

تفسیر آیه الکرسی

از مؤلفی ناشناخته



تصحیح:

نعمت الله بلیلی جشن آباد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه تصحیح

رساله حاضر، «تفسیر فارسی آیه الکرسی» است. این تفسیر را از آن رو که بیشتر به ابعاد کلامی آیات توجه کرده، باید تفسیری کلامی نامید.

گرچه مؤلف این رساله مجهول است و سعی ما در کشف مصنف آن به انجام نرسید، اما قرآینی در متن موجود است که می‌توان مذهب مؤلف را شیعه اثنی عشر دانست: اول آنکه خطبه رساله در برگیرنده مدح و ثنای در خور، از امیرمؤمنان است. دیگر آنکه وی، خواجه نصیرالدین طوسی را «عالم علامه محقق»^۱ می‌خواند و صاحب عده الداعی را با جمله «علیه الرحمه»^۲ یاد می‌کند؛ و در تعبیری دیگر می‌گوید: «علمای شیعه اثنی عشریه - رحمهم الله»^۳ او همچنین در بحث متکلم بودن خداوند، کلام لفظی را که مدعای شیعه است، به اثبات می‌رساند و قول اشاعره را مبنی بر کلام نفسی، باطل می‌کند. و نیز بر عقیده شیعه درباره عینیت صفات با ذات خداوند، ادله‌ای اقامه می‌کند.

با وجود این تعابیر، قرآین موهم خلاف نیز موجود است، از جمله اینکه در نقل مطالب، اعتماد او بیشتر بر منابع اهل سنت می‌باشد، از جمله: تفسیر بیضاوی، تفسیر کشاف، تفسیر فخر رازی؛ و نیز آنها را به بزرگی یاد می‌کند. او زمخشری را «جار الله»،^۴ فخر رازی را «علامه نحیر»^۵ و شهرستانی - صاحب ملل و نحل - را «عالم ربانی»^۶ می‌خواند.

۱. همین رساله، ص ۸.
۲. همین رساله، ص ۲۹.
۳. همین رساله، ص ۳۳.
۴. همین رساله، ص ۹.
۵. همین رساله، ص ۱۷.
۶. همین رساله، ص ۲۸.

دیگر آنکه در مواردی که به اثبات مدعیات شیعه می پردازد، آنها را قرین اعتقادات جماعت معتزله ذکر می کند، چنانکه در کلام لفظی و عینیت صفات با ذات چنین است، هر چند در این موارد تعبیر شیعه بر معتزله مقدم است.



رساله حاضر

سیر کلی مطالب رساله بدین گونه است، که مصنف در ابتدا در فضیلت خواندن این آیه روایتی از پیامبر را نقل می کند که:

کسی که بعد از گزاردن هر نمازی آیه الکرسی بخواند هیچ چیزی مانع دخول او به بهشت نمی شود مگر مرگ...

پس از آن شبهاتی را در معنای روایت، مبنی بر سببیت و یا مانعیت موت در دخول بهشت ذکر می کند و به آنها پاسخ می گوید و حقیقت معنای روایت را تبیین می نماید.

سپس با اشاره اجمالی، به ده امر اعتقادی مستفاد از این آیات، وارد در تفسیر کلمه «الله» می شود. ابتدا در اصل اشتقاق این کلمه سخن به میان می آورد و پس از نقل آراء مختلف و اشکالات و شبهات گوناگون می گوید:

ما حصل این تطویل و محصول این تفصیل، آن که عقول اعلام را همچنان که تحیری تمام در تعقل مسمای علیم و علام [است] در اسم نیز حیرت بیش از حد و غایت، واقع است.^۱

مؤلف به واسطه دلالت کلمه الله بر ذات واجب تعالی، به عنوان مکمل، براهینی عقلی در اثبات واجب الوجود بیان می کند و برخی را مورد خدشه قرار می دهد.

در ادامه، با اعتقاد به اینکه ضمیر «هو» مفید توحید ذات است به تفصیل، براهینی عقلی در اثبات توحید اقامه می کند و برخی را با دلایل متعدد رد می کند.

در کلمه «حی»، به ذکر معنا و ترکیب نحوی آن در آیه بسنده می کند و در کلمه «قیوم» با یادکرد عقیده فاسد دهریه، مبنی بر عدم علم خداوند به ذات خود، با ذکر وجوهی آن را مخدوش می کند. سپس با ادعای اینکه قیوم مفید صفت قدرت و اختیار نیز می باشد، به اختلاف متکلمان و فلاسفه در معنای قادر و مختار در خداوند اشاره می کند و در نظر

۱. همین رساله، ص ۱۱.



خود «رای فاسد» و «عقیده کاسد» فلاسفه را ابطال می سازد .
 در تفسیر جمله ﴿ لا تأخذہ سنۃ ولا نوم ﴾ ، پس از بیان معنای لغوی آن ، به وجه تقدیم
 «سنه» بر «نوم» اشاره می کند .

در جمله ﴿ له ما فی السموات... ﴾ مدعی می شود جمله ، مفید متکلم بودن خداوند
 است چون : «خداى تعالى موجد و فاعل مافى السموات والأرض است و از جمله چیزها
 که در سماوات و أرض است اصوات و حروف است پس موجد اینها نیز تواند بود .»^۱
 سپس به تفصیل ، به تبیین اختلاف قایلان به کلام لفظی و کلام نفسی می پردازد و در
 نهایت کلام لفظی منتسب به شیعه و معتزله را تثبیت می نماید .

در ﴿ من ذا الذی یشفع عنده الا بإذنه... ﴾ ، پس از اثبات شفاعت به مناسبت آنکه
 شفاعت در دار آخرت محقق می شود ، معاد جسمانی را ثابت می کند .

در تفسیر ﴿ یعلم ما بین أیدیهم... ﴾ بر شمول علم خداوند بر تمامی مخلوقات دلیل
 می آورد و قول فلاسفه را مبنی بر آنکه خداوند به جزئیات جسمانی بر وجه جزئی علم ندارد ،
 ابطال می کند .

در پایان با اشاره اجمالی به معنای کرسی در ﴿ وسع کرسیه السموات ﴾ و بیان آراء مختلف
 در معنای آن تفسیر را خاتمه می دهد .

تحقیق این اثر بر اساس نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی ، به شماره مجموعه ۷۵۰۷
 (رساله دوم ، برگ ۲۵ - ۶۱) انجام شده است .

این نسخه از خط مناسبی برخوردار نیست و نثر آن سنگین و مطالب آن دارای تشویش
 می باشد ، که سعی شده با علامت گذاری در متن و اضافه نمودن عنوان ، مشکلات رساله
 موجود به حداقل برسد .

والسلام

نعمت الله جلیلی جشن آباد

بسم الله الرحمن الرحيم [روایتی در فضیلت آیه الكرسي]

چنان که روایت کرده اند از حضرت امیرمؤمنان و مقتدای متقیان مظهر غریب و مظهر عجایب اسد الله الغالب و مطلوب کل طالب حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه الصلاة والسلام که ایشان از حضرت با رفعت، سید المرسلین و خاتم النبیین - علیه و آله صلوات الله الی یوم الدین - نقل [کرده] است فرموده اند که:

من قرأ آیه الكرسي في دبر كل صلاة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت، ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد، و من قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه و جاره و جار جاره و أبيات حوله .

صدق رسول الله و وصي رسوله .

مضمون این عبارت غیبی بشارت آن است که :

هرکس که قرائت آیه الكرسي نماید در عقب هر نماز فریضه، منع نکند او را از دخول جنت مگر مردن . و مواظبت و مداومت نمی نماید این آیه را مگر صدیقی یا عابدی و هرکس که قرائت این آیه کند در وقتی که متوجه خوابگاه شود و اخذ کند جای خواب را ایمن گرداند حضرت عزت - جلّت عظمته - او را از بلیات و همسایه او را و همسایه همسایه او را و جمیع خانه‌هایی که گرد او است از آفات، مصون و محفوظ گردد.^۱

[شبهه در معنای روایت و جواب آن]

در این حدیث، ایراد نموده اند که حصر مانع در موت که از عبارت «لم يمنعه إلا الموت»

۱ . الکشاف ج ۱، ص ۳۰۲؛ معجم الكبير، ج ۸، ص ۱۱۴؛ مجمع البيان، ج ۱، ص ۱۵۷؛ الدعوات راوندی، ص ۴۸ فصل فی صحة البدن؛ جامع الاخبار، ص ۴۵ الفصل الثاني و العشرون؛ مکارم الاخيار، ص ۲۸۸ .



مفهوم می شود مبنی است برآن که موت، مانع باشد و حال آن که سبب است. به سبب آن که تا موت وقوع نیابد دخول جنت واقع نمی شود.

آنچه حقیر را در جواب ایراد مذکور به خواطر حضور نموده است آن است که سببیت موت - بر تقدیر تسلیم - منافی مانعیت نیست؛ جهت آن که می تواند بود که امری سبب امری شود به اعتباری.

مثلا اگر شخصی خواهد که از مکانی به مکانی رود که بین دو مکان، مقدار مسافت، ده قدم راه باشد وصول آن شخص به مکان دوم موقوف است برآن که قدم را از مکان اول بردارد و به جای دیگر نهد. پس 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 علیه حصول مطلوب است سبب باشد و چون عدم او نیز ناچار است متصرف به متابعت شود به اعتبار وقوع موت تواند بود که از این قبیل باشد؛ زیرا که چون دخول جنت بی وقوع موت میسر نیست، وقوع موت سبب باشد و چون ارتفاع موت لابد است، اطلاق مانع برآن توان کردن از این جهت و ارتفاع موت شخص به این طریق متصور است که هم آن شخص زنده شود.

و این جواب بر ظاهر مساق، ظاهر الانطباق است و از ارتکاب تکلف و تقدیر، خالی است.

جواب دیگر به این وجه متصور می شود که مانع را تعمیم بروجهی که شامل مانع حقیقی و حکمی باشد به معنای اعم.

در این، مناقشه نیست؛ زیرا که موت، مانع حکمی است و حکمی باشد به معنای اعم و در این، مناقشه نیست، زیرا که موت، مانع حکمی است، فتدبر.

و آنچه 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 از این نوع تقدیرات و تکلفات پراست با وجود آن که ظاهر عبارت، بی ارتکاب تکلف صریح، صحیح است چنان که مذکور شد.

و ایضا عدم موت را مانع شمردن محال 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.

[جوابهای دیگر از شبهه و مناقشه در آنها]



و بعضی، از اصل ایراد، جواب چنین گفته اند: «إلا الموت» به تأویل «إلا تقرر الموت» است.

و محصل کلام آن است که مانع نیست از دخول جنت إلا آن که مقرر است مردن که اگر تقرر موت نمی بود البته وقوع 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 امری را در عداد مانع، تعداد نموده باشد. و فساد این عذر، ظهور تام دارد به سبب آن که تقرر سبب امری، مانع از آن امر نیست.

بعضی، جواب از ایراد به این وجه گفته اند که: مراد از موت، موت قلب است آنچه 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.

و بعضی، جهت دفع ایراد از مانع، اراده امری کرده اند که در میان واقع شود، خواه منع کند و خواه نکند.

و این بسیار مستبعد است چنان که مخفی نیست.

و آنچه گویند در دفع ایراد - که مراد از عبارت حدیث آن است که مانع که متصور است موت است و موت چیزی نیست پس امری مانع نباشد قاری آیه مذکوره را از دخول به بهشت، محل مناقشه است؛ زیرا که اراده این مضمون از آن عبارت، بعدی تمام دارد و البته اصل ایراد به حال خود است؛ زیرا که موت سبب است نه مانع خلاف واقع است.

[استفساری در معنای روایت و بیان آن]

البته سائلی را رسد که استفسار نماید که مقصود چیست از این قول که موت چیزی



نیست اگر مراد آن باشد که موت امری وجودی نیست، نفع نمی دهد؛ زیرا که امر عدمی نیز می تواند بود که مانع باشد چنان که برخبیر بصیر مخفی نیست.

و اگر اراده این نمایند که موت، لاشیء محض است، پس مانع نتواند بود، پس صادق نباشد که مانعی که متصور است موت است؛ جهت آن که موت منشا امور کثیره است که از غایت ظهور و اشتها مستغنی است از تحدید و اظهار؛ چون مجیب تسلیم سببیت موت نمود موت را لاشیء محض نمی داند. و حمل کلام نبوی و احادیث مصطفوی را بر اکاذیب و ادعای شعری نزد اهل تحقیق، حقیق نیست، واللہ اعلم.

و اگر سائلی بر ظاهر حدیث سؤال کند که حصر مانع در موت، محل نظر است؛ زیرا که کسی مدت العمر قرائت این آیه کند در عقب هر فریضه و اندک زمانی قبل از موت اختیار ارتداد نماید و به کفر در 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، در جهنم مخلد است به ملاحظه «لا یواظب علیها إلا صدیق أو عابد».

جواب این سؤال ظاهر است زیرا که متبادر از صدیق و عابد آن است که موصوف به این صفات باشند مدّة الحیات تا وقت ممات و اگر از ضمیر «لم یمنعه» اراده مسلمان نمایند که متصف به سلامت از عقاید باطله تا آخر عمر، چندان مستبعد نیست. و بعضی از جوابها که سبق ذکر یافت، دفع این سوال می کند.

و اخبار نبوی و آثار مصطفوی در فضیلت این آیه بی حد و نهایت است و چون ذکر این تفصیل مؤدّی می شود به تطویل، اختصار به همین مقدار اولی و احری است.

[ده امر اعتقادی مستفاد از آیه الكرسي]

و بدان که چون بسیاری از اصول و عقاید کلامی از کریمه مستفاد می شود اولاً اشاره به آن می کنیم مجملاً تا ثانیاً در محل خود مفصل گردد.

اولاً: آن چه مستفاد شده وجود واجب الوجود است، تعالی شانہ و عظم برهانه.

ثانیاً: وحدت او.

ثالثاً: اتصاف به حیات.

رابعاً: آن که واجب الوجود است نظر به ذات. این است منبع جمیع صفات چنان که

عالم علامه محقق خواجه نصیر الدین محمد طوسی در متن تجرید اشاره به این معنا کرده و شراح توضیح و تبیین آن نموده اند.^۱
خامسا: آن که قادر مختار است.

سادسا: آن که از تحیز و حلول منزّه و مبرا است، از تغیر و فتور معراست و شبیه اجسام نیست و از این، نفی جسمیت و عرضیت لازم می آید.

سابعا: آن که موجد و فاعل موجود است و از این، متکلم بودن خدای تعالی لازم می آید. ثامنا: آن که شفاعت گناهکاران وقوع دارد و بی اذن خداوند جهان میسر نیست.

تاسعا: آن که عالم است به جمیع امور کلیاً و جزئیاً و از این، لازم می آید که سمیع و بصیر و مرید و مدرک باشد و این چهار صفت است از صفات ثبوتی خدای تعالی.

عاشرا: آن که اوهام را قدرت بر ادراک ذات او نیست و افهام از احاطه کنه صفات او عاجزند و نقص تمام دارند.

این است عشره کامله که از این کریمه مستفاد شده و وجه اعظمیت را که سابقا مذکور شد اشتمال بر این مسایل تواند بود و اگر کسی تدقیق نظر بآیدش از امور مذکوره از این کریمه مزبوره استفاده تواند، واللّه اعلم.

﴿الله﴾

«الله» اسم ذات خداوند جهان است. و معنای این کلمه به فارسی خداست. و بعضی از اکابر علما در بعضی از تصانیف خود ذکر کرده اند که خدا در اصل «خود آ» است یعنی خود آئنده که مؤدای معنای واجب الوجود است، تخفیف کرده اند جهت کثرت استعمال «خدا» شده است. و علما را در تحقیق تلفظ «الله» سخن بسیار است.

اهل تحقیق بدانند که «الله» لفظ عربی است و در اصل «اله» بود، همزه را جهت تخفیف حذف کردند و حرف تعریف عوض آن آورده اند «الله» شد.

و حرف تعریف نزد خلیل ابن احمد که استاد سیبویه نحوی است الف و لام است.^۲ و پیش باقی نحویان، لام. و همزه را جهت آن آورده اند که ابتدا به ساکن متعذر است. و عادت

۱. کشف المراد، ۲۸۰ فی اثبات الصانع تعالی و صفاته.

۲. کتاب سیبویه، ج ۳، ص ۳۲۴ باب ارادة اللفظ بالحرف الواحد.





عرب چنان است که جهت زیاد کردن، اختیار همزه می کنند، پس همزه قائم مقام حرکت. 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 و از قبیل همزه «إله» 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 - گفته اند که در ندا حرف را عوضیت محض ثابت است و تعریف، منظور نیست جهت، علت تعریف است. پس اگر در حرف تعریف در حین ندا قصد تعریف نماید اجتماع دو علت تعریف لازم می آید. در لفظی که به منزله کلمه واحده است و علمای نحو تجویز آن نمی نمایند. پس همزه در حین ندا ثابت. و چون در غیر ندا قصد تعریف متصور است و مانع از این قصد نیست جاری بر اصل باشد و ساقط عند الاتصال به ما قبل.

[در اشتقاق لفظ «الله»]

و بعضی از علما رفته اند که الله «لاها» بوده که لفظ سریانی است، عرب در «لاها» تصرف نموده اند به حذف الف آخر جهت تخفیف، و الف و لام تعریف داخل کرده اند، «الله» شده. و بدان که «اله» در لغت عرب عبارت است از معبود مطلق و غالب الاستعمال شده در معبود به حق.

و جار الله که صاحب تفسیر کشاف است بر آن است که «اله» اسم جنس است و برقلیل و کثیر اطلاق او می توان کرد و اسم صفت نیست. یعنی لفظی که موضوع باشد از برای ذات مبهم به اعتبار معنای معین که قائم به آن ذات باشد.^۱ و قاضی ناصر الدین بیضاوی در تفسیر ذکر کرده که: «الله» در اصل، وصف بوده، غالب الاستعمال شده در معبودی به حق و به منزله علمی شده از قبیل النجم که در اصل به معنای ستاره بوده است و غالب الاستعمال شده در ستاره معین که پروین است.^۲ و دلیل جار الله بر آن که الله اسم جنس است آن است که الله در عبارت، موصوف واقع

۱. انظر الكشاف ج ۱، ص ۱۰۸ ذیل تفسیر بسمله.

۲. انوار التنزیل ج ۱، ص ۱۷ ذیل تفسیر بسمله.

شده چون «اللّه الرحمن» و صفت واقع نشده پس صفت نباشد. و چون بر قلیل و کثیر اطلاق می توان کرد، اسم جنس باشد.

و دلیل قاضی بر صفتیت، آن است که کریمه: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (زخرف ۴۳: ۸۴) دالّ است بر آن که اله صفت است؛ زیرا که جار و مجرور متعلّق است به اله و متعلّق جار و مجرور مشتق می باشد و مشتق البته صفت است، پس «اله» صفت باشد.^۱ و در این دو دلیل، ایراد و بحث و نظر نموده اند:

اما بر دلیل اول به این وجه که احتمال آن هست که «اله» در اصل وصف بوده باشد نه جنس و چون به حسب غلبه استعمال به منزله علم شده، وصف واقع نشود و باعث این است که در استعمالات عرب «اله» را وصف نیافتند.

و اما بر دلیل دوم به این طریق که محتمل است که اله در اصل اسم جنس بوده باشد و متعلّق جار و مجرور شود به اعتبار صفت لازمه که معبود به حق است چنان که نظیر آن در کلام عرب شایع است.

و قاضی بر آن رفته که «اله» مشتق است از «آله» به سه فتحه به معنای عبد.^۲ بعضی بر آنند که مشتق از «اله» به کسر، به معنای تحیر.

اطلاق بر تقدیر اول بر ذات اقدس بنا بر آن است که معبود به حق است و بر تقدیر ثانی به مناسبت آن که عقول را در ذات او تحیر واقع است.

و بعضی بر آنند که اله در اصل «ولاه» بود مشتق از «وله» قلب واو به همزه کرده اند «اله» شد. و اطلاق بر «اللّه» تعالی برای آن است که خلق واله اند در حقیقت واجب تعالی.

و بعضی گفته اند که مشتق است از «لاه، یلوه» به معنای پنهانی.

و جماعتی بر آنند که مشتق از «لاه، یلیه» به معنای ارتفاع، اطلاق بر «اللّه» به سبب آن است که از خلق با وجود غایت پیدایی پنهان است. و ارتفاع قدر و مرتبه ذات اقدس عیان است. و قاضی ناصر الدین تحقق معنای اشتقاق را دلیل وصفیت ساخته بنا بر این که مشتق از امری نمی باشد مگر وصف.^۳

و ایراد نموده اند بر این دلیل به این وجه که متصور است که تحقق معنای اشتقاق به

۱. انوار التنزیل بیضاوی ج ۱، ص ۱۷.

۲. انوار التنزیل بیضاوی ج ۱، ص ۱۶ ذیل تفسیر بسمله.

۳. همان ص ۱۷.





حسب اتفاق بوده باشد و منظور و ملحوظ واضح نگشته باشد .
و ایضا این تحقق اگر دلیل شود بر اشتقاق چرا نشاید که «اله» بفتح لام یا بکسر لام مشتق
از آله باشد؟ و فیه ما فیه .

ما حصل این تطویل و محصول این تفصیل آن که عقول اعلام را همچنان که تحیری
است تمام در تعقل مسمای علیم و علّام، 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 مسمّا تحیر بلا نهایت
خواهد بود: الأسماء تدلّ علی المسمّیات، و الظاهر عنوان الباطن .

[عَلَمٌ بُوْدُنُ «اللَّهِ»]

و آنچه مقرر و معین و محرّر و مبین است آن است که الله به حسب [استعمال] مخصوص
است بذات واجب مستجمع جمیع صفات کمال و نعوت جلال و اطلاق واقع نشده بر غیر
ذات اقدس تعالی و تقدس .

و علامه نحیر صاحب تفسیر کبیر اختیار آن نموده علم است و مشتق نیست که غالب
الاستعمال در معبودی به حق باشد، جهت آن که اگر مشتق بودی کلمه «لا اله الا الله» مفید
توحید نبودی صریحا .

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 اسلام اتفاق
نموده اند که کلمه طیبیه مذکوره مفید توحید است صریحا .

و دلیل دیگر بر علمیت «الله» آن است که خداوند جهان را ناچار است از اسمی که اجرای
صفات کمال و نعوت جلال بوسیله آن براو توان کرد . و غیر از لفظ «الله» صلاحیت این
معنی ندارد .^۱

و ایراد بر کلا الدلیلین چنین نموده اند که متصور است که «الله» در اصل وصف باشد و
غالب الاستعمال شده باشد در ذات واجب الوجود بر وجهی که بر غیر، اطلاق کرده نشود
و حیثتذ توحید صریحا از کلمه طیبیه مستفاد شود و اجرای صفات کمال به وسیله آن بر «اله»
توان نمود .

۱. التفسیر الکبیر فخر رازی ج ۱، ص ۱۳۱ - ۱۳۲ .

و دلیل بر عدم علمیت آن است که علم، امری است موضوع از برای شیء معین، پس ناچار است که واضح ذات بخصوص با اسم معینی از برای ذات، تعیین نماید و ذات واجب تعالی منزه است از تعقل و تصور بخصوصه، پس علمیت متصور نباشد.

و ایراد به این دلیل به این وجه متصور است که گوییم واضح لفظ «اللّه» حضرت حق سبحانه و تعالی عظم شأنه است و شک نیست که علم به ذات خود کما ینبغی دارد و آن چه مقرر است آن است که ذات واجب، منزه است از تعقل بشر بخصوص. پس اللّه علم تواند بود، واللّه اعلم.

و بعضی از اهل فضل و کمال و علم و افضال، ایراد استدلال نموده اند بر عدم علمیت اللّه به این وجه که هرگاه «اللّه» علم باشد، لفظ «أحد» در کریمه ﴿قل هو اللّه أحد﴾ بی فایده است زیرا که چون «اللّه» علم باشد موضوع خواهد بود از برای ذات محض و شک نیست که ذات محض یکی است. پس بر تقدیر علمیت «أحد» بی فایده می شود پس علم نباشد و موضوع از برای ذات مفهوم کلی باشد.

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 توهم حمل لفظ «اللّه» بر معنای مجازی که مفهوم کلی باشد جهت نهایت اهتمام به این امر عظیم الشان که مبنای عقاید اسلام است.

و بعضی از افاضل و مشایخ اسلام، جواب به این وجه افاده فرموده اند که ذکر «أحد» بر تقدیر اعتبار علمیت «اللّه» جهت افاده آن است که خدای تعالی منقسم و متجزی نیست؛ چنان که در کتب معتبره مذکور است که «أحد» چیزی است که منقسم نشود اصلاً و اگر در کریمه «واحد» مذکور بودی سخن تمام بودی، لیکن «أحد» مذکور است و «أحد» غیر [از] «واحد» [است] و حیثئذ «اللّه» علم تواند بود.

[ادله اثبات واجب الوجود]

و بدان که چون «اللّه» دالّ است بر ذات واجب تعالی، پس وجود حضرت عزت که سابقاً به آن اشارتی شده بود از این آیه کریمه مستفاد شود.

و ما از جهت بعضی از این مدعیات که از فقرات این کریمه مستفاد شده، برهان ایراد





نماییم تا به دلیل عقلی نیز ثابت گردد .
و 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 منحصر 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 ضروری و لازم نباشد و تواند بود که موجود نباشد .

چون این مقدمه معلوم شد گوئیم که اگر واجب الوجود موجود نباشد ، موجود منحصر شود در ممکن و هیچ ممکن را چون وجود لازم نیست ، نظر به ذات او کرده محتاج است در وجود به علتی و سببی براین تقدیر ممکن موجود خواهد بود زیرا که فاعل موجود البته موجود می باشد و موجود منحصر است در ممکن بر این تقدیر و آن سبب نیز محتاج خواهد بود به موجودی که او را موجود سازد .

پس اگر سبب وجود ممکن دوم ، ممکن اول باشد به واسطه یا بغیر واسطه ، دور لازم می آید . و این باطل است .

و اگر سبب آن ممکن ، ثالث باشد و سبب ممکن ثالث ، ممکن رابع باشد و هكذا لا إلى النهایه لازم آید که امور غیر متناهیه مترتبه موجود باشند و این را تسلسل گویند . و این نیز باطل است .

پس اگر واجب الوجود موجود نباشد ، محال لازم آید که آن دور یا تسلسل است . پس واجب الوجود موجود باشد .

[بیان بطلان دور و تسلسل]

اما بیان بطلان دور به این وجه تواند بود که دور موقوف بودن امری است بر امری که آن امر موقوف باشد بر امر اول بی واسطه یا با واسطه و شک نیست که موقوف علیه مقدم است بر موقوف ، پس امر دوم مقدم باشد بر امر اول . و چون امر دوم نیز موقوف است بر امر اول ، امر اول نیز مقدم باشد بر امر دوم ، پس امر اول مقدم باشد بر خود و هم چنین امر دوم مقدم

باشد بر خود و امرین پیش از آن که موجود شود، موجود باشد. و این مخالف بدیهی عقل است. پس دور که مستلزم خلاف باشد، باطل باشد.

و اما بیان بطلان تسلسل به این طریق است که اگر امور غیر متناهی به صفت مذکوره موجود باشند، امر اخیر که معلوم محض است مسبوق و موخر باشد از جمیع، و همه بر او سابق باشند و مقدم. و هر یک از امور فوق امر اخیر، موصوف اند به تقدم بر ما تحت و تاخر از ما فوق. پس اگر در این سلسله سابق محض نباشد که منتهای سلسله شود، لازم آید که عدد احد المتضایفین که مسبوقیت است اگر چه سابقیات و مسبوقیات فوق ممکن اخیر در عدد برابر باشند. اما چون ممکن اخیر موصوف است به مسبوقیت محض و اتصاف به سابقیت ندارد پس عدد مسبوقیات به یکی زاید بر عدد سابقیات.

و این باطل است؛ زیرا که متضایفین دو امرند که تعقل و تحقق هر یک با تعقل و تحقق دیگری است و بدون آن نیست، هم چون 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 احدی از متضایفین زاید بر عدد دیگر خواهد بود. پس سابق محض در این سلسله باید که منتهای سلسله شود و آن، واجب الوجود است؛ زیرا که ممکن، سابق محض نمی توان بود؛ جهت آن که سبب او بر او مقدم است، پس تسلسل باطل باشد و مطلوب حاصل.

و این دلیل موسوم است به «برهان تضایف».

و بعضی از اهل علم بر این دلیل اعتراض کرده اند به طریق معارضه بر مقدمه. و معارضه بر مقدمه آن است که خلاف مقدمه که مستدل برای آن دلیل ایراد نموده، اخذ کنند و دلیل بر آن اقامت نمایند.

تقریر اعتراض به این وجه است که در این سلسله، سابق محض جهت برابر شدن عدد متضایفین لازم نیست؛ زیرا که مسبوقیت ممکن اخیر، مضایف سابقیت که صفت ممکن مقدم است بر این مسبوق بلا واسطه، و سابقیت و مسبوقیت که در هر یک ممکن مجتمعند مضایف نیستند. و این، ظاهر است.

و شکی نیست که بر تقدیر تسلسل، هر مسبوقیت با سابقیت که مضایف است چنان چه مسبوقیت ممکن اخیر با سابقیت ممکن مقدم بر او است بی واسطه و هکذا لا الی النهایه. پس





سابق محض در این سلسله، محتاج الیه نیست؛ زیرا متضایفین در عدد برابر [اند].
و فقیر را در جواب، چنین به خاطر می‌رسد که بر تقدیر عدم تناهی اگرچه هر مضایف با مضایف خود است، زیادتی احد المتضایفین بردیگری لازم می‌آید و عدم لزوم، مسلم نیست؛ به واسطه آن که عدد مسبوقیات زیاده نمی‌بودی بسی که عدد سابقیات و مسبوقیات فوق ممکن اخیر برابر 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، زیاده می‌نماید و اگرچه با مضایف خود است، پس سابق محض در این سلسله باید جهت برابر شدن عدد متضایفین و نه از جهت آن که مضایف مسبوق محض باشد.
تقریر این کلام به این وجه می‌توان کرد که اگر سابق محض در این سلسله نباشد، لازم آید که عدد متضایفین برابر نباشد و برابر باشد و بیان آن ظاهر است، فافهم.

[دلیلی دیگر بر اثبات واجب الوجود]

و حضرت سیادت و افادت پناهی، صدر افاضل العلماء و الحكماء - أنار الله برهانه - برهانی از برای وجود واجب الوجود افاده فرموده‌اند به این طریق که موجود یا واجب الوجود است بالذات یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود موجود نباشد، لازم آید که هیچ موجودی تحقق نیابد؛ زیرا که 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 موجود نیستند نظر به ذات و چون تا موجود نباشند ایجاد غیر نمی‌تواند کرد، پس هیچ ممکن موجود نباشد. پس بر تقدیر عدم واجب، لازم آید که هیچ امر، موجود نباشد و این باطل است. پس واجب تعالی موجود نباشد [باطل است].

و بعضی از اهل کمال، ایراد استدلال برای وجود واجب الوجود به این طریق نموده‌اند که واجب الوجود آن است که او را هستی لازم باشد، پس البته موجود باشد؛ زیرا که هر چه او را هستی لازم است، محال است که موجود نباشد بالبدیهة، پس واجب الوجود بالذات موجود باشد.

و ایراد بر این دلیل، متصور است به این وجه که از دلیل مذکور، وجود فرد مفهوم واجب



الوجود لازم نمی آید؛ زیرا که سائلی را می رسد که می گوید: نزد عقل، محتمل است که این مفهوم را فردی نباشد و این مفهوم از قبیل مفهومات کلی باشد که ما صدق 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 فرد، او را لازم بودی، واجب الوجود متعدد بودی و فرد این مفهوم کلی است و فساد این بین و استحالتش مبین است.

[﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾]

«الله» که سابقاً مذکور شد مبتدأست و تمامی این کلمه طیبه در موضع خبر است. و معنای این کلمه به فارسی این است که: نیست معبود به حق و سزاوار پرستیدن مگر خدای تعالی.

و بر این تقریر متوجه نیست آن شبهه که بعضی را به خاطر گذرد که معبود بحق غیر خدای تعالی نیز می باشد؛ زیرا که صاحب بنده، معبود به حق است نسبت به بنده به جهت آن که در شرع، خدمت صاحب، بر بنده واجب است. پس حصر معبود به حق در حضرت حق 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 غیر خدمت است عبادت چنان که براهل خرد مخفی نیست.

و اختیار ابتدا به نفی در این کلمه و بعد از آن ایراد اثبات، بر آن که اکتفا به مجرد اثبات شود به این طریق که الله واحد، جهت، آن است که ادات نفی، در اثبات وحدانیت، بلیغ تر است از آن که به اثبات فقط اکتفا کند و از این جهت است که گفته اند: «لا صدیق لی إلا فلان» بلیغ تر است از آن که گویند: «صدیقی فلان فلان فقط» و وجه آن، ظهور تمام دارد. و بدان که «لا» در این کلمه طیبه لای نفی جنس است. و «اله» اسم او است و محتاج تقدیر خبر نیست مثل «موجود» یا «حاصل» یا «لنا». چنان که جار الله علامه در تفسیر کشاف در تبیین ﴿لاریب فیه﴾ 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 به حق مگر خدای



تعالی و به معنا حقیقتاً معبود به حق منحصر است در حق تعالی .
و بر تقدیر تقدیر کلام ، حاصل کلام این است که نیست معبود به حق موجود یا حاصل
یا ما را مگر خدای تعالی . و بر این تقدیر ، تصریح شده به آن که حقیقت معبود ، منحصر
باشد در حضرت حق .

و در اثبات توحید ، دعوی حصر حقیقت معبود به حق در حضرت حق - تعالی شأنه -
ابلاغ است از آن چه حصر حقیقت از او مستفاد نشود صریحاً . پس عدم تقدیر ، اولی و
أدخل باشد در اثبات وحدانیت خدای تعالی .
و «هو» در این کلمه ، ضمیری است عاید به الله . و بعضی از علما بر این رفته 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 .

[کلمه «هو» و افاده توحید ذات]

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

و برهان عقلی بروحیت واجب الوجود متعدد است از جمله ، آن چه فقیر حقیر را به
خاطر فاطر رسیده ، آن است که اگر واجب الوجود دو باشد - مثلاً - لازم آید که امری ممکن
باشد و ممکن 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 اثبیت است فی
نفس الامر به اعتبار هیأت اجتماعی و وحدت مجموعی ، موجود متعدد است بلاشبهه و
موجود متعدد ، 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 امر خارج ، منظور



نباشد، عدم براو روا باشد. و مجموع مذکور، چنین نیست؛ زیرا که این مجموع، عبارت است از دو ذات که یک را موجودیت، ضروری است نظر به ذات، پس اگر هرنفس ذات مجموع، ملحوظ شود، موجودیت، لازم او خواهد بود و عدم او ممتنع، پس ممکن نباشد؛ زیرا که فرض، عدم مجموع به این وجه اجتماعی [است] و چون این مجموع مرکب مفصل است و غیر دو جزء ندارد و هیأت با او مأخوذ است پس عدم هیأت، محتمل نباشد و عدم احد الذاتین ممتنع است. پس مجموع مذکور، قابل طریان عدم نباشد، پس ممکن نباشد. و 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، عین ذات است و زاید نیست.

بنابر این دو مقرر، می گوئیم: که مجموع مذکور، ممکن نیست؛ زیرا که اگر ممکن باشد، وجود مجموع زاید براو خواهد بود بنابر مقدمه اول، لکن زاید نیست بنابر مقدمه دوم، پس وجود مجموع عین ذات مجموع باشد، پس مجموع ممکن نباشد.

و اگر کسی بر اصل دلیل، ایرادی نماید به منع با 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 براو جایز باشد یا نسبت وجود و عدم به او علی السویه باشد و مجموع مذکور را 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 ممکن الوجود بسیط اند و مرکب نمی تواند بود. و آن چه مذکور شد از عدم جواز عدم و عدم تساوی نسب وجود و عدم مفسده است مرتب بر تعدد، مأخوذ است در اصل به برهان. پس تعدد واجب که مستلزم مفسده مذکور است محال باشد.

و ایراد دیگری که فقیر حقیر را در اصل مذکور به خاطر رسیده است که اثبات امکان مجموع مبنی است بر آن که ممکن آن باشد که غیر را مدخلیت در وجود او باشد، خواه غیر داخل و خواه غیر خارج و واجب الوجود آن که غیر را در وجود او اصلا دخل نباشد، خواه خارج و خواه داخل.

و اثبات عدم امکان بنابر وجه اول، مبنی است بر آن که ممکن آن باشد که غیر خارج را مدخلیت در وجود او باشد 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 معدوم 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 ممکن نباشد بنابراین 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.

[برهانی دیگر بروحدت واجب الوجود و رد آن]

دلیل دیگر بر توحید، چنین گفته اند که اگر واجب تعالی را شریک باشد، آیا شریک که غیر او است بر آن قادر خواهد بود که مانع واجب شود از ایجاد، یا قادر نخواهد بود. اگر قادر باشد، عجز واجب تعالی لازم می 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 دوم می توان کرد و هیچ محال لازم نمی آید؛ زیرا که عدم قدرت شریک بر منع واجب تعالی گاهی محال باشد که منع واجب تعالی از ایجاد، ممتنع نباشد و ممکن باشد و این مسلم باشد بلکه می تواند بود که منع واجب تعالی ممتنع بالذات باشد از قبیل آن که واجب، قادر بر معدوم ساخت خود است و این، مستلزم عجزی و مفسده ای نیست.

برهان دیگر بر توحید چنین گفته اند که اگر واجب تعالی دو باشد، مجموع دو واجب که مفروض اثبنت است محتاج است به غیر در وجود که آن غیر، جزو او 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. و یا آن که فاعل مستقل مجموع جزو مجموع است، و این نیز باطل است؛ زیرا که هیچ یک از اجزا، مستقل نیستند بلکه دیگری نیز محتاج الیه است و فاعل مجموع،



خارج نمی‌تواند بود، و این ظاهر است و مستغنی است از بیان.

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

وجه اول، که اگر این دلیل به جمیع مقدمات صحیح باشد، لازم نمی‌آید که خدا 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 امری باشد و ایجاد آن امر کند، مجموع واجب تعالی با آن امر که مفروض اثبیت است موجود دیگر است و ممکن جهت احتیاج به جزء، فاعل مستقل، نفس مجموع نمی‌تواند بود بالبدیهه. و هم چنین خارج نیز نمی‌تواند بود به همان بیان که در برهان مذکور شد. پس اگر دلیل مذکور تمام شود، لازم [نمی‌آید] که واجب، موجد مستقل چیزی نباشد و قادر بر ایجاد نتواند بود و ممکن بی سبب پیدا شود و بنابراین سدّ باب اثبات صانع می‌شود. و جواب از این نقص بعینه جواب است از دلیل مستدل، مگر آن که تغییر تقریر کنند به این طریق که فاعل مستقل مجموع واجبین، جزء نمی‌تواند بود؛ جهت آن که هیچ از اجزا، اولی به فاعلیت مجموع نیستند.

جواب، به این وجه، متصور است که اختیار آن کنند که فاعل مستقل با این کل و جزء است که واجب الوجود باشد و میان فاعل مستقل و علت تامّه فرق [است] فافهم.

وجه دوم از ایراد آن است که منع یا ابطال آن مقدمه کنیم که ممکن مذکور، محتاج به فاعل مستقل است؛ زیرا که علت فاعل این ممکن، نفس و جزء خارج نمی‌تواند بود، پس محتاج به علت فاعل نباشد.

جواب از این ایراد چنین به خاطر می‌رسد که این مقدمه که هر ممکن، علت فاعل می‌خواهد، بدیهی است و بر تقدیر تعدد واجب، لازم می‌آید که ممکن، بی سبب و علت پیدا شود و این، محال است پس تعدد واجب، محال باشد؛ زیرا که مستلزم خلاف بدیهی است. و مجادلی را رسد که منع بداهت کند، فتدبر.

[برهانی دیگر بروحدت واجب الوجود و ردّ آن]

و تقریر دلیل از این فقیر، متصور است به این وجه: اگر واجب تعالی دو باشد لازم آید تحقق ممکن بلا سبب؛ به سبب آن که مجموع دو واجب، ممکن است جهت احتیاج به



جزء و این ممکن نسبت نمی تواند؛ زیرا که تأثیر و تأثر در این ماده متصور نیست؛ زیرا که هیئت اجتماعی، جزء این دو واجب نیست. پس واجب، متعدد نباشد. و بعضی از اکابر محققین استاد العلماء و الحکماء براین دلیل که مذکور شد ایرادات ایراد نموده اند:

[ایراد] اول: آن که مجموع دو واجب نیست، مگر این واجب و آن واجب و کل 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 نمایند، مجموع اعتباری شود نه مجموع موجود خارجی. ایراد دوم: آن که مجموع، دو طریق متصور است مفصلا و مجملا. مجموع مفصل، علت مجموع مجمل می تواند بود و غیر آن، علتی نمی خواهد و اگر نقل در مجموع مفصل کنند مسلم نیست که مجموع مفصل، ممکن است بلکه مجموع مفصل، نیست الا این و آن و هیچ یک ممکن نیستند.

و آن چه گویند که اجمال و مغایرت در ملاحظه باشد و این در کثیری مسلم است که در نفس امر، وحدت، عارض او نباشد و سخن در آن نیست بلکه کلام بر تقدیر تسلیم آن است که مجموع را که در نفس امر وحدتی عارض شود و این هنگام مجموع مفصل که وحدت، عارض او است، علت و سبب مجموع مجمل است که وحدت، عارض او است به حسب فرض.

و فقیر حقیر را چنین می رسد که مجموع دو امری موجود - خواه وحدت، عارض آن شود و خواه نشود - موجود خواهد بود؛ زیرا که هرگاه که شخصی مثلا در مشرق باشد و شخص دیگر در مغرب و اعتبار انضمام این دو شخص نکنیم، صادق است فی الواقع که دو شخص در عالم موجود است و شبهه 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 مجمل باشد، دور لازم آید؛ زیرا که مجموع مجمل به حسب فرض، معلول مجموع مفصل بود پس علت و سبب او امر خارج باشد و این نیز باطل است.

ایراد [سیم]: از ایرادات آن است که اگر مجموع دو موجود، موجود ثالث باشد، لازم



می آید تحقق موجودات متناهیة نزد تحقق دو موجود. و این، باطل است بالبدیهه.

بیان لزوم به این وجه توان کرد که موجود اول با موجود ثالث، موجود رابع و دوم با ثالث، موجود خامس و اول با رابع، سادس و با خامس، سابع و ثانی با رابع، ثامن و هکذا لالی النهایه پس مجموع دو موجود، موجود ثالث نباشد.

و بعضی، تقریر ایراد به این وجه کرده اند که اگر مفروض اثنیّت، موجود ثالث باش، مفروض ثلاثیّت نیز متحقق است، پس موجود رابع باشد و چون مفروض اربعیّت نیز متحقق است، موجود خامس باشد و همچنین به غیر نهایت رود.

و فقیر حقیر را در جواب چنین به خاطر می رسد که لزوم، وجود موجود رابع باشد مسلم نیست و این گاهی متصور است که یکی از دو جزء امری، جزء دیگر تواند بود و این را ارباب معقول نفی کرده اند بنابر آن که تکرار امر واحد لازم می آید در موجود محقق و کل عین می شود.

و ما از برای توضیح، مثالی ایراد کنیم تا مقصود، واضح گردد. پس گوئیم که «ا» موجود اولی است و «ب» موجود دوم و مجموع «ا» و «ب» موجود سوم و آن را «ج» نامیدیم. پس «ج» مرکب است از «ا» و «ب» و اجزای «ب» نیست و «ب» جزوند. و در وجود «ج» که موجود ثالث است محذور مذکور که تکرار جزو معنی است و کل، عین بودن است لازم نمی آید. پس «ج» موجود ثالث باشد. اما «ج» با «ا» گاهی موجود رابع شود در نفس امر که «ا» در «ج» داخل نبوده باشد و حال آن که داخل است. پس اگر «ج» را با «ا» منضم سازند تکرار لازم آید و هم چنین اگر «ب» را منضم سازند تکرار «ب» لازم آید و کل که «ج» عین جزو شود که «ا» زیرا که مرکب است از «ا» و «ب» و جزء که «ا» مرکب است از «ا» و «ب»، فتأمل. پس وجود موجود رابع لازم نیاید.

و نیز می گوئیم: که اگر مفروض اثنیّت، موجود ثالث شود، مسلم نیست که مفروض ثلاثیّت، موجود رابع شود و این گاهی باشد که مستلزم محال نباشد لکن استلزام، ظاهر است؛ زیرا که اگر مفروض ثلاثیّت، موجود رابع شود، لازم آید که «ا» مثلا در مثال مذکور جزء اولی امری باشد و نباشد و این محال است.

بیان لزوم به این طریق توان نمود که «ا» در مثال مذکور جزء است که موجود ثالث است و موجود مرکب می شود از «ج» و «ا» مثلا. پس «ا» جزء اولی موجود رابع باشد و چون «ا» جزو



موجود ثالث است که موجود ثالث جزو موجود رابع بود پس جزو اولی موجود رابع نباشد بلکه ثانوی باشد و الا تکرار لازم آید. و این محذور بر تقدیری که مفروض اثنیّت موجود ثالث باشد، لازم نمی آید. پس اگر مفروض اثنیّت، ثالث شود لازم نیاید که مفروض ثلاثیّت موجود رابع شود زیرا که این مخصوص است به آن جا که مستلزم تکراری و محذوری نباشد.

﴿الحي﴾

«الحي» خبر ثانی «الله» است و محتمل است که خبر مبتدای محذوف باشد که «هو» تواند بود. و بر تقدیرین، موکّد وجود واجب الوجود است که از سابق مفهوم شده. و بر تقدیر ثانی جمله با آنچه در دلیل او است مبین ﴿لا إله إلا هو﴾ است.

و ترک حرف عطف جهت آن شده که عطف مبین بر مبین جایز نیست. و آن که ﴿الحي﴾ را بدل از «هو» داند مناسب است؛ زیرا که مبدل منه در حکم ساقط است نزد ارباب نحو و بدل از مقصود است.

و حیثئذ مآل کلام، چنین خواهد بود که: نیست معبود به حق و سزاوار پرستیدن مگر زنده. و تصریح به توحید که مقصود از این کلمه طیبیه است نمی شود.

و «حی» در لغت، چیزی است که او را حیات باشد. و حیات را چنین گفته اند که قوتی است که منشأ حسّ و حرکت شود. و این تفسیر منصوص است بر روح حیوانی و نفس ناطقه انسانی چنان که برخبیر 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 جار الله علامه گفته که «حی» عبارتست از باقی که فنا را راه به او نباشد^۱ و بنا بر این تفسیر، مخصوص خدای تعالی است؛ زیرا که ما سوی الله در عرصه فنا است. لکن منقوض است بر صفات حقیقی واجب تعالی اگر قایل به زیادی بر ذات شوند، فافهم.

و علمای کلامیه «حی» را تفسیر [کنند] به آن که صحیح باشد عالم بودن و قادر بودن او. و مراد از این، صحتی است که مقارن فعل باشد گاهی که مانعی نباشد. پس بیهوش و نائم، حی باشند و نطفه مضغه و علقه خارج از حیات باشند.

۱. الکشاف ج ۱، ص ۴۸۰ ذیل آیه ۲۵۵ از سوره بقره.

و دلیل عقلی بر آن که خدا «حی» است آن است که خدای تعالی قادر است و عالم چنان که مبین شود، پس صحیح باشد عالمیت و قادریت او. و این مراد است از «حی». و این صفتی است از صفات ثبوتی خدای تعالی. و از اتصاف به حیات، نفی عرضیت لازم آید، زیرا که مقرر است که غرض، صحیح العلم و القدره نیست.



﴿القیوم﴾

«القیوم» صفت دیگر است از صفات و خبر «الله» تواند بود. و محتمل است که خبر مبتدای محذوف باشد.

و «قیوم» در لغت به معنای حافظ است. و در این مقام چنان که مفسرین ذکر کرده اند مراد از او موجودی است که قائم و نیک قیام کننده باشد به تدبیر خلاق و حفظ ایشان. و حضرت مغفرت مآب استادی طاب ثراه در بعضی از تصانیف خود ذکر کرده که «قیوم» به معنای قائم و حافظ جمیع امور است. و دهنده آن چه قوام هر چیزی به او حاصل شود در جمیع معانی، مخصوص واجب تعالی است. و اشاره به واجب بودن وجود واجب است؛ زیرا که ممکن، موصوف به این صفات نمی تواند شد.

و نیز اشارت است به آن که خدای تعالی سمیع و بصیر است؛ زیرا که هر که تدبیر جمیع مخلوقات کند و حافظ ایشان باشد، عالم به آن خواهد بود. و از جمله مخلوقات، مسموعات و مبصرات است. پس سمیع و بصیر یعنی عالم به مسموعات و مبصرات باشد. و این دو صفت از صفات ثبوتی خدای تعالی دو نوعند از علم.

[علم خداوند به ذات خود]

و چون خدای تعالی به عبارت ﴿الْحَى الْقَیُّومُ﴾ بندگان را اخبار نموده به آن که حی است و مدبر و متولی و اشعار شده به آن که عالم جمیع امور است به ذات خود؛ زیرا که خبر دادن از ذات، مستلزم علم به ذات است.

و این اشارت است به رد مذهب جماعتی فاسد الاعتقاد دهریه؛ چون اعتقاد فاسد ایشان است که خدای تعالی به ذات خود [عالم] نیست، تعالی عن ذلک علوا کبیرا.



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

و جواب از این سخن به چند وجه گفته اند:

اول: آن که مسلم نیست که علم، نسبتی است میان عالم و معلوم، بلکه علم خدا عین ذات است و هم چنین سایر صفات.

دوم: آن که از این مقدمه که نسبت نمی باشد مگر میان دو امر مغایر بالذات می باید در تحقق نسبت، مقدمه مذکوره مسلم نیست؛ زیرا که تغایر اعتباری کافی است و اگر در مغایر بالا اعتبار 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. سوم: آن که اگر این دلیل تمام شود، لازم آید که هیچ کس عالم به ذات خود نبوده باشد و این، باطل است بدیهتا و اتفاقا.

جواب از این ایراد، متصور نیست به این وجه که می تواند بود که مقصود ایشان از نفی عالم به ذات، نفی علم به کنه باشد، نه به وجه. و آن چه مقرر و معلوم است که هر کس علم به ذات خود دارد و علم به وجه است نه به کنه. پس نقض، متوجه نشود؛ زیرا که در اجرای دلیل تفرقه نیست میان وجه و کنه، چنان که بر خبیر بصیر مخفی نیست.

[شبهه ای در معنای قیوم و جواب آن]

و بعضی در این مقام ایراد نموده اند که توصیف حضرت عزت به صفت «قیوم» گاهی متصور است که خلایق بالتمام اعدام نیابند و این مخالف عقیده اهل اسلام است چنان که از کریمه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص ۲۸: ۸۸) مستفاد می شود. جواب گفته اند که مراد از «قیوم» دائم قیام است به تدبیر خلق مادام که خلق متصف به وجود باشد.

و فقیر را چنین به خاطر می رسد که احتیاج به قید «مدّة الوجود» نیست اگر [چه] التزام اتصاف جمیع اوقات نیز می توان کرد جهت دفع ایراد؛ زیرا که بر خداوند جهان صادق است که دایم است و نیک قیام کننده است به تدبیر خلق و حفظ ایشان. و آن که جمیع

اوقات مدبر باید بود، لازم نیست. و اتصاف به این صفت مقتضی این معنی نیست اگرچه التزام اتصاف جمیع اوقات نیز می توان 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 اعم از قیام و تدبیر بالفعل، ایضا ایراد متوجه نیست. و بدان که از اتصاف واجب به قیومیت - بنابر تفسیری که مذکور شد - اتصاف به قدرت و اختیار، استنباط می توان کرد به این وجه که چون «قیوم» صیغه مبالغه است به معنای دایم نیک قیام کننده به تدبیر خلق و حفظ ایشان. و کمال نیکی قیام کردن به تدبیر حفظ، به این طریق است که با قدرت تامه و اختیار باشد و این قدرت صفتی دیگر است از صفات ثبوتی خدای تعالی.

[اختلاف متکلمان و فلاسفه در معنای قادر و مختار]

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

و نزد فلاسفه، قادر و مختار آن است که اگر خواهد، کند و اگر نخواهد، نکند. لکن نخواستن هرگز متحقق نشود و همیشه، خواستن بفعل آید. و موجب در مقابل او، معنای بی اراده و قصد، فعل از او صادر شود.

و اهل اسلام به آن رفته اند که خدای تعالی قادر و مختار است به معنای اول. و مذهب فلاسفه که خدای تعالی قادر و مختار است به معنای دوم.

و از آن چه مذکور شد ظاهر شد که موجب به معنایی که اهل اسلام برآند بر قادر و مختار به مذهب فلاسفه صادق است. پس از اتصاف واجب تعالی به قیومیت به طریقی که مذکور شد، می تواند بود که اشاره بر مذهب فلاسفه شود.

و دلیل اهل اسلام بر اعتقاد صحیح و رای صریح آن است که اگر خداوند تعالی قادر و مختار به معنای مذکور نباشد بلکه 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. و چون خدای تعالی قدیم است جهت آن که واجب الوجود است نظر به ذات و هرچه این چنین باشد نمی تواند [حادث] بود، بلکه قدیم خواهد بود. پس لازم آید که ممکن معلول، قدیم باشد.

و این، مخالف عقیده جمیع اهل اسلام است و مجوسی و یهودی و نصرانی به تمام. پس خدای تعالی قادر و مختار است.

و دلیل فلاسفه بر رای فاسد و اعتقاد کاسد ایشان 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. هرگاه چنین باشد، خدای متصف به صحت فعل و ترک نباشد، بلکه متصف باشد به آن که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند. و لکن «نخواهد» به فعل نمی آید 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 شده؟ اگر مراد، این باشد که محض واجب تعالی علت مستلزم آن ممکن است به این وجه که تخلف آن ممکن از ذات، محال است. مقدمه مذکوره، مسلم نیست. بلکه می گوئیم که واجب تعالی علت کافیه آن ممکن است به این معنی که چون خواهد، ایجاد آن ممکن می کند و چون در ازل نخواست که ایجاد آن ممکن کند جهت مصلحتی مخفی و نکرد. پس قدیم بودن ممکن لازم نیاید.

و اگر مراد، آن باشد که ذات واجب علت کافیه ممکن است که صحیح است که اراده ایجاد او کند و موجود سازد و نیز صحیح است عدم اراده ایجاد در نفس امر، مقدمه مذکوره مسلم است که مطلوب ایشان حاصل نیست؛ زیرا که نخواستن خدای تعالی ایجاد آن ممکن را جایز است در نفس [امر]. پس قدیم بودن ممکن لازم نیاید.

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 در وجود ممکن تقدم ذاتی [است] نه زمانی. مقدم ذاتی آن است که مقدم، سبب مؤخر باشد. و مقدم زمانی آن است که مقدم با مؤخر جمع نشود و



سبب نباشد به اعتبار این تقدم .

و چون این مقرر شد که واجب تعالی فاعل ممکن اول بوده به اراده، صحیح بوده که اراده نکند و ایجاد آن ممکن نکند، به حسب اتفاق چنین واقع شد که اراده کرده ایجاد کند و اراده ایجاد ممکن دیگر نکرد در ازل و بعد از مدتی مدید، ایجاد ممکن دیگر کرد پس به نظر فقیر ممکن اول فعل و ترک هردو در نفس امر واقع شد و نظر به ممکن اول فعل واقع شد و ترک واقع نشد به جهت مصلحتی که معلوم نیست .

پس قدرت و اختیار به آن معنی که ایشان اختیار کرده اند ثابت نشود .

وجه سوم: از ایرادات آن است که قدمای حکما تا ارسطو که استادش افلاطون آخر اساطین حکیم است بالتمام همه قائل شدند به حدوث زمانی عالم جسمانی و روحانی چنان که عالم ربانی محمد شهرستانی که یکی از علمای اسلام است در کتاب ملل و نحل بیان این معنی کرده .^۱ و این دلیل مذکور بر تقدیر تمامیت، افاده قدیم بودن عالم می کند .

و چون قدیم [بودن] عالم نزد علمای اسلام و جمهور حکمای انام و مجوسی و یهودی و نصرانی بالتمام فاسد و باطل است، بلکه عالم نزد جماعت مذکوره حادث زمانی است، پس دلیل مذکور، باطل باشد و مطلوب مستدل، غیر حاصل، فتأمل فیه .

[«حی و قیوم» و اسم اعظم]

و بدان که بسیاری از علما و محققین برآنند که اسم اعظم «حی» و «قیوم» است و تفسیر آن به زبان عبری که تورات به آن زبان نازل شده «آهیا شراهیا» باشد که حضرت آصف برخیا وزیر حضرت سلیمان - علی نبینا وعلیه السلام والتحیه و الرضوان - خدای را به «آهیا و شراهیا» یاد کرده جهت احضار بلقیس و در همان زمان به امر خداوند جهان با قصر، نزد تخت گاه سلیمان علیه السلام حاضر شد .^۲

و از جمله مؤیدات این مضمون، آن است که شیخ احمد بن فهد علیه الرحمه در کتاب عدّة الداعی آورده که اسم اعظم در اول سوره آل عمران و اول آیه الکرسی مذکور است .^۳ و بسیاری برآنند که اسم اعظم «الله» است که اسم ذات است و آن چه از کتاب عدّة

۱. الملل والنحل، ج ۲، ص ۹۷ و ۱۳۷ .

۲. المصباح الکفعمی، ص ۳۰۶، فصل ۳۱؛ عدّة الداعی، ص ۶۰ باب اسباب الإجابة .

۳. عدّة الداعی، ص ۵۷ باب اسباب الإجابة .



الداعی منقول شده مؤید این نیز می تواند بود .
و توفیق میان اقوال به این وجه توان [کرد] که اسم اعظم «اللّه الحیّ القيوم» است .
و بعضی گفته اند که اسم اعظم آن اسم است که خدای تعالی را به آن اسم یاد کنند در
حین کمال اضطرار ، واللّه أعلم بحقائق الأسرار .

﴿ لا تاخذہ سنہ ولا نوم ﴾

«سنه» عبارت است از سستی که پیش از خواب می باشد غالباً و آن را نعاس می نامند .
و «نوم» حالتی است که عارض انسان و باقی حیوانات می شود جهت سستی اعضای دماغ به
سبب تصاعد بخارات . و این سستی بروجهی 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 تعالی را خواب .

و این اشاره است به رد سوال یهود که سوال کردند که : هل معه نوم؟ آیا خدا را خواب
هست؟ پس رد سوال ایشان به طریق آكد واقع شده .

و چون معلوم شده که خدای تعالی حی است و «سنه و نوم» براو روا نیست ، ظاهر شد
که از تحیز مبراست یعنی حیّزی و مکانی نیست آن را که حیّ [اگر] در چیزی و مکانی
باشد به حسب استقرار ، سنه و نوم براو رواست .

و سبب آن که برخدای تعالی «سنه و نوم» روا نیست ، این می تواند بود که «سنه و نوم» 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 است ،
پس خدای تعالی جسم نمی باشد .

و از این وجه لازم آید که خداوند عالمیان عرض در مکان و ذو جهت نباشد و حلول
نکند؛ به سبب آن که حلول 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 چند صفت از صفات سلبی خداست .

[وجه تقدیم «سنه» بر «نوم»]

و بعضی از مفسرین ایرادی کرده‌اند که مبالغه در نفی، مقتضی است که نفی «نوم» بر نفی «سنه» مقدم شود به واسطه آن که [نوم] غفلت کلی است و «سنه» غفلت جزئی و بعد از نفی غفلت کلی در نفی غفلت جزئی مبالغه است.

و جواب چنین گفته‌اند که: نکته در تقدیم نفی «سنه» ملاحظه، ترتیب وجود است، چون به حسب تحقیق «سنه» بر «نوم» مقدم است، در نفی نیز همان مرعی شده. و بعضی چنین گفته‌اند 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، کمال مبالغه مرعی شده؛ زیرا که مضمون کلام این است که نمی‌گیرد خدای را «سنه» 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 است؛ زیرا که براین تقریر، ادای کلام چنین بایستی که: اخذ نمی‌کند او را غفلت جزئی چه جای آن که غفلت 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 نفی تقدیم، مرعی شد به سبب آن که «سنه» مقدمه «نوم» است غالباً، پس نفی «سنه» مستلزم نفی آن امر است پس تصریح به نفی «نوم» بعد از [نفی سنه] مؤکد آن مضمون است.

و بدان که این جمله: ﴿لَا تَأْخُذْ سُنَّةَ وَلَا نَوْمَ﴾ مؤکد مضمون «حی قیوم» است زیرا که «سنه» و «نوم» آفت حیات است و کسی که این دو او را عارض شود در حال عروض، شبیه اموات است و نیز هرکه دائم قیام به تدبیر خلق باشد، واجب الوجود خواهد بود و از صفات ممکنات، منزّه است چنان که مذکور شد، پس نفی «سنه» و «نوم» لازم او است و ذکر لازم امری بعد از او از جمله مؤکدات است، چنان که برخیر بصیر مخفی نیست. و از جهت این تواند بود که جمله مذکوره معطوف به ما قبل شده.





﴿له ما فى السموات وما فى الأرض﴾

یعنی اختصاص به خدای دارد و ملک [او است] هرچه در آسمانهاست و هرچه در زمینهاست و خدای تعالی موجد و فاعل آنهاست به واسطه یا بغیر واسطه .
و این جمله ، دلیل است بر توحید واجب تعالی و مقرر قیومیت او است . و به سبب این می تواند بود که ترک عطف شده باشد .
و مراد از ﴿ما فى السموات وما فى الأرض﴾ چیزهایی است که در آسمانها و زمینها باشد ، خواه داخل در حقیقت آسمانها و زمینها باشد و خواه نباشد . پس اشارتی شده به جمیع اجزاء عالم جسمانی .

و چون اهل شرع اثبات عقول عشره نمی کنند - که فلاسفه به آن قائلند - اگر نفوس مجردة موجود نباشد چنان که مذهب اکثر متکلمین [است] ﴿ما فى السموات وما فى الأرض﴾ اشاره باشد به جمیع موجودات غیر خدای تعالی و احتیاج به آن نیست که ارتکاب تکلف کنند و گویند - چنان که بعضی گفته - که این تعبیر است از امری - که عالم است - به اکثر اجزای او زیرا که اشعار به عالم بالتمام شده و هیچ از عالم خارج نمانده .
و اگر قائل به نفوس مجردة شوند اشعار باشد به عالم جسمانی بالتمام و عالم روحانی مسکوت عنه باشد ، بنابر آن که اکثر ناس از ادراک روحانیان ، عجز تمام دارند .
و می تواند بود که اشعار و اشاره به جمیع اجزای عالم باشد به این طریق که نفوس مجردة چون متعلقند به ابدان و ابدان در آسمان و زمین است ، پس گویا که نفوس نیز در آسمان و زمین اند .
لکن این ، خالی از بعدی نیست .

و بر هر تقدیر ﴿له ما فى السموات والأرض﴾ بلیغ تر است از آن که گویند «له ما فى السموات والأرض وما فیهن» زیرا که آن چه از دوم فهم می شود از اول کنایتا فهم می شود و کنایه ، بلیغ تر است از صریح چنان که مقرر است نزد فصحا .

و اختیار «ما» بر «من» در ﴿له ما فى السموات﴾ جهت آن است که اکثر مخلوقات از انسان و حیوان و نبات و جماد ، غیر اولی العقل و العلم اند و «ما» در غیر ذوی العقول استعمال می شود . پس تغلیب غیر اولی العلم بر اولی العلم شده بنابر اکثریت . به خلاف «من» که

مخصوص اولی العقل و العلم است .

و سند آن که «ما» در ذوالعلم مستعمل می شود که این کریمه است : ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ (شمس ۹۱: ۵) زیرا که مراد از «ما» در اینجا خدای تعالی است .



[﴿له ما فی السموات﴾ و متکلم بودن خداوند]

و از جمله امور که از این کلام استنباط توان نمود، متکلم بودن واجب است . و بیان به این وجه توان کرد که چون اشعار شده به آن که خدای تعالی موجد و فاعل ﴿ما فی السموات والأرض﴾ است و از جمله چیزها که در سماوات و ارض است اصوات و حروف است . پس موجد اینها نیز تواند بود .

[کلام لفظی و کلام نفسی]

و متکلم بودن خدای تعالی به مذهب شیعه اثنا عشریه و جماعت معتزله به این طریق است که ایجاد صوت و حرف می کند در جسمی از اجسام . و جماعت اشاعره برآنند که متکلم بودن خدای تعالی به این وجه است که صفت ذات ، زاید برذات واجب تعالی ، قایم است به ذات او و این ، کلام نفسی است و غیر علم و قدرت است و منشأ این اختلاف آن است که دو دلیل متعارض به حسب ظاهر متحقق است . و هر یک از این دو طایفه یکی از این دو دلیل را ترجیح کرده اند . و آنچه از این لازم آمده آن را مذهبی ساخته اند .

دلیل اول : آن است که کلام الله مرکب است از اجزای مترتبه متعاقبه در وجود و هرچه مؤلف از امور چنین باشد ، حادث است ، پس کلام الله حادث باشد .
دلیل دوم : آن است که کلام الله صفت خداست و هرچه صفت او است ، قدیم است . پس کلام الله قدیم باشد .

علمای شیعه اثنا عشریه - رحمهم الله - و جماعت معتزله اختیار دلیل اول کرده اند و قائل شده اند به آن که کلام خدای تعالی از جنس صوت و حرف است و چون صوت و حرف حادث اند ، قایم به ذات خداوند قدیم نتوانند شد ؛ زیرا که لازم می آید که خدای تعالی محل حوادث باشد ، تعالی الله عن لذلک علوا کبیرا .

پس متکلم بودن خدای تعالی به این طریق باشد که ایجاد کلام کند در جسمی از اجسام .



[دلیل شیعه بر کلام لفظی]

و مستمسک علمای شیعه آن است که از دین حضرت رسالت پناه محمدی صلوات الله علیه وآله معلوم شده است که قرآن نیست مگر این کلام مؤلف منظم که اولش سوره حمد است و آخرش سوره ناس و هیچ کس را در این، شک و شبهه نیست.

و ایضا آنچه به اجماع ثابت شده است از خواص قرآن صادق نیست مگر بر این مؤلف حادث. و بر معنای 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 در معنای قائم به نفس صادق نیست. پس کلام الله حادث باشد و لفظ باشد.

و ایراد بردلیل دوم که دلیل اشاعره است به این وجه کرده اند که مسلم نیست که خدای تعالی را صفتی زاید بر ذات باشد و اگر مسلم شود، این مسلم نیست که هرچه صفت خداست قدیم است؛ زیرا که خالقیت و رازقیت - مثلاً - از صفات خداست. و هیچ یک قدیم نیست.

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 لکن دلالت بر آن نکرد که کلام الله را به اطلاق دیگر بر معنی قایم به ذات خدای تعالی - که مدلول کلام لفظی است و مسما است به کلام نفسی و غیر علم و قدرت و سایر صفات ثبوتی است - اطلاق نتوان 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 شد و معنای قایم به ذات که غیر علم و قدرت و سایر صفات ثبوتی باشد ظاهر نیست. پس آنچه مشخص باشد آن است که خدای تعالی متکلم باشد به کلام لفظی و متکلم بودن به معنای قایم به ذات ابدش بی سند و مجوز باشد. و این مراد است از نفی کلام به معنای نفسی.

و بعضی از اکابر محققین نیز بر این جواب ایرادی نموده اند که: نزاع میان شیعه و اشاعره در آن است که کلام الله از جنس الفاظ و حروف است یا معنی قدیم، مسمی به کلام



لفظی است؟ و شک نیست که نزاع، معنوی است نه لفظی.

پس اولاً امر متنازع فیه را خاص تعیین باید نمود که مقرر و مسلم باشد تا نزاع معنوی باشد نه لفظی. و چون این مشخص شد می‌گوییم که معنای متنازع فیه که به نص ثابت شده و ایمان و اذعان به او 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 بنابراین جواب اشاعره در مقابل نباشد؛ زیرا که ثابت شد که آنچه نزاع در او بود، لفظ است نه معنی.

و حضرت سیادت پناهی صدر الأفاضل و الحکما ایرادی کرده‌اند بر جواب اشاعره، صورت ایراد آن است که کلام نفسی که اشاعره ادعا کرده‌اند، مدلول کلام لفظی موجود قدیم قایم به ذات واجب تعالی نمی‌تواند بود؛ زیرا که اگر موجود باشد به صفت مذکور، خالی از آن نیست که موجود در ذهن است؛ یا موجود در خارج. موجود در ذهن نیست زیرا که اشاعره به حسب فرض، حادث زمانی باشد و ایضاً واجب تعالی در ایجاد آن ممکن، قادر و عالم نبوده باشد، تعالی عن ذلک 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 امر لا طایل و این کلام اشارت است به رد مذهب اشاعره که ایشان قائل شده‌اند به صفات زاید بر ذات.

[دلیل اشاعره بر زاید بودن صفات بر ذات]

و بعضی از اشاعره دلیل ایراد نموده‌اند بر آن که حیات، صفتی است زاید بر ذات که منشأ صفت علم و قدرت است به این وجه اگر صفت زاید بر ذات نباشد که منشأ صفت علم و قدرت است هرآینه اختصاص ذات به این صفت، ترجیح بلا مرجح باشد و این باطل است. پس صفتی باید که منشأ صفت علم.

و اعتراض بر این دلیل به چند وجه کرده‌اند:

[وجه] اول: آن که این دلیل اگر تمام باشد، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید؛ زیرا که اختصاص ذات به این صفت که منشأ صفت است، مرجح می‌خواهد و ذات، مرجح



نمی‌شود چنان که مستدل به این قائل است. پس مرجح، صفت دیگر باشد و اختصاص ذات به این صفت نیز مرجح می‌خواهد، پس تحقق صفات غیر متناهی لازم می‌آید که قایم به ذات واجب باشد. و این محال است به دلیل ابطال تسلسل، پس ترجیح بلا مرجح در اختصاص صفت لازم آید.

و وجه دوم: آن که مسلم نیست که ذات، مرجح نیست، بلکه کافی است در تخصیص به صحت و محتاج به صفت زاید نیست.

و بدان که علمای شیعه اثنا عشریه و جمهور حکما رآنند که صفات واجب تعالی که صفات ثبوتی است زاید بر ذات واجب نیست بلکه عین [اوست]. به این معنی که صفتی نیست موجود قائم به ذات بلکه آنچه بر ذات یا صفت مرتب می‌شود بر ذات محض مترتب است. مثلاً علم که قائم به ذات امری باشد، منشأ انکشاف اشیا می‌شود بر آن امر، ذات واجب تعالی در انکشاف اشیا محتاج به صفت علمی قائم به ذات نیست، بلکه جمیع اشیا منکشف است بر ذات واجب بی صفت علم که قائم به ذات شود.

این است مقصود از عینیت صفات و ذات و فی الحقیقه واجب به نفی صفت است و اثبات اثر.

و حضرت صدر المدققین در رساله اثبات واجب، تحقیق این مسأله چنین فرموده که مراد از علم، عالم است. و هم چنین مقصود از قدرت، قادر است. و عالم عین ذات است جهت آن که محمول است بر ذات و حقیقت حمل، اتحاد است و در تصدیق [حمل] مشتق بر ذاتی، قیام مبدأ به آن ذات، لازم نیست اگر لازم بودی، علم، زاید بر ذات بودی و غنی از صفات.

و دلیل بر آن که صفت، عین ذات است، که است این 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 اگر صفت زاید باشد ممکن خواهد بود.

و بدان که چون صفات حقیقت واجب تعالی عین ذات است و ذات خدای تعالی معلوم بشر نیست، بلکه صفت نیز معلوم بشر نباشد و تبیین صفات به آثار و اعتبارات توان نمود چنان که مذکور شد.

و نیز بدان که حوادث پیش از آن که موجود شوند در خارج، معلوم واجب اند و علم واجب احاطه به آنها کرده. و کیفیت علم واجب تعالی به حوادث پیش از ایجاد همچو کنه علم، مجهول است.

و از برای دفع ایرادات و شبهات، همین مقدار کافی است.

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 نبودی ایجاد آن نکردی و صحیح است که ایجاد نکنند که اگر صحیح نبودی در ازل ایجاد آن حادث کردی. پس صحیح است [که] ترک ایجاد قبل از ایجاد است و صحت فعل - که ایجاد است - در حال ایجاد است و لازم نیست که صحت فعل و ترک آن، به فعل آید.

و بر این تقریر، موجب بودن واجب لازم نمی آید چنان که توهم کرده اند به این وجه که واجب، گاهی قادر و مختار باشد به معنای مذکور 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.

[در کیفیت کلام خداوند]

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

و اشاعره اعتراض به این دلیل کرده اند به این وجه که متکلم به معنای «من قام به الکلام» است، نه به معنای «أوجد الکلام» جهت آن که متحرک کسی است که حرکت به او قائم باشد و کسی که ایجاد حرکت کند در جسمی، او را در عرف، متحرک نمی گویند و بنابر کلام مذکور^۱ لازم می آید که متحرک او، شکی نیست که از دلیل مذکور، متکلم بودن به معنای من قام به الکلام لازم نمی آید پس دلیل مذکور تمام نباشد.

۱. در نسخه خطی چنین است اما به نظر می رسد از این قسمت چیزی افتاده است.





و این را جمعی منشأ شنیع عظیم ساخته اند و بعضی این کلام را دلیل بر اثبات کلام نفسی ساخته اند به این وجه که متکلم «من قام به الکلام» است نه «من أوجد الکلام» و در قرآن واقع شده که خدای تعالی متکلم است پس کلام به خدای تعالی قایم باشد و آن معنای قدیم است که عبارت از کلام نفسی می باشد؛ زیرا که خداوند عالم، محل حوادث نمی شود. و بعضی از اکابر محققین در دفع این سخن و رد شنیع، چنین می فرمایند که متکلم به معنای «من قام به الکلام» غلط صریح است؛ زیرا که آن چه کلام که از جنس صوت و حرف به او قایم است هواست؛ زیرا که حرف و صوت قائم به هواست پس اگر متکلم به معنای «من قام به الکلام» باشد، لازم آید که حین تکلم انسان، هوا متکلم باشد و انسان متکلم نباشد حال آن که هیچ عاقل به این قایل نشده. و معنای تکلم به قواعد علم اشتقاق «من قام به التکلم» است نه «من قام به الکلام» چنان که اشاعره از کلام شیعه اثنی عشریه فهم کرده اند و آن را منشأ شنیع ساخته اند از نظیر آن در کلام عرب شایع است چنان که متصرف «من قام به التصرف» است نه «من قام به الصرف» و هم چنین متحرک «من قام به التحرك» است نه «من قام به الحركة» 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 معنای متکلم، معنی است نه معنی مطابقی لفظ متکلم.

اگر کسی سؤال کند: که بنابراین لازم می آید که آن جماعت که آواز تسبیح حصا در کف حضرت رسالت پناهی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شنیده اند، کلیم باشند؛ زیرا که تسبیح حصا کلمات الله است بنابر تفسیر تکلم و آن جماعت آن را شنیده اند. پس کلیم بودن، مخصوص به حضرت موسی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نباشد.

جواب می گوئیم که: احتمال دارد که تخصیص حضرت موسی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به این صفت بنابر آن باشد که خدای تعالی اسماع کلام خود کرده موسی را جهت تعظیم او و این معنی درباره جماعت مذکوره که سماع تسبیح حصا کرده اند منتفی است پس جهت این، اطلاق کلیم برایشان نشده.

۱. دلائل الامامة ص ۲۳؛ الارشاد ج ۱، ص ۳۲۶؛ الخرائج و الجرائح ص ۱۰۳۰؛ اعلام البوری ص ۱۰۸.

و این سوال و جواب، اختصاص به مذهب شیعه و معتزله ندارد، بلکه برمذهب اشعری نیز جایز است؛ جهت آن که هیچ احدی خلاف در آن ندارد که قرآن به معنای الفاظ و عبارات، کلام الهی است و سماع آن همه را میسر است بلکه کفار را نیز، چنان که آیه ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه ۹: ۶) دال است.



و آن چه گویند خدای تعالی 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 چنان چه اشاعره قائل به آن شده اند بسیار است، از آن جمله آن است که در معنای 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 مأمور به 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، تکلفات مستبعده ارتکاب کرده اند که ذکر آنها مناسب مقام نیست.

و بیان این که این معنای 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 که برمتتبع، مخفی نیست.

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

آیا کیست که شفاعت کند و درخواست نماید نزد حضرت - تعالی شانه - مگر به اذن و رخصت او یعنی شفاعت گناهکاران، کسی [را] میسر نیست مگر به اذن خداوند عالمیان. و کلمه «من» استفهام است که در محل انکار و استبعاد، مستعمل می شود. و در فایده ذکر «ذا» چنین گفته اند که «ذا» از برای مشار الیه قریب است، پس گویا که حضرت عزت - جلّت عظمت - می فرماید که آن کس که نزدیک است در مرتبه و از جمله مقربان درگاه الوهیت باشد، شفاعت نمی تواند کرد مگر به اذن و رخصت او و [از] این لازم می آید که به طریق اولی شفاعت میسر نباشد بی رخصت، آنها را که رتبه تقرّب ندارند. و این جمله موکّد و مقررّ جمله سابق است به حسب معنی و بیان مالکیّت واجب تعالی است. و هیچ کس را از غایت شوکت و نهایت عظمت او استطاعت شفاعت نیست.



مالک هم او باشد. و از این جهت تواند بود که ترک عطف شده باشد.
 و بدان که جمهور انام و اکثر اهل اسلام برآنند که شفاعت، جهت اسقاط عذاب مومنان است که صاحب کبیره باشند. و کبیره به قول بعضی، ارتکاب گناهی است که خدای تعالی جهت ارتکاب آن وعده آتش دوزخ کرده باشد؛ چنان که در قتل مومن به عمد که: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (نساء: ۴) (۹۳)
 و از اثبات شفاعت بنابر مذهب اهل حق اشاره به رد مذهب بعضی از معتزله شده که ایشان صاحب کبیره را مومن نمی دانند و برآنند که مخلد است در دوزخ.

[در اثبات معاد جسمانی]

و از این جا اشاره شده به وقوع حشر و نشر که معاد جسمانی است جهت این که مقرر است که دار شفاعت، در آخرت است و وقوع شفاعت مومنان به آن می شود که محشور شوند و تحقق [حشر] در معاد جسمانی است که شخص انسان بعینه معاد می شود و معاد شدن شخص به این طریق متصور است که روح، متعلق شود به آن اجزای شخصی که شخصیت جسم انسانی به آن اجزاء است و آن اجزاء برآن وجهی که بعضی از اکابر محققین در رساله معاد تحقیق فرموده اند آنها است که نفس، مجرد از آن اجزاء بالکلیه نمی شود و بلکه شایبه ارتباط باقی است. و لهذا زیارت قبور اکابر و نوحه زایرین خاندان عالیات ایشان ممد و معادن فیوض و فتوحات است؛ چون نفوس عالیه ایشان را شائبه ارتباط به اجزای اصلیه بدنی باقی است.

و دلایل برثبوت معاد جسمانی از آیات قرآنی بسیار است از جمله این کریمه که: ﴿قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ * قل يحييها الذی أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴿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 آمد حضرت عزت می فرماید که گفت عاص که آیا زنده می کند استخوانها را و حال این که این استخوانها خاکستر شده اند؟ یعنی هیچ کس این استخوانها را زنده نمی تواند کرد.^۱

۱. الکشاف ج ۴، ص ۳۰ ذیل آیه ۷۹ سوره یاسین.

خدای تعالی به حضرت رسالت پناهی ﷺ خطاب می فرماید که بگو ای محمد زنده می کند این استخوانها را آن کس که پیدا کرد این را کره اول و او دانا است به هر آفرینش یعنی به خلقت و آفرینش دوم که اعاده است .



﴿یعلم ما بین ایدیهم وما خلفهم ولا یحیطون...﴾

یعنی می داند خدای تعالی آن چه پیش ایشان است یعنی ظاهری است نزد ایشان و آن چه پس ایشان است یعنی پوشیده و پنهان .

و احتمال دارد که از ﴿ما بین ایدیهم﴾ مقصود، احوال ماضی باشد و حاضر و از ﴿ما خلفهم﴾ احوال مستقبل . و نیز می تواند بود که از ﴿ما بین ایدیهم﴾ احوال آخرت مراد باشد به این اعتبار که مخلوقات، متوجه آن عالمند پس گویا که آن عالم در پیش ایشان است و بنابراین از ﴿ما خلفهم﴾ احوال دنیا مراد باشد .

﴿ولا یحیطون﴾ احاطه نمی کنند و فرامی گیرند چیزی از ذاتش یعنی از معلومات او مگر آن چه او خواهد، یعنی علم مخلوق، احاطه آنقدر از معلومات واجب تعالی می کند که خدای تعالی خواهد و آن چه نخواهد، معلوم مخلوق نمی شود: ﴿سبحانک لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ (البقره: ۲)؛ (۳۲) و ما سوی الله در جنب معلومات خدای تعالی در غایت قلت است چنان که کریمه: ﴿وما اوتیتم من العلم إلا قلیلاً﴾ (اسراء: ۱۷)؛ (۸۵) صریح است در آن . و بعضی گفته اند در تفسیر که محتمل است اراده این معنی از این کلام که احاطه نمی کند کسی به این مغیبات مگر به اطلاع عالم الغیب، چنان که اشاره شده فی قوله تعالی که: ﴿عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا﴾ * إلا من ارتضی من رسول ﴿ (جن: ۷۲)؛ (۲۷-۲۶) و از این کلام چند مسئله معلوم شد:

اولاً: آن که علم خدای تعالی محیط است به جمیع اشیاء جزئاً و کلیاً .

دوم: آن که علم مخلوق، محیط نیست به جمیع معلومات و از آن جمله کنه ذات واجب الوجود تواند بود که بسیاری از علما برآنند که کنه ذات واجب الوجود متصور بشر نیست بلکه ممتنع التصور است که: «ما عرفناک حق معرفتک»^۱ .

۱. بحار الانوار ج ۶۹، ص ۲۹۲ باب صفات خیار العباد ذیل ج ۲۳؛ و ج ۷۱ ص ۲۳ باب الشکر ذیل ح ۱ .



[علم خداوند به جزئیات]

و از آن جمله مذکور شده رد بعضی از عقاید که منسوب است به فلاسفه لازم می آید زیرا که چنین مشهور است که فلاسفه قایل نیستند به عموم علم خدای تعالی و برآنند که علم به جزئیات جسمانی بوجه جزئی ندارد.

و دلیل رد این عقیده بنا بر مقدمات که مقرر است نزد ایشان آن است که حکما قرار داده اند که علم تام به علت و سبب، مستلزم علم تام به معلول او است. و نیز مقرر است نزد ایشان که خدای تعالی علم تام دارد به ذات. و ایضا 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. پس علم تام به معلول خود داشته باشد. پس واجب تعالی علم تام به معلول عقل اول داشته باشد که عقل دوم است و علی هذا القیاس. پس لازم آید که خدای تعالی علم به جمیع ممکنات داشته باشد. پس علم تام به جزئیات بوجه جزئی داشته باشد؛ زیرا که از جمله معلولات، جزئیات است بوجه جزئی.

و اختصار این، متصور است به این وجه که چون خدای تعالی عدم تام به ذات خود دارد و ذات او سبب عقل اول است و علم تام به سبب، مستلزم علم تام به معلول است پس علم تام به عقل اول داشته و چون عقل اول سبب عقل دوم است و خدای تعالی علم تام به او دارد، پس علم تام به عقل دوم داشته باشد و علی هذا القیاس.

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

﴿وسع کرسیه السموات والارض﴾

یعنی محیط است کرسی او آسمانها و زمینها را. «وسعت» در لغت به معنای احاطه آمده چنان که در این قول خدای تعالی: ﴿وسع ربی کل شیء علما﴾ (انعام (۶): ۸) و به معنای طاقت و متحمل شدن نیز آمده چنان که عرف گویند: «لا یسعک هذا» یعنی تو طاقت نداری و تو متحمل نمی توانی شد. و حمل این کریمه بر هر یک از این معنین دور نیست.



و «کرسی» در لغت مجتمع از شیء را گویند.

و در حقیقت کرسی، علما را سخن بسیار است:

بعضی برآند که جسمی است عظیم که آسمانها و زمینها در او می‌گنجد.

و بعضی گفته‌اند که این فلک هشتم است که جمیع صورت‌های برجها در او است. و بعضی دیگر چنین گفته‌اند که کرسی 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 در کرسی علم خواهند مناسب ظاهر است میان این فقره و فقره سابق که: ﴿لا یحیطون بشیء من علمه﴾ باشد.

و این جمله مؤکد و مقرر احاطه علم واجب تعالی است و لهذا معطوف به سابق نشده. و جماعتی برآند که کرسی کنایه از سلطنت و قدرت است و مضمون کلام این است که فرا گرفته است سلطنت و قدرت خدای تعالی آسمانها و زمینها را.

﴿ولا یؤده حفظهما وهو العلیّ العظیم﴾

یعنی گران نیست بر خدای تعالی حفظ و مراعات آسمان و زمین و در مشقت نمی‌افتد جهت حفظ ایشان و خدای تعالی عالی و بزرگ و متعالی است از آن که او را مثلی و شبهی باشد.

و مضمون کلام آن است که خدای تعالی منزّه است از صفات جسمانیات چون اجسام را گرانی و مشقتی در حفظ بعضی از اشیاء می‌باشد.

و احتمال دارد که مراد این باشد که خدای تعالی بلندتر است از آن که وصف و اصفی احاطه صفات او کند که: «عجز الواصفون عن صفتک» و بزرگتر است از آن چه فهم عارفی درک ذات او تواند کرد: «ما عرفناک حق معرفتک» این جمله بنا بر تفسیر مذکور باشد مناسب آن است که از کرسی در فقره سابق، سلطنت و قدرت مراد باشد.

والعلم عند الله العلیّ العظیم.