد. «مِنْهُ رَحْمَةٌ لِلَّهِ».

[حقیقت عرش و کرسی]

«کُرسی» در لغت مجتمع از شیء را گویند. و در حقیقت کُرسی علما را سخن بسیار است. بعضی برآند که جسمی است عظیم که آسمان‌ها و زمین‌ها در او می‌گنجد. و بعضی گفته‌اند که کُرسی و عرش یکی است. و اکثر برآند که کُرسی غیر عرش است و بالای آسمان هفتم واقع است تَحْتِ الْعَرْشِ. و بعضی دیگر چنین گفته‌اند که آن، فَلْکِ هشتم است که جمیع صورت‌های بُرج‌ها در اوست. بعضی چنین گفته‌اند کُرسی عبارت از علم است؛ و این اطلاق بنا بر آن است که موضع عالم در جسمانیات کرسی است؛ پس صفت عالم را به نام موضع نامیده‌اند مجازاً یا بنا بر آن که کرسی امری است معتمد عالم و علم نیز از این قبیل است و بنا بر این که از کُرسی علم خواهند، مناسبت ظاهر است میان این فقره و فقره سابق که: ﴿لَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ باشد. و این جمله مؤکد و مقرر احاطه علم واجب تعالی است و لِهَذَا مَعْطُوفٌ بِهِ سَابِقٌ نَشَدَهُ [است]. و جماعتی برآند که کُرسی کنایه از سلطنت و قدرت است و مضمون کلام این است که فرا گرفته است سلطنت و قدرت خدای تعالی آسمان‌ها و زمین‌ها را.

﴿وَلَا يُوَدُّهُ حَفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾

یعنی گران نیست بر خدای تعالی حفظ و مراعات آسمان و زمین، و در مشقّت نمی‌افتد جهت حفظ ایشان و خدای تعالی عالی و بزرگ و متعالی است از آن که او را مثلی و شبّهی باشد. و مضمون کلام آن است که خدای تعالی منزّه است از صفات جسمانیات، چون اجسام را گرانی و مشقّتی در حفظ بعضی اشیا می‌باشد.

و احتمال دارد که مراد این باشد که خدای تعالی بلندتر است از آن که وصف و اصفی احاطه صفات او کند؛ که: «عَجَزَ الْوَأَصْفُونَ عَنْ صِفَتِكَ» و بزرگ‌تر است از آن که فهم عارفی درک ذات او تواند کرد؛ که: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ». و این جمله بنا بر تفسیر مذکور مناسب آن است که از کُرسی در فقره سابق سلطنت و قدرت مراد باشد؛ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

تألیف این زبور و ترتیب این مزبور به سعی بنده خاکسار و ذرّه‌بی مقدار، أَفْقَرُ عِبَادِ اللَّهِ



الغنى فخرالدين بن حسين الحسيني - غفر ذنوبهما - در اثنای شهور سنة اثنا و خمسين و تسعمائة که ترجمه کلام باسط علام به زبان رمز و ایما تاریخ سال آن را ادا نمود، به انجام رسید و به اتمام انجامید. وَاللَّهُ الْمُؤَقِّقُ لِلْإِتْمَامِ وَبِهِ الْإِسْتِعَانَةُ وَالْإِبْتِدَاءُ وَالْإِخْتِتَامُ.^۱



۱. [در پایان نسخه مرکز احیاء چنین آمده است:] این است تفسیر حضرت امیر جنت مکانی که کمترین بندگان و بنده کمترین خاندان ایشان، ابن محمد الصائم الحسینی الاسترآبادی کمال الدین محمود از نسخه اصل که به خط شریف ایشان بود، نقل نمود.

تمت این نسخه شریف بتاريخ شهر جمادی الثانی در بندر سورّ در کمال کدورت. از ترقیم این رساله شریفه فارغ گردید احقر عباد الله الملك الجلیل، شخص غفلت و نادانی عبدالله مازندرانی، ابن مرحوم مغفور حاجی ملا محمد مازندرانی، عفی عنهما بحق محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین؛ سنه ۱۲۶۴ [ق].