تفسير سورة الإخلاص

مؤلف

سيد محمد مهدى موسوى تنكابنى

(م ۱۲۶۹هـ ق)

* بيان بواطن بسمله
* شبهة حول علمه و قدرته تعالى
* انفذية علمه تعالى
* محمد(ص) بسملة الكتاب التكوينى
* اسرار حول ضمير «هو»
* الفرق بين «الاحد» و «الواحد»
* وجوه ستة لتعبيره سبحانه «الله الصمد» بدل «هو الصمد»
* انواع الشرك الثمانيه و هذه السورة نفاها
* بيان شأن نزول و وجه التسميه

تحقيق

عباس محمدى

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحیم

مؤلف

سید محمد مهدی ابن سید محمد جعفر موسوی تنکابنی از علماء و محققان قرن سیزدهم هجری است. وی خود را در این رساله و رساله های دیگر چنین معرفی می کند: «السید محمد مهدی ابن السید محمد جعفر الموسوی».

از زندگی مؤلف اطلاع چندانی در دست نیست. در کتب تراجم یا نامی از وی نیامده و یا به صورت بسیار مختصر و گذرا به بعضی از آثار او اشاره شده است. «اعیان الشیعة» به ذکر نام او و دو عنوان از تألیف او اکتفا کرده است[1]. «الذریعة» در چندین جا به تعدادی از تألیفات او اشاره دارد. تنها «تراجم الرجال» چند سطری در وصف مؤلف آورده و می نویسد:

محمد مهدی ابن محمد جعفر الموسوی تنکابنی، فاضل جلیل، ذو اطلاع واسع في علوم الكلام و التفسير والحديث، و خبرة بعلم الأعداد والحروف و ما إليها، و مؤلفاته منعمة بالتحقيقات العلمية الجيّدة. هو من أعلام القرن الثالث عشر، و توفی ۱۲۶۹ هـ. ق.[2]

با مروری گذرا به عناوین آثار ایشان، بدست می آید که وی عالمی تک بُعدی نبوده و

---

۱. اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۷٤.

۲. تراجم الرجال، ج ۲، ص ۷۸۵.

تنها به فقه و اصول اکتفا نکرده، بلکه در علوم مختلف اسلامی صاحب نظر بوده و در زمینه های مختلف دست به تألیف زده و آثار ارزشمندی در موضوعات گوناگون اسلامی مانند تفسیر، حدیث، کلام، فقه، اصول، رجال، علوم غریبه و ... از خود به یادگار گذاشته است.

آثار

در انتهای کتاب «خلاصة الاخبار»، کتاب ها و رساله هایی که توسط مؤلف نوشته شده، یاد شده و آمده است: «له کتب کثیرة قریباً من خمسة و أربعین کتاباً»[1]. سپس به نام کتابها یک یک اشاره کرده است. شیخ آقا بزرگ تهرانی نیز تعدادی از مؤلفات او را یاد می نماید، خود مؤلف نیز در کتابها و رساله ها خود، به مناسبت، به سایر آثارش اشاره دارد.

در این مقدمه، نخست اسامی کتاب هایی را که مؤلف در این رساله از آنها یاد می کند و از جملهٔ مؤلفات خود می شمارد، ذکر می کنیم (عنوان ۱ ـ ۸) و سپس آثاری را که در رساله «أسرار الآیات» به آنها اشاره د، متذکر شده (عنوان ۹ ـ ۱۱) و در نهایت به آنچه در سایر موارد ذکر شده اشاره خواهیم کرد:

۱. کتاب المجردات، که به موضوع امامت و ولایت پرداخته است.
۲. أنیس العابدین في تفسیر التوحید و الفاتحة.
۳. خلاصة التفاسیر، که یک دوره تفسیر کامل است.
۴. کتاب التوحید.
۵. کتاب في بیان حروف التهجی.
۶. جواهر الأسماء، در بیان اسرار و خواص اسماء.
۷. الفرائد في تفسیر أذکار الصلاة.
۸. رسالة في اثبات الصانع.[2]
۹. التبیان.

---

۱. خلاصة الاخبار، ص ۶۳۷.
۲. در خلاصة الأخبار، این رساله به نام البرهان في اثبات الصانع معرفی شده است.

۱۰ . طوالع الأنوار في معجزات الائمة الأطهار و فضائل الأوصياء الأخيار .[۱]

۱۱ . خلاصة الأخبار . در تاريخ انبياء وائمه و مناقب و معجزات ايشان .[۲]

۱۲ . الجواهر المقطعة .

۱۳ . محلقات الأربعين .

۱۴ . دلائل الامامة ، في اثبات الامامة لعلي و الأئمة الاثنى عشر و ابطال الخلافة لأبي بكر و عمر و عثمان .

۱۵ . رياض المصائب فى ذكر مصائب آل العباء خمسة النجباء .[۳]

۱۶ . عوالم الأرواح فى ذكر احوال عالم الارواح و عالم الذر و عالم البرزخ و ساير العوالم .

۱۷ . الفوائد الاثنى عشريه فى بيان صِنع العقود و الايقاعات من النكاح و الطلاق و ساير العقود الشرعية .

۱۸ . مجامع الأنوار .

۱۹ . منتخب الملل في ذكر المذاهب .

۲۰ . خلاصة الدعوات فى شرح دعاء السمات .

۲۱ . حواشى اللمعات .

۲۲ . صواعق النواصب .

۲۳ . زبدة الدعوات في ذكر صلاة الليل .

۲۴ . الحاشية لحاشية ملا عبدالله في المنطق .

۱ . مؤلف در اين كتاب كه تاريخ مفصلى است از ائمه معصومين (ع)، هر يك از امامان را در چند طالع ذكرى كند و هر طالع را منقسم به چند نور و باب و روضه و قمر وكوكب و ياقوت و امثال اينها مى نمايد . از جزء دوم اين اثر كه مشتمل است بر فضايل على(ع) و داراى دو طالع است ـ نسخه‌اى به خط مؤلف موجود است و در كتابخانه آية الله مرعشى به شماره ۵۴۷ نگهدارى مى شود . فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه آية الله مرعشى، ج۲، ص ۱۴۹ .

۲ . كتاب خلاصة الأخبار، نخست در سال ۱۲۷۰ هـ . ق به صورت سنگى چاپ شده است و در ربيع الاول ۱۳۷۶ هـ . ق توسط چاپخانه رشيديه تهران به صورت جديد به چاپ رسيده و در ذيحجه ۱۳۷۸ و ربيع الثاني ۱۳۸۹ توسط همين چاپخانه تجديد چاپ شده است .

۳ . در سال ۱۲۹۵ به طبع رسيده . الذريعة، ج ۱۱، ص ۳۳۷ .

٢٥ . تذكرة الصيغ في الصرف .[١]
٢٦ . مجاميع الاصول في علم الأصول .
٢٧ . قواعد الصرفيه في علم الصرف .
٢٨ . مجامع الفقه الاستدلالى .
٢٩ . كشف الأوزان .
٣٠ . شرح الوقت و القبلة لشرح اللمعة .
٣١ . الرشحات في علم الرجال .
٣٢ . كتاب التوحيد .
٣٣ . كتاب في الصفات الثبوتية والسلبيّة .
٣٤ . كتاب في القوس الصعود والنزول .
٣٥ . الناسخ والمنسوخ .
٣٦ . أُصول الأخبار .
٣٧ . أسرار الشهادة .
٣٨ . المعميات .
٣٩ . تفسير قاب قوسين ؛ فارسى .
٤٠ . تفسير قاب قوسين ؛ عربى .
٤١ . كشف الآيات المشكلة .
٤٢ . اثبات النبوة الخاصّة والإمامة المطلقة .
٤٣ . كتاب في أصلية المصدر والفعل وأحوال المشتقات .
٤٤ . كتاب في بيان مبدأ الانسان و معاده .
٤٥ . أسرار البسملة .[٢]
٤٦ . الفرائد العتيقة .

---

١ . اين كتاب در سال ١٣٧٥ به طبع رسيده . الذريعة، ج ٤، ص ٣٩ .
٢ . نسخه‌اى از اين رساله به خط مؤلف در كتابخانه آية اللّه مرعشى به شماره مجموعه ٥٦٩٥، رساله اول برگ ٢ـ ٢٤ وجود دارد .

۴۷. الفرائد الجديدة.[۱]
۴۸. اسرار سورة التوحيد؛ يا: تفسير سورة الاخلاص. (رسالهٔ حاضر).
۴۹. اسرار الحج.
۵۰. اسرار النكاح و الطلاق.
۵۱. رسالة في شرح الحديث الرضوى.
۵۲. رسالة في شرح دعاء الصباح.
۵۳. رسالة في بيان الاستعارة والكناية والتشريح و التخييل.
۵۴. الأربعين في حصول المتعة.
۵۵. الأربعين و ملحقاته في سائر الأحاديث سوى المتعة.
۵۶. رسالة في عدم حجية الظن.
۵۷. التحرير.
۵۸. شرح ديوان امام على(ع).[۲]
۵۹. شرح حديث من عرف نفسه فقد عرف ربّه.[۳]
۶۰. سرّ الآيات.[۴]

سوگمندانه، اکثر این آثار یا مفقود است، یا همچنان به صورت مخطوط در کتابخانه ها محجور و از دسترس علاقمندان به معارف اسلامی دور مانده است.

همچنان که از آثار مؤلف بدست می آید وی عنایت ویژه ای به تفسیر قرآن و علوم قرآنی داشته و در تفسیر بیشتر به جنبه های باطنی و تأویل آیات نظر داشته است.

رسالهٔ حاضر

«تفسیر سورة الاخلاص» و یا «اسرار سورة الاخلاص» مؤلف در این رساله

---

۱. الذريعة، ج ۱۶، ص ۱۳۴ و ۱۳۹.
۲. از کتاب ردیف ۱۴ تا ۵۸ در خلاصة الاخبار، ص ۶۳۷ ـ ۶۳۸ آمده است.
۳. نسخه‌ای از این رساله به خط مؤلف در کتابخانه آیة اللّه مرعشی به شماره مجموعه ۵۶۹۵ رساله چهارم برگ ۷۱ ـ ۷۸ نگهداری می‌شود.
۴. همان، رساله ششم مجموعه ۵۶۹۵ گ ۷۹ ـ ۸۶.

بیشتر به تفسیر باطن این سوره پرداخته و تفسیر ظاهر سوره را به ظهورش واگذاشته است، بنابراین انتخاب نام«اسرار سورة الاخلاص» برای این رساله، نزدیک‌تر به واقع است، گر چه مؤلف خود، در آغاز، رساله اش را به عنوان «تفسیر سورة التوحید والاخلاص» معرفی می کند.

روایتی از امام صادق(ع) الهام بخش مفسر در بیان تأویلات است. حضرتش در روایتی می فرمایند: باء در بسمله اشاره به بهاء خداوندی، سین اشاره به سناء پروردگار و میم اشاره به مجد خداوندی است.

وی با طرح تمامی فقرات این روایت، به ذکر بواطن بسمله می پردازد. در تأویل کلمه «بهاء» به جمله ای از دعای سحر استشهاد کرده و در ادامه فقراتی دیگر از این دعا را در زمینه علم و قدرت خداوندی، نیز حادث و قدیم بودن علم خداوند ذکر می کند و به تفصیل توضیح می دهد. در ادامه نیز بحثی راجع به علم محمد (ص) و آل محمد(ع) طرح می کند که توضیح فقرات دعای سحر و این بحث اخیر، بخش قابل توجهی از رساله را به خود اختصاص داده است.

وی در ادامه با بیان اسرار و تأویلاتی دیگر از بسمله، به سراغ کلمات «رحمان» و «رحیم» و معانی آنها در لغت و اصطلاح می رود و به بواطنی از آنها اشاره می کند. آنگاه با بیان این که «چنانکه بسمله آغاز کتاب تدوینی خداوند، قرآن است، محمد(ص) نیز آغاز کتاب تکوین خداوند است»، به مقام اهل بیت اشاره و به بررسی تفصیلی روایت وارده از مولا علی(ع) می پردازد که حضرت فرمود: «أنا نقطة تحت الباء».

بعد از آن در اقربیت بسمله به اسم اعظم تأویلاتی دارد که به مناسبت، به حقیقت و ارکان اسم اعظم پرداخته و با این بحث، از تأویل بسمله فارغ شده و به تأویل ضمیر «هو» رسیده است. وجوه متعددی در تأویل ضمیر «هو» ذکر می کند که غالبا مستندی از آیات و روایات ندارد از جمله مدعی می شود دو حرف هاء و واو در ضمیر «هو» به ترتیب اشاره به نام پیامبر و حضرت علی(ع) دارد. تأویلات دیگر نیز بر این مبنا مترتب می سازد، و یا بیان می دارد که واو در «هو» اشاره به پدر، مادر و فرزندان

ائمه دارد.

آنگاه با بیان تأویلاتی دیگر، تأویل کلمه «أحد» را آغاز می کند و به ذکر فارق میان أحد و واحد در لغت و اخبار می پردازد.

در این بخش از تفسیر که قریب به بیش از نیمی از رساله را پشت سر می گذارد، مصنف با بیانی بسیار مجمل، خلاصه گفتارش در تفسیر آیهٔ اوّل این سوره را بیان می کند و به تفسیر آیهٔ دوم وارد می شود. ابتدا در باب اشتقاق کلمه «اللّه» مطالبی ذکر می کند. سپس بحثی مفصل دربارهٔ عَلَمیت و وصفیت «اللّه»، با ادلّه طرفین و نقد آنها ذکر می کند. در ادامه به ذکر معنای «صمد» در لغت و روایات می پردازد و تأویلاتی بیان می دارد.

مفسّر با ورود به آیه سوم به طرح مباحث، سرعت زیادی می بخشد و کمتر به تأویلات می پردازد، بلکه با ذکر روایاتی چند، تفسیر آنها را به پایان می برد. در تفسیر آیهٔ آخر این سوره نیز مدعی می شود تمامی قرآن و کتابهای آسمانی و زمینی و تمامی علوم بشری در این آیه مندرج است.

در انتهای تفسیرش نیز تحت عناوین «تتمیم» و «غره» به بیان شأن نزول این سوره و وجه تسمیه آن به توحید و اخلاص می پردازد که در این مباحث به روایات زیادی از معصومین استشهاد می کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تحقیق

تحقیق این اثر بر اساس نسخه ای به شماره ۵۶۹۵ از مخطوطات کتابخانهٔ آیة اللّه مرعشی (ره) انجام شده است. این نسخه به خط مؤلف بوده و شامل رسالهٔ حاضر و چند رسالهٔ دیگر از مؤلف می باشد که عبارت اند از:

۱. تفسیر البسملة (برگ ۲ـ۲۴).

۲. تفسیر سورة الاخلاص، رسالهٔ حاضر (برگ ۲۵ـ۵۶).

۳. الاربعون حدیثاً في المتعة (برگ ۵۷ـ۷۰).

۴. شرح حدیث من عرف نفسه (برگ ۷۱ـ۸۷).[1]

۵. سرّ الآیات (برگ ۷۹ـ۸۶).

۶. البرهان في اثبات الصانع (برگ ۹۳ـ۱۰۹).

۷. النبوة (برگ ۱۱۰ـ۱۱۶).

در تحقیق این اثر بعد از تقطیع و علامت گذاری، آیات و روایات و نقل قولها مستند سازی و به مصادر اوّلیه ارجاع داده شده و به جهت سهولت در فهم مطالب، عناوینی در متن اضافه شده است.

والسلام

محمد حسین درایتی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. این رساله در میراث حدیث شیعه، ج۱، ص ۱۵۰ـ۱۷۲ چاپ شده است.

[مقدمة المؤلف]
بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، و صلّى اللّه على محمّد و آله الغرّ الميامين، و موضع أسرار إله الخائفين.

و بعدُ، فيقول العبد المذنب السيّد **محمّد مهدي ابن السيّد محمّد جعفر الموسوي**: إنّ هذه وُرَيْقات في تفسير سورة التوحيد و الإخلاص، على طريق الإخلاص على ما نصّ به أهل الإخلاص، و فسّر به الآمرون بالإخلاص من ربّ الإخلاص؛ للفوز بالإخلاص على مراتب الإخلاص بالتمسّك بأهل الإخلاص، والتبرّؤ عن ناصبي أهل الإخلاص، للفوز بحوض أهل الإخلاص، و قد وقع ذلك بعد تفسيرها بنحو آخر مع تفسير فاتحة الكتاب.

فاعلم، أنّ البسملة جزء منها كما هي جزء من سائر السور القرآنيّة، فتركها ترك السورة بأجمعها؛ فلا تصحّ الصلاة بتركها.

[وجه تسمية السورة بنسبة الربّ]

و هي تسمّى بنسبة الربّ؛ لأنّها مُبيّنة لنسبه تعالى، حيث سأل اليهود عن النبيّ(ص) عن نسبه تعالى؛[1] فلذلك عبّر في أوّل السورة بالإضمار الذي هو خلاف القياس؛ لكونه إضماراً قبل الذكر لفظاً و رتبةً، فالارتكاب بخلاف الظاهر، و خلاف القياس الأعلام.

و البيان أنّ لفظ «هو» كناية و إخبار عن المسؤول عنه تعالى، أي الذي سألتموني

---

١. الكافي ج١، ص٩١، باب النسبة ح١.

عن نسبه و حسبه ﴿هو اللّه أحد﴾ السورة؛ و ذلك كما روي في (الكافي) عن أبي عبد اللّه(ع) قال:

إنّ اليهود سألوا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و اله، فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لايجيبهم ثمّ نزلت: ﴿قل هو اللّه أحد﴾. إلى آخرها[1].

فعلم من هذا الخبر وجه التعبير بـ«قل» و بـ«هو».

و اعلم، أنّ هذه السورة من أوّلها إلى آخرها نسبة الربّ و وصفُه، بعضها بالباطن و التأويل، و بعضها بالظاهر، و أمّا الظاهر فظاهر.

[في بيان بواطن البسملة]

و أمّا الباطن: فاعلم، أنّ الباطن له أقسام كثيرة إلى سبعة، أو سبعين على مُفاد الروايات:

منها: أنّه سئل عنها عن أبي عبد اللّه(ع) قال:

الباء بهاء اللّه، و السين سناء اللّه، و الميم مجد اللّه.

و في رواية أُخرى:

الميم مُلك اللّه[2].

فـ«الباء» إشارة إلى بهاء اللّه، و «السين» إلى سناء اللّه، و «الميم» إلى مجد اللّه و ملكه. فالمعنى أنّ اللّه تعالى ذو البهاء و السناء و المجد و الملك، و ذلك هو البطن الأوّل.

[معنى البهاء و الضياء في اللّه]

و البطن الثاني: هو أنّ البهاء هو الضياء، فهو تعالى صاحب الضياء الذي به تجلّى

---

١. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ١.

٢. الكافي، ج ١، ص ١١٤، باب معاني الأسماء و اشتقاقها، ح ١؛ معاني الاخبار، ص ٣، باب معنى بسم اللّه الرحمن الرحيم، ح ١؛ التوحيد، للصدوق ص ٢٣٠، باب معنى بسم اللّه الرحمن الرحيم، ح ٢؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢٢، ح ١٨-١٩؛ تفسير القمّي، ج ١، ص ٣٩-٤٠.

لخلقه، و ظهر به لعباده.

و المراد به الضوء الأوّل، و هو المشيئة، فإنّها ضوء كامل ليس بضوء أكْمَلَ منه؛ لأنّ جميع الأضوئة أضاءت بضوئها، و نوّرت الأنوار بنورها فهي نور الأنوار، فهي ظاهرة و مظهرة؛ لكونها فعلاً، و الفعل يدلّ على فاعلها، فالمشيئة دلّت على مُشيئها، و هو اللّه سبحانه؛ لأنّه سبحانه قبل مشيئته و إرادته و فعله و إيجاده كان مختفياً على غيره تعالى؛ لأنّه لم يكن غيره تعالى قبل إيجاده تعالى، فكان محجوباً عن خلقه، و مختفياً على عباده، فشاء و أراد أن يتجلّى بجلاله على عباده، فخلق المشيئة و الإرادة، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة، فأوّل تجلّيه و ظهوره تعالى على فعله المعبّر عنه بـ«المشيئة» و «الإرادة» ثمّ كان ظهوره تعالى به على غيره من مفاعيله و سائر خلقه.

فالمشيئة هي الضياء و البهاء الأولى التي بها ظهَر هو سبحانه لها، و بها ظهَر و تجلّى لغيرها، و ذلك قوله(ع): «تجلّى لها بها، و بها امتنع»[1].

[معنى ظهوره - تعالى- لذاته]

ثمّ إنّ قبل هذا التجلّي الأوّل، و الظهور الأوّل تجلّياً و ظهوراً أعلى، و هو ظهوره تعالى لذاته، و تجلّيه لنفسه قبل خلْق مشيئته تعالى، و فعله تعالى، و ذلك أحد معاني قوله(ع): «يا من دلّ على ذاته بذاته، و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته»[2]. و أحد معاني قوله(ع): «يا من لا يعلم ما هو إلاّ هو»[3]. أي في رتبة ذاته، فإنّه ليس ثَمّةَ شيء حتّى يعلمه، فلا يعلمه إلاّ هو، فلا ظهور له إلاّ لنفسه، بل في رتبة فعله و إيجاده أيضاً، كذلك لا يعلمه مفاعيله و مخلوقه ما هو؟ و أين هو؟ و كيف هو؟ لأنّه أيّن الأين، و كيّف الكيف، فلا يجري عليه ما هو أجراه، فتجلّيه و ظهوره سبحانه لكلّ شيء به.

---

١. الاحتجاج، ص٢٠٤؛ بحار الأنوار، ج٤، ص٢٦١، باب جوامع التوحيد، ح٩.

٢. بحار الأنوار، ج٨٤، ص٣٣٩، باب نافلة الفجر و كيفيتها، ح١٩؛ و ج٩١، ص٢٤٣، باب إحراز أميرالمؤمنين (ع)، ح١١.

٣. بحار الأنوار، ج٨٣، ص٣٣٤، باب الادعية و الأذكار عند الصباح و المساء، ح٧٢ عن بلد الأمين.

فظهور الذات الأقدس للذات الأقدس به، أي بالذات الأقدس و بنفسه، و ظهوره لغيره بذات الغير و بنفسه؛ لأنّ الشيء إذا نظر إلى ذاته، و توجّه إلى نفسه، و رأى نفسه، يعرف أنّه أثر لغيره؛ لحدوثه و ظهوره بغيره لا بذاته، فعرف ربّه بنفسه، و تجلّى ربّه له بنفسه، و ذلك قوله: «تجلّى لها بها»[1]. و قوله(ع): «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[2]. فتجلّى الربّ و ظهوره للنفس بنفس النفس؛ و للعقل بنفس العقل، و هكذا في سائر الأشياء الملكوتيّة و الملكيّة.

فبالجملة، إنّ البهاء الأوّليّة و الضياء الأسبقيّة التي بها ظهور الربّ و تجلّيه هي الاختراع الأوّل المعبّر عنه بـ«المشيئة» فهو تعالى ذو البهاء و الضياء و الاختراع المشارإليه بـ«الباء» في «بسم اللّه» فله سبحانه تجلّيات و ظهورات.

منها: تجلّيه بالبهاء، و ظهوره بها.

[في بيان تأويل السين في البسملة]

و منها: تجلّيه و ظهوره بالسناء، المشارإليه بـ«السين» في «بسم اللّه» و هي الاختراع الثاني، المعبّر عنه بالعقل الكلّ الذي مظهر الاختراع الأوّل و محلّه.

فقوام الثاني و قيامه بالأوّل، كما أنّ ظهور الأوّل بالثاني، فأوّل ما ظهر، و أوّل ما صدر من اللّه وجوداً الاختراع الأوّل، و أوّل ما ظهر و أوّل ما صدر من اختراع الأوّل -يعني المشيئةَ- الاختراعُ الثاني.

فقيام الاختراع الأوّل باللّه قيام صدورٍ، و قيام فعلٍ، و قيامه بركنٍ فهو بنفسه، فقيامه الركني هو بنفسه؛ و ذلك قوله(ع): «خلق اللّه الأشياء بالمشيئة، و خلق المشيئة بنفسها»[3]. فالاختراع الأوّل ضياء و بهاء تجلّى و ظهَر به هو سبحانه بوصف الاختراع، و اسم المخترع، و وصف المُبدع؛ لأنّه الإبداع الأوّل؛ [و] لأنّه أيضاً من أسمائها؛ فلذلك سُمِّي سبحانه بالمُبدِعِ و المخترِعِ، و وُصِفَ بهما، و ظهر

١. الاحتجاج، ص٢٠٤؛ بحار الأنوار، ج٤، ص٢٦١، باب جوامع التوحيد، ح٩.
٢. مصباح الشريعة، ص٣٨٣، باب العلم؛ بحار الأنوار، ج٥٨، ص٩١، ٩٩، باب حقيقة النفس و الروح و ج٦٦، ص٢٩٣، باب صفات خيار العباد و أولياء اللّه، ذيل ح٢٣.
٣. التوحيد، للصدوق، ص١٤٧-١٤٨، باب صفات الذات؛ ح١٩.

و تجلّى بهما، فهو سبحانه ذو بهاءٍ و ذو سناءٍ، فالبهاء ضياء، و السناء نور، و هما مساوقان وجوداً.

ثمّ إنّ البهاء بهاء كلّيّة، و لها رؤوس تُعبّر عنها بالبهاء الجزئيّة، و البهاء الكلّيّة المعبّرة عنها بالمشيئة متعلّقها هو السناء المعبّر عنها بالعقل الكلّ، فالبهاء الكلّيّة لا تتعلّق بكلّيّتها إلاّ بالسناء المعبّر عنها بالعقل الكلّ.

و كذلك السناء فهي سناء كلّيّة، و لها رؤوس تُعبّر عنها بالسُناء الجزئيّة المعبّرة عنها بالعقول الجزئيّة.

[في ظهوره -سبحانه- بفعله و مفاعيله]

فله سبحانه تجلّيات و ظهورات عند تجلّيات و ظهورات تلك السناء الجزئيّة، لكنّ ظهوره سبحانه بها ظهور بالمفاعيل؛ كما أنّ ظهوره بالبهاء ظهور بالفعل، فظهوره سبحانه مرّة بفعله، و مرّة بمفاعيله التي هي أثر فعله.

و هو إمّا العقل الكلّ و رؤوسه المشار إليها بـ«السين» في «بسم اللّه».

و إمّا النفس الكلّيّة و رؤوسها المشار إليها بـ«الميم» في ﴿بسم اللّه﴾ فتجلّيه سبحانه بها تجلٍّ بالمجد، و ظهور بالملك، و ذلك قوله(ع): «يا ذا المجد و الملك القديم».

و إمّا الطبيعة الكلّيّة و رؤوسها، و إمّا بما تحتها من الجوهر الهباء و المثال و الجسم الكلّ و أفراده، فكلّ ذلك موسوم بالملك، فظهوره تعالى بالملك أجلى، كما أنّ ظهوره بالفعل أعلى، فالأقدم هو الفعل، و الأظهر هو الملك الذي هو أثر الفعل، المعبّر عنه بالمفاعيل.

فبالجمله إنّ ظهوره و تجلّيه سبحانه إمّا بالامر الفعلي، يعني المشيئة و الإراده، و إمّا بالأمر المفعوليّ، و هو الآثار الصادرة عن الفعل و المفاعيل الناشئة عنه.

و الأوّل: هو البهاء و الضياء المشار إليها بـ«الباء» في «بسم اللّه».

و الثاني: هو السناء المشار إليها بـ«السين» في «بسم اللّه».

ثمّ إنّ أمْر اللّه الفعلي له مراتب و أسماء قد بيّنتها في كتابنا الموسوم بـ(المجرّدات)، و كذلك أمْر اللّه المفعولي فله أيضاً مراتب و أسماء قد قرّرتها في كتاب المذكور.

ثمّ إنّ أمْر اللّه الفعلي كما يعبّر عنه بالبهاء و يشار إليه بـ«الباء» كذلك يعبّر عنه بالسناء، و يشار إليها بـ«السين». و كذلك أمر اللّه المفعولي كما يعبّر عنه بالسناء، و يشار إليها بـ«السين». كذلك يعبّر عنه بالبهاء و يشار إليها بـ«الباء».

[البسمله متضمن لجميع الصفات الكمالية الآلهية]

فبالجملة، إنّ «بسم اللّه» في البسملة متضمّن لجميع الصفات الكماليّة الإلهيّة، و أسمائه الجماليّة و الجلاليّة؛ لكون «الباء» إشارة إلى بهاء اللّه، و «الألف» المندرجة إشارة إلى آلاء اللّه الخفيّة، و نعمائه الغيبيّة، كما أنّ «الألف» الظاهرة إشارة إلى الصفات الستّة الثابتة في الذات الأقدس كما سيذكر في تفسير ﴿**اللّه الصّمد**﴾.

و إشارة إلى اختفاء اسم من أسمائه المخزون عنده، المكنون لديه.

و إشارة إلى اختفاء ذاته عن العقول و الأفهام.

و إشارة إلى احتجاب كنهه عن الأوهام.

و إشارة إلى اختفاء صفاته الجماليّة و الجلاليّة عن الإدراك.

و إشارة إلى اختفاء أفعاله و صنائعه عن غيره كاختفاء صفاته الذاتيّة.

و إشارة إلى اختفاء اسمه المعروف عنده أيضاً مع معروفيّته الكذائيّة في جميع الألسنة و الأفراد، فإنّ كلّ قوم يقول في لسانه في جميع الأحوال: «يا ألله» و لكنّهم لا يعرفون حقيقة معناه، فمن هنا اختلف العلماء الفحول، فقال منهم: إنّه عبري، و قال منهم: إنّه سرياني، و قال منهم: إنّه من «أَلَهَ» بمعنى «عَبَدَ»، و قال منهم: من «أَلَهَ» بمعنى تحيّر، و غير ذلك من الأقوال المتكثّرة، كما سيذكر في بيان معنى لفظ الجلالة.

فـ«الألف» المختفية في «بسم اللّه» إشارة إلى اختفاء المختفيات في العوالم الغيبيّة و الشهوديّة.

و إشارة إلى كونها آلاف ألوف ألوف ألوف إلى أن لا يُحصى إلاّ عنده تعالى.

و إشارة إلى اختفاء اسمه الشريف في قلب كلّ شيء فيعرفه كلّ شيء و يعبده؛ و

ذلك قوله تعالى: ﴿و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1] و ذلك قول الشاعر:

هر گياهى كه از زمين روید وحده لا شريك له گويد

و إشارة إلى اختصاص اسمه به تعالى، و اختفائه في ذاته لا يطلق على غيره؛ لاختصاص معناه بذاته لا يوجد في غيره.

و إشارة إلى أنّ إخفائه جميع المخفيّات باسمه تعالى و إخفاءها و إظهارها عنده.

و إشارة إلى أنّ اختفاء جميع المخفيّات و إظهارها لاسمه، و في اسمه، و من اسم اسمه، و من اسم بسم اللّه و مختفية فيه.

و إشارة إلى أنّ جميع العلوم مختفية في «بسم اللّه» و جميع الأسرار مستسّرة في «بسم اللّه».

و إشارة إلى أنّ جميع الكتب مختفية في «بسم اللّه» أي في اسم اسمه عزّوجلّ.

و إشارة إلى ظهورها في لفظ «اللّه» الذي اسمه، فكأنّه مفسِّره؛ فلذا أُخفيت «الألف» في المفسَّر؛ لئلاّ يلزم اللغو و العبث، و الزيادة و التكرار.

و يكون خفاؤه إشارة إلى تعظيم «الألف» التي في لفظ «اللّه»؛ لأنّه اسمه تعالى، و بسم اسم اسمه. و للإشارة إلى الفرق بين اسمه و اسم اسمه. و للإشارة إلى كون اختفائه في «بسم» لأجل كونه مبدلاً منه من «الألف» الظاهرة في «اللّه» لئلاّ يجمع بينهما.

ثمّ إنّ «الألف» الظاهرة في «اللّه» لها ستّة صفات، و ستّة خصال -كما ستذكر- و هذه كلّها تدلّ على اتّصاف مسمّاه بها أيضاً، فكمال اسم الاسم كمال للإسم، كما أنّ كمال الاسم كمال المسمّى، فكمال لفظ الجلالة دليل على كمال مسمّاه و كون «السين» إشارةً بسناء اللّه، و كون «الميم» إشارة لمجد اللّه و ملكه، و هذه كلّها أسماؤه و أوصافه الجماليّة و الجلاليّة المنبئة عن علمه و قدرته و كماله، و عديميّة المثال و النظير في ذاته و فعله؛ لأنّ ما سواه تعالى إمّا بهاؤه سبحانه، و إمّا سناؤه و البهاء هو الأمر الفعلي، و السناء هو الأمر المفعولي.

و جميع ما سواه تعالى مندرج تحت هذين الأمرين، فالعالم بمعنى ما سوى اللّه لا

---

١. الإسراء (١٧): ٤٤.

يخرج عن الفعل و المفعول، كما لا يخرج عن البهاء و السناء، و فالبهاء فعله، و السناء مفعوله.

[مفاعيله -تعالى- إمّا جبروتي و إمّا ملكوتي و إمّا ملكي]

و مفعوله إمّا جبروتي، و إمّا ملكوتي، و إمّا ملكي، فالجبروتي هو العقول، و الملكوتي هو الأرواح و النفوس، و الملكي هو الأجسام و الاعراض.

و هذه العوالم كلّها تحت أمر اللّه الفعلي الذي ظرفه السرمد، فهو سرمدي، و هو سبحانه صاحب السرمد و خالقه، و صاحب الجبروت، و صاحب الملكوت، و صاحب الملك، فتجلّيه و ظهوره بتلك العوالم التي هي أُصول العوالم و كلّيّاتها؛ لأنّ تحتها عوالمَ لا تُحصى و لا تُعدّ، فهو بكمال ظهوره خفي عن العقول و الأبصار، فلا يدركه عقل، و لا يُبصره بصر؛ فلخفائه في ذاته صار ما في الإشارات إليه أيضاً مخفيّاً كما عرفت في «بسم اللّه»، فإنّ «الباء» كانت إشارة إلى بهائه، و «الألف» المندرجة كانت إشارة إلى «اللّه»، و «السين» كانت إشارة إلى سنائه، و «الميم» كانت إشارة إلى مجده و ملكه، فاندراج «الألف» في «بسم اللّه»، و اختفاؤها لفظاً أيضاً للإشارة إلى كون ذاته مختفياً و محجوباً عن الأفهام و الأوهام، فلتطابق الواقع بالظاهر، و توافق الكتبي به اختفى المشار به إلى «اللّه» و احتجب في الكتابة و الحروف، فكما كان ذاته مختفياً و محجوباً عن العقول و الأوهام، فكذلك كان ما يشار به إليه تعالى أيضاً كذلك؛ لعدم جواز ظهور الخلاف بين الواقع و الظاهر في فعله و أمره و كلامه، و ذلك قوله تعالى: ﴿**و لو كان من عند غيرِ اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**﴾[1]. فافهم السرّ فإنّه سرّ مستسرّ.

[معنى البهاء، أبها و بهيّ في دعاء السحر]

ثمّ إنّك إذا أدركت البهاء و السناء و المجد و الملك، و عرفتها، فحينئذٍ تعرف معنى

---

١. النساء (٤): ٨٢.

قوله(ع) في دعاء السحور:

اللّهمّ إنّي أسألك من بهائك بأبهاه و كلّ بهائك بهيّ[1].

فالمراد بالبهاء الضياء المضيء لكلّ ضوء؛ فإنّ جميع الأضوئة مستضيئة بضوء ذلك الضياء، و هو المشيئة كما مرّ، فهي أبهى البهيّات و أعلاها. و البهيّات هي العقل الكلّ، و الروح الكلّ، و النفس الكلّيّة، و الطبيعة الكلّيّة اللاتي هنّ متعلّقات المشيئة الكلّيّة و محالّها، و بديهي أنّ بهاء المحلّ و ضياءه ببهاء الحالّ و ضوئه.

فهذه الأمور الأربعة كلّها بهاء اللّه، و كلّ بهائه بهيّ، و كلّ ما فوق منها كان أبهى ممّا تحتها و أعلى منه، كما أنّ كلّ ما تحت منها أظهر ممّا فوقها؛ لأنّ كلّ ما سفل كان متكثّراً و قريباً منّا، كما أنّ كلّ ما علا كان مجرّداً خالياً عن القيود و الكثرات، و كلّ ما كان خالياً عن القيود و الكثرة كان بساطته و تجرّده أكثر، و خفاؤه أزيدَ، و علوّه أعلا، و كان بعيداً عنّا.

فالمراد من البهيّات في قوله: «و كلّ بهائك بهيّ» إمّا الأمور الأربعة، و إمّا الأنوار المنشعبة من تلك الأمور الأربعة.

و الأمور الأربعة هي الأمور المجتمعة في الحقيقة المحمّديّه؛ فإنّها متضمّنة لجميع تلك الأمور الأربعة الكلّيّة.

و الأنوار المنشعبة منها هي الأنوار الاثني عشريّة المنفتقة عن تلك الحقيقة الشريفة، فإنّها كلّها بهاء اللّه تعالى، و ضياؤه و نوره الذي به أشرقت السماوات و الأرض، و ذلك قوله تعالى: ﴿**و أشرقت الأرض بنور ربّها**﴾[2]

ثمّ إنّ تلك الأنوار الكلّيّة الاثني عشريّة أبهاها هو محمّد(ص)، و بعده عليّ(ع)، و بعده الحسن، و بعده الحسين(ع)، و بعده القائم المهديّ عجّل اللّه فرجه مع فرجنا، و بعده الأئمّة الباقية الثمانية(ع)، و بعدهم الأنبياء(ع)، و بعدهم العرش و الكرسيّ، و بعدهما الشمس و القمر، و بعدهما الكواكب، فإنّ هذه الأنوار،

---

١. مصباح المتهجد، ص ٧٦٠؛ بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٩٤، باب الأعمال و الأدعية مطلق ليالي شهر رمضان، ذيل ح ٢.

٢. الزمر (٣٩): ٦٩.

و هذه البهيّات كلّها مخلوقة من نور محمّد و آل محمّد(ع) كما هو المرويّ عن ابن مسعود[1] و سلمان[2].

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى تلك الفقرة للدعاء فلك أن تعرف بالمناسبة معنى الفقرات الأخرى، و هي قوله (ع) «اللّهمّ إنّي أسالك من علمك بأنفذه، و كلّ علمك نافذ»[3].

و قوله (ع): «اللهمّ إنّي أسالك بعلمك كلّه»[4].

و قوله (ع): «اللّهمّ إنّي أسالك بقدرتك التي استطلت بها على كلّ شيء و كلّ قدرتك مستطيلة، اللّهمّ إنّي أسالك بقدرتك كلّها»[5].

[شبهة حول علمه و قدرته تعالى]

و بيان ذلك: أنّه لقائل أن يقول: إنّ علمه سبحانه و قدرته عين ذاته. كما هو مذهب الاثني عشريّة و المعتزلة و بعض الحكماء، فإذا كان علمه و قدرته عين ذاته تعالى فكيف يتصوّر فيه الأنفذيّة و غير الأنفذيّة؟! و كيف يتصوّر فيه الكلّيّة و الجزئيّة؟! فإذا لم يتصوّر ذلك فما معنى قوله(ع): «اللّهمّ إنّي أسالك من علمك بأنفذه و كلّ علمك نافذ»[6]؟ و ما معنى قوله (ع): «اللّهمّ إنّي أسالك بقدرتك التي استطلت بها على كلّ شيء و كلّ قدرتك مستطيلة، اللّهمّ إنّي أسالك بقدرتك كلّها»[7]؟

و الجواب عنه بوجوهٍ ستّة:

---

١. بحار الأنوار، ج٣٦، ص٧٣ باب أنّه (ع) المؤذن بين الجنّة و النار و ... ح٢٤.

٢. بحار الأنوار، ج١٥، ص٩، باب بدأ خلقه و ما يتعلّق بذلك، ح٩.

٣. مصباح المتهجّد، ص٧٦٠-٧٦١؛ بحار الأنوار، ج٩٥، ص٩٤-٩٥ باب الأعمال و الأدعية مطلق ليالي شهر رمضان، ذيل ح٢.

٤. المصدر السابق.

٥. المصدر السابق.

٦. مصباح المتهجّد، ص٧٦٠-٧٦١؛ بحار الأنوار، ج٩٥، ص٩٤-٩٥ باب الأعمال و الأدعية مطلق ليالي شهر رمضان، ذيل ح٢.

٧. التوحيد، للصدوق، ص٣٣٤، باب البداء ح٩.

الأوّل: أنّ المراد من العلم، العلم الذي غير ذاته، و هو العلم الذي مرتبة من مراتب المشيئة و الإرادة، كما قال(ع): «بعلمه كانت المشيئة، و بمشيئته كانت الإرادة، و إذا أراد قضى، و إذا قضى أمضى». فهذا العلم هو العلم الحادث الذي خلقه، و يعبّر عنه بالمرتبة الثانية «شاء».

[آيات و روايات حول أنّ للّه علمان]

فالعلم علمان، علم قديم و عين ذاته، و علم حادث جديد مخلوق، كما هو صريح فقرات الآيات، و الأدعية، و الأخبار:

منها: قوله تعالى: ﴿**و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾[1].

منها: قوله تعالى: ﴿**أتنبئون اللّه بما لا يعلم في السّموات و لا في الأرض**﴾[2].

منها: قوله تعالى: ﴿**قال علمها عند ربي في كتاب**﴾[3].

منها: قوله تعالى: ﴿**و ليعلمن اللّه الّذين امنوا و ليعلمن المُنافقين**﴾[4].

منها: قوله(ع) -في فقرة العديلة-: «كان عليماً قبل إيجاد العلم و العلّة»[5].

فالعلم هو الحادث المخلوق؛ و العلّة هي المشيئة التي جعلها علّةً لكلّ شيء وجوداً، و إيجاداً؛ فإنّ العلّة لوجود كلّ شيء مشيئته، و إرادته تعالى، المعبّر عنها بالفعل، ففعله تعالى علّة وجود الأشياء لا ذاته سبحانه؛ لأنّه لو كان ذاته علّة الأشياء لزم قِدمها، و هو باطل فذلك باطل، و بيان ذلك قد قرّرناه مشروحاً في رسالتنا الأُخرى في بيان إثبات الصانع فارجع ثَمَّةَ.

و منها: قوله(ع): «اللّهمّ إنّي أسالك من علمك بأنفذه، و كلّ علمك نافذ، اللّهمّ إنّي أسالك بعلمك كلّه»[6].

---

١. البقرة (٢): ٢٥٥.
٢. يونس (١٠): ١٨.
٣. طه (٢٠): ٥٢.
٤. العنكبوت (٢٩): ١١.
٥. مفاتيح الجنان، ص١٣٩.
٦. مصباح المتهجّد، ص ٧٦١؛ بحار الانوار، ج٩٥، ص ٩٤ باب الأعمال و الأدعية مطلق

و منها: قوله(ع): «و خزنةً لعلمه»[1].

و منها: قوله(ع): «و خزّان العلم»[2].

و منها: قوله(ع): «و عيبة علم اللّه»[3].

و منها: قوله(ع): «و مستودعاً لعلم اللّه»[4].

و منها: قوله(ع): «و خزّانه لعلمه»[5].

و منها: قوله(ع): «و نحن ولاة أمر اللّه و خزنة علم اللّه»[6].

و منها: قوله(ع): «و اللّه إنّا لخزّان اللّه في سمائه و أرضه لا على ذهب و لا على فضّة إلاّ على علمه»[7].

و منها: في (التوحيد) عن حمّاد قال:

لم يزل اللّه يعلم؟ قال(ع): أنّى يكون يعلم و لا معلوم؟ قال، قلت: فلم يزل يسمع؟ قال(ع): أنّى يكون ذلك و لا مسموع؟ قال، قلت: فلم يزل يبصر؟ قال: أنّى يكون ذلك و لا مبصر؟ ثمّ قال(ع): لم يزل اللّه سميعاً عليماً بصيراً ذات علاّمة سميعة بصيرة[8].

و منها: في (الكافي) عن الصادق(ع) قال:

ليالي شهر رمضان، ذيل ح ٢.

١. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٣٠٦ باب ٦٨، ذيل ح ١.

٢. بحار الانوار، ج ٢٣، ص ٢٤٦ باب أنّ مودّتهم اجر الرسالة، ذيل ح ١٦ ، و ج ٢٦، ص ٢٥٢، باب جوامع مناقبهم و فضائلهم، ح ٢٣.

٣. بحار الانوار، ج ٩٧، ص ٣٧٨ باب زياراته صلوات اللّه عليه المختصة بالايّام و الليالي، ذيل ح ١٠.

٤. تفسير فرات الكوفي، ص ٣٩٥، و فيه: مستودعاً لمكنون سرّه، ؛ بلد الأمين، ص ٢٩٩، و فيه: و مستودعاً لسرّه و تراجمة لوحيه، .

٥. التوحيد، للصدوق، ص ١٥٢، باب تفسير قول اللّه عزّوجلّ كلّ شيء هالك إلاّ وجهه، ح ٩؛ بحار الانوار، ج ٢٦، ص ٢٦٠ باب جوامع مناقبهم و فضائلهم، ح ٣٨.

٦. بصائر الدرجات، ص ١٠٥ ، باب في الائمّة أنّهم خزّان اللّه في السماء و الارض على علمه، ح ٨.

٧. بصائر الدرجات، ص ١٠٣-١٠٤ ، باب في الائمّة أنّهم خزّان اللّه في السماء و الارض على علمه، ح ١.

٨. التوحيد، للصدوق، ص ٣٩، باب صفات الذات و صفات الافعال، ح ٢.

إنّ للّه تعالى علْمَيْن: علماً أظهر عليه ملائكته و أنبياوه و رسله، فما أظهر ملائكته و رسله و أنبياءه فقد علمناه. و علماً استأثر به فإذا بدا للّه في شيء منه علمناه ذلك، و عُرض على الأئمّة الذين كانوا من قبلنا[1].

و منها: ما روي عن الكاظم(ع) مثله في (الكافي) عن الصادق(ع) قال:

إنّ للّه عزّوجلّ علْمَين: علماً عنده لم يُطلِع عليه أحداً من خلقه، و علماً نبذه إلى ملائكته و رسله، فما نبذه إلى ملائكته و رسله فقد انتهى إلينا[2].

و عن الباقر(ع) قال:

إنّ للّه عزّوجلّ علميْن: علمَ مبذول، و علمَ مكفوف، فأمّا المبذول فإنّه ليس من شيء تعلمه الملائكة و الرسول إلاّ نحن نعلمه، و أمّا المكفوف فهو الذي عند اللّه في أُم الكتاب إذا خرج نفذ[3].

[ذكر روايات أخرى حول انّ للّه علوماً ثلاثة]

أقول: نعلم من هذه الرواية و الرواية السابقة أنّ للّه علوماً ثلاثة:

أحدها: أنّه عين ذاته، و هو لا نعرفه و لا يسلب عنه؛ لأنّ سلبه سلب الذات عن الذات، و القول بعدمه و حدوثه كفر؛ لاستلزامه بعدمه و جهله، و هو كفر و زندقة.

و ثانيها: العلم المبذول لرسله و ملائكته.

و ثالثها: المكنون في أُم الكتاب، و هو اللوح المحفوظ، أو القرآن، أو الإمام(ع)؛ لقوله: ﴿**إنّه فى أُمّ الكتاب لدينا لعلى حكيم**﴾[4]. أو المشيئة فإنّها أُمّ الكتاب و أصله؛ لأنّه بهاء. و بديهي أنّ هذين العلْمَيْن غير الذات الأقدس؛ لأنّهما في الكتاب، أو الصدور، و الذات الأقدس لا يكون في شيء.

و منها: عن الباقر(ع) قال:

---

١. الكافي، ج١، ص٢٥٥، باب أنّ الأئمّة (ع) يعلمون جميع العلوم ... ح١.
٢. الكافي، ج١، ص٢٥٥ باب أنّ الائمّة (ع) يعلمون جميع العلوم ...، ح٢.
٣. الكافي، ج١، ص٢٥٥-٢٥٦، باب انّ الائمّة (ع) يعلمون جميع العلوم ... ح٣.
٤. الزخرف (٤٣): ٤.

إنّ للّه علمَيْن علم لا يعلمه إلاّ هو، و علم علّمه ملائكته و رسله، فما علّمه ملائكته و رسله فنحن نعلمه[1].

فعُلم من هذا الخبر أيضاً أنّ العلم ثلاثة: علم ذاته، و علم لا يعلمه إلاّ هو، و علم علّمه ملائكته و رسله.

و منها: في (التوحيد) عن الصادق(ع) قال:

إنّ للّه علماً خاصّاً، و علماً عامّاً، أمّا العلم الخاصّ فالعلم الذي لا يُطلع عليه ملائكته المقرّبين و أنبياءه المرسلين، و أمّا علمه العامّ فإنّه علمه الذي أطلع عليه ملائكته المقرّبين، و أنبياءه المرسلين[2].

فعلم من هذا الخبر أيضاً أنّ العلم ثلاثة: علم عين ذاته، و علم خاصّ و هو العلم الذي يعلم الأشياء قبل إيجادها كعلمه بعد إيجادها، و علم بعد إيجادها و هو على قسمين: بدائي فهو أيضاً عنده، و قسم غير بدائي فهو مبذول على ملائكته و رسله، و ذلك هو العلم العامّ.

و منها: في (التوحيد):

أنّ للّه علماً لا يعلمه غيره، و علماً تعلمه ملائكته المقرّبون، و أنبياؤه المرسلون[3].

و منها: في (التوحيد) و (العيون) في احتجاجه(ع) مع سليمان المروزي:

يا سليمان، إنّ عليّاً(ع) كان يقول: العلم علمان: علم علّمه اللّه ملائكته، و رسله، فما علّمه ملائكته و رسله فإنّه يكون لا يكذّب نفسه، و لا ملائكته، و لا رسله. و علم عنده مخزون لم يُطلع عليه أحداً من خلقه يقدّم منه ما يشاء، و يؤخّر ما يشاء، و يمحو و يثبت[4].

و علم من هذا الخبر أيضاً أنّ العلم ثلاثة: علم عين ذاته، و هو لم يبيّن هنا، و علم علّمه ملائكته، و علم مخزون عنده، و بديهي أنّه غير ذاته؛ لأنّ يقدّم منه ما

---

١. الكافي، ج١، ص٢٥٦، باب أنّ الأئمّة (ع) يعلمون جميع العلوم . . . ، ح٤.
٢. التوحيد، للصدوق، ص١٣٨، باب العلم، ح١٤.
٣. التوحيد، للصدوق، ص١٣٨، باب العلم، ح١٥.
٤. التوحيد، للصدوق، ص٤٤٤، باب ذكر مجلس الرضا (ع) مع سليمان المروزي . . . ، ح١؛ عيون أخبار الرضا، ج١، ص١٦١-١٦٢، باب ١٣، ضمن ح١.

يشاء، و يؤخّر منه ما يشاء، و يمحو منه ما يشاء، و يثبت منه ما يشاء. و معلوم بالبداهة أنّ التقدّم و التأخّر و المحو و الإثبات إنّما في العلم الحدوثي، لا في العلم القديمي الذاتي؛ فإنّه لا يتبدّل و لا يتغيّر، فإنّهما آيات الحدوث، و الأزل سبحانه منزّه عن ذلك.

و منها: في (التوحيد) عن الرضا(ع) قال أبو عبدالله(ع):

إنّ للّه عزّوجلّ علْمَيْن: علماً مخزوناً مكتوباً لا يعلمه إلاّ هو، من ذلك يكون البداء. و علماً علّمه ملائكته و رسله، فالعلماء من أهل بيت نبيّك يعلمونه[1].

فعلم من هذا الخبر أنّ المكنون المخزون فيه البداء، و قد مرّ أنّه العلم الحادث. و العلم المعلوم للملائكة و الرسل. و أيضاً هو علم حادث، و علم آخر، و هو عين الذات. وهو لم يبيّنه هنا؛ لظهوره في خبر آخر.

و منها: قوله(ع) في تفسير قوله تعالى: ﴿**و كان عرشه على الماء**﴾[2]:

إنّ اللّه حمل دينه و علمه على الماء[3].

فعلم من هذا الخبر أنّ علمه المحمول على الماء غير ذاته سبحانه، و غير ذاته سبحانه حادث مخلوق.

و منها: قوله(ع) في خبر طويل أنّه:

قال اللّه تعالى لملائكه: هؤلاء -أي الأئمّة- حملة علمي و ديني[4].

و منها: قال(ع):

السماوات و الأرض، و ما بينهما في الكرسيّ، و الكرسيّ في العرش، و العرش في العلم الذي لا يقدّر أحد قدره[5].

---

١. التوحيد، للصدوق، ص٤٤٣، باب ذكر مجلس الرضا (ع) مع سليمان المروزي . . . ، ح١؛ عيون أخبار الرضا، ج١، ص١٦٠، باب ١٣ ضمن ح١.

٢. هود (١١): ٧.

٣. التوحيد، للصدوق، ص٣١٩، باب معنى قوله عزّوجلّ: و كان عرشه على الماء، ح١.

٤. التوحيد، للصدوق، ص٣١٩، باب معنى قوله عزّوجلّ: و كان عرشه على الماء، ح١.

٥. التوحيد، للصدوق، ص٣٢٧، باب معنى قول اللّه عزوجلّ: وسع كرسيّه السموات و الأرض، ح٢.

و منها: في (التوحيد) سئل عنه(ع):

ما الفرق بين أن ترفعوا أيدكم إلى السماء، و بين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبدالله(ع): «ذلك في علمه، و إحاطته، و قدرته سواء»[1]. و بديهي أنّ هذا العلم غير ذاته سبحانه.

و منها: فيه أنّ يهودياً سأل عليّاً(ع)، فقال:

أخبرني عمّا ليس للّه، و عمّا ليس عند اللّه، و عمّا لا يعلمه اللّه قال: أمّا ما لا يعلمه اللّه فذلك قولكم -يا معشر اليهود-: إنّ عُزير ابن اللّه، و اللّه لا يعلم له ولداً. و أمّا ما ليس للّه، فليس له شريك. و أمّا ما ليس عند اللّه، فليس عند اللّه ظلم للعباد. فقال اليهودي: أشهد أن لا إله إلاّ اللّه، و أنّ محمداً رسول اللّه[2].

و منها: ما روي عن النبيّ(ص) قال: «العلم علم اللّه لا يعطيه إلاّ لأوليائه».

فالعلم لو كان واحداً، و هو عين الذات فكيف يعطيه لأوليائه؟! فبديهي أنّ المُعطى للغير يكون غير المعطي؛ ليكون متعدّياً عنه إلى غيره، و إلاّ فلا يمكن التعدية عنه إلى غيره؛ و ذلك بديهي، فالعلم المتعدّي إلى الغير هو العلم الحادث الذي أحدثه بقدرته، و أعطاه بفضله إلى مخلوقه من الملائكة و الأنبياء و الرسل. و بديهي أنّ العلم المُعطىٰ إلى الغير غير ذاته، بل ذاته أحدثه و أوجده بفعله، فالعلم الحادث أثر فعله، و هذا الأثر الذي نسب إلى الفعل كيف يكون عين الذات الأقدس؟! فلا يقوله عاقل فضلاً عن العالم المحقّق، فلابدّ في تصحيح الآيات و الأخبار و الأدعية أن تقول: يكون العلم على قسمين: قسم عين ذاته، و قسم غير ذاته بل خلق من مخلوقاته و موجوداته، أوجده و أحدثه و نسبه إلى نفسه، و قال: علم اللّه، كما قال: بيت اللّه، فمن هنا قال: و للّه علمان: قديم، هو عين ذاته. و حادث، هو أثر فعله، و ذلك هو مقسوم بيننا فلا تتوهّم أنّ العلم الذاتي الذي هو عين الذات منقسم إلى قسمين: قديم و حادث؛ لأنّ ذلك باطل و فاسد و كفر، عقلاً و نقلاً، فالقول بكون العلم قسماً واحداً، و هو

١. التوحيد، للصدوق، ص٢٤٨، باب الردّ على الثنويّة و الزنادقة، ح١.
٢. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص٥٠، باب ٣١، ح١٧٢.

عين الذات، و كونه قديماً فقط فاسد لا يمكن حينئذٍ تصحيح ما ذكر من الآيات و الأخبار و الأدعية كما عرفت فافهم، و لا تكن بتقليد فاتّبع بالدليل، و لا تقل شيئاً بلا دليل بهواء النفس؛ فإنّ النفس لأمّارة بالسوء.

فهذه هي الآيات و الأخبار الدالّة على العلم الحادث، و كون العلم، علمين.

[الأدعية الدالّة على العلم الحادث و القديم]

و أمّا الأدعية الدالّة على العلم الحادث و القديم:

فمنها: ما روي في (التوحيد) عن أبي عليّ القصّاب قال:

كنت عند أبي عبدالله(ع) فقلت: الحمد لله منتهى علمه، فقال(ع): لا تقل ذلك؛ فإنّه ليس لعلمه منتهى[1].

و منها: عن صفوان بن يحيى قال: كتبت إلى أبي الحسن(ع) في دعاء:

الحمد لله منتهى علمه فكتب(ع) إليّ: لا تقولنّ: منتهى علمه، و لكن قل: منتهى رضاه[2].

فعلم أنّ المراد من العلم في الخبرين العلم الذاتي القديم.

و منها: ما روي في مزار (البحار) و (تحفة الزائر) -في الزيارة الأولى من زيارات خامس آل العباء ـ قال(ع):

قل لا إله إلاّ الله في علمه منتهى علمه، و لا إله إلاّ الله بعد علمه، و لا إله إلاّ الله مع علمه منتهى علمه، و الحمد لله في علمه منتهى علمه، و الحمد لله بعد علمه منتهى علمه، و الحمد لله مع علمه منتهى علمه، و سبحان الله في علمه منتهى علمه، و سبحان الله بعد علمه منتهى علمه، و سبحان الله مع علمه منتهى علمه[3]. الحديث.

فعلم من الأدعية أيضاً كون العلمين، و كونه حادثاً و قديماً؛ أنّ الانتهاء و الابتداء و البعد و القبل إنّما هو لعلمه الحادث الجديد الذي خلقه بإرادته و

---

١. التوحيد، للصدوق، ص١٣٤، باب العلم، ح١.
٢. التوحيد، للصدوق، ص ١٣٤، باب العلم، ح٢.
٣. بحار الأنوار، ج٩٨، ص١٧٦، باب زياراته صلوات الله عليه المطلقة، ح ٣٠.

إيجاده، ثمّ أعطاه إلى خلقه من الملائكة و الأنبياء و الرسل و غيرهم من الرعيّة. ففيه يصحّ الإحاطة و عدمها، كما في قوله: ﴿**و لا يحيطُون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾[1]. و فيه يصحّ قوله(ع): «عمّا لا يعلمه اللّه»[2]. و قوله(ع): «حمّل علمه على الماء»[3]. و قوله(ع): «اللّهمّ إنّي أسالك بعلمك بأنفذه و كلّ علمك نافذ»[4].

[في بيان أنفذية علمه تعالى]

فإنّ العلم الذي هو مشيئته، و إرادته، و قدرته، و قضاؤه، و إمضاؤه، فهو أنفذ من علمه الذي أعطاه اللّه رسله و ملائكته، و علمه الذي أعطاه لأنبيائه أنفذ من علمه الذي أعطاه لغيرهم، وعلمه الذي أعطاه لرسله أنفذ من علمه الذي أعطاه لأنبيائه، و علمه الذي أعطاه لأُولي العزم منهم أنفذ من علمه الذي أعطاه لغير أُولي العزم من الأنبياء و الرسل، و العلم الذي أعطاه لمحمّد و آله أنفذ من علمه الذي أعطاه لغيرهم(ع) من آدم إلى خاتم(ع)؛ لأنّ علم الأوّلين و الآخرين من آدم إلى انقراض العالم كقطرة ساقطة في البحر عند علم محمّد و آل محمّد(ع).

و المراد من قوله: «حمّل عليه الماء»[5]. المراد من «الماء» حقيقة محمّد(ص)، فمن هنا قال(ع): «نحن علمه». و قال(ع): «و خزّان علمه»[6]. و قال(ع): «و

پرتال جامع علوم انسانی

---

١. البقرة (٢): ٢٥٥.
٢. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص٥٠، باب ٣١، ح١٧٢.
٣. التوحيد، للصدوق، ص٣١٩، باب معنى قوله عزّوجلّ: ﴿و كان عرشه على الماء﴾، ح١.
٤. مصباح المتهجّد، ص٧٦٠-٧٦١؛ بحار الأنوار، ج٩٥، ص٩٤-٩٥ باب الأعمال و الادعية مطلق ليالي شهر رمضان، ذيل ح٢.
٥. التوحيد، للصدوق، ص٣١٩، باب معنى قوله عزّوجلّ: ﴿و كان عرشه على الماء﴾، ح١.
٦. بحار الأنوار، ج٢٣، ص٢٤٦ باب أنّ مودّتهم أجر الرسالة، ضمن ح١٦؛ و ج٢٦، ص٢٥٢، باب جوامع مناقبهم و قضائهم، ح٢٣.

خزنة علمه و عيبة علمه»[1]. و قال(ع): «و عندنا علم الأوّلين و الآخرين». و قال(ع): «و عندهم(ع) علم ما كان و ما يكون».

فبالجملة، إنّ علم محمّد و آل محمّد(ص) أنفذ من علم جميع المخلوقات، و علمهم كلّي و كلّ، و علم غيرهم(ع) بالنسبة إلى علمهم(ع) جزئيّ و جزء، بل جزء من سبعين جزءاً من علمهم(ع)، و علمهم(ع) كذلك بالنسبة إلى مقام الإمضاء، و مقام الإمضاء كذلك بالنسبة إلى مقام القضاء، و مقام القضاء كذلك بالنسبة إلى مقام القَدَر، و مقام القَدَر بالنسبة إلى مقام الإرادة، و مقام الإرادة بالنسبة إلى مقام المشيئة، و مقام المشيئة بالنسبة إلى مقام العلم الذي قال فيه: «و بعلمه كانت المشيئة، و بمشيئته كانت الإرادة، و إذا أراد قضى، و إذا قضى أمضى»[2].

و إنّما قلنا: بالنسبة إلى مقام العلم الذي قال فيه: «و بعلمه كانت المشيئة» إلى آخره؛ لأنّ العلم الذي هو الذات الأقدس لا يتصوّر فيه الأنفذيّة و غير الأنفذيّة، و الكلّيّة و الجزئيّة، بل المتصوّر فيه جميع ذلك و هو العلم الحادث الذي خلقه و أوجده بإرادته فأعطاه لخلقه من الملائكة و الرسل و غيرهم.

فحينئذ تفهم و تعرف معنى قوله تعالى: ﴿**و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾[3].

و حينئذ تفهم و تعرف معنى الكلّيّة و الجزئيّة التي في قوله(ع): «و كلّ علمك نافذ»[4].

و حينئذ تعرف معنى الأنفذيّة، و غير الأنفذيّة في علمه سبحانه.

و حينئذ تعرف معنى قولهم(ع): «نحن علمه»، و قولهم(ع): «و خزنة علمه»[5].

---

١. بحار الأنوار، ج٤٥، ص١١٠، باب الوقائع المتأخّرة عن قتله(ع)، ضمن ح١.
٢. التوحيد، للصدوق، ص٣٣٤ باب البداء، ح٩.
٣. البقرة (٢): ٢٥٥.
٤. مصباح المتهجّد، ص٧٦١؛ بحار الأنوار، ج٩٥، ص٩٥، باب الأعمال و الادعية مطلق شهر رمضان، ذيل ح٢.
٥. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص٣٠٦ باب ٦٨، ذيل ح١.

ثمّ إنّ علمه الذي في مقام الإمضاء أنفذ من جميع المقامات التي قبله، و هي المقامات الخمسة؛ لأنّ تلك المقامات الخمسة فيها جواز البداء بخلاف مقام الإمضاء فلا بداء فيه، فمقام الإمضاء أنفذ من غيره من المقامات الخمسة السابقة، و ذلك المقام هو المسؤول به عن اللّه سبحانه في قوله(ع): «اللّهمّ إنّي أسألك بعلمك بأنفذه، و كلّ علمك نافذ»[1].

فبالجملة، النافذيّة و الأنفذيّة في علمه تعالى بالنسبة إلى ما فوقه و ما تحته، و بالنسبة إلى الأكمليّة و الكامليّة كما عرفت تفصيلاً.

و كذلك الكلّيّة و الجزئيّة و الأقدميّة و الأسبقيّة، فهي أيضاً بالنسبة إلى ما فوق و ما تحت كما عرفت آنفاً.

[وجوه ستّة في المراد من العلم الأنفذ]

فبالجملة، المراد من العلم الأنفذ هو مقام الإمضاء إن أُريد من العلم، العلم المشيئتي؛ فإنّه أنفذ من جميع مراتبه السابقة، كما عرفت. [هذا هو الاوّل]

الثاني: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم محمّد و آل محمّد(ع)؛ فإنّ علمهم(ع) أنفذ من علوم غيرهم(ع)، كما عرفت.

الثالث: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم الرسل؛ فإنّ علمهم(ع) أنفذ من علوم غيرهم من الأنبياء، كما عرفت.

الرابع: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم الأنبياء؛ فإنّ علمهم(ع) أنفذ من علوم غيرهم من الرعيّة، كما عرفت.

الخامس: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم الأوصياء؛ فإنّ علمهم(ع) أنفذ من علوم غيرهم من الرعيّة، كما عرفت.

السادس: أنّ المراد من العلم الأنفذ علم العلماء الربّانيّة؛ فإنّ علمهم أنفذ من علوم غيرهم، كما عرفت.

و هكذا في الكلّيّة و الجزئيّة و الأكمليّة و الأقدميّة و الأسبقيّة، و كلّ ذلك بجميع

---

١. مصباح المتهجّد، ص ٧٦١؛ بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٩٥ باب الاعمال و الادعية مطلق ليالي شهر رمضان، ذيل ح ٢.

أقسامها علم اللّه المُعطى لخلقه، لكنّ كلاً بحسبه و بقدره و بقدر استعداده.
ثمّ إنّك إذا عرفت معنى الانفذيّة و الكلّيّة و الجزئيّة و البعديّة و القبليّة في علم اللّه فتعرف معنى استطالته بقدرته، و معنى الكلّيّة و الجزئيّة في قدرته؛ فإنّ البحث المذكور في علمه وارد بعينه في قدرته أيضاً؛ لأنّ قدرته عين ذاته لا يتصوّر فيها الاستطالة و الكلّيّة و الجزئيّة.
و الجواب، الجواب المذكور في العلم بجميع أقسامه، فافهم.

[أسرار آخر في البسملة]

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى «بسم» في «بسم اللّه» و عرفت بعضاً من أسراره و إشاراته و تأويله و باطنه، فلك أيضاً أن تعرف من بعض أسراره.
فاعلم، أنّ «الميم» كما عرفت بالنصّ الصريح أنّه إشارة إلى ملكه في رواية[1]، و إلى مجده في رواية[2].
فاعلم، أنّ ملكه الأعلى و الأقدم و الأسبق هو العمق الأكبر و خزائن الإمكان، فمنه ما انزجر، و منه ما لم ينزجر، فالنوع الأوّل مبذول لعباده، و النوع الثاني مختصّ به تعالى، و هو العلم المكنون المخزون، و هو الملك الغيبي الذي لا سبيل إليه لاحد؛ لأنّه لم ينزجر و لمّا ينزجر و لا ينزجر بعد ذلك أبداً، أو ينزجر و لكن فيه البدا؛ لأنّه لم ينجرّ إلى الإمضاء كما مرّ سابقاً.
ثمّ إنّ النوع الاوّل كما يعبّر عنه بالمبذول يعبّر عنه بالعامّ، كما يعبّر عن الثاني بالخاصّ أيضاً، فالملك العامّ أعني الذي انزجر وخلق، أو ينزجر بعد ذلك حتماً فلغيره إليه سبيل بالإلهام و الوحي منه تعالى، كالأنبيائه و رسله، و ذلك الملك، و ذلك العالم ليس فيه البداء كما مرّ.

---

١. التفسير العيّاشي، ج١، ص٢٢، ح١٩؛ تفسير القمّي، ج١، ص٣٩-٤٠؛ التوحيد، للصدوق، ص ٢٣٠، باب معنى بسم اللّه الرحمن الرحيم، ح ٢؛ الكافي، ج١، ص١١٤، باب معاني الأسماء و اشتقاقها، ح١.
٢. «التفسير العيّاشي» ج١، ص٢٢، ح١٨؛ «التوحيد» للصدوق، ص ٢٣٠، باب معنى بسم اللّه الرحمن الرحيم، ح٢؛ «الكافي» ج١، ص١١٤، باب معاني الأسماء و اشتقاقها، ح١.

فبالجملة هذين الملكين له مجد و عظمة و جلال و جمال و وصف و آية، و دليل لمعرفته بآثاره بمفاعيله، فبعد حصول تلك المعرفة يعرف كلّ أنّه سبحانه ذو مجد، و ذو ملك و عظمة و جمال و جلال، من غير سبيل له إلى معرفة ذاته و كنهه، و ذلك قوله(ع): «و العجز عن معرفته كمال معرفته».

و قوله(ع): «و عجزت الأوهام عن معرفة كنه جمالك».

فمعرفة كنه جماله إذا لم يُعرف، فكيف لنا معرفة كنه ذاته؟! فافهم.

[سرّ تصدّر الباء في صدر البسملة]

ثمّ إنّ سرّ تصدّر «الباء» في صدر «البسملة» هو كمال خضوعه، و تذلّله لربّه؛ لأنّ مخرجه الشفتين، فعند خروجه عن مخرجه يميل الشفة العليا إلى الأسفل؛ فلتذلّله في صدوره جعل مصدّراً في «البسملة» التي هي صدر كتاب اللّه، و صدر جميع الكتب.

و أيضاً أنّه للاستعانة فصُدِّر به؛ للإشعار بأنّ اسمه سبحانه مستعان لجميع المستعينين، و ملجأ لجميع اللائذين، فبخضوع «الباء» في مخرجه صار في أوّل «البسملة»، و صار مبدء الموجودات كما في قوله: «و ظهرت الموجودات من باء ﴿بسم اللّه الرّحمن الرّحيم﴾». و صارت «الباء» مقام الروح، و مقام عليّ(ع) كما صار «الألف» مقام العقل، و مقام محمّد(ص)، و هو مقام الاستقامة التي أمر به بقوله عزّوجلّ: ﴿فاستقم كما أُمِرتَ﴾[1]. فهو(ص) المستقيم في أموره، و شؤونه؛ فلذلك كان مقامه(ص) مقام «الألف» في التكوين و مقام «الألف» مقام محمّد(ص)، و مقام العقل؛ لإستقامته في أمور حسنة واقعيّة، كإستقامة الألف.

و «الباء» رتبة ثانية من الحروف نيابة، و عليّ(ع) رتبة ثانية بعد محمّد(ص) نيابة، فما فيه(ص) فيه(ع)، كما أنّ جميع ما في «الألف» في «الباء» مع زيادة وصف الوصاية و النيابة فيه(ع). و «الباء» مستحفظ لـ«الألف»، و حافظ له، و «الألف» سرّ «الباء» و أصله، و «الباء» فرعه اشتقّ منه. و كذلك فرعيّة عليّ(ع)

---

١. هود (١١): ١١٢.

من محمّد و انشقاقه عنه(ع)، و حفظه له و لدينه بعده(ع). فهذا الأصل الكريم، و هذا الفرع القديم.

و «الباء» فيه جميع كمالات «الألف»، و عليّ(ع) مجمع جميع كمالات محمّد(ص)؛ فلذا كان هو بمنزلة نفسه ـ(ص)، و محمّد(ص)ـ البسملة الحقيقية في الكتاب التكويني، كما سيذكر إن شاءاللّه.

[معنى «الرحمن» و «الرحيم» في البسملة]

ثمّ اعلم أنّ «بسم» ثلاثة أحرف و بعده أيضاً ثلاثة أسماء، و هي «اللّه» و «الرحمن» و «الرحيم»، و هذه الأسماء الثلاثة مسبّبات لا الاسم و صفاته، إلاّ أنّ لفظ «بسم» إذا أُضيف إلى «اللّه» فيراد منه الذات الأقدس، و يراد من «الرحمن» وصفه «الرحمانيّة»، و يراد من «الرحيم» وصفه «الرحيميّة». فـ«الرحمن» وصف الدنيويّة، كما أنّ «الرحيم» وصف الأُخرويّة، بل وصفان لكليهما؛ لقوله (ع): «يا رحمان الدنيا و رحيم الآخرة»[1]؛ و لقوله (ع): «يا رحمان الدنيا و الآخرة، و رحيمهما»[2].

فبرحمانيّته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، و ساق إلى كلّ ذي رزق رزقه في جميع العوالم عالم الجبروت و الملكوت و الملك، فهو رحمان الدارين، و رحمان الثقلين، و رحمان العالمين؛ فلذلك صار هو من الأسماء المختصّة به تعالى؛ لوجود معناه فيه فقط لا في غيره، فلا يطلق على غيره تعالى، بخلاف «الرحيم» فهو يطلق على غيره، فعند إطلاقه على غيره لزم أن يقال: عبد الرحمن، فإطلاقه على غيره تعالى بالإطلاق غير جائز. فالرحمن: معناه البالغ في الرحمة غايتَها، و ليس أحد كذلك غيره تعالى فلزم اختصاصه به تعالى. ثمّ إنّ «الرحمة» لغةً رقّة القلب، و إذا أُطلق في

---

١. كشف الأسرار، ج ١، ص ٧؛ تفسير البغوي، ج١، ص ٣٨؛ بحارالأنوار، ج ٨٨، ص ٣٥٥، باب صلاة الحاجة، ح ١٧.

٢. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٩، باب ٣٠، ح ٣٧؛ الدرّ المنثور، ج ١، ص ٤٤؛ صحيفة السجّاديّة، ص ٤٩٣، الرقم ٥٤.

اللّه أُريد مجرّد الإحسان الذي [هو] غاية الرحمة ففيه قيل: خذ الغايات و اترك المبادئ.

و قال المبرّد[1] و الثعلب[2]: «الرحمن» لفظ سرياني، و أصله بالخاء المعجمة. و قال بعض: اللّه سرياني معرّب. و قال بعض: إنّه عبري. و «الرحمن» أي المحسن بجليل النعم في الدنيا؛ فلذلك قال في الدعاء: «يا رحمان الدنيا و رحيم الآخرة»[3]، أو في كليهما كما قال في دعاء آخر: «يا رحمان الدنيا و الآخرة و رحيمهما»[4].

ثمّ إنّ «الرحمن» لمّا كان من أسماء المختصّة به تعالى قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿الرحْمنُ * عَلَّمَ القُرآنَ﴾[5].

و قال عليّ بن إبراهيم أيضاً في تفسيره: اللّه علّم محمّداً القرآن[6].

ثمّ إنّ قولنا: فبرحمانيّته أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، و ساق إلى كلّ ذي رزق رزقه، فعلم منه أنّ الرحمانيّة بمنزلة اليد له سبحانه، فالرحمانيّة يد الألوهيّة، و يد الخلاّقيّة، و يد الرزّاقيّة.

و ذلك قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[7] فيداه سبحانه عبارة، عن يدي الفضل و العدل.

و بعبارة أُخرى: عبارة عن يدي النعمة و النقمة؛ لأنّه ليس بجسم حتّى يكون له يد و جارحة خاصّة كما لَنا ذلك.

بعبارة أُخرى: عبارة عن يدي الرحمة و الشط. فالأوّل لمطيعيه، و الثاني لعاصيه.

---

١. لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٣١ (رحم) و فيه: عن أبي العباس [المبرّد] في قوله الرحمن الرحيم: جمع بينهما لأنّ الرحمن عبراني، والرحيم عربي.

٢. حكاه عنه أبوحيان أندلسي في البحر المحيط، ج ١، ص ١٢٥؛ و الطبرسي في مجمع البيان، ج ١، ص ٢٠.

٣. تقدّم تخريجه.

٤. تقدّم تخريجه.

٥. الرحمن (٥٥): ١ ـ ٢.

٦. تفسير القمّي، ج ٢، ص ٣٢١.

٧. المائدة (٥): ٦٤.

[سرّ تعقّب «الرحمن» «بالرحيم» في البسملة]

ثمّ إنّ «الرحمن» لمّا كان يطلق في جليل النعم و كبيرها؛ فلذلك عقّبه بـ«الرحيم» لإدخال صغير نعمها فيها؛ لأنّه سبحانه ذو نعم كبيرة و صغيرة؛ لأنّه لا نعمة في الدنيا و الآخرة إلاّ و هي من فضله و إحسانه و جوده.

ثمّ إنّ نعمته الكبرى، و نعمته الأصليّة الأوّليّة، و نعمته العظمى الشديدة، هو عليّ(ع) بعد محمّد-(ص)-، كما قال(ع): «عليّ نعمة اللّه على الأبرار، و نقمته على الفجّار»[1]، فولاية عليّ و ولاية أولاده الأحد عشر المعصومين(ع) نعمة اللّه على الأبرار، و بغضهم نقمة على الفجّار فهم(ع) نعمته الأصليّة الأوّليّة؛ لأنّهم المخلوقون الأوّلون، و جميع النعم الإلهيّة وصلت إلى العباد كلّهم بمحمّد و آله(ع)؛ لأنّهم(ع) واسطة الفيوضات الإلهيّة، كما بيّناه في كتابنا الموسوم بـ(المجرّدات) مشروحاً فارجع ثَمّة.

ثمّ إنّك إذا عرفت تفسير الوصفين و هما «الرحمن» و «الرحيم» فلك أن تعرف لفظ الجلالة أيضاً، و لكنّه لمّا بيّناه تفصيلاً في تفسير سورة فاتحة الكتاب في رسالة أخرى، موسومة بـ(أنيس العابدين) فجعلنا بيانه موكولاً إلى هنالك فارجع ثَمّة؛ فإنّه ثَمّة قد بيّن كونه عَلَماً، أو مفهوماً كلّيّاً، أو كونه لا علماً و لا مفهوماً كلّيّاً، كما هو المختار عندي، كما سيذكر في تفسير قوله: ﴿**اللّه الصمد**﴾ إن شاء اللّه.

[سرّ تقديم صفة «الرحمن» على «الرحيم»]

ثمّ إنّ تقديم صفة «الرحمن» على «الرحيم» لكونه أبلغ منه؛ و لكونه مناسباً للدنيا، و كون «الرحيم» مناسباً للآخرة؛ و لكون «الرحمن» كالعَلَم له سبحانه مثل سابقه أعني لفظ «اللّه»؛ أو لكونه من الأسماء المختصّة به تعالى، فيناسب تعقّبه بلفظ «اللّه» كما يناسب تعقيب «الرحمن» بـ«الرحيم» فمقتضى الواقع هو ما ذُكر من تقديم لفظ الجلالة، ثمّ تعقيبه بلفظ «الرحمن» ثمّ تعقيبه بلفظ «الرحيم» فافهم السرّ،

---

١. بحار الانوار، ج٩٧، ص٣٠٥، باب زياراته صلوات اللّه عليه المطلقة، ح٢٣.

و هو توافق الظاهر بالواقع، و توافق الكتب به، و توافق الكتاب الظاهر بالكتاب الواقع، و اللوح المحفوظ.

و أمّا ذكر فضيلة «البسملة» فهو أيضاً موكول إلى كتابنا الموسوم بـ(خلاصة التفاسير) فارجع ثَمّة فإنّه يشبعك، فإنّ هنا لا يسع ذلك.

[محمّد-(ص)- بسملة الكتاب التكويني:]

فاعلم أنّ «البسملة» مفتتح الكتاب التدويني، و محمّد-(ص)- «بسمله» الكتاب التكويني؛ لأنّه-(ص)- أوّل ما خلقه اللّه، به جميع ما خلقه اللّه؛ لقوله: «لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك»[1].

و منه جميع ما خلقه اللّه من الأنوار أي من شعاع نوره؛ لقوله(ع): «الأنوار كلّها من نوري، و من نورك يا عليّ»[2]؛ و لخبر ابن مسعود:

> إنّ اللّه خلق من نور محمّد-(ص)- العرش، و من نور عليّ(ع) السماوات و الأرض، و من نور الحسن(ع) اللوح و القلم، و من نور الحسين الجنّة و الحور و القصور، و أضاءت بنور فاطمة(س) السماوات و الأرض[3].

و محمّد-(ص)- «بسملة» الكتاب التدويني؛ لأنّه-(ص)- سبب نزوله، و سبب إيجاده؛ لكونه له، و كونه كتابه-(ص)- فهو-(ص)- «البسملة» الحقيقيّة في الكتاب التكويني و التدويني؛ فبه-(ص)- يُفتح هذان، و به يختم هذان.

أمّا الفتح فقد عرفت.

و أمّا الختم فإنّه إذا ختم زمان آل محمّد(ع) عن الزمان يختم الزمان عن الزمان، و ينقرض و ينهدم «فالبسملة» أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، فهي محتوية لجميع القرآن، و القرآن محتوية لجميع الكتب السماوية، و «الباء»

---

١. المناقب، لابن شهر آشوب، ج١، ص٢٧١.

٢. بحار الأنوار، ج٢٤، ص٨٩ باب أنّهم (ع) الصافّون المسبّحون، ضمن ح٤؛ و ج٢٥، ص٢٤ باب بدء خلقهم و طينتهم و أرواحهم، ضمن ح٤٢؛ و ج٣٥، ص٢٩ باب تاريخ ولادته و حليته و شمائله(ع)، ضمن ح٢٥، مع تفاوت.

٣. بحار الأنوار، ج٣٦، ص٧٣، ح٢٤.

محتوية لجميع ما في «البسملة» و «النقطة» محتوية لجميع ما في «الباء» و عليّ(ع) محتوٍ لجميع ما في النقطة؛ فلذا قال(ع): «أنا النقطة تحت الباء»[1] أي في سرّها و غيبها، فما هو محجوب و مخفيّ فيها، فهو محجوب مستتر فيه(ع).

فالمراد من التحت السرّ و الغيب، فما خفي في «الباء» من القرآن و الكتب و العلوم فهو مختف في «النقطة» و هي مختفية فيه(ع)؛ لكونها سرّ «الباء» و نفسها؛ لكونها بها أتي بـ«النقطة» و كون «النقطة» به(ع)؛ لكونها متقوّمة به(ع)، كما أنّ «الباء» متقوّمة بـ«النقطة»؛ لكونها اصلاً لها كما هي اصل لـ«النقطة»؛ لوجودها و قوامها و قيامها به(ع).

و المراد من «النقطة» النقطة الظاهريّة، و النقطة الباطنيّة، و هي نقطة الوجود، و نقطة الأنوار، فالأنوار كلّها طالعة من هذه النقطة النورانيّة الأصليّة، فحروف الكون و التكوين من هذه النقطة الأصليّة، و بها و لها و إليها؛ لقوله(ع): «و إياب الخلق إليكم، و حسابهم عليكم»[2] كما أنّ حروف التدوين من هذه النقطة التدوينيّة؛ لكونها كلّها متقوّمة بـ(النقطة) فهي سرّ الحروف و أصلها، و هي قلبها و حافظها و مُديرها و مبدؤها و مصدرها، و كلّها متقوّمة بها، قوام التجسد و قيامها بالقلب.

[النقطة سرّ الحروف كما أنّ القلب سرّ الجسد]

فكما أنّ القلب سرّ الجسد فكذلك «النقطة» سرّ الحروف و قلبها و مدارها و قوامها، و سائر الحروف بمنزلة الجسد لها، فهي في سرّها دائرة معها في لبّها و غيبها، سائرة فيها و سارية فيها؛ لأنّ كلّ حرف أوّلها و أصلها «النقطة»، ثمّ تتكيّف بكيفيّة سائر الحروف، و تتلبّس بلباسها من الاستقامة و الاعوجاج، و الطول و القصر و غيرها.

ثمّ إنّ ذلك بيان تقوّم الحروف بـ«النقطة» لا بيان حروف الكونيّة بالنقطة التكوينيّة، و الكونيّة المطويّة(ع)، بأن تتوهّم أنّ نور عليّ(ع) كذلك دائر بغيره(ع)، و

---

١. منهج الصادقين، ج ١، ص ٩٠؛ الأنوار النعمانيّة، ج ١، ص ٤٧.
٢. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص٣٠٦، باب ٦٧، ح ١.

سار إليه، و سائر به، نعوذ باللّه من هذه العقيدة الفاسدة و الآراء الكاسدة؛ فإنّها كفر و زندقة، بل الخلق خُلق من شعاع نورهم، و فاضل طينتهم(ع)، كما هو المرويّ عنهم(ع) في الأخبار المستفيضة: منها: قوله(ع): «شيعتنا خلق من فاضل طينتنا»[1]. و المراد من فاضل طينتهم شعاعهم(ع).

ثمّ إنّ «النقطة» هي القلب المتقوّم بها الحروف؛ لأنّها سرّها و غيبها و لبّها و أصلها كما عرفت، و هذا السرّ و الغيب يعبّر عنه بـ«التحت» فقوله(ع): «أنا النقطة تحت الباء»[2]، أي في سرّها و حقيقتها و أصلها؛ لأنّ أصل «الباء» و سرّها و غيبها و أصلها موجودة بـ«النقطة» التي وجدت من شعاع نوره(ع)، لا أنّ المراد من قوله(ع) من «تحتها» تحتيّة الظاهرة لـ«الباء» بأنّها جعلت تحت «الباء» للتميّز بينها و بين «التاء» و «الثاء»؛ لأنّها بهذا الاعتبار فرع بالنسبة إلى «الباء». و «الباء» أصل كما لا يخفى.

فالمراد من تحتها كونه سرّها و أصلها و حقيقتها و ما به قوامها، لا ما به تميّزها؛ لما عرفت من كونها حينئذ فرعاً لا أصلاً.

ثمّ إنّ هذه «النقطة» الخطّيّة سرّ «الباء» أي ما به قوامها ظهوراً و وجوداً كما هي، و تماميّة، كذلك إنّها -أي النقطة العلويّة(ع)- سرّ المشيئة ظهوراً لا قواماً.

ثمّ إنّ مَثَلَ كونها سرّاً لها ظهوراً لا قواماً كسرّ الولد للوالد، فإنّ ظهور الوالد بالولد، و لكنّ قوام الولد و وجوده بالوالد، و كظهور الانكسار بالكسر، فقيام النقطة بالمشيئة قيام صدور، لا قيام ركني، و قيام المشيئة بالنقطة قيام ظهوري كظهور الوالد بالولد، و الكسر بالانكسار.

فبالجملة، إنّ «النقطة» سرّ المشيئة بالمعنى المذكور، أي القيام الظهوري، و السرّ الظهوري، و إنّها حقيقة «الألف» المعبّر عنها بالاختراع الأوّل.

و بعبارة [أُخرى] إنّها حقيقة الاختراع الأوّل المعبّر عنه بـ«الألف» أي هو حاميها و حافظها، و أنّها مقام البساطة و الوحدة.

و قد يعبّر عنها بالكاف في «كن» و الكاف في ﴿كهيعص﴾[3]، و أيضاً إنّها أي

---

١. الأمالي، للطوسي، ص٢٩٩، ح ٥٨٨: إرشاد القلوب، ج٢، ص ٨٢.
٢. الأنوار النعمانيّة، ج ١، ص٤٧؛ منهج الصادقين، ج ١، ص ٩٠.
٣. مريم (١٩): ١.

«النقطة» تمام كلمة «كن» أي سبب تماميّة كلمة «كن»؛ لأنّها ما دامت لم تتمّ لو يوجد «النقطة» فوجودها دليل على تماميّتها؛ لأنّها أثرها الأوّل، و أنّها محلّ تأثيرها، و هي مَظهرها و مُظهرتها فلا تعجب من ذلك أن «النقطة» علّة أو سبب لوجود كلمة «كن» المعبّر عنها بالمشيئة، و كلمة «كن» علّة و سبب لوجود «النقطة».

و توضيحه، أنّ اللّه سبحانه خلق المشيئة لأجل خلق النقطة المحمّديّة، و العلويّة بها، ثمّ إنّه سبحانه إذا خلقها -أي المشيئة- فخلق بها -أي بالمشيئة- هاتين النقطتين الشريفتين لا من شيء، فهاتان النقطتان علّة العلل، و نور الانوار، و علّة غائيّة لكلّ شيء، أي لوجوده و إيجاده؛ لقوله: «لولاك لولاك لما خلقت الافلاك»[1]. و من جملة الأفلاك المشيئة، فإنّها فلك الأفلاك و أعلاها، فلولا الحقيقة المحمّديّة-(ص)- لما خلق اللّه سبحانه المشيئة. فالغرض من إيجادها إيجاد تلك الحقيقة العالية، و بيانها التفصيلي في كتابنا الموسوم بـ(المجرّدات) فارجع.

[القرآن كلّه في البسملة]

ثمّ إنّ الكتب كلّها في القرآن و القرآن كلّه في «البسملة» كما مرّ، و ذلك لانّ لفظ الجلالة مقام الحقّ و الواجب لا غير، و لفظة «بسم» مقام الخلق لا غير؛ لأنّه الاستعانة للخلق منه تعالى، كما مرّ.

و ﴿**الرحمن الرحيم**﴾، مقام الحقّ و الخلق معاً؛ لانّ «الرحمن» له جنبتان:

جنبة إعطاء الرزق و الرازقيّة و هي مختصّة باللّه، و بذلك أشار بقوله(ع): «يا من استوى برحمانيّته على العرش، و غاب العرش في رحمانيّته كما غاب العوالم في عرشه»[2] الدعاء.

و جنبة أخذ الرزق و المرزوقيّة و هي مختصّة بالخلق، و على هذا القياس اسم «الرحيم» فالرحمة من اللّه، و المرحوميّة من الخلق.

---

١. المناقب، لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢٧١.

٢. بحار الانوار، ج ٩٥، ص ٢٢٧ باب أعمال خصوص يوم عرفة و ليلتها، ذيل ح ٣، مع تفاوت.

فإذا عرفت ذلك، تعرف أنّ القرآن كلّه في «البسملة»؛ لأنّ القرآن كلّه يدور على ثلاثة أُمور: إمّا بيان صفة الحقّ، و إمّا بيان صفة الخلق، و إمّا بيان كيفيّة ربط فعل الحقّ على الخلق، و بيان إيجادهم و خلقهم، و بيان إعطائه الرزق لهم، و بيان ما به نجاتهم و هلاكهم، و ذلك كلّه مندرجة في «البسملة» كما عرفت.

[سرّ أنّ البسملة، أقرب إلى الاسم الأعظم]

ثمّ إنّ «البسملة» في العدد المكتوبي تسعة عشر، و استنطاقها واحد، و هو الأصل المقوّم للأعداد و الوجودات الكونيّة، و هو الاسم القيّوم، و أنّها في العدد الملفوظي ثمانية عشر، و استنطاقها اسم الحيّ فاستخرج منها الاسم الأعظم الحيّ القيّوم، كما هو المرويّ، من أنّ الاسم الأعظم هو الحيّ القيّوم[1] و هو أصل الأسماء.

فإذا كان كذلك علم أنّ «البسملة» أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها.

[سرّ أنّ البسملة، جامع لجميع مراتب الوجودات]

و علم أنّ «البسملة» جامعة لجميع مراتب الوجودات و الموجودات.

أمّا الوجودات فلأنّ «الباء» كانت إشارة بالبهاء، و هو عبارة عن مراتب المشيئة التي هي الوجودات الأوّليّة كما مرّ.

أمّا الموجودات؛ فلأنّ «الباء» إشارة إلى المفعولات و الموجودات العقليّة، و «السين» إشارة إلى الموجودات النفسيّة، و «الميم» إشارة إلى الموجودات الجسمانيّة.

[البسملة، مشتمل لجميع النسب الإلهية]

و علم أنّ «البسملة» جامعة لأصل الأسماء العظام الإلهيّة، و متضمّنة لجميع الكتب السماويّة، و مشتمل لجميع النِسَب الإلهيّة؛ فإنّ اللّه عزّوجلّ هو المنسوب، و الألوهيّة نسبته، و «الباء» مظهرها و محلّها و صورتها و مُظهرها؛ فلذا كانت «الباء»

١. مهج الدعوات، ص ٣٧٩.

إشارة إلى بهاء اللّه و ضيائه، و كان بهاء اللّه و ضياؤه كناية عن أمر اللّه المفعولي الأوّلي كما مرّ.

«الرحمن» سبحانه هو المنسوب و الرحمانيّة نسبته، و هي الرحمة التي وسعت كلّ شيء. و «السين» محلّها و مَظهرها و مُظهرها و صورتها؛ فلذا كانت «السين» إشارة إلى سناء اللّه و نوره، و كان سناء اللّه و نوره كناية عن النفس الكلّيّة، و «الرحيم» عزّوجلّ هو المنسوب، و الرحيميّة نسبته، و هي الرحمة المكتوبة، و الرحمة الخاصّة للمؤمنين. و «الميم» محلّها و مَظهرها و مُظهرها و صورتها؛ فلذا كانت «الميم» إشارة إلى ملك اللّه و مجده، و كان ملكه و مجده كناية عن الجسم الكلّ.

فبالجملة، «الباء» صورة الأُلوهيّة التي هي صفة اللّه و وصفه سبحانه، و هي الجامعة لصفات القدس، و هو كالسبحان، و لصفات القدّوس و العزيز و العليّ و ما أشبه ذلك، و لصفات الإضافة كالسميع و البصير، و لصفات الخلق كالخالقيّة و الرازقيّة و الإعطاء.

و «السين» صورة الرحمانيّة التي هي صفة الرحمن تعالى، و هي الجامعة للصفات الإضافة و صفات الخلق كليهما.

و «الميم» صورة الرحيميّة التي هي صفة الرحيم عزّوجلّ، و هي الجامعة لصفات الخلق و العفو و الرحمة، فهو سبحانه وصف نفسه لعباده، و تعرّف لهم بنسبته و صفته في كلمته الجامعة لجميع نِسَبه و صفاته، و هو قوله الموجز بكمال الإيجاز.

﴿**بسم اللّه الرّحمن الرّحيم**﴾ فإنّ «بسم» فيه إشارة إلى صفاته الجبروتيّة و الملكوتيّة و الملكيّة؛ فإنّ «الباء» كانت إشارة إلى بهائه، و هو المفعولات العقليّة. و «السين» كانت إشارة إلى سنائه و هو المفعولات الروحيّة و النفسيّة، و إلى ملكه و مجده و هو المفعولات الناسوتيّة. و «الألف» المندرجة إشارة إلى اختفاء ذاته المختفية المحجوبة في العوالم كلّها سرمداً و دهراً و زماناً. و الخطّ المبسوط في «بسم» إشارة بمدّه إلى مدّ و دوام ملكه تعالى.

و «الألفين» المختفيتين في «الرحمن» و «الرحيم» إشارتان إلى اختفاء نهاية

رحمانيّته و رحيميّته على عباده في الدارين، الدنيا و الآخرة، كما أنّ «الالف» المختفية في «اللّه» إشارة إلى اختفاء كنهه، و احتجاب ذاته سبحانه عن الأبصار و الأفهام و العقول.

[سرّ تقديم لفظ اسم، عن لفظ اللّه]

ثمّ إنّ تقديم لفظ «اسم» عن لفظ «اللّه»؛ للإشارة إلى أنّ الدالّ عليه تعالى اسمه و وصفه و آثاره و آياته؛ و للإعلام على أنّ الداخلة في الأشياء اسمه لا ذاته، فالأشياء كلّها باسمه و من اسمه و في اسمه و إلى اسمه، و اسمه الأعظم مشيئته و فعله و إيجاده تعالى.

ثمّ إنّ ألوهيّته في العوالم كلّها؛ فإنّ الخلق في جميع العوالم واله و حيران في فهم ذاته، و متحيّر في إدراك كنهه؛ فلذلك سمّى اللّه سبحانه ذاته بـ«اللّه»؛ لأنّه مشتقّ من ألَهَ يأله بمعنى تحيّر؛ لتحيّر العقول في ذاته سبحانه. و كذلك ألوهيّته تعالى، فكما لا يدرك ذاته كذلك لا يدرك ألوهيّته، و كذلك رحمانيّته، و كذلك رحيميّته، و كذلك اسمه الأعظم، و كذلك فعله الأكبر يعني مشيئته و إرادته و قَدَره و قضاءه.

ثمّ إنّ رحمانيّته في العوالم كلّها و رحيميّته في الزمان أظهر، و في الآخرة أشدّ كما أنّ ألوهيّته فيها أكبر و أعظم؛ لظهور أعظم آثارها فيها، و بروز أكبر نعمه و آياته فيها.

[الباء في «بسم اللّه» من الاسم الأعظم]

ثمّ إنّ «الباء» في «**بسم اللّه**» صار من الاسم الأعظم؛ بسبب المجاورة بـ«الاسم» كما في الدعاء: «أسألك باسمك بسم اللّه الرحمن الرحيم»[1]. فلذلك لم يقل:

١. المقنعة، ص ١٧٤؛ باب الدعاء بين الركعات؛ الإقبال، ص ١٩٨؛ الباب الخامس و العشرون؛ المصباح، للكفعمي، ص ٢٦٠، الفصل الثامن و العشرون؛ مصباح المتهجد، ص ٣٤١، دعاء آخر للحاجة بعد صلاة الجمعة؛ البلد الامين، ص ٢٢٥؛ منهج الدعوات، ص ٣٢١؛ بحار الانوار، ج ٩٥، ص٥٣، ٥٦، ٥٨، ٦٠، باب أدعيه كلّ يوم من شهر

«أسألك اسمك» و لم يسقطها عن البسملة.

فالويل ثمّ الويل لحالنا، فإنّا لم نكن متأثّرين بجوار اسمه، فضلاً أن نكون مؤثّرين و فعّالين.

و كما في قول الرضا(ع): «إنّ بسم الله الرحمن الرحيم أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها»[1].

فـ«الباء» بالجوار باسمه تعالى صار للاستعانة، و أخذ الصدارة، و اكتسب السببيّة، و صار مُقسماً به، و صار مؤثّراً مع حرفيّته في الاسم الذي أقوى منه بمراتب، و صار عاملاً فيه و مقلّباً لأحواله.

ثمّ اعلم، أنّ كمال «الباء» ذلك إنّما هو بجوار الجوار؛ و بواسطة الجوار المتوسّط بينها و بين لفظ «اللّه» و هو لفظ الاسم الفاصل بينها و بين اسم «اللّه»، فالمتأثّر بجوار الجوار إذا كان كذلك، فالمتأثّر بالجوار كيف يكون؟! فترى أنّه صار متبرّكاً، فإذا تلبّستَ بالاسم تصير متبرّكاً به، و متيمّناً به، و يتمّ به أمرك الذي شرعتَ به. و إذا لم تتلبّس به، أي بلفظ «الاسم» لم تصر متبرّكاً و متيمّناً، و لم يتمّ أمرك الشاغل به، فيكون أبتر، و ذلك قوله(ع): «كلّ أمر ذي بال لم يبدء ببسم اللّه فهو أبتر»[2].

فبالجملة إنّ من عظمة اللّه و كبريائه و جلاله أنّ المجاور باسمه، و هو لفظ «الاسم» له جلال مالا كلام، و للمجاور بمجاوره أيضاً جلال و تأثير ما لا غبار، فالويل ثمّ الويل لحالنا إنّا لا نُعدُّ من المجاورين، و لا من مجاوري المجاورين، فنحن أقلّ من الألفاظ الاسميّة، و الألفاظ الحرفيّة، بل من الخطوط الكتبيّة؛ حيث إنّ «الباء» مع مجاورته بـ«اسم» و مجاورة «اسم» بـ«اللّه» لا يجوز المسّ به بغير طهارة عن الخبث، فكيف أنت؟! و ليس لك ذلك أبداً؛ لأنّ بمجاورته صار أقرب إلى الاسم

رمضان.

١. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٨-٩، باب ٣٠، ح ١١؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢١، ح ١٣.

٢. تفسير المنسوب إلى الامام العسكري(ع)، ص ٢٥، ح ٧؛ الكشّاف، ج ١، ص ٣-٤؛ كنز العمّال، ج ١، ص ٥٥٥، ح ٢٤٩١.

الأعظم من سواد العين إلى بياضها، كما هو صريح النص[3].

ثمّ اعلم، أنّ هاهنا تمثيلاً و تشبيَه هيئة على هيئة، و هو أنّ البسملة اسمها اللفظي بمنزلة سواد العين، و اسمها المعنوي بمنزلة بياض العين؛ لأنّ السواد بالكثرة و التركيب، و الكثرة و التركيب إنّما هو في اللفظ لا المعنى، و البياض بالبساطة و عدم الكثرة، و البساطة في المعنى لا في اللفظ، و اللفظ أقرب إلى المعنى، فالسواد الذي في الظاهر أقرب إلى المعنى البسيط الذي في الباطن، كما أنّ سواد العين أقرب إلى بياضها.

فالبسملة أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها، أي سواد البسملة، و ظاهرها أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها.

و أمّا بياض البسملة الذي هو باطنها فهو عين الاسم الأعظم؛ فلذلك قال(ع) في إفادة الأقربيّة: «من سواد العين إلى بياضها».[2] و لم يقل: «من بياض العين إلى سوادها»؛ لأنّ في بياض البسملة عينَ الاسم فلا يصحّ فيه لحاظ التغاير حتّى يتصوّر الأقربيّة، فالتغاير بين البسملة و بين الاسم الأعظم إنّما هو في ظاهرها الذي هو سوادها الذي أقرب إلى الاسم الأعظم من سواد العين إلى بياضها.

فالتمثيل حينئذ بين السوادين، و هما سواد البسملة و ظاهرها، و سواد العين و باطنها، فظاهر البسملة مثلَ باطن العين في النورانيّة، و ظاهرها أقرب إلى الاسم الأعظم الذي في باطنها من سواد العين إلى باطنها، فجعل ظاهر البسملة بمنزلة سواد العين و باطنها في التأثير و الحكم، و تقريب البعيد، و تسهيل العسير، و الأشرفيّة عن جميع البدن، و الأنوريّة عن كلّه، و الألطفيّة عن الجميع، و الإحاطة عليه و على غيره، و احتياج غيرها إليها، و تأثير غيرها، و عمل جميع ما سواها منوطاً إليها؛ فلذلك قال(ع): «إنّ البسملة أقرب إلى الاسم من سواد العين إلى بياضها»[3]، أي

---

١. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٨-٩، باب ٣٠، ح ١١؛ تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢١، ح ١٣.
٢. المصدرين.
٣. المصدرين.

لا واسطة بين البسملة و الاسم الأعظم، أي بين ظاهرها و بينه؛ لأنّه لا واسطة بين اللفظ و المعنى؛ لأنّ الألفاظ قوالب المعاني و لا و اسطة بينهما؛ لأنّ باطنها عينه كما مرّ جدا.

فإذا عرفت ذلك تعرف أقربيّة ظاهر البسملة بالاسم الأعظم أي ظاهرها بباطنها، و لفظها بمعناها، فإنّه ليس بين اللفظ و المعنى حجاب جدّاً، بخلاف سواد العين و بياظها، فإنّ بينهما حجاباً و سرّاً دقيقاً يحفظ عن الخلط بينهما، بخلاف اللفظ و المعنى، و بخلاف ظاهر البسملة و باطنها.

ثمّ إنّك إذا تعمّقت فيما ذكرناه تعرف أسرار قوله(ع): «إنّ البسملة أقرب إلى الاسم الاعظم من سواد العين إلى بياضها». و تعرف أسرار التمثيل، و وجه التمثيل، و معنى التمثيل، و تفهم معنى الحديث.

و لعمري إلى الآنَ ما عرفتَ و ما عرفتُ و احداً من تلك الأسرار المستسرّة المحجوبة، فبتوسّل الأئمّة الأطهار كشف لنا القناع فكشفت لك ذلك؛ لاستدعاء الاستغفار عنك عن ربّنا العليّ العظيم في حقّي و حقّك، ليغفر لي و لك بفضله و جوده.

[في حقيقة اسم الأعظم]

و أيضاً أنّ الاسم الأعظم له أركان أربعة: توحيد الحقّ، و الإقرار بالنبوّة و الولاية، و الإطاعة، كما روي عن الكاظم(ع) قال: «فالأوّل لا إله إلاّ اللّه، و الثاني محمّد رسول اللّه، و الثالث نحن، و الرابع شيعتنا»[1].

فلا إله إلاّ اللّه توحيد الحقّ، و توحيد الحقّ له أيضاً أركان أربعة:

توحيده في ذاته، كما قال تعالى: ﴿**لا تتخذوا إلهين اثنين**﴾[2]، و ﴿**انّما إلهكم**

---

١. الكافي، ج ١، ص ٤٨٣، باب مولد موسى بن جعفر(ع)، ذيل الحديث الطويل ٤. و فيه: ثمّ قال الراهب: فاخبرني عن الاثنين من تلك الأربعة الاحرف التي في الارض ماهي؟ قال: أخبرك بالأربعة كلّها، أمّا أوّلهنّ فلا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له باقياً، و الثانية: محمد رسول اللّه (ص)، و الثالثة: نحن أهل البيت؛ و الرابعة: شيعتنا...

٢. النحل (١٦): ٥١.

إله واحد﴾[1].

و توحيده في صفاته، كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء و هو السميع البصير﴾[2].

و توحيده في أفعاله، كما قال تعالى: ﴿اللّه الّذى خلقكم ثُم رزقكم ثُم يميتكُم ثُم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه و تعالى عما يشركون﴾[3].

و توحيده في عبادته، كما في قوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه أحدا﴾[4].

و «محمّد رسول اللّه» الإقرار بالنبوّة.

و الثالث: قوله: «نحن» و هو الإقرار بالولاية.

و الرابع: قوله(ع): «و شيعتنا» و هو الإقرار و الإطاعة للّه و لرسوله.

و البسملة كذلك فالأوّل هو «اللّه»، و الثاني «الرحمن»، و الثالث «الرحيم»، و الرابع «بسم».

و قيل: الاسم الأعظم له أربعة أركان: [الأوّل]: توحيد الحقّ، و الثاني: القائم به، و الثالث: الحافظ له، و الرابع: [القائم] فيه. فالأوّل هو «اللّه» و الثاني «الرحمن» و الثالث «الرحيم» و الرابع «بسم».

أقول: قوله: «توحيد الحقّ» و هو عبارة عن «اللّه». و قوله: «و الثاني: هو القائم به» أي القائم بالتوحيد، أو المقيم للتوحيد، و كلاهما عبارة عن محمّد الرسول. قوله: «و الثالث: الحافظ له» أي الحافظ للتوحيد و الرسالة، و هو عبارة عن عليّ الوليّ(ع). قوله: «و الرابع: القائم فيه» أي الركن الرابع ما فيه التوحيد و الرسالة و الولاية، و هو «بسم»؛ لأنّ كلّ ذلك مندرج في «بسم»؛ لأنّ «بسم» اسم لهذه الأسماء الثلاثة، و هذه الأسماء الثلاثة مسبّبات للحفظ «بسم» كما مرّ.

---

١. الكهف (١٨): ١١٠؛ الأنبياء، (٢١): ١٠٨؛ فصّلت (٤١): ٦.
٢. الشورى (٤٢): ١١.
٣. الروم (٣٠): ٤٠.
٤. الكهف (١٨): ١١٠.

فبالجملة، الرابع: بالنسبة إلى البسملة هو «بسم»؛ لما عرفت. و بالنسبة إلى قوله(ع): «و الرابع: شيعتنا» هو شيعتهم(ع)؛ لأنّ الشيعة ما يقوم بهم التوحيد و الرسالة و الولاية، فهم ما فيه الكلّ.

ثمّ إنّ الأركان الأربعة للبسملة لكلّ واحد منها ظهور، فالأوّل، ظاهر بالألوهيّة، و الثاني، ظاهر بالرحمانيّة، و الثالث، ظاهر بالرحيميّة، و الرابع، ظاهر بـ«بسم» أي الاسميّة أي جعل «بسمٍ» اسماً للأسماء الثلاثة، و هي مسمّيات له كما مرّ.

فالبسملة بأركانها الأربعة عبارة عن الاسم المسمّى، و كلاهما وصف و اسم لمسمّىً آخَرَ، و هو الذات الحقّ سبحانه، فظهور الحقّ ظهور بالوصف و الاسم، لا بذاته و كنهه، و من جملة وصفه و اسمه سبحانه البسملة المتضمّنة للاسم الأعظم، فظهوره تعالى بها ظهور بالاسم، و بل بالاسم الأعظم، فهي و الاسم الأعظم مُظهِره تعالى، و مَظهَر له، و ليس له مَظهَر أعظم من الأعظم، و أعظم الأعظم مشيئته، و الأعظم هو محمّد و آل محمّد(ع).

و ذلك قوله(ع): «و أيّ آية أكبرُ منّي؟»[1]، و «و أيّ اسم أعظم منّي؟»[2]. فهم(ع) مُظهِروه و مَظهر له تعالى كما هو مُظهر و مَظهر له، و كما أنّ البسملة كذلك.

و قوله(ع): «اللّهمّ إنّي أسألك باسمك الأعظم الأعظم»[3]. فالأعظم الأوّل: هو المشيئة، و الثاني: محلّها و مقرّها، و هو محمّد(ص)، و الثالث: مَظهرها و محلّها الثاني.

و يجوز عكسها بأن يكون الأعظم الثالث المشيئة، و الثاني محلّها، و الأوّل مَظهرُها، و الأوّل باعتبار النزول، و الثاني باعتبار الصعود.

و يجوز أن يكون الأعظم الثالث بالنسبة إلى العوالم الثلاثة، فالأوّل في

---

١. تفسير القمّي، ج ٢، ص ١٠٨، ذيل الآية ٩٣، من سورة النمل (٢٧). بحار الانوار، ج ٢٥، ص ٣٧٥، باب غرائب افعالهم و احوالهم، ضمن ح ٢٤.

٢. بحار الأنوار، ج ٥٣ ص ٥٤، باب الرجعة، ح ٣١. و فيه: ما للّه آية أعظم منّي.

٣. مهج الدعوات، ص١٥٨؛ بحار الأنوار، ج ٩٥ ص ١٣٧ باب أدعية ليالي القدر و الاحياء، ذيل ح ٣؛ و ص ٣٧٣، باب ادعية اوّل ليلة من شهر جمادى الآخرة، ح ١.

الجبروت، و الثاني في الملكوت، و الثالث في الملك، أو الأوّل في العقول، و الثاني في النفس، و الثالث في الأجسام.

و يجوز أن يكون الأعظم الأوّل: البسملة كما قال(ع): «اللّهم إنّي أسألك باسمك الأعظم بسم اللّه الرحمن الرحيم»[1]، و الثاني: المشيئة، و الثالث: محلّها.

و يجوز أن يكون الأعظم الأوّل: المشيئة، و الثاني: القدر، و الثالث: القضاء.

ثمّ اعلم أنّ الأكوان لها مراتب فأشرفها مناراً و مرتبةً الاسم الأعظم بمراتبها الثلاث.

[الاسم الأعظم مفتتح كتاب التكوين و التدوين]

ثمّ إنّ الكتاب التكويني لمّا كان مبدؤه و مفتتحه هو الاسم الأعظم أعني الأعظم الأوّل، أو الأعظم الثاني؛ لقوله(ع): «أوّل ما خلق نوري»[2]؛ فلوفق الكتابين صار مفتتح الكتاب التدويني أيضاً هو الاسم الأعظم، فالاسم الأعظم له علّيّة في الكتابين، الكتاب التكويني، و الكتاب التدويني.

فبالجمله، إنّ أشرف الأكوان الاسم الأعظم؛ لعلّيّته و توقّف غيره عليه، فصار اوّل الموجودات فيهما هو الاسم الأعظم، ففي الكتاب التكويني هو المشيئة، و في التدويني ﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾. فهي روح الكتاب التدويني و قلبه، كما أنّ القرآن روح الكتب السماويّة و قطبها، فهي كلمة الافتتاح و الاختتام، منه افتتح الكتب، و به اختتمت، كما أنّ صاحبها كذلك، به افتتح الإيجاد و الوجود و الموجود، و به اختتم، فلهما العلّيّة فيهما، أي في افتتاح العالم و اختتامه، و هي كلمة جامعة جميع نِسَب الربّ، فكذلك السورة بتمامها، فهي كلّها جميع نسبة اللّه؛ فلذا نسب بها نفسه للعارفين، و عرّف بها ذاته للسائلين الذين سألوا عن نسبته سبحانه بقولهم: «انسب لنا ربّك» فأمر تعالى: «قل يا محمّد في جوابهم: إنّ ربّي - الذي سألتم عن نسبته- هو اللّه أحد»[3].

---

١. تقدّم تخريجه.

٢. مشارق أنوار اليقين، ص٣٩.

٣. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ١.

[أسرار حول ضمير «هو»]

ففي ذكر الضمير أسرار و نكت و ألطاف خفيّة دقيقة رقيقة أنيقة رشيقة لا تحصى.

منها: مقتضى الكلام، فإنّ كلامهم في سؤالهم عنه(ع): انسب لنا ربّك، هو الجواب بقوله: (قل هو اللّه أحد)[1].

فمقتضى المقام، و مقتضى السؤال الجوابُ بضمير «هو»؛ لمضيّ المرجع في قولهم: «انسب لنا ربّك»، فهو راجع إلى «الرب» فإذا عرفت ذلك تعرف عدم لزوم الإضمار قبل الذكر لفظاً و رتبةً؛ لذكر المرجع سابقاً في كلامهم، فأتى بضمير الغائب لذلك؛ و لأغراض أُخَرَ آتية.

فبالجملة، إنّ موافقة الجواب بالسؤال من ألزم اللوازم.

و منها: الإشارة إلى أنّه -تعالى ربّنا- غائب عن الأبصار، و محتجب عن الحواسّ الظاهريّة الخمس، و الحواسّ الباطنيّة الخمس، فلا يدرك ذاته بوجه، و لا يعرف كنهه بنحو، فتعرّف بما عرّف به نفسُه نفسَه، و هو ﴿**هو اللّه أحد**﴾ أيّ اللّه هو اللّه الذي غاب عن خلقه كلّه بكلّه، و هو اللّه الذي ثابت و مع ثبوته محتجب عن الدرك؛ لأنّ ضمير الغائب لا يرجع إلاّ إلى شيء ثابت غائب.

و منها: الإشارة إلى أنّه تعالى ثابت، و نحن مأمورون بتثبيت الثابت في الواقع، و المعرفة به بالنسبة التي نسب بها نفسه و هي ﴿**هو اللّه أحد**﴾ إلى آخر.

و منها: الإشارة إلى المراتب الخمس للتوحيد، فإنّ «الهاء» في «هو» خمسة عدداً، و مراتب التوحيد أيضاً خمس، كما بيّناها في كتابنا في التوحيد فارجع.

فبـ«الهاء» إشارة إلى وصف الخالق، و بـ«الواو» إشارة إلى وصف المخلوق؛ لأنّ «الهاء» أفاد كونه سبحانه ثابتاً و غائباً عن الفهم و الإدراك، و محجوباً عن الحسّ و الحواسّ. و «الواو» أفاد كون أُصول مخلوقاته، و أُصول موجوداته ستّة، و هي: الكمّ، و الكيف، و الزمان، و المكان، و الجِهة، و الرتبة؛ لأنّ الشيء و الممكن لا

---

١. المصدر.

يوجد، و لا يكون إلاّ بهذه الستّة حتّى الفعل المعبّر عنه بالمشيئة.

و أيضاً أنّ «هو» عدداً أحد عشر، و مراتب التوحيد باعتبار إحدى عشر، و واحد منها صحيح، و الباقي منها فاسد، فأشار بـ«هز» إلى ذلك. و أيضاً أنّ «هو» لمّا كان في الحقيقة مخفّف «اللّه» فقدّمه؛ للإشعار لأهل التوحيد بأنّه أمر مخفّف لا إشكال في القول به؛ إذ قال محمّد-(ص)-: «قولوا لا إله إلاّ اللّه» قولوا بقوله؛ فإنّه ليس بأثقل ممّا أخذتموه أنتم من عبادة الأوثان، بل هو أمر فضيع شنيع قبيح لا يحتمله السماوات و الأرض و الجبال، فأنتم حملتموها بالجهالة.

و أمّا كونه مخفّف «اللّه» فهو أنّك إذا حذفت «الالف» الأُولى فبقى «لاه» أي لا هو اللّه الذي فهمتوه بأدقّ أوهامكم، و أخذتم بجهالتكم و غباوتكم، و إذا حذفت «الالف» الثانية فبقى «له» أي له ملك السماوات و الأرض، و إذا حذفت اللام فبقي «ه» و إذا أشبعتَهُ يظهر «هو» أي هو الغائب من الأفهام و العقول و الأبصار؛ لكونه غير مدرك بها.

و أمّا سرّ التخفيف للإشعار بأنّه كذلك، أي غير مدرك؛ لكمال بساطته و تجرّده و سرّيّته، ونهاية لطافته، و غاية تجرّده عن الاعتبارات و الإضافات الامكانيّة بحيث لا يصل إدراك الممكنات من الذرّة إلى الذرّات؛ لانّ كلّ ما جاء إلى فهمك فهو ليس إيّاه، فهو في هويّته و كنهه لايعرف، فيعرفها نفسه لا غيره؛ فلذلك أتى في أوّل كلام توحيده لنبيّه-(ص)-، و أمره به بقوله: ﴿قل هو اللّه أحد﴾، أي قل للناس: إنّ اللّه الذي هو اللّه في الوقع هو غائب عن الحواسّ الظاهريّة و الباطنيّة فلا يُدرَك بشيء منها و لا يقبل الإشارة الحسّيّة؛ لسرّيّته فإنّه سرّ مقنّع بالسرّ، فلا يدركه الأسرار أيضاً، فلا يدركه الإحساس بالأولى؛ فلغيبته الكلّيّة؛ و لسرّيّته الكماليّة أتى في بدو كلام توحيده بـ﴿هو اللّه أحد﴾ و أمرنا بالإقرار بذلك و الاعتقاد به بقوله: ﴿قل هو اللّه أحد﴾ لا مثل في أحديّته و لا نظير و لا عديل في غيبته عن الحواسّ، و لا شبيه في سرّيّته عن العقول و عدم إدراكها، فهو اللّه الواحد الأحد من جميع الجهات ذاتاً و صفاتاً و فعلاً و عبارةً، فلا يعبد بالحقّ غيره تعالى، فهو سبحانه غيب الغيوب و سرّ

الاسرار؛ فلذلك أتى بـ ﴿هو الله أحد﴾ ليدلّ على غيبيّته و سرّيّته.

و منها: الإشارة إلى أنّه مراتب التوحيد كما هي خمس، فكذلك أصل حوامل التوحيد أيضاً خمس، و هي الخمسة النجباء أصحاب العباء(ع) و هي الأنبياء الخمسة الذين هم صاحب الشرائع الناسخة، و هم: نوح و إبراهيم و موسى و عيسى و محمّد، فبـ«الهاء» إشارة إلى ذلك، و بـ«الواو» إشارة إلى كونه أصل صاحب الشرائع، و أصل صاحب الكتب ستّة، و هم: آدم و نوح و إبراهيم و موسى و عيسى و محمّد ـ(ص)ـ.

و منها: الإشارة إلى أنّ لفظ «هو» بالإشارة به إليه صار اسماً أعظم، و صار من أسمائه تعالى، أمّا كونه اسماً أعظم كما في قول الحجّة(ع)[1]، و قول عليّ(ع)[2].

و أمّا كونه من أسمائه تعالى كما في الدعاء: «يا هو، يا من هو، يا من ليس إلاّ هو»[3] فـ«الهاء» منضماً و منفرداً اسم من أسمائه تعالى؛ فلذلك عبّر عنه تعالى به في كتابه في تعريفه نفسه للعباد.

و منها: الإشارة إلى كونه سبحانه غائب يُشتاق إليه كما هو شأن الغائبين، فمخلوقاته كلّهم مشتاقون إليه سبحانه فهو منتهى قلوب المشتاقين، كما قال سيّد العابدين في مناجاته: «يا مُنى قلوب المشتاقين، و يا غاية آمال المحبّين»[4].

و قال(ع): «إلهي لا تُغلق على موحّديك أبواب رحمتك، و لا تحجب مشتاقيك عن النظر إلى جميل رؤيتك»[5].

---

١. لم نعثر على قول الحجّة(ع).

٢. في هامش المخطوطة: كما بيّناه في كتابنا (المجرّدات) عن عليّ(ع) قال: رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً أنتصر به على الاعداء، فقال: يا هو، يا من لا هو إلاّ هو. فلمّا أصبحت قصصت قصّتها على رسول الله (ص)، فقال: يا عليّ، عُلّمتَ الاسم، فكان على لساني يوم بدر. قال: و قرء يوم بدر: قل هو الله أحد، فلمّا فرغ قال: يا هو، يا من لا هو إلاّ هو، اغفر لي و انصرني على القومِ الكافرين. و كان يقول ذلك يوم صفّين و هو يطارد، قال له عمّار: يا أمير المؤمنين ما هذه الكنايات؟ فقال: اسم الله الاعظم، منه. التوحيد، للصدوق، ص ٨٩. ج ٢، باب تفسير قل هو الله أحد.

٣. بحار الانوار، ج ٨٩، ص ٣٤٨.

٤. بحار الانوار، ج ٩١، ص ١٤٩، باب أدعية المناجاة، ذيل ح ٢١.

٥. بحار الانوار، ج ٩١، ص ١٤٤، باب أدعية المناجاة، ذيل ح ٢١.

و قال(ع): «إلهي فاجعلنا من الذين ترسّخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم»[1].

و منها: الإشارة بـ«هو» إلى أنّ هو شبيه العين في الإنسان و غيره من الحيوانات، فكما هو راجع و ناظر إلى مرجعه دائماً لا إلى غيره، فكذلك عين الإنسان و الحيوان ناظر إلى ربّه في جميع حاجاته و عسره و ضيقه، و لا يعرف قاضياً و ميسّراً غيره تعالى.

و منها: الإشارة بـ«هو» المشتمل بفرجتين إلى كونه تعالى لا يُرى للعين في العالمين -الدنيا و الآخرة- فهو تعالى غائب عن العيون فيهما، فبذكر «هو» إشارة إلى إبطال قول من قال: إنّه سبحانه يُرى في الآخرة بهذه العين فلا يراه العين، و لا يدركه الأبصار، لا في الدنيا و لا في الآخرة فبـ«هو» إشارة إلى غيبه تعالى عن العينين في العالَمَيْن -عالم الغيب، و عالم الشهادة -فقوله: ﴿قل هو اللّه﴾ الأمر بالاعتقاد بكونه تعالى كذلك، و الإيمان و الإذعان بذلك أنّه سبحانه كذلك، كما قال الباقر(ع): «الهاء إشارة إلى تثبيت الثابت، و الواو إشارة إلى الغائب عن درك الحواسّ»[2].

[كيف يكون الواو في «هو» اشارة إلى الغائب عن الحواس]

بيان: فإن قلت: إنّ «الهاء» فيه إشارة إلى الغائب و الثابت، و «الواو» ليس فيها إشارة.

قلنا: إنّ إشارتها للغائب؛ لأنّ «الواو» نفسها للغيبة، و أصلها لها، كما في قوله: ﴿كن فيكون﴾[3] الذي هو أصل الكلمات، و أصل الكلام، و غيّبت هنا للإشارة إلى ذلك أي إلى كونه سبحانه غائباً عن فعله، و عن مفاعيله تعالى أولى، و لكنّها ظهرت هنا؛ للإشارة إلى غيبه هذا الثابت عن الحواسّ الظاهريّة و الباطنيّة؛ و لأنّ «الواو» حاصلة عن إشباع «الهاء» و لولا الإشباع لغاب. فـ«الواو» أصل وجودها عن «الهاء»

---

١. بحار الأنوار، ج ٩١، ص ١٥٠، باب أدعية المناجاة، ذيل ح ٢١.
٢. التوحيد، للصدوق، ص ٨٨-٨٩، باب تفسير قل هو اللّه أحد، ح ١.
٣. البقرة (٢): ١١٧؛ آل عمران (٣): ٥٩.

و ظهورها به، و مرجعها إليه، فكذلك الموجودات كلّها، فأصلها و أصل وجودها منه سبحانه، و مرجعها إليه، أي إلى فعله لا إلى ذاته؛ و ذلك قوله تعالى ﴿**إنّا للّه و إنّا إليه راجعون**﴾[1]. أي إلى فعله و إرادته و مشيئته و رضوانه و جنّته، لا إلى ذاته تعالى؛ لأنّ الذات غائب بتمام الغيبة، و محجوب بكمال الحجاب، لا يمكن تعريفه و تعرّفه إلاّ بالغيبة، أي بكونه غائباً عن الدرك و الحسّ، فمن أراد تعريفه فلا سبيل له إلاّ أن يعرّفه بالغيبة، أي بكونه غائباً عن العقل و الحسّ، لا يمكن لهما إدراكه، و لا يمكن لهما بيانه إلاّ ببيان أنّه غائب كذلك؛ فلذا بيّنه نبيّه-(ص)- -مع كونه عقلاً- بالغيبوبة الكذائيّة عند سؤال الناس عنه-(ص)- عن تعريف ربّه و عن معرفته.

و ذلك كما في (الكافي) عن الصادق(ع) قال: «إنّ اليهود سألوا رسول اللّه فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم، ثمّ نزلت: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ إلى آخرها»[2].

فعلم من ذلك أنّ بيانه سبحانه و تعريفه تعالى لا يمكن لنا أزيد من ذلك، و إن كان المقام مقام البيان و التعريف، فلذلك أمر اللّه نبيّه-(ص)- في جواب سؤال اليهود عن بيانه لهم، و تعريفه إيّاهم بقوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ أي أظهر في بيان ربّك لهم بقدر ما أوحينا إليك؛ لأنّه لا سبيل لهم [إلى] أزيدَ من ذلك، فيهتدي بها من له سمع و له نور. فـ«هو» اسم ضمير مشار به إلى الغائب فـ«الهاء» تنبيه على معنى ثابت غائب، و «الواو» إشارة إلى الغائب عن الحواسّ كما أنّ هذا إشارة إلى الشاهد عند الحواسّ.

فبالجملة إنّ «الهاء» و «الواو» في قوله: «هو» إشارة إلى الغائب، فأتى بالحرفين كليهما للغيبة؛ للإشعار بكمال غيبوبته عن الدرك و الفهم، فله تعالى غيبوبة على غيبوبة، فله الخفاء على خفاء فهو السرّ المقنّع بالسرّ.

[دلالة «الواو» على الغيبة ازيد من الهاء]

ثمّ «الواو» غيبتها أزيدُ من غيبة «الهاء»؛ فلذا أخّرها عن «الهاء» و قال: ﴿**هو اللّه**

---

١. البقرة (٢): ١٥٦.

٢. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ١.

أحد﴾ للإشارة إلى أنّه تعالى غيب الغيوب، فقوله: «هو» فيه إشعار بأنّه تعالى غيب الغيوب ذاتاً.

[سرّ تعقب ضمير «هو» باسمه تعالى ظاهراً]

و قوله: «اللّه» فيه إشعار على أنّ ذلك الغيب الغيوب هو اللّه الأحد الواحد، فأتى أوّلاً بكلمة «هو» للإشارة إلى أنّه تعالى غيب الغيوب ذاتاً. ثمّ أتى باسم الظاهر؛ للإشارة إلى أنّه هذا الغيب الغيوب هو اللّه تعالى لا غيره تعالى، و للإشارة إلى أنّ الظاهر في عالم الظهور اسمه تعالى لا غير؛ لأنّ جميع الظهور ظهوريّته و تجلّياته آناً فآناً يظهر نفسه بآثاره و آياته. فكلّ ظاهر منادٍ بأعلى صوته: أنّه ظاهر ظهر بمُظهِرٍ، و أثر أثّر بمؤثِّرٍ قادرٍ مختارٍ:

هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریك له گوید

ثمّ إنّ غيبتها في «كن» و ظهورها في «هو» للإشارة إلى أن «كن» فعل، فلا ظهور له أصلاً إلاّ بمفاعيله.

و منها: «هو» فهو سبحانه غائب عن الحواسّ، و كذلك فعله سبحانه فذكر «الواو» في «هو» للإشارة بكون ذاته و فعله غائبين عن الحواسّ الظاهريّة و الباطنيّة.

و منها: الإشارة إلى كون أصول الموجودات الستّة المذكورة الظاهرة المدركة بالحواسّ، مستندة إلى الخالق غير المدرَك بالحواسّ فضمّ «الواو» بـ«الهاء» للإشارة إلى استناد تلك الموجودات الأصليّة إلى الخالق الغائب لا إلى غيره؛ و للإشارة إلى عدم واسطة بين الخالق و مخلوقاته، فما سواه مخلوقه تعالى، و ما سواه عبارة عن فعله و مفاعيله، فالموجود هو الخالق و فعله و مفاعيله، فالاثنان منها غائبان، و هو الفاعل و الفعل، و واحد منها ظاهر و هو المفاعيل، فظهور هذين الغائبين بالمفاعيل التي هي أثر أثره سبحانه، فتجلّي هذا الغائب و ظهورُه -الذي أُشير إليه بـ«هو»- بآثاره، و آثار آثاره، فأشار بـ«هو» إلى ذلك، أي إلى كونه تعالى غائباً، و كونه ظاهراً بالأثر لا بالذات، فذلك نسبته التي أشار إليها بـ«هو» و أمر نبيّه-(ص)-[1] بقوله:

---

١. المصدر.

﴿قل هو اللّه أحد﴾، أي الإله المسؤول عنه هو ذلك الغائب الموصوف بالصفات المذكورة آنفاً و سابقاً، فهو تعالى -مع غيبته و عدم مُدركيّته بالحواسّ- كلُّ ما تراه من الموجودات مخلوقه و موجوده، فهو مع غيبته أظهرُ الظواهر، و أعرفُ المعارف، و ذلك قول الحسين(ع): «و متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؛ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك»[1]؛ لأنّه سبحانه هو مظهر الكلّ و موجده و معرّفه، فكيف يُظهره غيره سبحانه؟! فبنهاية ظهوره صار مخفياً، ففي غيبته و ظهوره كليهما يتحيّر العقول، فللإشارة إلى ذلك -أي تحيّر العقول في غيبته و ظهوره و عدم فهمها ذلك- ذكر بعد قوله: «هو» لفظ «اللّه»، لأنّ «اللّه» مأخوذ من «ألَهَ» إذا تحيّر؛ لتحيّر العقول في ظهوره و غيبته، كما تحيّر في فهم ذاته.

فمعنى قوله: ﴿قل هو اللّه﴾ أي قل: يا محمّد الربّ الذي غائب و داعٍ إلى معرفته و توحيده هو «اللّه» الذي غائب و ظاهر، ففي غيبته ظاهر، و في ظهوره غائب، و ذلك أمر عجيب يتحيّر في فهمه العقول، و يعجز عن إدراكه فهوم الفحول.

و بيان ذلك: بحيث يخرجك عن الحيرة هو أنّه تعالى غائب في ذاته بذاته عن جميع ما سواه إدراكاً و فهماً، و ظاهر بفعله و صنعه و آثاره لجميع ما سواه بجميع ما سواه، فهو سبحانه ظهر لهم بهم، أي بأنفسهم فكلّ شيء إذا نظر إلى نفسه يعرف أنّه آية و أثر ظاهر بغير الذي هو واحد؛ و ذلك قوله:

و في كلّ شيء له آيـــة تدلّ على أنّه واحد «لاندّله»

و منها: الإشارة إلى المناسبة بين لفظ الوصف و بين معناه، و إلى المناسبة بين الوصف و الذات، و ذلك أنّ اللّه تعالى كما هو أوّلٌ في الوجود ليس قبله وجود، بل وجوده تعالى قبل القبل، و لا سابق يسبقه سبحانه، فكذلك وصفه الغائبيّة، فليس غائب يغيب قبله، فكذلك لفظ وَصَفَه بالغيبة، و هو لفظ «هو»؛ لأنّ «الألف» أوّل في الوجود التدويني؛ لأنّ «الألف» أصله «الهاء» فالألف و الهاء أصلان في

---

١. بحار الانوار، ج ٦٤، ص ١٤٢ باب فطرة اللّه و صبغته، ذيل ح ٧؛ و ج ٩٥، ص ٢٢٦ باب أعمال خصوص يوم عرفة و ليلتها، ذيل ح ٣، في دعاء عرفة.

الوجود التدويني، و أصلان و أوّلان في المخرج أيضاً؛ لأنّ أصل المخرج و أوّله هو أقصى الحلق و مخرجهما هو أقصى الحلق.

فلمناسبة لفظ الوصف بالوصف، و مناسبة الوصف بالذات قال: ﴿قل هو اللّه أحد﴾.

و منها: الإشارة إلى الخالق و المخلوق الأوّل؛ لأنّ «الألف» و «الهاء» قد يكون إشارة إلى العقل الكلّ؛ لاستقامته، و هو عبارة عن عقل محمّد-(ص)-، و «الواو» إشارة إلى اسم عليّ(ع)؛ لأنّه بمنزلة نفس النبيّ-(ص)-، فالنفس كما لها اعوجاج بالنسبة إلى العقل، و نقصان له بالنسبة إليه، و كذلك «الواو» بالنسبة إلى «الألف» فكذلك عليّ(ع) بالنسبة إلى محمّد-(ص)-؛ فلذلك صار «الألف» إشارة إلى محمّد-(ص)- و «الواو» صار إشارة إلى عليّ(ع).

و أيضاً إنّ النفس كما لها تحتيّة و ذلّ و خضوع بالنسبة إلى العقل كذلك «الواو» بالنسبة إلى «الألف»، فكذلك عليّ(ع) بالنسبة إلى محمّد.

و أيضاً إنّ «الواو» كانت أصلها و انشقاقها من «الالف» كذلك انشقاق عليّ(ع) عن محمّد-(ص)- فذلك معنى هو الأصل القديم، و عليّ(ع) هو الفرع الكريم، و هذا المخلوق الأوّل هو الأوّل الحاكي عن الخالق، و هو الأوّل المُظهِر لجلاله و جماله، فهو-(ص)- مَظهَر جمال الحقّ، و مَظهَر جلاله و رحمته لموحّديه تعالى، و عليّ مَظهَر قهره و مظهر نقمته لأعدائه و مشركيه سبحانه.

و أيضاً إنّ ضمير «هو» للغائب كما مرّ، فأُشير به إلى غيبة شأنهما(ص) على غيرهما فلا يعرف شأنهما غير خالقهما، و لا يعرف محمّداً إلاّ اللّه و إلاّ عليّ، و لا يعرف عليّاً(ع) غير اللّه و غير محمّد-(ص)- كما هو المرويّ، و ذلك كلّه باطن.

و أشير به أيضاً إلى غيبة نبيّه و وليّه عليّ(ع)، كغيبة محمّد-(ص)- في الغار و خفائه عنهم، و غيبة علي(ع) في بيته خمسة عشرين سنةً، و غيبة حجّته على ما شاء اللّه.

و منها: الإشارة إلى كونه سبحانه هادياً، و كون المهتدين بهداه -كما أمره سبحانه- اثني عشر، و كون المهديّين على قبله إثنى عشر، و ذلك فإنّ «الهاء» إشارة

إلى اسمه الهادي، و «الواو» زُبُره ستّة، فإذا تكرّر صار اثني عشر، و بيّنته كذلك؛ لأنّ «الالف» فيها إشارة إلى النبيّ القائم فيهم(ع)، و إشارة إلى قيام قائمهم(ع) فيهم(ع) إلى ما شاء اللّه، و ذلك كلّه باطن الباطن و تأويله.

و منها: الإشارة إلى أنّ «الواو» إشارة إلى كونه متمّاً لضمير الغائب و منشعباً من «الهاء»، كما أنّ عليّاً(ع) متمّم لكمالات محمّد-(ص)- و متمّم دينه، كما قال تعالى: ﴿**اليَومَ أكمَلتُ لَكُمْ دينَكُم و أتمَمتُ عَلَيكُم نِعمَتي**﴾[1]. و هو(ع) مشتقّ و منفتق من نوره(ع).

[«الهاء» و «الواو» إشارة إلى اسم محمّد-(ص)- و علي(ع)]

و أيضاً قد مرّ أنّ «الهاء» قد يكون إشارة إلى اسم محمّد، و «الواو» إلى اسم عليّ(ع)، فهما متمّمان للآخَر؛ فإنّ «الهاء» متمّم «الواو»، و «الواو» متمّم «الهاء» أي في الضميريّة، فلا يوجد ضمير الغائب إلاّ بهما، فكذلك محمّد و عليّ فإنّهما متمّمان للآخر، فمحمّد متمّم لعليّ وجوداً و كمالاً، و كذلك عليّ متمّم لمحمّد-(ص)- وجوداً و كمالاً؛ لأنّه(ع) بمنزلة نفس الرسول؛ لقوله تعالى: ﴿**تَعالَوا نَدعُ أبنائَنا وَ أبنائكُمْ و أنفُسَنا و أنفُسَكُمْ**﴾[2].

و المراد من «أنفسنا» عليّ(ع) و إن ورد بالجمع، و بديهي أنّ وجود الشيء منوط إلى نفسه؛ و لأنّه(ع) بمنزلة رأس النبيّ-(ص)- من بدنه، كما قال(ع): «عليّ رأس من بدني». و بديهي أنّ البدن يتمّ بالرأس، و ذلك معنى كونه متمّماً لمحمّد-(ص)-.

و أمّا كونه(ع) متمماً لكمالاته؛ لأنّه مظهر كمالاته و محلّ كمالاته، فلولاه لم يظهر كمالاته و لم تتمّ؛ لعدم من سواه قابلاً لحمل علمه و كمالاته، فهو الحامل لكمالات النبوّة و الرسالة، و مظهرها و متمّمها؛ فلذلك قال: «لولا عليّ لما خلقتك»؛ لأنّه بمنزلة نفسه و بمنزلة رأسه، و مظهر علمه و فهمه و كمالاته، كما أنّ الأرض مظهر نور الشمس و مظهر آثارها و مظهر فوائدها من النماء و الحرارة، فلولا

---

١. المائدة (٥): ٣.
٢. آل عمران (٣): ٦١.

الأرض لا ثمرة لوجودها، و لا فائدة لها فإذا كان كذلك. فلم يكن لها وجود و لا أثر فهو ـ(ص)ـ شمس الولاية، و عليّ(ع) أرض الولاية، فكما أنّ ظهور جميع كمالات الشمس بالارض، فكذلك ظهور جميع كمالات محمّد بعليّ ـ(ص)ـ، فافهم.

[سرّ ضمّ «الهاء» و فتح «الواو»]

و أمّا سرّ ضمّ «الهاء»؛ للإشارة إلى رِفْعة شأن المرجع عن الإدراك و الفهم، و للإشارة إلى رفعة شأن ذي الحرف، و هو محمّد ـ(ص)ـ.

و أمّا ضمّ «الواو» بـ«الهاء» للإشارة إلى عدم الفصل بين ذي الحرفين، و هو محمّد و عليّ(ص) فالفصل بينهما باطل.

و أمّا فتح «الواو»؛ للإشارة إلى أنّ جميع فتوحات «الهاء»، و هو محمّد ـ(ص)ـ بـ«الواو» و بيده و هو عليّ(ع).

و أمّا كون «الواو» متحرّكاً لا ساكناً، و أنّ السكون هو الأصل في الحروف، و الحركة خلاف الأصل؛ للإشارة إلى أنّ الخلاف الواقع بين الناس به(ع)، و أنّ الاعوجاج الواقع في الدين به(ع)؛ فلذا كان عليّ(ع) صاحب «الواو» كما أنّ محمّداً ـ(ص)ـ كان صاحب «الألف»؛ لكون الاستقامة في الدين به ـ(ص)ـ؛ فلذلك أُشير بـ«الألف» و «الهاء» إلى محمّد ـ(ص)ـ؛ و أُشير بـ«الواو» إلى عليّ(ع)؛ فافهم.

فلذا كان «الألف» اسم محمّد، و «الواو» اسم عليّ، و ذلك باطن الباطن؛ للإشارة إلى أنّ الطبائع المستقيمة في زمان النبيّ ـ(ص)ـ بالقهر تصير في زمان عليّ(ع) إلى أصل اعوجاجها، كطبائع الأوّل و الثاني و الثالث، حيث مالوا إلى الباطل و الاعوجاج عن الحقّ بعد النبيّ ـ(ص)ـ؛ و ذلك قوله تعالى: «يابن آدم روحك منّي و طبيعتك على خلاف كينونتي»[1]، ففي السكون يفقد هاتان الإشارتان، و للإشارة إلى أنّ دور زمانه(ع) على خلاف الحركة، و خلاف الحقّ، و

١. الكافي، ج ٢، ص ٨-٩ باب آخر. بدون عنوان، ح ٢.

خلاف القاعدة؛ لأنّ دوره دور الباطل، و خلاف دور الإيمان، و خلاف اليقين، و خلاف الشريعة، و خلاف الحكم الإلهي، و رواج أهل البدعة و الضلالة، و قوّة أهل الطغيان و الكفر و النفاق.

فـ«الواو» في هيئتها المُعَوَجَّة أسرار، منها ما ذكر، و منها كونها منحنية عند «الهاء»، و كون «الهاء» مستقيمة؛ للإشارة إلى كون عليّ(ع) منخفضاً و منكسراً و متواضعاً عند محمّد ـ(ص)ـ؛ لأنّ «الواو» حرف عليّ و «الهاء» حرف محمّد ـ(ص)ـ و اسم له ـ(ص)ـ؛ لاستقامته ـ(ص)ـ في جميع ما أمره اللّه كما أمر، كما في قوله تعالى: ﴿**استَقِم كَما أُمِرتَ**﴾[1]؛ و لإطاعة عليّ(ع) لمحمّد ـ(ص)ـ، و انكساره له ـ(ص)ـ كـ«الواو» الذي هو حرف اسمه(ع)؛ فلذلك قال(ع): «أنا عبد من عبيد محمّد ـ(ص)ـ»[2].

[اشارات أُخرى في كلمة «هو»]

ثمّ إنّ في كون «الهاء» و «الواو» اسماً لهما(ص) تلويحاتٍ، و إشاراتٍ لا يسعها المقام.

منها: ما ذكر.

و منها: أنّ «الهاء» و «الواو» كلتيهما من الاسم الأعظم، كما في قول الحجّة(ع) كما مرّ، و هما يعني محمّد و عليّ(ص) من أكبرها و أعظمها؛ لقوله: «و أيّ آية أكبر منّي؟»[3] «و أيّ اسم أعظم منّي؟»[4]، و قوله(ع): «و نحن الأسماء الحسنى»[5]، بل هما ـ(ص)ـ روح الأسماء العظام و روح الأسماء الحسنى؛ فلذلك صار اسماً لهما ـ(ص)ـ.

ثمّ إنّ «الهاء» لمّا كانت أوّل المخارج و أوّل الحروف و أعلاها و أقصاها، و «الواو»

---

١. هود (١١): ١١٢.
٢. التوحيد، للصدوق، ص ١٧٤، باب نفي المكان...، ح ٣؛ الاحتجاج، ج ١، ص ٢١٠.
٣. تفسير القمّي، ج ٢، ص ١٠٨، ذيل الآية ٩٣ من النمل (٢٧).
٤. بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٢٥٤، باب الرجعة، ح ٣١.
٥. تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ٤٢، ح ١١٩؛ الكافي، ج ١، ص ١٤٣-١٤٤ باب النوادر ح

المذكورة من الخماسيّات الغيبيّة و الشهاديّة التي يطول ذكرها.

منشعباً منها و متفرّعاً عنها كما مرّ؛ فلذا كانت «الهاء» اسما لمحمّد ـ(ص)ـ، و «الواو» اسماً لعليّ(ع)؛ لكونه منشعباً و متفرّعاً منه ـ(ص)ـ كما مرّ؛ لكونه الأصل القديم، و كونه(ع) الفرع الكريم، كما أشار إليه بقوله(ع): «عليّ الأصل القديم و الفرع الكريم».

و منها: أنّه صارت «الواو» لعليّ؛ لكونها ستّة، فإذا كرّر صار اثنى عشر، فالستّة سرّ الاثني عشر، فعليّ سرّ الأئمّة الاثني عشر(ع)، كما أنّ الأئمّة فرع لعليّ(ع)، و هو فرع لمحمّد ـ(ص)ـ، كما أنّ «الهاء» سرّ «الواو» و حقيقته، و سرّ «الألف» و حقيقته، و محمّد ـ(ص)ـ سرّ عليّ(ع) و أصله و حقيقته و منشعب و منفتق و مشتق منه ـ(ص)ـ في العالم الأنوار، كما هو المرويّ في الأخبار المستفيضة[1]

و منها: أنّ «الواو» صارت لعليّ(ع)؛ لأنّ «الواو» لها انعطاف كما في الاسم الأعظم، فأشار به إلى رجعته(ع) و عوده إلى الدنيا، و أشار به أيضاً إلى عود الحقّ لأهل الحقّ، و أشار به أيضاً إلى عود الحجّة عن الغيبة إلى الظهور، و كذلك عود غيره من آبائه(ع) و رجعتهم إلى الدنيا، و ذلك سرّ «الواو» المعطوف في الاسم الأعظم، و سرّ انعطافه.

و أمّا سرّ ذكر «الهاءات» الخمس فيه قبل «الواو» و تحت «الواو» لإيهام تقدّم محمّد(ص) على عليّ(ع) بمراتب خمس، و إيهام اجتماع محمّد(ص) المراتب الخمس لميادين التوحيد، فهو الموحّد الأوّل لربّه و خالقه، و عليّ(ع) بعده(ص)، و هو الموحّد الثاني به(ص).

و إيهام اجتماعه(ص) المراتب الخمس للمشيئة؛ لأنّ(ص) متعلّق المشيئة الكلّيّة، و هو محلّها؛ لقوله(ع): «نحن محالّ مشيئة اللّه»[2]؛ و قوله(ع): «قلوبنا أوعية مشيئة اللّه» و إيهام اجتماعه(ص) الكمالات الخمسة الكلّيّة، و هي العقل الكلّ، و الروح الكلّ، و النفس الكلّ، و الطبيعة الكلّيّة، و الجسم الكلّ.

---

١. جامع الأخبار، ص١٧٤، الفصل السابع و الثلاثون: و سرّي و سرّ عليّ واحد.

٢. الغيبة، للطوسي، ص ٣٤٦؛ كشف الغمّة، ج ٢، ص ٤٩٩، الباب الخامس و العشرون؛ دلائل الإمامة، ص ٢٧٣؛ الصرط المستقيم، ج ٢، ص ٢١٠.

و إيهام كون أُولي العزم خمسة، و كون صاحب الشرائع خمسة، و كون ميادين التوحيد خمسة، و كون آل العباء خمسة، فكلّ واحد منها أي من «الهاءات» إشارة إلى واحد منها(ع)، و إلى واحد من أُولي العزم، و غير ذلك من الأخمس غير ثمّ إنّ «الهاء» لها خواصُّ عديدة كثيرة قريبة من خمسة و عشرين خاصّيّة ليس هنا موضع ذكرها، و قد ذكرناها في كتابنا الموضوع لبيان الحروف التهجّي، فارجع ثَمَّةَ.

و أمّا بيان «الواو» العاطفة، و بيان «الهاءات» الخمسة المرويّة عن الصاحب(ع) في الاسم الأعظم فهو ذلك.

و هذا الاسم الأعظم له خواصّ كثيرة قد ذكرها الصاحب(ع) بنظم، قد ذكرناها في كتابنا الموسوم بـ(جواهر الأسماء) فارجع ثمّة.

ثمّ إنّ حالة الخضوع و الذلّ لمّا كانت أحبّ الأحوال عنده سبحانه؛ فلذلك أعطى لـ«الواو» هذه المراتب و المقامات العليّة. ثمّ بعدها خضوعاً و ذلّاً و تواضعاً هو «الباء» لكونها شفويّاً خاضعاً عند خروجها عن مخرجها، فإنّه في النطق بها يميل الشفة العليا إلى السفلى، فبخضوعها في خروجها، و ظهورها و وجودها صار في أوّل البسملة المشتملة للاسم الأعظم كما مرّ، و صار مبداء الموجودات لقوله(ع): «و ظهرت الموجودات من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»، و صار «الباء» مقام الروح، و مقام عليّ(ع) كما صار «الألف» مقام العقل و مقام محمّد(ص).

و منها: الإشارة إلى أنّ «الواو» في «هو» بيّنتها ثلاثة عشر، و هو إشارة إلى ظهور عيون إحدى عشر من عليّ(ع) بإزدواج فاطمة(س) فـ«الواو» إشارة إلى أب الأئمّة و أمّها و بنيها(ع) فهي صارت حرف اسم الأئمّة(ع) بنهاية خضوعها و ذلّها، كما صارت الاسم الأعظم بها، و صارت اسم اللّه، و صارت مشيرةً لوصف اللّه و نسبه و حاكيَها؛ لكونه سبحانه غائباً عن الحواسّ كما مرّ. فـ«الواو» بيّنتها إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**و إذا استسقى موسى لقُومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا**﴾[1] قال(ع): «إنّ موسى إشارة في الباطن إلى رسول اللّه(ص)، و العصا هي عليّ(ع)، و البحرَ هو فاطمة، و العيونَ الإثني عشر هي الأئمّة» فعليّ(ع)

١. البقرة (٢): ٦٠.

حينئذ باعتبار هو الأصل القديم بالنسبة إلى أولاده الأحد عشر، و الفرع الكريم بالنسبة إلى محمّد(ص)؛ لأنّه الأصل الأوّل، و عليّ(ع) هو الأصل الثاني.

ثمّ إنّ هذا الأمر كان مختفياً و مخفيّاً و مستوراً في الآية، فكان الدالّ عليه -و هو «الواو»- أيضاً كذلك مستوراً و مختفياً ذاتاً و دلالةً مدلولاً، كما قال الباقر(ع): «الواو» إشارة إلى الغيبة عن درك الحواسّ و لمس الناس[1]، فقوله(ع) ذلك بيان غيبة مدلولها.

و أمّا غيبة دلالتها؛ فلما عرفت ممّا بيّنّا و قبله لم تعرف دلالتها و إشاراتها و أسرارها المكنونة فيها.

و أمّا اختفاء و غيبة ذاتها، لنهاية خضوعها و ذلّها؛ فإنّ الشيء الخاضع الذليل شأنه الاختفاء الغيبة كما لا يخفى؛ و لأنّ «الواو» أمر بين «الكاف» و «النون» في قوله: ﴿كن فيكون﴾[2] كما مرّ و سيذكر أيضاً، و ذلك كلّه من باطن الباطن.

و منها: الإشارة إلى أنّ «الواو» كانت أمراً بين «الكاف» و «النون»، كما أنّ الأمر كذلك أمر بين «الكاف» و «النون»؛ لأنّ الأمور كلّها خارجة من بين «الكاف» و «النون» في ﴿كن فيكون﴾. أو لأنّ الأمر يعني أمر الولاية لعليّ(ع) أمر بين «الكاف» و «النون» يعني مستقرّ بينهما و خرج منهما، فهو أمر عظيم جسيم، أو أنّه يعني أمر الولاية أمر رابطي بين «الكاف» و «النون» في «كن» فلولاه لما كان بينهما ربط وجود؛ لكونه (ع) رابطاً بين الأشياء و وجودها، فكما هو(ع) رابط بين مفاعيلهما كذلك رابط بين أنفسهما؛ لأنّهما نفسيهما معدودان من الأشياء و داخلان فيها، فهو(ع) علّة الكون، و لولاه لما كان للعالم عين و أثر.

فاعلم أنّ ذلك الشأن لـ«الواو» في «هو» شأن ليس لواحد غيرها من الحروف التدوينيّة و التكوينيّة، و ذلك ليس إلاّ لكمال ذلّه لربّه و خضوعه لخالقه، كما مرّ مراراً.

و المراد من التكرار تنبيهك و الإشارة إليك لأن تأخذ لنفسك الذلّ و التواضع لعباد اللّه.

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٨٨-٨٩، باب تفسير قل هو اللّه أحد، ح ١.
٢. البقره: ١١٧؛ آل عمران(٣): ٥٩.

خواهی که سر بلند شوی خاکسار باش

فبالجملة، إنّ «الواو» أصلها الربط؛ لأنّ أصل وضعها للعطف، فهي رابطة بين المتغايرين و المتجانسين؛ فلذلك دخلت في ضمير «هو» في قوله: ﴿قل هو اللّه﴾. للإشارة و الربط بين اللّه الغائب، و بين عباده بربط العبوديّة و الخضوع و الذلّ في جنابه و قبول الإطاعة لخالقه، و الإذعان بكونهم مخلوقاً له سبحانه، فالربط و النسبة بينهما، أي بين اللّه و بين عباده و خلقه هو الخالقيّة و المخلوقيّة و العابديّة و المعبوديّة لا غير؛ لأنّه لا مجانسة له بخلقه و لا مجانسة لخلقه به بوجه من الوجوه، فهما متباينان و متغايران لا بينونة عزلة، و لا بتغاير عزلة بل ببينونة و غيريّة صفة، فإنّنا كلّنا و ما سوانا وصف و صفة و آية و أثر لفعله و مشيئته و إرادته، فكلّنا دليل لتوحيده و وحدته، محتاجون إلى فضله و إحسانه في جميع شؤوناتنا و أحوالنا حتّى في لمحة عيوننا، فكيف يكون لنا عزلة و بُعد منه و استغناء عنه عزّوجلّ و لو بلمْح البصر؟! فجميع ما سواه منّا و من غيرنا نحتاج إليه تعالى في وجودنا و بقائنا، فهو عزّوجلّ الغنيّ المطلق، و نحن المحتاج المطلق، و المحتاج الأوّل هو المخلوق الأوّل، و هو محمّد(ص)، و بعده عليّ(ع)، و بعده الأوصياء الاحد عشر من صلبه(ع)، و بعدهم(ع) الأنبياء، و بعدهم نحن شيعتهم(ع)، و بعدنا سائر السلسلة الواقعة في الطول، كما بيّن في محلّه ككتابنا (المجرّدات) فارجع ثمّة.

فإذا عرفت ذلك، تعرف أنّ «الواو» أعلى الحروف و أشرفها و أكملها بعد «الهاء»؛ فلذلك ذكرت بعدها؛ فلأجل أعلائيّتها و أشرفيّتها قرنت بلفظ الجلالة، و لمناسبة معناها به كما مرّ، بل لكونه بياناً ذكر بعدها و قبل ﴿قل هو اللّه أحد﴾؛ لأنّ المعنى أي اللّه الذي تطلبونه ﴿هو اللّه الأحد﴾.

ثمّ إنّ بيان لفظ الجلالة في بيان قوله: ﴿اللّه الصّمد﴾ إن شاء اللّه، فيذكر ثَمّة علميّته عبرانيّته أو سريانيّته، و جزئيّته و كلّيّته.

و منها: الإشارة بـ«الهاء» إلى غيبته عن الحواسّ، و بـ«الواو» الإشارة إلى الاحديّة المختصّة به تعالى؛ لكون الاحد ثلاثة عشر، كما أنّ «الواو» ثلاثة عشر عدداً، و الإشارة إلى كونها دالّة على الفاعل و المفعول، و غيبة الفاعل، و عبوديّة المفعول و

خضوعه و ذلّه.

أمّا دلالتها على الفاعل؛ لكونها حرفاً و الحرف لا يكون حرفاً إلاّ بالمتكلّم و هو اللّه.

و أمّا دلالتها على المفعول؛ لكونها من جملة الموجودات و المفاعيل، و لكونها حرف عليّ(ع) كما مرّ.

و أمّا دلالتها على غيبة الفاعل؛ فلما مرّ سابقاً.

و أمّا دلالتها على عبوديّة المفعول؛ لكمال خضوعها؛ لكون هيئتها مقوساً على هيئة الساجد الدائم، و هو أقرب حالات الإنسان إلى ربّه، و أقرب حالات العابد إلى اللّه في مقام العبوديّة لقوله: ﴿**و إذ قُلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس**﴾[1].

فلذلك كانت «الواو» دالّة في كلمة «كن» على الفاعل و الفعل و المفعول، و خواصّ كلّ منها، و كانت رابطة بين رابطة كما مرّ، و كانت دالّةً على الأحد الذي لا يطلق على غيره تعالى، فـ«هو» و «اللّه» و «الرحمن» من الأسماء المختصّة به تعالى، و أعلاها هو «اللّه»؛ لكونها كلّها محمولة عليه، و هو لا يحمل على غيره، و هو أبسط الأسماء و أجلاها و أظهرها بين الكلّ موحّداً و غير موحّد، بخلاف «الرحمن»؛ لقوله تعالى: ﴿**و إذا قيلَ لَهُم اسجُدُوا للرحمنِ قالُوا وَ مَا الرّحمن**﴾[2].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[بعض اسرار آخر لحرف «الواو»]

و أيضاً أنّ «الواو»؛ لخضوعها كان للقسم، كما كانت «الباء» بالجوار كانت للقسم كما مرّ.

و كانت للربط و الجمع بين المتعاضدين، و صارت للاستيناف و الابتداء، و هو الاستقلال و عدم التبعيّة، و صارت أصل الوجود المطلق المعبّر عنه بـ«المشيئة» و «كن» فإنّ أصل وجوده بـ«الواو» المخفيّ فيه؛ لأنّه الركن الأوسط و وسطه، و

١. البقرة (٢): ٣٤.
٢. الفرقان (٢٥): ٦٠.

الوسط في العقل و الاسم و الحرف هو العمود للطرفين، حيث لا عبرة بالأوّل و لا بالآخر.

و صارت هي حدود الستّة المقوّمة له، و حدود مفاعيله و مميّزاته و مميّزاتها و معيّناتها و هي: الكمّ و الكيف و الزمان و المكان و الجِهة و الرتبة.

و صارت سرّاً فيه أي في الوجود المطلق، و مستورةً و غائبةً فيه مع كونها أصلاً فيه؛ لكمال إظهار جلالها، لكمال خضوعها للّه ربّها، و هو أحبّ الأوصاف عنده تعالى؛ فلذلك لقّب حبيبه محمّداً بلقب «العبد»[1] في كتاب المنزل: ﴿**الحمد للّه الذي أنزل على عبده الكتاب**﴾[2]؛ و لذلك لقّب عليّ(ع) بأبي تراب أي أبي الخضوع و الذلّ للّه تعالى.

و صارت بكونها منكّسةً مشيرة إلى نُكْسِ دولة الباطل، و اضمحلالها، و رجوعها إلى أهلها أهل الحقّ(ع).

و صارت دالّة على العدد التامّ.

و صارت حاوية للاسم الأعظم و متضمّنة له كما مرّ مشروحاً.

[كلمة «أحد» تفسير حرف «الواو» في «هو»]

ثمّ إنّه قد مرّ أنّ «الواو» دالّة على اسم الاحد، و متضمّنة له، فحينئذ يكون «أحد» في قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ تفسيراً و تفصيلاً لها، فـ«الواو» مقام الإجمال و «أحد» مقام التفصيل، و مقام الإجمال فيه التفاصيل المذكورة و الأسرار المزبورة كما عرفت مبيّناً و مشروحاً.

و أمّا تفسير «اللّه» في قوله تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾. فسيأتي في قوله: ﴿**اللّه الصّمد**﴾.

---

١. في حاشية المخطوطة: و ذلك مدح له (ص) لا ذمّ، ذلك شان له لا قدح، و ليس فوقه وصف في الحقيقة، فإنّ فيه جميع الاوصاف، و به جميعها و منه جميعها كما لا يخفى (منه).
٢. الكهف (١٨): ١.

[في تفسير كلمة «أحد»]

فـ«الأحد» معناه في مقام الإجمال معنى «الواو» و على عدده، و في مقام التفصيل تفصيل معنى «الواو»؛ لأنّه مفسّرها كما مرّ فـ«الأحد» من أسراره أنّ فيه إمكان اعتبار معنى «الحدّ»، بأن يقال: إنّ أصله «حدّ» فأُضيف إليه «الألف» و خفّف فصار «أحد» فمعناه يعني ﴿قل هو اللّه﴾ صاحب الحدود؛ لقوله تعالى: ﴿و من يتعدَ حدود اللّه﴾[1]، و حدود اللّه هي آل محمّد(ع) و شريعتهم و طريقتهم(ع)؛ فذلك هو الفرق بين الأحد و الواحد.

و الفرق الآخر هو ما قيل في (المجمع): أنّ الأحد أصله واحد فأُبدلت «الواو» همزة وحذفت الثانية[2]

الحقّ أن يقال: إنّ أصله «واحد» حذفت «الواو» فعلى أي تقدير «الأحد» ظاهره يشير إلى الخالق، و أصله و باطنه يشير إلى المخلوق؛ لأنّ لفظه واحد و منفرد، و أصله و باطنه زوج، فالأحد فيه دلالة على صفة الخالق و المخلوق؛ لاشتماله [على] صفتين، و هما الإفراد و التركيب كما ستعرف.

[في بيان أسرار آخر لكلمة «أحد»]

و من أسراره أنّه متضمّن للآحاد كلّها، و مشتمل لأنواعها بأجمعها، و هي الأحديّة في ذاته و صفاته و أفعاله و عبادته تعالى، و الأحديّة في اللفظ، و هو ظاهر، و الأحديّة في العدد؛ لكونه ثلاثة عشر عدداً كما مرّ، و هي كناية عن النبيّ و أوصيائه، ففيه إشارة إلى أنّه تعالى كما له أحديّة في ذاته، أحديّة في صفاته، و من جملة صفاته الصابتة المبيّنة له تعالى «الأحد».

و من جملة صفاته المبيّنة له الناطقة محمّد و آله(ع)، فهم(ع) من صفاته الأحديّة لفظاً و معني و عدداً، فالأحد إشار باطناً إلى أنّ «الأحد» منزله واحد، و المنزَل واحد، و المنزل إليه واحد، لا عديل لهذه الثلاثة، فالواحد الأوّل -و هو المنزِل- لا عديل له في الوجوب، و الواحدان الأخيران لا عديل لهما في الممكن.

---

١. البقرة (٢): ٢٢٩.

٢. مجمع البحرين، ج ٣، ص ٥ (أحد).

و من أسراره أنّ فيه تلويحاً إلى التوحيد و النبوّة و الإمامة، أمّا إشارته إلى التوحيد فظاهرة؛ لكون الأحد عبارة عن أحديّته عزّوجلّ في ذاته و صفاته و أفعاله و عبادته كما مرّ. و أمّا إشارته إلى النبوّة و الإمامة؛ فلأنّ «الأحد» ثلاثة عشر و النبيّ و وليّه كذلك ثلاثة عشر، فعدده إشارة إلى عددهم(ع).

[بيان الفرق بين «الأحد» و «الواحد»]

و أيضاً «الأحد» و «الواحد» واحد معنىً كما مرّ؛ و لكنّهما غيران عدداً حرفيّاً فإنّ «الأحد» واحد، و الواحد زوج؛ فوحدة الأحد دليل على وحدته تعالى في الوَحَدات الأربعة، و زوجيّة الواحد دليل على زوجيّة نبيّه و وليّه؛ لكونهما ممكناً، و كلّ ممكن زوج تركيبي فـ«الأحد» فيه دلالة على صفة الخالق و صفة المخلوق.

فمعنى قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ يعني قل يا محمّد: المعبود بالحقّ الذي دعوتكم إلى عبادته هو اللّه الذي أحد في ذاته و صفاته و أفعاله و عبادته، و تركيب و إمكان في مخلوقه، فلا تناسب و لا تجانسب بين الخالق و مخلوقه بوجه فـ«الأحد» فيه دلالة على تغاير صفة الخالق مع مخلوقه، و كذلك الواحد فإنّ معناه يدلّ على وحدانيّته تعالى و تفرّده في الوحدات الأربعة و لفظه يدلّ على الزوجيّة و التركيب في مخلوقه، و يدلّ على تغاير صفتهما.

فالفرق بين «الأحد» و «الواحد» هو أنّ الأحد يدلّ على الواحدانيّة لفظاً و معنىً، و الواحد يدلّ عليها معنىً دون لفظاً؛ لأنّ لفظه تلويح و إشارة إلى زوجيّة و تركيب المخلوق؛ فافهم.

[معنى «أحد» و «واحد» في اللغة]

بيان: في ذكر الفرق بين الأحد و الواحد قيل: و منه ما ذكر. قيل: و منه أنّ أحد أصله وَحَدَ فأبدلت الهمزة من الواو المفتوحة، كما أبدلت من المضمومة من قولهم وجوه و أُجوه، و من المكسورة كوِشاح و إشاح و لم يبدّلوا من المفتوحة إلاّ في حرفين أحد و امرأة اناة من الونى و هو الفتور.

و قيل: أحد بمعنى أوّل، كما يقال: يوم الأحد، يعني يوم الأوّل.

و في (المجمع):

«الاحد» بمعنى« الواحد»، و هو أوّل العدد، تقول: أحد و اثنان و أحد عشر و إحدى عشرة قال الجوهري: و أمّا قوام: ما في الدار أحد فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه الواحد و الجمع و المؤنّث كقوله: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النساءِ[1]﴾[2].

و قيل: الأحد معناة أنّه لا يستحقّ بالعبوديّة سواه سبحانه؛ لأنّه القادر على إيصال النعم لعباده من الحياة و الممات و القدرة و الشهوة و الميل و غيرها من النعم الظاهريّة و الباطنيّة و لا يقدّره غيره فيه، فهو الواحد من جميع الوجوه.

و قيل: معناه الذي لا شريك له و لا نظير و لا ندّ له.

و قيل: معناه الفرد المتفرّد في صفاته.

و قيل: في الإلهيّة و القدم.

و قيل: معناه الذي ليس كمثله شيء.

و قيل: معناه واحد في صفة ذاته أي لا يشاركه في وجوب وجوده و صفته أحد، فإنّه الواجب أن يكون قادراً مقتدراً عالماً حيّاً واحداً في أفعاله؛ لأنّ أفعاله كلّها إحسان لم يفعلها إلاّ للنفع أو لدفع الضرر، فاختصّ بالوحدة من جميع الوجوه.

و أمّا بيان معنا على بيان مترجمي الوحي فهو ما روي في (الكافي) عن أبي هاشم الجعفري قال:

سألت أبا جعفر الثاني(ع): ما معنى الواحد؟ فقال: «إجماع الألسن عليه بالوحدانيّة كقوله: ﴿و لئن سئلتهم من خلقهم ليقولنّ اللّه﴾[3].

و في كتاب (التوحيد) للصدوق عن أبي هاشم قال:

سألت أبا جعفر محمّد بن عليّ الثاني(ع): ما معنى الواحد؟ قال: «المجتمع عليه بجميع الألسن بالواحدانيّة»[4].

---

١. الاحزاب(٣٣): ٣٢.

٢. مجمع البحرين، ج ٣، ص ٦ (أحد).

٣. الكافي، ج ١، ص ١١٨، باب معنى الأسماء و اشتقاقها، ح ١٢؛ و الآية في الزخرف (٤٣): ٨٧.

٤. التوحيد، للصدوق، ص ٨٢، باب معنى الواحد و التوحيد و الموحّد، ح ١

و في (المصباح) للكفعمي قال:

«الواحد، الأحد» هما دالاّن على معنى الوحدانيّة و عدم التجزّي. قال، و قيل: هما بمعنىً واحد و هو الفرد الذي لا ينبعث من شيء و لا يتّحد بشيء. قال، و قيل: الفرق بينهما بوجوه:

الاوّل: أنّ الواحد يدخل الحساب و يجوز أن يجعل له ثانياً؛ لأنّه يستوعب جنسه بخلاف الأحد ألا ترى أنّك لو قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقاومه اثنان، و لو قلت: لم يقاومه أحد، لم يجز أن يقاومه أكثر فهو أبلغ قاله الطبرسي. قلت: لأنّ أحد نفي عامّ للمذكّر و المؤنّث و الواحد و الجماعة قال سبحانه: ﴿**لستنّ كأحد من النساء**﴾[1] و لم يقل كواحد؛ لما ذكرناه.

الثاني: قال الأزهري: الفرق بينهما أنّ الأحد بني لنفي ما ذكر معه من العدد، و الواحد اسم لمفتتح العدد.

الثالث: قال الشهيد رحمه اللّه: الواحد يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الذات، و الأحد نفي الشريك بالنسبة إلى الصفات.

الرابع: قال صاحب العدّة: إنّ الواحد أعمّ مورداً؛ لكونه يطلق على من يعقل و غيره. و لا يطلق الاحد إلاّ على من يعقل[2].

و في (مختصر الصحاح) قال:

الواحد الأحد[3].

و قيل: هما اسمان يشملهما نفي الأبعاض عنهما و الأجزاء.

و قيل: الفرق بينهما أنّ الواحد هو المتفرّد بالذات، و الأحد هو المتفرّد بالمعنى، و أنّ الواحد يدخل في العدد و يمتنع دخول الأحد؛ فمن ثَمّ قال تعالى: ﴿**قل هو الله أحد**﴾ و لم يقل واحد؛ لأنّ الواحد يتجزّأ في الحساب، و أمّا الاحد فلا يتجزّأ و لا يقسّم في ذاته و لا في صفاته.

---

١. الأحزاب (٣٣): ٣٢.

٢. المصباح للكفعمي، ص ٤٤٠-٤٤١.

٣. راجع الصحاح، ج ١، ص ٤٤٠ (أحد).

[التحقيق حول معنى كلمة «أحد و واحد»]

أقول: إنّ بناء العدد من الواحد و ليس الواحد من العدد؛ لأنّ العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين، و الفرق المذكور بين الواحد و الأحد و إن ذكره أعاظم الفضلاء و الفقهاء، لكنّ المرويّ عن ائمّتنا(ع) أنّهما بمعنى واحد، كما سيذكر عن الباقر(ع).[1] و المتّبع قولهم، و إن كان ذلك كلّه حسن يليق بجلال وجهه تعالى، لكنّ الأحرى أن يقال: إنّ الأحد و الواحد بمعنى.

و المراد من «الأحد» في قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ بيان نسبته تعالى إلى خلقه بأنّه تعالى أحديّ، أي أحديّ الذات و المعنى، أي ليس كمثله شيء في ذاته فهو أحديّ الذات، و أحديّ المعنى، أي لا يدركه الأوهام، و لا يفهمه العقول، و لا يدركه الحواسّ، فهو يدرك الأبصار، فهو اللطيف الخبير، فهو تعالى أحديّ الذات و المعنى لا غيره؛ لأنّ الأشياء كلّها ندّ و شبه و يُوهَمُ و يُعقَلُ و يُدرَكُ و يُحَسُّ و يُتجزّأ، فهو تعالى أحديّ من جميع الوجوه، توحّد و تفرّد في توحّده و تفرّده، حيث أن لا ظلّ له يمسكه، بل هو يمسك الأشياء لا تحويه أرضه، و لا تقلّ سماواته، فوق كلّ شيء، و لا يقال شيء فوقه، و لا ينقصه الدهور، و لا يغيّره الأزمان، و لا يعلمه إلاّ هو، فهو شيء على خلاف الأشياء، فإنّ الأشياء كلّها لها ظلّ ممسك يمسكها، إمّا في أرض، و إمّا في سماء، و إمّا فوق شيء، أو تحت شيء، و كلّ شيء ينقصه الدهور و يغيّره الأزمان، قوله(ع): «لا ظلّ له يمسكه»[2]. و قوله(ع): «فإنّ الأشياء كلّها لها ظلّ ممسك يمسكها»

أقول: إنّ الظلّ يقال لنفس الشيء و مادّته و أصله و حقيقته، و يقال لظلّ الشيء و فيئه.

و المراد هنا نفس الشيء، فاللّه سبحانه ليس له نفس و مادّة و أصل و حقيقة كما فينا؛ لأنّ كلّها حادث من صفة الممكن، و اللّه سبحانه لا يتّصف بصفة الممكن و الحادث، و الحادث لا يتّصف بصفة الواجب تعالى.

و أيضاً إنّه تعالى سميع بصير، أي سميع بغير جارحة، و بصير بغير آلة، بل يسمع

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠، باب تفسير قل هو اللّه أحد، ح ٢.
٢. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٢.

بنفسه. و ليس أنّه سميع بنفسه و بصير بنفسه أنه شيء و النفس شيء آخر، فإنّه سميع بكلّه، لا أنّ الكلّ منه له بعض فهو السميع البصير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنى فيُبصرُ بما يسمع، و يسمع بما يبصر، و يعلم بما يُبصرُ و يسمع، بخلاف الأشياء فإنّها يبصر بغير ما يسمع، و يسمع بغير ما يبصر، و يعلم بغير ما يسمع و يبصر، و ذلك التفسير للأحد ليس تفسيراً بالرأي -العياذ باللّه- بل إنّ ذلك كلّه قد أخذتها من أخبار أئمّتنا معادن التنزيل، و استنبطتها من أحاديث معادن الوحي -صلوات اللّه عليهم- كما في (الكافي) عن ابن محجوب عن حمّاد عن أبي عبداللّه قال:

سألت أبا عبداللّه(ع) عن ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فقال: «نسبة اللّه إلى خلقه أحداً صمداً أزليّاً صمديّاً، لا ظلّ له يمسكه، و هو يسمك الأشياء بأظلّتها، عارف المجهول، معروف عند كلّ جاهل، فردانيّاً لا خلقه فيه و لا هو في خلقه، غير محسوس، لا يدركه الأبصار، علا فقرب، و دنا فبعد، لا تحويه أرضه و لا تقلّه سماواته، حامل الأشياء بقدرته» الحديث[1].

فيه بإسناده عن هاشم بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبداللّه فقال(ع) في جوابه إلى أن قال:

و خالقنا مدخل للأشياء فيه؛ لأنّه واحد و أحديّ الذات و أحديّ المعني[2].

[ليس في صفات اللّه تعدّد و تغاير و تبدّل]

أقول: معناه أي أحديّ الذات و الصفات، فصفاته واحدة، فالتعدّد فيها باعتبار الآثار، فبالنسبة إلى كلّ أمر وصف بوصف، و سمّي باسم و إلاّ فلا تعدّد ثمّ و لا تغاير و لا تبدّل عن حال إلى حال، أو المعنى أنّه تعالى لا ينقسم في وجوده و ذاته لا في العقل و لا في الوهم، فقولك: «يرضى و يسخط» فرضاه ثوابه، و سخطه عقابه. و ذلك معنى قولك: «خذ الغايات و اترك المبادئ». فلا يتداخل شيء فيهتجم من حال إلى حال كما هو فينا، فهو واحد بلا تأويل، أي واحد من جميع

---

١. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٢.

٢. الكافي، ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل ...، ح٦.

الجهات، بخلاف سائر الأشياء فإنّها واحد بتأويل؛ لكونها بعد تركيب واحداً؛ لأنّ كلّ شيء زوج تركيبي مركّب من المادّة و الصورة، فافهم.

فليس واحد من جميع الجهات غيره تعالى.

فيه عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبدالله(ع) أنّه قال له: أتقول: إنّه سميع بصير؟ فقال، أبو عبدالله(ع):

هو سميع بصير بغير جارحة، و بصير بغير آلة بل يسمع بنفسه، و يبصر بنفسه، و ليس قولي: إنّه سميع بنفسه أنّه شيء و النفس شيء آخر، و لكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنتُ مسؤولاً و إفهاماً لك؛ إذ كنت سائلاً فأقول يسمع بكلّه، لا أنّ كلّه له بعض؛ لأنّ الكلّ لنا بعض، و لكن أردت إفهامك، و التعبير عن نفسي، و ليس مرجعي في ذلك كلّه إلاّ أنّ السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف معنى[1].

فيه بإسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر(ع) أنّه قال في صفة القديم:

إنّه واحد صمد أحديّ المعنى، ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة. قال، قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر، و يبصر بغير الذي يسمع، قال فقال: كذبوا و ألحدوا وشبّهوا تعالى اللّه عن ذلك أنّه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع[2].

فيه بإسناده عن أبي عبدالله(ع) أنّه قال الزنديق حين سأله ما هو؟ قال:

هو شيء بخلاف الأشياء، أرجع بقولي إلى إثبات معنىً، و أنّه شيء بحقيقة الشيئيّه، غير أنّه لا جسم و لا صورة و لا يحسّ و لا يدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهمام، و لا ينقصه الدهور، و لا يغيّره الأزمان -و ساق الحديث إلى أن قال-: إنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنى[3].

فيه بإسناده عن جابر الجعفي قال:

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٠٨-١٠٩، باب آخر، ح ٢.
٢. الكافي، ج ١، ص ١٠٨، باب آخر، ح ١.
٣. الكافي، ج ١، ص ٨٣-٨٤، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ح ٥.

سألت أبا جعفر(ع) عن شيء من التوحيد، فقال: إنّ اللّه -تبارك و تعالى- تباركت أسماؤه التي يُدعى بها، و تعالى في علوّ كنهه، واحد توحَّدَ بالتوحيد في توحّده[1].

و روي عن الباقر(ع) قال:

الأحد الفرد المتفرّد، و الأحد و الواحد بمعنىً واحد، و هو المتفرّد الذي لا نظير له، و التوحيد الإقرار بالوحدة، و هو الانفراد، و الواحد المتباين الذى لا ينبعث من شيء و لا يتّحد بشيء. و من ثَمّ قالوا: إنّ بناء العدد من الواحد، و ليس الواحد من العدد؛ لأنّ العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين، فمعنى قوله: ﴿اللّه أحد﴾ أي المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه، و الإحاطة بكيفيّته، و بإلهيّته تعالى عن صفات خلقه[2].

في (الكافي) بإسناده عن محمّد بن مسلم قال، قال أبو عبداللّه(ع):

يا محمّد إنّ الناس لا يزال بهم المنطق حتّى يتكلّموا في اللّه، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلاّ اللّه الواحد الذي ليس كمثله شيء[3].

[معنى «الأحد و واحد» في اللّه سبحانه]

أقول: اعلم أنّ المراد من الأحد و الواحد ليس هو الواحد العددي، و الواحد النوعي، و الواحد الشخصي، بل المراد من الواحد فيه سبحانه الواحد الأحديّ في الذات بمعنى أنّه ليس له في الأشياء شبهٌ و لا ندّ و لا مثل في ذاته، و الواحد الأحديّ في المعنى بمعنى أنّه يُعلم أنّه لا ينقسم في وجوده، و لا عقل و لا وهم، و لا يدركه الأوهما، و لا يفهمه العقول بمعانٍ مختلفة كثيرة بل هو شيء واحد بسيط من جميع الجهات، لا يتصوّر في تعدّد المعنىً بوجه كما يتصوّر فينا، فإنّ اختلاف المعنى فينا باختلاف موارد المعاني، فالعلم له مورد، و السمع له مورد آخر، و البصر له مورد آخر، و هكذا في غيرها، فلكلّ واحد من الأوصاف و المعاني له مورد و محلّ، بخلاف هو سبحانه فهو شيء واحد بسيط كله، و علم بكلّه، و سمع بكلّه، و بصر

١. الكافي، ج ١، ص ١٢٣، باب تأويل الصمد، ح ٢.
٢. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٢.
٣. الكافي، ج ١، ص ٩٢، باب النهي عن الكلام في الكيفيّة، ح ٣.

بكلّه و شيء واحد. كلّ ذلك لا بالتركيب، و لا بالعدد، و لا بالشبه كما مرّ و سيذكر.

و ذلك كما روي في (التوحيد) للصدوق عن المقدام بن شريح بن هان عن أبيه قال:

إنّ أعرابيّاً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين(ع) فقال: يا أمير المؤمنين، أتقول: إنّ اللّه واحد؟ قال: فحمل الناس عليه، و قالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين(ع) من تعتّم القلب؟ فقال(ع): «دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم» ثمّ قال: «يا أعرابي إنّ القول في انّ اللّه واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على اللّه تعالى، و وجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ممّا لا يجوز عليه[1]؛ لأنّه ما لا يأتي له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال ثالث ثلاثة؟ و قول القائل هو الواحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنّه تشبيه، و جلّ ربّنا عن ذلك و تعالى. و أمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا عزّوجلّ، و قول القائل إنّه عزّوجلّ أحديّ المعنى، يُعلم به أنّه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربّنا عزّوجلّ[2]».

تتميم

[كيف يطلق الواحد على الإنسان و أنّه تعالى لا يشبهه شيء؟]

فإن قلتَ: إنّ الواحد يطلق على اللّه، و يقال: إنّه واحد و يطلق على الإنسان و يقال: الإنسان واحد. و أنّه تعالى لا يشبَهُهُ شيء، و هو لا يشبِهُ شيئاً، كما مرّ مراراً.

قلنا: إنّ التشبيه هنا إنّما هو في الاسم و اللفظ دون المعنى، و أنّ المشابهة إنّما هي

١. في حاشية المخطوطة: أي الذي لا يأتي للعدد لا يدخل في باب العدد، فاللّه تعالى لا يأتي للعدد فلا يدخل في العدد، كذلك الواحد لا يأتي للعدد فلا يدخل في العدد (منه).
٢. التوحيد، للصدوق، ص ٨٣-٨٤، باب معنى الواحد و التوحيد و الموحّد، ح ٣.

تكون في المعنى لا في الاسم و اللفظ، و بذلك صرّح الخبر الصحيح أيضاً، كما روي (الكافي) و (التوحيد) للصدوق رحمه اللّه بإسنادهما عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن(ع) قال سمعته يقول:

«و هو اللطيف الخبير، السميع البصير، الواحد الأحد الصمد، لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد [لو كان كما يقول المشبّهة[1]] لم يعرف الخالق و لا المنشئ من المنشَإ؛ لكنّه المنشئ فرّق بين من جسّمه و صوّره و أنشأه إذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبه هو شيئاً». قلت: أجل جعلني اللّه فداك لكنّك قلت: الأحد الصمد، و قلت: لا يشبهه شيء و اللّه واحد، و الإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانيّة؟ قال: «يا فتح أحلتَ -ثبّتك اللّه- إنّما التشبه في المعاني، فأمّا في الأسماء فهي واحدة و هي دلالة على المسمّى، و ذلك أنّ الإنسان و إن قيل: واحد، فإنّه يُخْبَر أنّه جثّة واحدة و ليس باثنين، و الإنسان نفسه ليس بواحد؛ لأنّ أعضاءه مختلفة و ألوانه مختلفة، و من ألوانه مختلفة غير واحد، و هو أجزاء يتجزّأ ليست بسواء، دمه غير لحمه، و لحمه غير دمه، و عصبه غير عروقه، و شعره غير بشره، و سواده غير بياضه، و كذلك سائر جميع خلقه، فالإنسان واحد في الإسم، و لا واحد في المعنى، و اللّه جلّ جلاله واحد لا واحدَ غيره، و لا اختلاف فيه، و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقصان، فأمّا الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفة و جواهر شتّى، غير أنّه بالاجتماع شيء واحد.» قلت: جعلت فداك فرّجتَ عنّي، فرّج اللّه عنك. الحديث[2].

فبالجملة، إنّ قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ بيان نسبته و بيان عدم مناسبته و شباهته بخلقه بأنّه هو اللّه الواحد الأحد، أي أحديّ الذات، و أحديّ المعنى، أي لا يشبهه شيء، و هو لا يشبه شيئاً، و لا يفهمه عقل و لا يدركه حواسّ، و هو السميع البصير اللطيف الخبير بلا اختلاف الذات و المعنى، و على خلاف ذلك سائر الأشياء فإنّها كلّها شبه، و هنّ شبيهة بغيرها، و العقل يفهمها، و الحواسّ يدركها، و

---

١. ما بين معقوفين أضفناها من الكافي.

٢. الكافي، ج ١، ص ١١٨-١١٩، باب آخر، ح ١؛ التوحيد، للصدوق، ص ١٨٥، باب أسماء اللّه تعالى، ح ١.

تسمعون و تبصرون، لكن باختلاف الذات و المعنى؛ لأنّهم يسمعون بآلة، و يبصرون بجارحة، و يسمعون بغير ما يبصرون، و يبصرون بغير ما يسمعون.

[في وجوه تركيب كلمة «أحد»]

ثمّ إنّ قوله: «أحد» إمّا بدل عن «اللّه» كما قاله صاحب (مختصر الصحاح)[1] و صاحب (مجمع البحرين) و قال:

إنّ النكرة قد تبدل عن المعرفة كقوله تعالى: ﴿لنسفعاً بالناصية ناصية كاذبة﴾[2].

و إمّا خبر عن اللّه و الجملة خبر لقوله: «هو» فهو مبتدأ و «اللّه» مبتدأ ثان، و «أحد» خبره، و الجملة خبر للمبتدأ الأوّل، و معنى «أحد» أحديّ النعت، كما قال رسول اللّه(ص): «نور لا ظلام فيه، و علم لا جهل فيه».

و في رواية ابن عبّاس، «قل هو اللّه أحد» يعني غير متبعّض و لا مُجَزَّئ و لا يقع عليه اسم العدد و لا الزيادة و لا النقصان. و «الأحد» من أسمائه تعالى، و هو الفرد الذي لم يزل وحده، و لم يكن صفة أُى، و هو اسم بني لنفي ما ذكر[3].

[وجوه أُخرى للفرق بين الواحد و الأحد]

فريدة وحيدة: في ذكر الفرق بين الواحد و الأحد بوجهٍ آخَرَ غير الوجوه المذكورة:

اعلم أنّ مراتب الوحدة و ذكر الفرق بينهما و بين الوحدانيّة ثلاث أحد و واحد وحدانيّة، فالأحد اسم الذات الأقدس مع سلب تعدّد الصفات، و ذلك كمال التوحيد و الإقرار بالوحدة؛ لقوله(ع): «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[4]. أقول: أي نفي تعدّد الصفات، بأن يكون لكلّ صفة مورداً و محلّاً كما فينا، أو المعنى نفي صفات الممكن و الحادث لا نفي صفات الواجب.

---

١. راجع الصحاح، ج ١، ص ٤٤٠ (أحد).
٢. العلق (٩٦): ١٦.
٣. مجمع البحرين، ج ٣، ص ٦ (أحد).
٤. التوحيد، للصدوق، ص ٥٧، باب التوحيد و نفي التشبيه، ح ١٤.

قيل: و الواحد اسم الذات مع إثبات تعدّد الصفات، أي إثبات تعدّد الصفات الذاتيّة بغير تعدّد المورد و المحلّ، كما فينا؛ لأنّه سبحانه بسيط مطلق، و تعدّد الصفات بتعدّد المورد و المحلّ مستلزم للتركيب، و مُحال له تعالى.

و الوحدانيّة صفة الواحد، و الواحد صفة الأحد صلّى الأحد على الواحد، أي الواحد الممكن المتوحّد في الإمكان لا في الوجوب، و ذلك قوله تعالى: ﴿**إنّ اللّه و ملائكته يصلّون على النبيّ**﴾[1]، فمحمّد(ص) هو الواحد بين الأنبياء و الرسل، لا مثل له في علمه و صفاته و كماله بل بين جميع خلقه فالواحد نور الأحد، و الواحد ظاهر من الأحد و مظهره، أي مُظهر صفته و فعله، و مَظهر عجائب آياته و آثاره فهو دليله يدلّ عليه، و هو مُظهرُهُ. (شعر):

ظهور تو بمن است و وجود من از تو و لستَ تظهر لولاي لم أكُ لولاك

فالواحد مَظهرُ الأحد و مُظهِره و اسمه و وصفه[2]، الواحد بناء العدد و مصدره و بناء التكثّر، الواحد أوّل فائض عن الأحد، و الواحد أصل الموجودات[3]، و الواحد علّة الموجودات؛ و ذلك قوله: «لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك»[4] و قوله:

علّة الكون و لولاه لما كان للعالم عين و أثر

و الواحد العقل الكلّ، الواحد العقل النوراني و العقل الفعّال.

و الأحد خالق الواحد، و الأحد خالق العقل الكلّ، و الأحد خالق العقل النوراني و الفعّال، و الأحد ربّ، و الواحد مربوب[5]، و الأحد ربّ، و الواحد عبد، و هو محمّد(ص) مملوك له تعالى و ملكه الأوّل، و خلقه الأوّل، و موجوده الأوّل، و عقله الأوّل، و عقله النوراني، و عقله الكلّ، و نور سماواته و أرضه

---

١. الاحزاب (٣٣): ٥٦.

٢. في حاشية المخطوطة: المبيّن لآياته و آثاره و عجائب أمره، من الإحياء و القدرة إليه بعد الموت؛ لإصداره تعالى ذلك في نبيّه؛ ليعلم الناس أنّ خالقه على ذلك بطريق أولى (منه).

٣. في حاشية المخطوطة: النورانيّة من السماوات و العرش و الكرسي و اللوح و القلم و الشمس و القمر ممّا هو المرويّ (منه).

٤. المناقب، لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢٧١.

٥. في حاشية المخطوطة: و هو الواحد، الممكن، الموسوم بالنبوّة، و العربيّة المسمّى بالاحمديّة، و المحمّديّة صلوات الله عليه و على آله اجمعين (منه).

(شعر):

ظـهـر الـواحـد عـن الأحـد و فاض عن الواحد سائر العدد

فالأصل هو الصمد، و الواحد هو الأحد (شعر):

ز أحمد تا أحديك «ميم» فرق است همه عالم در آن يك «ميم» غرق است

ثمّ إنّ هذا الواحد هو الموحّد الأوّل للأحد الواحد، و هذا الواحد هو العارف الأوّل للأحد، و هذا الواحد هو العباد الأوّل للأحد، و هذا الواحد هو الذاكر الأوّل للأحد، و هذا الواحد هو المسبّح الأوّل و المهلّل الأوّل للأحد، و هذا الواحد هو الأثر الأوّل للأحد، و هذا الواحد هو الوصف الأوّل و الاسم الأوّل، و هذا الواحد هو الوسم الأوّل و الآية الأولى و العلامة الأولى للأحد، و هذا الواحد هو المجيب الأوّل في ألَسْت، و هذا الواحد هو المراد من المراد من الوجود و الإيجاد، و هذا الواحد هو الغاية من الإيجاد و الوجود؛ لقوله تعالى: «فأنت المراد و انت المريد»[1].

ثمّ إنّ هذا الفرق إنّما هو بحسب الحقيقة و الباطن و التأويل. و أمّا الفرق بينهما بحسب الظاهر و المعنى و اللغة فهو ما ذكر سابقاً، و فيه تفصيل قد ذكرناه في كتابنا الموسوم بـ(أنيس العابدين) في تفسير التوحيد و الفاتحة، و تفسير أذكار الصلاة، و في كتابنا الموسوم بـ(الفرائد).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[فرق آخر بين كلمة الواحد و الأحد]

فبالجملة، فالأحد أي التامّ في واحديّته، و الكامل في وحدانيّته، «فالأحد» هواللّه الواحد في ذاته و أفعاله و عبادته، فالواحد صفة الأحد، و الأحد موصوفة و الواحد بعدد ﴿**بسم اللّه الرحمن الرحيم**﴾ كما مرّ.

فالواحد الممكن، هو البسملة الحقيقيّة، و حامل البسملة الظاهريّة، و الواحد الممكن هو البسملة الناطقة الحافظة للبسملة الظاهرة، و لا يتمّ الواحد إلاّ بالأحد، و لا يظهر الأحد إلاّبالواحد، و لا يُعبَدُ الأحد إلاّ بالواحد الممكن، و ذلك قوله(ع):

---

١. مولد النبيّ، ص ٥: أوّل ما خلق اللّه نور نبيّه... فقال: يا عبدي، أنت المراد و أنا المريد ...، .

«بنا عُرِفَ اللّه، و بنا عبداللّه، و لولانا ما عُرف اللّه، و ما عُبد اللّه»[1].

فالواحد حامل معنى ﴿**بسم اللّه الرحمن الرحيم**﴾ و سرّه و أصله و حقيقته و علّة وجوده و روحه و علّة ظهوره، فالاحد مَظهر البسملة و مُظهرها، و مُظهر الأحد و مُظهره، و الواحد مَنظر الأحد و مراده، و الأحد وصفه ﴿**بسم اللّه الرّحمن الرّحيم**﴾ فهو معناه؛ فلذلك إذا قيل: ﴿**بسم اللّه الرّحمن الرّحيم**﴾ يفرّ الملحدون و يدبرون بذكره، و إليه الإشارة: ﴿**و إذا ذَكَرتَ ربّكَ فى القُرآن وَحدَهُ ولّوا على أدبارِهِمْ نُفُوراً**﴾[2] فلا يتحمّلون بذكر اسم اللّه و وصفه بالأوصاف المذكورة في البسملة من الألوهيّة و الرحمانيّة و الرحيميّة، و اختصاصها كلّها للّه لا لآلهتهم الخبيثة الباطلة.

[وجه تعبيره سبحانه بالأحد لا بالواحد]

ثمّ إنّه سبحانه عبّر بالأحد و لم يعبّر بالواحد؛ لما ذكر سابقاً من الطبرسي[3]؛ و لأنّ الواحد وصف الأحد، و الأحد هو اللّه، فالأحرى ذكر الأحد في مقام البيان و التعريف، و جواب السؤال؛ و لأنّ الاحد مستوعب لجميع مراتب التوحيد الأربع المذكورة، و لا حاجة إلى تقييده بكلّ واحد منها، بخلاف الواحد فإنّه غير مستوعب لجميع مراتب التوحيد الأربع، بل يحتاج في ذكره إلى تقييده بكلّ واحد من المراتب، مثلاً إذا قلت: «واحد» لزم لك أن تقول: «واحد في ذاته» أو تقول: «واحد في صفاته» و تقول: «واحد في أفعاله» و تقول: «واحد في عبادته» فلو لم تقيّده بكلّ واحد منها فرداً فرداً لا يفيد لفظ الواحد وحدتَه تعالى في جميع تلك المراتب، بخلاف الأحد؛ فإنّه يفيد وحدتَهُ سبحانه في جميع تلك المراتب.

و المراد إفادة ذلك، و ذلك لا يحصل بلفظ الواحد؛ لأنّ الواحد أعمّ فلابدّ في البيان تقييده بكلّ واحد فرداً فرداً؛ لأنّ الواحد في ذاته غير الواحد في صفاته، و الواحد في صفاته غير الواحد في أفعاله، و الواحد في أفعاله غير الواحد في عبادته.

---

١. بصائر الدرجات، ص ٦١، باب في الائمّة أنّهم حجة اللّه ...، ح ٣ مع تفاوت.
٢. الإسراء (١٧): ٤٦.
٣. مجمع البيان، ج٥، ص ٥٦٤.

فذكر لفظ «الواحد» لا يكفي في إفادة ذلك المطلب؛ فلذلك ذكر لفظ «الأحد»؛ لكفايته في ذلك، و استيعابه لجميع تلك المراتب، فافهم.

و أمّا احتياج لفظ «الواحد» بالقيد؛ لكونه مستعملاً بذلك، كما في العبارات المذكورة، و كما في قول عليّ(ع): «واحد لا بتأويل عدد»[1]؛ و لأنّ الواحد يدخل في العدد و لو بضمّ أخر إليه؛ و لهذا قال أمير المؤمنين(ع): «واحد لا بتأويل عدد». فإذا أُريد استعماله في حقّه تعالى احتيج إلى قيد كما فعل عليّ(ع)، بخلاف الأحد؛ و لأنّ الأحد لعموم النفي، فإنّكم إذا قلت: «ما في الدار أحد» أي ليس فيها واحد و أكثر من واحد و أمّا إذا قلت: «ما في الدار واحد» لم ينفِ أنّه ليس فيها اثنان أو أكثر، فلو اثنان أو أكثر يصحّ «ليس بواحد» بخلاف «ليس بأحد» فهو لعموم النفي، و الواحد لنفي العموم؛ و لأنّ الواحد وجه من وجوه الأحد، و وصف من أوصافه كما مرّ؛ و لأنّ الواحد يطلق في الأنواع و الأجناس و المركّبات و الظلمة و غيرها بخلاف الأحد، فالأحد له بساطة و لا يقيّد بقيودات الواحد التي ذكرت آنفاً، و أنّه يثبت بثبوته القليل و الكثير، فإنّك إذا قلت: «أحد» فهو يجمع بالواحد و الاثنين و الثلاثة و أكثر منها، بخلاف «الواحد» فبثبوت اللّه يثبت القليل و الكثير و الكلّي و الجزئي، فيتوقّف كلّ وجوده و ثُبوته على وجوده تعالى فهو تعالى البسيط الذي جميع الموجودات موقوفة وجوداً و بقاءً إلى وجوده، فالكلّ وجد بإرادته، و كلّ في ملكه لا في ذاته؛ لقوله(ع): «دام الملك في الملك»

و كلّ راجع إلى مشيئته و إرادته، لا إلى ذاته، فبطل قول من قال: «الأشياء كلّها في ذاته بنحو أشرفَ» و بطل قول من قال: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» أي أنّ البسيط الحقيقةً -و هو اللّه سبحانه- كلّ الأشياء و جميعها؛ لأنّه لو لم يكن كلّها ليفقدها، و هو تغيّر و تبدّل له بفقده إيّاها، فلزمه كونه كلّ الأشياء لكن بنحو أشرفَ و ألطفَ، و ذلك كفر و زندقة قد بيّناه مشروحاً في رسالة على حدة في إثبات الصانع، فارجع ثَمّة.

١. نهج البلاغة، ص ٢٧٨، الخطبة ١٥٢؛ التوحيد، للصدوق، ص ٥٦، باب التوحيد و نفي الشبيه، ح ١٤.

[شبهة حول لابدّية حمل أحد على الواحد و دفعها]

ثمّ إنّ بعضهم قال: إنّ لفظ «اللّه» إذا كان عَلَماً و جزئيّاً لزم أن يكون لفظ «أحد» في ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ لغواً، فينبغي أن يحمل الأحد على الواحد، و حينئذ يشكل تسميتها بسورة التوحيد إلاّ أن يقال: تسميتها باعتبار آخرها على طريقة عموم الاشتراك؛ لأنّه يراد بلفظ «الأحد» [أحدُ] معنييه أوّلاً، و الآخَرُ ثانياً.

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ الأحد و الواحد بمعنىً كما مرّ، فلا حاجة إلى الحمل، و لا إشكال حينئذ [في] تسميتها بسورة التوحيد، فمعنى قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ أي قل: هو اللّه واحد، و ذلك معنى التوحيد و الإقرار بالوحدة له، و الإذعان بالوحدانيّة لجلالة.

الثاني: أنّه مع اعتبار عَلَميّته أيضاً لا يكون لغواً، بل يكون ذكره لازماً و محتاجاً إليه؛ لأنّ ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ كان جواباً عن سؤال السائلين عن نسبة اللّه مع كونهم قائلين بوجود إله غير اللّه سبحانه، و بوجود تعدّده عندهم، فأجاب اللّه عن سؤالهم و عن ردّ عقيدتهم بأنّ اللّه أحد[1].

و ليس غير اللّه أحد إلهاً لنا و لكم، فاللّه أحد؛ لعدم كفوه أحد، فأحد هنا أحديّة حقّة، و أحديّة ألوهيّة، أي اللّه أحد، فالألوهيّة منحصرة و مختصّة في أحدٍ، و شخصٍ واحدٍ حقٍّ، و هو اللّه سبحانه، و لكنّ «أحد» في آخر السورة للحقيقة اللغويّة، كما سيذكر في تفسير قوله: ﴿**و لم يكن له كفوا أحد**﴾.

فمعنى قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ أي قل يا محمّد في جواب اليهود: إنّ اللّه الذي تسألون عنه هو المعبود بالحقّ الذي يأله غيره من خلقه عن إدراك ذاته و كنهه، و يعجز خلقه عن الإحاطة بكيفيّته، بل هو فرد و متفرّد في إلهيّته و ألوهيّته و ربوبيّته، متعالٍ عن صفات خلقه، و هو خِلو عن خلقه و خلقه خلو عنه لا يشابه به شيء، و

---

١. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ١.

لايشابه بشيء، فهو الأحد المطلق و الواحد من جميع الوجوه، و هو الدائم في ذاته و صفاته، فإنّ الدالّ في أحد دليل على دوام ملكه، و إنّه عزّوجلّ دائم متعال عن الكون و الزوال، بل هو مكوّن الكائنات الذي كان بتكوّنيّة كلّ شيء، و كلّ كائن ثمّ قال(ص) في الصمد ذلك أي شخص واحد، فلا يتعدّد بل ينفرد و يتفرّد و يتوحّد، فمعناه بالفارسيّة:

يعنى: بگو يا محمّد در جواب ايشان كه خدا يكى است، و خدا يك كس است، پس «أحد» معنايش بمعنى «كس» است، هم چنان كه در قول: ﴿**لم يكن له كفواً أحد**﴾ است، يعنى نيست براى خدا أحدي مثل، و نيست براى او كسى نظير، پس در اين وقت، احتياج نيست كه أحد را معناى واحد بگيرى؛ زيرا كه أحد نيز، ذكرش لغو مى‌شود چنانكه معلوم شد.

الثالث: أنّ اللّه ليس بِعَلَمٍ و لا بمفهومٍ كلّي و لا جزئي؛ لأنّه لو كان جزئيّاً لزم أن يكون له كلّي يندرج تحته هو و غيره من سائر الأفراد؛ لأنّ الكلّي لزم له تعدّد الأفراد، فإذا كان له أفراد فلزم مثله و نظيره و تعدّده، و هو فاسد، فلا يصحّ كونه جزئيّاً **إن أُريد** منه المعنى الاصطلاحي؛ لأنّه في المصطلح المنطقي هو ما يمنع فرض صدقه على كثيرين، و بديهي أنّ ذلك مندرج تحت كلّي آخر؛ لأنّ كلّ جزئي لابدّ من ذلك.

و قد عرفت أنّ كونه مندرجاً تحت كلّي، و كونه فرداً من أفراده غلط؛ لكون الأفراد نظيراً و مثلاً له، فيكون للّه حينئذٍ نظير و مثل.

و هو باطل، و الاعتقاد به كفر و شرك، ففرض كونه فرداً لكلّي -كما فعله المنطقيّون، حيث قالوا: إنّه مندرج تحت كلّي، و أقلّه المفهوم و الشيء- غلط؛ لاستلزامه الكلّي الذي له أفراده، و هو تعالى من جملتها، يدخل هو و سائر أفراده الموجودة ـ و لو بالفرض ـ تحته، أي تحت هذا الكلّي، و هذا شرك محض، و كفر صرف كما لا يخفى.

و إن أُريد به معنى التشخّص الخارجي المتشخّص بالعوارض الخارجيّة، فهو أيضاً

غلط؛ لاستلزامه التحديد المنهيّ عنه.

و إن أُريد به معنى البساطة و التفرّد الحقيقي لم يكن حمل أحد عليه لغواً، فيكون المعنى أنّ اللّه البسيط المتفرّد الحقيقي أحد.

يعني: يكى است و او را ثاني نيست.

فلا يحتاج حينئذٍ إلى تأويل الأحد بمعنى الواحد، مع أنّا قد قرّرنا أنّ الواحد و الأحد بمعنىً واحد فإذا كان بمعنىً واحد، فلا معنى بالتأويل كما توهّمه المعترض، و يصحّ تسمية السورة بالتوحيد.

[إنّ اللّه هو الأحد؛ الأحديّ الذات و المعنى]

ثمّ إنّ الأحد معناه هو المتفرّد البسيط الأحديّ الذات و المعنى بلا مشاركة شيء به، و بلا مثاليّة شيء به، و لا ندّيّة شيء معه، و بلا مشابهة شيء به، فاللّه هو الأحد الأحديّ الذات و المعنى، بالمعاني المذكورة، فحينئذ امتنع في حقّه تعالى أن يكون جزئيّاً أو كلّيّاً، أو جزءاً عامّاً أو خاصّاً أو مطلقاً أو مقيّداً أو مبهماً أو معيّناً؛ لأنّ جميع ذلك من صفات الألفاظ أو المعاني، و هو سبحانه ليس من قبيل الألفاظ، و لا من قبيل المعاني، فلا يتّصف بصفاتهما؛ و لأنّه سبحانه أجرى لها تلك الصفات فلا يجري عليه ما هو أجراه.

فحينئذ إطلاق الواحد عليه باعتبار كونه بمعنى الأحد بالمعنى المذكور، فالواحد و الأحد متوافقان معنىً، فمعناهما البساطة و الوحده المتنزّهة عن الكلّي و الجزئي و الجزء، و العموم و الخصوص، و الإطلاق و التقييد، و الإبهام و التعيين و غير ذلك في أصل الوضع، فلو يعتريها شيء من ذلك، فهو إنّما هو بإرادة المستعمل فلا يقال: في أصل الوضع و فصيح الكلام: «اللّه واحد» إلاّ بتخصيص إرادة التفريد البَحْت و البساطة الصرف؛ لأنّه البسيط المطلق فلا البسيط المطلق غيره سبحانه، فلبساطة المطلق له تعالى صار غائباً مطلقاً عن درك الحواسّ.

فلذلك السرّ و للإشارة إلى ذلك السرّ عبَّرَ بلفظ «هو» الدالّ على الغيبة المطلقة؛ ليدلّ على أنّه سبحانه غائب عن جميع الوجوه، فلا يقبل الإشارة بوجه من الوجوه،

فلا يصحّ الإشارة إليه سبحانه؛ فلذلك ردَّ بقوله: ﴿**هو اللّه أحد**﴾ قولَهم: «هذه آلهتنا نشير إليها فأشر أنت إلى إلهك» و أنزله إلى رسوله في الردّ عليهم.

فالتعبير بلفظ «هو» للإشارة إلى غيبته مطلقاً، لا للإشارة إلى كونه قابلاً للإشارة بـ«هو» المفيد للإشارة، فإشارته اللازمة غير مرادة هنا؛ لكونها منتفية بذكر الاحد الذي لا يجامع مطلق الإشارة و لو عقليّة و لو في بعض المظاهر؛ إذ لا يعقل و لا يتصوّر في شيء، و لا في جهة، و لا في مكان حتّى يشار إليه سبحانه؛ لأنّه البسيط المطلق الذي لا يدركه الحواسّ، فما لا يدرَك بالحسّ فكيف يقبل الإشارة؟! فهو سبحانه -مع بساطته المطلق- على كلّ شيء شهيد، موجود في غيبته و حضوره، و لا يعزب عن شيء، و لا يعزبه شيء، فهو محيط بكلّ شيء علماً، و ليس غافلاً عن شيء سرٍّ أو ظاهر.

فبـ«الهاء» أشار إلى غيبته و بـ«الواو» إلى اختفائه ذاتاً في الجهات الستّ، فلا يدرك في واحد منها، فهو غائب فيها كلّها، و إلاّ لكان قابلاً للإشارة، و أنّها منفيّة عنه تعالى؛ لكمال بساطة المطلق التي هي نافية الإدراك؛ فلذلك عقّب لفظة «اللّه» بلفظ «أحدٍ» موضوعٍ للبساطة و الأحديّة المطلقة، و هي معنى الأحديّة في الذات و المعنى.

[نتيجة الكلام، حول تفسير «قل هو اللّه أحد»]

ثمّ إنّك إذا عرفت جميع ذلك، تعرف تناسَب و سرَّ ذكر الضمير أوّلاً، ثمّ «الواو» بعده، ثمّ لفظ «اللّه» بعده، ثمّ لفظ «الأحد» بعده؛ فهذه الألفاظ حقيقة تفسير لما قبله بما بعده كما عرفت سابقاً.

فمعنى ﴿**قل هو الله أحد**﴾ أي الذي أدعوكم إلى طاعته و عبادته هو الغائب عن الحواسّ في جميع الجهات الستّ، من جميع الجهات، فهو المألوه الذي يتحيّر في إدراكه العقول، فهو الأحد الأحديّ الذات و المعنى، فهو البسيط المطلق المتفرّد، المتنزّه في ذاته و صفاته و أفعاله.

فبـ«هو» الذي لضمير الغائب أشار إلى غيبته بهويّته و ماهيّته و كنهه، فلمّا كان هويّته و ماهيّته و كنهه متقدّمة على غيره؛ فلذلك السرّ قدّم الغائب الدالّ على غيبة

هويّته على لفظ «اللّه» الدالّ على أُلوهيّته، فهو سبحانه غاب بهويّته، ظهر بألوهيّته، فصفة الهُويّة و الغيبة قبل صفة الألوهيّة؛ فلذلك ذكر لفظ «هو» الدالّ بهويّته و غيبته قبل ذكر لفظ «اللّه» الدالّ على ألوهيّته المتأخّرة عنها و ذلك قوله تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»[1]، فخفاؤه بهويّته، ظهورُه و معروفيّته بألوهيّته التي هي رتبة الخلق و الإيجاد؛ فلذلك قُدّم لفظ «هو» في الذكر على «اللّه» لتوافق الظاهر بالواقع، و تطابق اللفظ و الذكر بنفس الأمر، و قدّم لفظ «اللّه» على «الأحد»؛ لأنّ الأحديّة إنّما هو في الألوهيّة و الهويّة، فإذا عرفت ذلك تعرف أنّ اللازم و المطابق للواقع و نفس الامر هو ذكر الكلام بهذا الأسلوب، و إذا عرفت ذلك تعرف أنّه كلام اللّه لا كلام البشر و نِعْمَ ما قيل: كلام الملوك ملوك الكلام.

[في تفسير كلمة «اللّه» في ﴿اللّه الصمد﴾]

﴿**اللّه الصمد**﴾ و لفظ «اللّه» يتحيّر في فهم لفظه العقول، كما يتحيّر في فهم معناه؛ فلذلك قال بعضهم: إنّه عبري. و قال بعضهم: إنّه سرياني معرّب. و قال بعضهم: إنّه علَم. و قال بعضهم: إنّه مفهوم كلّي. و قال بعضهم: إنّه علم بالتغليب في الاستعمال على الذات الموصوف بجميع الكلمات، المنزّه عن كلّ ما يستلزم النقصان.

و قال بعضهم -كالخليل بن أحمد-: إنّه مرتجل[2]؛ لقوله تعالى: ﴿**هل تعلم له سمياً**﴾[3]؛ و لأنّه لو حكمنا باشتقاق كلّ اسم لزم الدور أو التسلسل، فلابدّ أن تؤول الأسماء إلى جامد، فكون ذلك هو اسمَ الكريم أولى.

و قال بعضهم: إنّه مشتقّ من لاه الشيء: إذا خفي، و ذلك هو الحقّ؛ لتصريح الصادق(ع) باشتقاقه[4]، فالقول بكونه جامداً فاسد، و كذلك القول بكونه علَماً أو مفهوماً كلّياً منحصراً في الفرد. فالحقّ كونه اسماً و وصفاً للذات الظاهرة بالألوهيّة و

---

١. الأنوار النعمانية، ج١، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
٢. راجع العين، ج٤، ص ٩١.
٣. مريم (١٩): ٦٥.
٤. الكافي، ج١، ص ٨٧، باب المعبود، ح ٢.

الربوبيّة و الرحمانيّة كسائر أسمائه.

و قال بعضهم: إنّه مشتقّ من لاه يلوه بمعنى ارتفع؛ لارتفاع عزّ جلاله عن تميّز الوصف.

و قيل: من وَلَهَ الفصيل بأُمّه: إذا ولع بها؛ لأنّ العباد مولوهون، أي مولوعون بالتفرّع إليه في الشدائد و المهالك.

و قيل: من أَلَهَ بمعنى فزع؛ لأنّ الخلق يفزعون إليه.

و قيل: من أَلَهَ بمعنى سكن؛ لأنّ الخلق يسكنون إلى ذكره.

و قيل: من الإلهيّة و هي القدرة على الاختراع.

و قيل: من أَلِهَ بمعنى عُبِدَ.

و الإله هو المستحقّ للعبادة، أو المألوه أي المعبود، و الأخير هو المرويّ عنهم(ع) كما روي عن أمير المؤمنين(ع) قال:

اللّه معناه المعبود الذي يألهُ فيه الخلق، و يُؤلَهُ إليه، و اللّه هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام و الخطرات[1].

و عن الباقر(ع) قال:

معناه المعبود الذي أَلَه الخلق عن درك ماهيّته، و الإحاطة بكيفيّته و يقول العرب: أَلَهَ الرجل إذا تحيّر في شيء فلم يُحط به علماً[2].

فلفظ الجلالة لفظ لم يحط به علم أحد، كما أنّ مسمّاه كذلك لم يحط به علم أحد. و أمّا عدم إحاطة علم أحد بلفظة؛ لما مرّ من اختلاف الأقوال في معناه و في لفظه، و في مبدئه.

[في ألف «اللّه» ستّ صفات من صفات اللّه]

و من جملة ما لم يحط به علم أحد إلاّ بعد بيان معادن التنزيل هو أنّ «الألف» في أوّل لفظ الجلالة، يعني «اللّه» ألف مبسوط، و الألف المبسوط فيه ستّ صفات من صفاته تعالى:

١. التوحيد، للصدوق، ص ٨٩، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٢.
٢. التوحيد، للصدوق، ص ٨٩، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٢.

الأوّل: الابتداء، و هو تعالى مُبتدي الخلق كلّهم، و هو عزّوجلّ ابتدأ لخلق جميع خلقه، و ابتدأ لإيجادهم فمنه الابتداء، و به الابتداء، كما أنّ «الألف» به ابتداء الحروف، و منه ابتداؤها.

الثاني: الاستواء و الاستقامة، فإنّه عزّوجلّ في الاستواء و الاستقامة في كلّ شيء في جميع صفاته، في إيجاده و رزقه و تربيته و إبقائه و حفظه، و ذلك قوله تعالى: ﴿إنّ ربّي على صراط مستقيم﴾[1] فهو تعالى لا يجور في أحد صفاته، بل مستقيم في جميع أحواله، و مستوٍ في جميع صفاته كالألف المستقيم، فلا جور لمشيئته و لا ميل في إرادته.

ثمّ اعلم أنّ جميع الصفات الحسنة، و الأوصاف الكاملة كلّها مندرجة تحت هذه الصفة فـ«الألف» في لفظ «اللّه» دليل على استقامته، و استوائه في جميع صفاته و أفعاله، و «الألف» فيه إشارة إلى استجماع ذاته تعالى جميع الصفات الكاملية، فـ«الألف» لإشارته إلى الاستقامة و الاستواء تدلّ على كون لفظ «اللّه» مستجمعاً لجميع الصفات الكاملية، كما أنّ معناه و مسمّاه و مصداقه كذلك مستجمع لجميع الصفات الكماليّة.

فبالجملة لفظ «اللّه» قد احتوى جميع الصفات الكماليّة، كما أنّ الذات كذلك، بل هي كلّها عين الذات بلا فرق بينها وبين صفاتها الكماليّة.

الثالث: الانفراد فـ«اللّه» منفرد، كما أنّ «الألف» منفرد و دالّ على الانفراد.

الرابع: اتّصال الخلق بـ«اللّه» كما أنّ الحروف متّصلة بـ«الألف» و «الألف» منفصلة عنها، فكذلك «اللّه» تعالى منفصل عن مخلوقه و الخلق كلّهم متّصل به، فـ«اللّه» لا يتّصل بهم فكذلك «الألف».

الخامس: أنّ «الألف» مباين لجميع الحروف، فكذلك «اللّه» مباين لجميع خلقه في صفاته، فهو واجب و غيره ممكن.

السادس: أنّ «الألف» سبب ألفة سائر الحروف، و كذلك «اللّه» عزّوجلّ سبب ألفة جميع خلقه، فهو موقع للائتلاف بين مخلوقه فـ«الألف» فيه جميع الصفات الكماليّة؛ لأنّ فيه جميع رؤوس الصفات الكماليّة كما عرفت، فلفظ «اللّه» فيه جميع الصفات الكماليّة، فافهم.

---

١. هود (١١): ٥٦.

فكذلك الذات الأقدس، فإنّه كذلك مستجمع لجميع تلك الأوصاف الستّة التي هنّ رؤوس سائر الصفات الكماليّة من الصفات الجلاليّة و الجماليّة فالذات كذلك مستجمعة لجميع الصفات الجماليّة و الجلاليّة، فلاستجماعها كذلك كانت العقول متحيّرة في فهم الاسم، كما كانت متحيّرة في فهم المسمّى، فالتحيّر حصلت فيه أقوال مختلفة مذكورة و لكنّ الكلّ حسن يليق بجلاله.

فعلم أنّه سبحانه كما هو كنهه غير معلوم، فكذلك اسمه غير مدرك عند العقول بحقيقته كما قال أبو جعفر(ع):

معناه المعبود الذي ألَهَ الخلق عن درك ماهيّته و الإحاطة بكيفيّته[1].

و قال العقل الكلّ: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[2].

و قال عليّ بن الحسين(ع) في بعض مناجاته:

و عجزت العقول عن إدراك كنه جمالك، و انحسرت الأبصار دون النظر إلى سبحات وجهك، و لم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلاّ بالعجز عن معرفتك[3].

[كلام بعض آخر من اللغويين في لفظ «اللّه»]

و قال بعض اللغويّين: إنّه مأخوذ من «وَلَه» بمعنى «تحيّر و تخبّط عقله»، و كان أصله «وِلاه»، فقبلت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها، فقيل: «لاه كإعاءٍ و إشاحٍ». و يردّه الجمع إلى آلِهَة دون أولِهَة.

و قال بعضهم: من «أله يألَهُ» من باب علم يعلم بمعنى تحيّر، فالمعنى هو المتحيّر بالذات، و واله الكنه، فإنّ العقول الكاملة، و الأوهام السابغة متحيّرون، و والهون في معرفة ذاته و العلم بكنهه، كما قال:

نهان از عقل كلّ، ذات شريفش نهان از فهم كلّ، كنه لطيفش.

و قال بعضهم: أصله «إلاه» حذفت الهمزة للتخفيف فصار «لاه» فشبّه بلاة في

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٨٩، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٢.

٢. بحار الأنوار، ج ٦٦، ص٢٩٢، باب صفات خيار العباد و أولياء اللّه، ذيل ح ٢٣.

٣. «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ١٥٠، باب أدعية المناجاة، ضمن ح ٢١، في مناجاة العارفين.

الوقف، فصار الاسم في النقصان كما أنّ المسمّى في الكمال، فزيد الألف و اللام و أُدغم اللامان فصار «اللّه» لخروجه عن النقصان؛ فلذلك قالوا: إنّه في «لام» لفظ الجلالة التفخيمُ و الإشباعُ حسن مطلقاً، للتعظيم؛ لأنّه أعلى أسمائه تعالى.

و قيل: إذا انفتح ما قبلها أو انضمّ سُنّة.

و قالوا: إنّ حذف ألفه لحن مفسد للصلاة و اليمين و إن جاز في صورة الشعر كقوله:

ألا لا بارك اللّه في سهيل إذا ما بارك اللّه في الرجالي

فمن قال: أصله إله على فعال، قال: إنّه بمعنى مفعول؛ لأنّه تعالى مألوه أي معبود كقولنا: إمام بمعنى مؤتمّ به، فلمّا أُدخلت عليه الألف و اللام حذفت الهمزة تخفيفاً؛ لكثرة استعماله في الكلام، و لو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوّض في قولهم الإ لاه، و قطعت الهمزة في النداء؛ للزومها تخفيفاً لهذا الاسم.

و سمعت أبا عليّ النحوي يقول: إنّ الألف و اللام عوض[1]، و يدلّ على ذلك استجازتهم لقطع الهمزة الموصولة الداخلة على لام التعريف في القسم و النداء، و ذلك قولهم «تا اللّه لتفعلنّ» و «يا أللّه اغفر لي» ألا ترى أنّها لو كانت غير عوض لم تثبت في غير هذا الاسم.

قال: و يجوز أن يكون للزوم الحرف؛ لأنّ ذلك يوجب أن تقطع همزة «الذي» و «التي» و لا يجوز أيضاً أن يكون؛ لأنّها همزة مفتوحة و إن كان موصولة، كما لم يجز في «أيم اللّه» و «أيمن اللّه» التي هي همزة وصل و هي مفتوحة.

قال: و لا يجوز أن يكون ذلك لكثرة الاستعمال: لأنّ ذلك يوجب أن يقطع الهمزة أيضاً في غير هذا ممّا يكثر استعماله، فعلمنا أنّ ذلك لمعنىً اختصّت به ليس في غيرها و لا شيء أولى بذلك المعنى من أن يكون المعوّض من الحرف المحذوف الذي هو الفاء.

و جوّز سيبويه[2] أن يكون أصله لاهاً على ما قال الشاعر:

لحلقة من أبي رياح يسمعها لاهه الكبار

---

١. حكاه عنه الآلوسي في روح المعاني، ج ١، ص ٥٥.

٢. حكاه عنه الطبرسي في مجمع البيان، ج ١، ص ١٩.

أي إلاهُهُ الكبار، أُدخلت عليه الألف و اللام جرى مجرى اسم العلم كالعبّاس والحسن؛ لأنّه يخالف الأعلام من حيث إنّه كان صفة، و قولهم: يا ألله ـ بقطع الهمزة ـ إنّما جاز؛ لأنّه ينوى به الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم.

وقيل: أصله «لاها» بالسريانيّة تعرّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال اللام عليه.

وقال بعضهم: إنّ اللّه مشتقّ من «الإله» حذفت الهمزة الثانية، و أدغم بين اللامين التعريف والآخَر، وأُلزم الألف واللام عوضاً عن المحذوف.

ثمّ إنّ ممّن قالَ بالعلميّة فيه فهو الكفعمي في (المصباح) في تفسير أسماء اللّه تعالى قال:

> اللّه اسم علم مفرد موضوع على ذات واجب الوجود. والغزالي قال: إنّه اسم للموجود الحقّ الجامع لصفات الإلهيّة، المنعوت بنعوت الربوبيّة، المنفرد بالوجود الحقيقي، فإنّ كلّ موجود سواه غير مستحقّ للوجود بذاته، وإنّما استفاد الوجود منه تعالى[1].

وقيل: «اللّه» اسم وعلم للذات الواجب المستجمع لجميع الصفات الكماليّة؛ ولذا قال تعالى في كتابه: ﴿الحمدلله رب العالمين﴾ ولم يقل الحمد للواجب الموجود، أو غير ذلك؛ لأنّه على تقدير استجماع لفظ «اللّه» جميع الصفات الكماليّة، يجب أن يعبّر به؛ لأنّ فيه استجماعَ جميع ما سوى الألوهيّة، و ليس فيما سواه وصف الألوهيّة فالازم بالذكر ذكر المستجمع لا عدم المستجمع فهو مستغن عنها، وهن كلّها محتاجة إليه.

فبالجملة، إنّ لفظ «اللّه» لمّا كان مستجمعاً لجميع الصفات فإذا قلت. «الحمدلله» فكأنك قلت: «الحمد لجميع الصفات الكماليّة» لكون «الحمدلله» في قوّة القول: «الحمد لجميع الصفات الكماليّة..» وأيضاً إنّ في قول: «الحمد للواجب الوجود» وفي غيره من سائر الصفات يتوهّم اختصاص الحمد إلى وصف دون وصف، بخلاف «الحمدلله» فلايتوهّم فيه الاختصاص بوصف دون وصف، بل يعلم كون الحد على مقابلة جميع الصفات الكماليّة من غير توهّم اختصاص بوصف.

وقيل: اسم لمن هو الخالق لهذا العالم والمدبّر له، والشهيد رحمه اللّه قال:

---

١. المصباح، للكفعمي، ص ٤٢٢.

إنّه اسم للذات؛ لجريان النعوت عليه. وقيل: اسم للذات مع جملة الصفات الإليهّة، فإذا قلنا: اللّه فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصّة، وهي صفات الكمال ونعوت الجلال. قال رحمه اللّه: وهذا المفهوم هو الذي نعبده ونوحّده وننزّهه عن الشرك والنظير والمثل والندّوالضدّ[1].

[استدلال القائلين بعلميّة لفظ «اللّه»]

وحجّة القائلين بالعلم بوجوه:

الأوّل: أنّه لو كان لمفهوم كلّي لا يفيد كلمة التوحيد، فلا بدّ أن يكون علماً فلو كان وصفاً لم يكن قوله: «لاإله إلاّ اللّه» توحيداً مثل: لا إله إلاّ الرحمن أو الرحيم، فإنّه لايمتنع الشركة.

الثاني: أنّه لا يخفى أنّ لكلّ شيء اسماً رسماً، والباري تعالى هو خالق الأشياء، وربّ الأرباب، كيف لا يكون له اسم؟! فلا بدّله سبحانه من اسم، وغير لفظ الجلالة من أسمائه كلّها أوصاف؛ لظهور معنى الوصفيّة فيها، بخلاف لفظ الجلالة، فيكون ذلك اسماً له.

الثالث: أنّه يوصف، ولا يوصف به؛ ومن ثمّ جعلوا قوله تعالى: ﴿**إلى صِراطِ الحَميد**﴾[2] اللّه عطف بيان لا نعتاً.

الرابع: أنّه في كلّ ألسنة ولغات لذاته سبحانه اسم ورسم يُدعى به كالتنكير في التركي، ويزدان في الفارسي، فلا بدّ في العربي أيضاً من اسم يدعى به، وهو لفظة «اللّه».

[ردود على كون لفظ «اللّه» علماً]

والجواب عن الأوّل ـ على نحو المماشاة بالخصم ـ وهو أنّه على القول بكلّيّته و وصفيّته أيضاً يفيد التوحيد والوحدانيّة؛ لا نحصاره في الخارج بفرد واحد، وإن كان في الواقع ونفس الأمر ممكنَ التعدّد و انكثرة، كالشمس والقمر فإنّهما كلّ ما أُطلقا لا

---

١. القواعد والفواعد، ج٢، ص ١٦٦، قاعدة ٢١١.
٢. الحج (٢٢): ٢٤.

يفهم عنهما إلاّ الفرد الواحد.

وردّ أنّ القول بإمكان التعدّد في نفس الأمر والكثرة في الواقع والاعتقاد بذلك كفر وزندقة؛ لعدم جواز التعدّد للواجب عقلاً، لا في الخارج، ولا في نفس الأمر.

وأيضاً إنّ ما هو ممكن التعدّد في نفس الأمر لايفيد التوحيد.

والجواب عن الثاني، و الرّابع: أنّه لكلّ عَلَم لا بدّ من تصوّر ذلك الشيء بلا أوصاف و بلا صفات و بلا حالات، ثمّ وضع اللفظ لإزائه، وأنّ اللّه تعالى لا يمكن تصوّره و تعقّله بدون تعقّل أوصافه، وبدون تصوّر آثاره؛ فإنّ تصوّره وتعقّله بآثاره، فلا يجوز كونه علماً.

وأورد على هذا الجواب بوجهين:

الأوّل: أنّ تعقّل الذات بالصفات حين الوضع لابدّ فيه.

وفيه نظر؛ لأنّ الغرض من الأوصاف في قوله: «بلا أوصاف وبلاصفات وبلاحالات» إلى آخره، ليس الأوصاف الفعليّة الموجودة حين الوضع حتّى يكون تعقّل الذات بالصفات لازماً حين الوضع، بل الغرض منها الأوصاف المتجدّده آناً فآناً، فتصوّر الشيء عند الوضع بلا صفات هو تلك الصفات الموجودة بالفعل و لابدّ من تصوّرها أيضاً؛ لأنّه لو لم يكن تلك الصفات لم يكن الشيء شيئاً، ولم يتصورّ حتّى يوضع له اسم، واللّه سبحانه ليس كذلك، كسائر الأشياء فلا يتصوّر ولا يتعقّل أصلاً، وإنّما تعقّله وتصوّره بالصفات والآثار والأفعال الحادثة له متجدّدة آناً فآناً، ومع قطع النظر عن ذلك لايمكن تصوّره وتعقّله حتّى يوضع له اسم، فإذا لم يكن له ذلك لم يكن وضع اسم له، و من هنا قيل: إنّه سبحانه لا اسم له و لا رسم له.

أقول: و في هذا النظر نظر؛ لأنّه سبحانه له أن يضع اسماً لذاته، وله سبحانه تعقّل ذاته بذاته، وعلمه بذاته من غير احتياجه فيه إلى آثاره وأفعاله كما يحتاج غيره من عباده كما لا يخفى، فنقول: إنّه سبحانه وضع لفظ الجلالة اسماً لذاته، بدون تصوّر الآثار والصفات، وأُمرنا أن ندعوه بذلك الاسم الشريك كما هو الحقّ، و ذلك قوله: ﴿**وَلِلّه الأسماءُ الحُسنى فَادعُوهُ بها**﴾[1].

والثاني: أنّه يجوز أن يقال: إنّه سبحانه تعقّل ذاته بدون الصفات، ووضع ذلك

---

١. الأعراف (٧): ١٨٠.

اسماً لذاته، يمكن له سبحانه ذلك وإن لم يمكن لغيره.

وفيه نظر؛ لأنّ صفاته عين ذاته، وذاته عين صفاته فلا تغاير ثَمّة بين الذات والصفات، فالتغاير والتعدّد ثَمّة بين الذات والصفة فاسد.

اللهمّ إلاّ أن يراد من الصفات الآثار والأفعال، فتصوّره سبحانه وتعقّله بدون آثاره لا يمكن إلاّ لذاته، وأمّا غيره سبحانه فلا يمكن له تصوّره إيّاه وتعقّله له إلاّ بآثاره وأفعاله ومصنوعاته، فهو سبحانه وضع ذلك اسماً لذاته مع علمه بذاته بدون آثاره وصفاته وأفعاله كما قلناه آنفاً، فافهم.

[الإستدلال بالتنكير على العلميّة و ردّها]

ثمّ إنّ الاستدلال بالتنكير ويزدان لا يفيد كونه علماً في العربيّة؛ لكونه قياساً مع الفارق، ولأنّه أوّل النزاع مثل لفظ «اللّه» بل الحقّ أنّ لفظ «اللّه» و «التنكير» و «يزدان» وأمثالها اسم اختصاصي له تعالى كـ «الرحمن» لا علم وجزئي حتّى يلزم المحذورات، ولا كلّي حتّى يلزم الإيرادات، بل كلّها وصف واسم ووسم وآية وعلامة يُعرف بها و يمتاز عن غيره من مخلوقاته، كما سيذكر في صريح النصوص.

والجواب عن الثالث: أنّ كونه يوصف ولا يوصف به ليس للعلميّة، بل لكونه اسماً مختصّاً به، و عدم إطلاقه لغيره كـ «الرحمن» فهو ليس بعلم، بل كالعلم في اختصاصه وعدم إطلاقه لغيره؛ لأنّه لو كان علماً لكان جزئيّاً، والجزئي يقع لا بدّاً تحت كلّي، ويكون له أفراد ومن جملة أي «الله».

وهو فاسد كما مرّ فلا يصحّ كونه علماً.

الخامس[1]: أنّه لابدّاً له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح له ممّا يطلق عليه من بين الأسماء إلاّ لفظ «اللّه» فيكون علماً.

الجواب: أنّ وجود الاسم ووقوعه له إنّما يكون بالغلبة والاختصاص كما مرّ، فلا انحصار لحمل الأسماء له بوضع اسم له بالعلميّة، بل يحصل ذلك باختصاص اسم خاصّ له، معروف بين عباده فيحمل له سائر صفاته.

والحقّ أنّه ـ أي لفظ «اللّه» ـ عَلَم واسم له بوضعه له لنفسه ليدعوه به عباده، وله

---

١. أي الخامس من الحجّة للقائلين بالعَلَم.

الأسماء الحسنى فادعوه بها.

وأمّا اعتراض لزوم الجزئيّة المستلزمة للكلّيّة واندراجها تحتها إنّما هو في الممكن و الحادث، والواجب ليس له ذلك كما مرّ.

[استدلال القائلين بأنّ «اللّه» مفهوم كلي منحصر في الفرد و ردّها]

حجّة القائلين بأنّه مفهوم كلّي منحصر في الفرد بوجوه:

الأوّل: في العَلَم لا بدّ من تصوّر الشيء بلا أوصاف وبلاحالات، ثمّ وضع اللفظ بإزائه، وإنّه لا يمكن بلا أوصاف و بلا صفات وبلا آثار، وإنّما تعقّل بآثاره وصفاته وآياته وعلاماته كما مرّ في جواب القائلين بالعلميّة وفي ردّهم.

الثاني: أنّه لو كان علماً لما كان لنا في إثبات التوحيد افتقار إلى الدليل، ولما كان لنا احتياج في إثبات الوحدانيّة إلى الحجّة كما مر.

الثالث: أنّه لو كان علماً له تعالى لم يكن ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ مفيداً للتوحيد كما سيذكر.

الرابع: أنّه لو كان علماً لزم كون أحد في قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ لغواً كمامرّ.

والجواب عن الأوّل بوجهين:

الأوّل: أنّ تعقّل الذات بالصفات حين الوضع كاف وجائز.

وردّ ذلك؛ لأنّ الغرض من الأوصاف ليس هو الأوصاف الفعليّة عند الوضع حتّى يكفي تعقّل الذات بالصفات و الآثار، بل المراد منها الأوصاف المتجدّدة آنا فآناً، و عند الوضع لابدّ أن ينقطع النظر عنها؛ لعدم إمكان تصوّرها عند الوضع.

و أمّا الأوصاف الفعليّة، فهي ضرورية التصوّر عند الوضع، فلا معنى للجواب بأنّ تعقّل الذات بالصفات حين الوضع كاف.

الثاني: أنّه احتمل أن يتصوّر ذاته بذاته القديم بلاصفات وبلاوصف ويجعله اسماً لذاته وتعقّله تعالى ذاته بلاصفات ممكن.

وردّ ذلك، أنّ صفاته تعالى عين ذاته، ليست خارجة عن الذات حتّى يكون التصورّ بلاصفات، والخارج عن الذات هو أفعاله لا صفاته.

[تحقيق حول حقيقة العَلَم و بيان المختار في «اللّه»]

والتحقيق أن نقول: إنّ الواضع للألفاظ كلّها، ـ اسمِ «اللّه» وغيرِه ـ هو اللّه تعالى، و ليس عنده من شرائط الوضع شيء من تصوّره بلا صفات وبلا وصف كما فينا، فإنّها إنّما هي عندنا؛ لأنّه لا يجوز لنا إجراء التصوّر له سبحانه، فوضعه سبحانه على غير وضعنا، وهو خلق اللفظ والاسم، وخلق معناه وإعلام ما هو وصفه وصفاته الذاتيّة والفعليّة بتلك الأسماء والصفات، وبيان أن يدعوه عباده بتلك الأسماء؛ وذلك قوله ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾[1] فتلك الأسماء لم نَضَعها له حتّى نحتاج إلى شرائط الوضع، فتكونَ هي أيضاً في حقّنا ممتنعاً غير ممكنة لنا؛ فالأجوبة المذكورة كلّها تكلّفات بعيدة غير مرضيّة.

أو نقولَ: إن لفظ «اللّه» ليس بعَلَمٍ حتّى يكون جزئياً، بل من الأسماء المختصّة به تعالى، كـ «الرحمن» فلا يلزم المحذور الواقع في اعتبار الجزئيّة والعلميّة، وهو أنّه لو كان علماً لكان جزئيّاً، والجزئي هو الأخصّ الواقع تحت كلّي آخر كزيد، فإنّه جزئي واقع تحت كلّي آخر، أعني الإنسان، وهنا ليس كلّي حتّى يكون ذات الباري أخصّ، و واقعاً تحته؛ لأنّ كلّ كلّي فوقَ جزئيّاته، ولا يخفى أنّ كلّ فوقٍ أشرفَ ممّا تحته، فلزم حينئذٍ أن يكون شيء أشرفَ من ذاته وأعلى منه، و يكون ذاته تحت ذلك الشيء، وذلك فاسد و زندقة.

ولزم أيضاً أن يكون ذاته سبحانه مركّباً غير بسيط؛ لأنّ كلّ كلّي جزء لجزئيّاته ولما تحته، كالإنسان بالنسبة إلى زيد فإنّه جزء لزيد، وزيد مركّب منه ومن غيره.

فبما ذكرنا اندفع ماتوهّم أنّه جزئي أخصٌّ تحت كلّي، وهو المفهوم والشيء كما صرّح به المحشّي الملاّ عبداللّه رحمه اللّه في مبحث تقسيم الألفاظ[2].

ولزم أيضاً أن يكون ذاته تعالى داخلاً تحت عموم المفاهيم والمعاني لو قيل له: المفهوم والشيء.

وأمّا قوله(ع): «إنّه شيء لا كالأشياء»[3] فهو لنا علينا؛ لأنّ الأشياء كلّها إمّا

---

١. الأعراف (٧): ١٨٠.
٢. الحاشية، لملاعبدالله، ص ٢٤ ـ ٢٥.
٣. التوحيد، للصدوق، ص ١٠٧، باب انه تبارك و تعالى شيء، ح ٨.

أخصّ أو أعمّ، فنفيه(ع) شباهته بالأشياء يدلّ على أنّه ليس بأخصّ ولا أعمّ كما انّ نفيه(ع) شباهته عنها يدلّ على أنّه سبحانه ليس بمركّب، ولا بجسم؛ لانّ الأشياء كلّها ممكن وكلّ ممكن زوج تركيبي.

ويدلّ على أنّه ليس داخلاً تحت شيء من المفاهيم والمعاني، كما أنّ الأشياء كذلك.

ويدلّ على أنّه ليس بعموم و لا خصوص، ولا مطلق ولا مقيّد، ولا كلّي ولا جزئي، ولا جوهر ولا جسم ولا عرض، و لا في مكان و لا في جهة ولا في شيء ولا فيه شيء مطلقاً، سواء بالاشرفيّة أو بغيرها، فهو تعالى خلْو عن خلقه، وخلقه خلو عنه؛ لأنّ كلّها من صفات المخلوق وخصلة الحادث، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالصفات منفيّة عنه تعالى؛ لقوله(ع): «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[1]، فهو الأحد الفرد المتفرّد الذي ليس له ندّ، لا في ذاته ولا صفاته ولا في أفعاله، فـ «اللّه» اسم من أسمائه، خلقه وسمّاه به نفسه، وأمرنا أن ندعوه بها، وهو مختصّ به لا يطلق على غيره، كما لا يطلق لفظ «الرحمن» على غيره، بخلاف غيرهما من سائر الأسماء، فلايلاحظ ولا يتصوّر فيه العلميّة والجزئيّة والأخصيّة؛ للزوم المحذور المذكور.

فبالجملة، إنّ الأسماء[2] ـ هو وغيرُه ـ كلّها أسماء وصفات و وصفٌ سمّى بها نفسه، و وصَفَ بها ذاته؛ ليدعى بها كما في الحديث المعتبر عن الباقر(ع) قال: «إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه».

وعن الرضا(ع) في خبر طويل إلى أن قال:

> وليس يحتاج أن يسمّي نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها؛ لأنّه لم يُدع باسمه لم يُعرف، فأوّل ما اختار لنفسه «العلّي العظيم»، لأنّه تعالى أعلى من الأشياء كلّها، فاسمه «العلّي العظيم[3]».

فعلم أنّه ليس بالعلميّة بل بالوصفيّة والاسميّة، والوصفيّة التي لايوصف ولا

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٥٧، باب التوحيد و نفي التشبيه، ح ١٤.
٢. مرجع الضمير هو، اللّه.
٣. التوحيد، للصدوق، ص ١٩١ ـ ١٩٢، باب أسماء اللّه، ح ٤.

يتوسّم ولا يسمّى بها غيره تعالى، فـ«هو» اسمه المخصوص، و وصفه و وسمه وعلامته المختصّ به سبحانه، فلا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازاً، ولا لغةً ولا عرفاً.

وكذلك «الرحمن» فعلم أنّه ليس علماً، فلأنّه لو كان علماً لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿**و هو اللّه فى السموٰات و فى الأرضِ**﴾[1] معنى صحيحاً كما قال البيضاوي[2].

[ردود آخر على القول بالعَلَميّة]

أقول: وذلك، أي عدم إفادته معنىً؛ لإشعاره حينئذ بكونه تعالى في المكان ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ بخلاف ما لو كان وصفاً بمعنى المعبود بالحقّ، ولأنّه لو كان علماً لزم أن يكون ذاته مركّباً غير بسيط كما مرّ. و ذلك لأنّ كلّ علمٍ جزئي كما مرّ، وكلّ جزئي مركّب من كلّي وفصله كزيد، فإنّه جزئي ومركّب من كلّي وفصلٍ، أو عن كلّيين، وهما الإنسان والحيوان، أو الحيوان الناطق؛ لأنّ كلّ كلّي جزء لجزئيّاته وما تحته، كالإنسان بالنسبة إلى زيد مثلاً، فإنّه جزء من زيد؛ و لأنّه لو كان علماً لزم أن يكون لذاته تعالى جزء، والشيء الآخر جزء له؛ لأنّ معنى الجزء هو المنسوب إلى جزء كزيد فإنّه جزئي، أي منسوب إلى الجزء، وهو الإنسان فإنّه جزء لزيد، وزيد جزئي منسوب إلى الجزء، وهو الإنسان، وهكذا فيما نحن فيه لو قيل بعلميّته وجزئيّته.

فبذلك بطل قول من قال: إنّه جزئي و أخصٌّ تحت كلّي آخَر؛ و لأنّه لو كان علماً لزمه أن لا يكون له مأخذ، وقد عرفت مأخذه وتعدّده، ووجود المأخذ دليل على اسميّته وكلّيّته لا على علميّته؛ لأنّه قد بيّن في موضعه أنّ معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهذا هو في غير العلم، وهذا حاصل بين «اللّه» و بين أُصوله المذكورة كما عرفت.

ويمكن الجواب عنه: أنّ الأعلام إمّا منقولة أو مرتجلة، و ما نحن فيه لو قلنا بعلميّته لقلنا: إنّه من القسم الأوّل؛ ولأنّه لو كان علماً لما احتجنا في إثبات التوحيد

---

١. الانعام (٦): ٣.

٢. الأنوار التنزيل، للبيضاوي، ج ١، ص ٨.

إلى دليل، فالاحتياج إلى الدليل في إثبات التوحيد إنّما هو عند إرادة المعبود بالحقّ منه، لا عند إرادة العلميّة منه؛ لأنّ تعدّد الالهة الباطلة لا قدح فيه؛ ولأنّه لو كان علماً لزم إرادة ما هو المقصود من العامّ، وهو إحضاره في الذهن عند إطلاقه بشخصه، وذاته المقدّس لا يمكن إحضاره في الذهن والإحاطة به؛ لأنّه سبحانه لا يعرف إلاّ بآثاره و صنائعه، فهو لا يتصوّر ولا يتعقّل مطلقاً لا بشراً نبيّاً و غير نبيّ، ولا ملكاً، لقوله(ع): «وما عرفناك حقّ معرفتك»[1]؛ ولقوله(ع): «إنّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، وأنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم»[2].

[إنّ «اللّه» هو المعروف بالآثار و العلامات و الأوصاف]

فلا ثمرة حينئذ بالعلميّة؛ لعدم حصول ما هو المقصود من العلميّة من إحضاره في الذهن بشخصه، و إلا حاطة به و فهمه وإدراكه بل هو المعروف بالآثار والعلامات والأوصاف، كما روي في (الكافي) أنّه قال رجل للصادق(ع):

يابن رسول اللّه دلّني على اللّه ما هو، فقد كثر عليّ المجادلون و حيّروني؟ فقال: يا عبداللّه هل ركبت سفينة قطّ؟ قال: بلى، قال: فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك و لا سباحة تغنيك؟ قال: بلى، قال فهل تعلّق قلبك هناك أنّ شيئاً من الاشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟ قال: بلى، قال الصادق(ع): فذلك الشيء هو اللّه القادر على الإنجاء حين لا مُنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث[3].

عن أميرالمؤمنين(ع) قال:

الله معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق و يُؤلَه إليه، واللّه هو المستور عن درك

١. بحار الانوار، ج ٦٦، ص ٢٩٢، باب صفات خيارالعباد، ضمن ح ٢٣، و ج ٢٣، باب الشكر، ذيل ح١.
٢. بحار الانوار، ج ٦٦، ص ٢٩٢، باب صفات خيار العباد، ضمن ح ٢٣.
٣. التوحيد، للصدوق، ص ٢٣١، باب معنى ﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم﴾ ح ٥؛ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، ص ٢٢؛ معاني الأخبار، ص ٤، باب معنى اللّه عزّوجلّ، ح ٢؛ إرشاد القلوب، لديلمي، ج ١، ص ٣٢٠، باب الحادى والخمسون في توحيد الله تعالى.

الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات[1].

فيه بإسناده عن هاشم بن الحكم في خبر طويل إلى أن قال:

سأل زنديق عن أبي عبدالله(ع) فما الدليل عليه تعالى؟ فقال: «وجود الافاعيل دلَّ على أنّ صانعاً صنعتها، ألا ترى أنّك إذا نظرت الى بناء مشيّد مبنّى علمتَ أنّ له بانياً و أن كنتَ لم تر الباني ولم تشاهده؟! قال: فما هو؟ قال(ع): شيء بخلاف الاشياء أرجع بقولي: [شيء] إلى إثبات معنىً وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه «جسم ولا صورة فلايحسّ فلا يدرك بالحواسّ الخمس، لا يدركه الاوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا يغيّره الأزمان[2].

وقال الباقر(ع): «معناه اللّه المعبود الذي ألَهَ الخلق عن درك ماهيّته، و الإحاطة بكيفيّته»[3].

وقال موسى بن جعفر في السؤال عن معنى «اللّه»؟ قال: «استولى على ما دقّ وجلّ»[4].

[إنّ الظاهر من الأخبار أنّ اللّه ليس بعلم]

فعلم أنّ الظاهر من تلك الأخبار أنّه ليس بعَلَم، فإنّه لو كان عَلَماً لم يُلاحظ فيه هذه المعاني، فإنّ الأعلام عارية عن معاني الوصفيّة، ولو كانت في أصلها؛ فلذلك قال الباقر(ع): «إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه»[5]. قال(ع): «صفات» ولم يقل: «أعلام».

ولأنّه لو كان علماً لفرد معيّن من مفهوم واجب الوجود لم يكن ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ مفيداً للتوحيد؛ لجواز أن يكون لذلك المفهوم فردان أو أكثر في نفس الأمر، و يكون لفظ الجلالة عَلَماً لأحدهما، مع أنّهم جعلوا السورة من الدلائل السمعيّة

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٨٩، باب تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ ح ٢.
٢. الكافي، ج١، ص ٨١، باب حدوث العالم، ح ٥.
٣. التوحيد، للصدوق، ص ٨٩، باب تفسير قل هو اللّه أحد، ح ٣.
٤. الكافي، ج ١، ص ١١٥، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ح ٣.
٥. الكافي، ج١، ص ٨٧ ـ ٨٨، باب المعبود، ح ٣.

للتوحيد.

ويمكن أن يقال: أوّل هذه السورة إنّما هو دليل سمعي على الأحديّة التي هو عدم قبول القسمة بأنحائها.

وأمّا الواحديّة بمعنى نفي الشريك فإنّما هي مستفادة من آخرها، وهو قوله: ﴿**لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد**﴾.

وبالنظر إلى ذلك سمّيت بسورة التوحيد.

ثمّ اعلم أنّ القول بأنّ لفظ «اللّه» عَلَم للذات المقدّسة وضع بإزائها فاسد بوجوه مذكورة، وغلط لأدلّة مسطورة سابقاً.

[دليل آخر على بطلان العَلَميّة]

وأيضاً من الأدلة الدالّة على بطلانه هو أنّه في الوضع لا بدّ من المناسبة بين اللفظ، والموضوع له مناسبة ذاتيّة. وبديهي أنّ المناسبة والمرابطة الذاتيّة بين الحادث والقديم منتفية رأساً وأصلاً، فلو قيل بالمناسبة بينهما فهو كفر، فلا معنى للقول بالوضع للذات المقدّسة، وكونه علماً له، بل هو اسم و وصف له تعالى يدعى به في الاستغاثة، و أمر نفسه تعالى بذلك بقوله: ﴿**وللّه الأسماء الحسنىٰ فادعوه بها**﴾[1].

ثمّ إنّ هذا الاسم له إنّما هو بالنسبة إلى مقام تجلّيه وظهوره لخلقه بعد إيجاد خلقه ليدعوه به، وإلاّ فبالنسبة إلى مقام الذات لا اسم له، ولا رسم له، فعلم من البراهين والادلّة أنّه ليس بعَلَمٍ ولا بمفهومٍ كلّي.

[بيان الحق في لفظ «اللّه»]

ثمّ اعلم أنّ فساد القول بالعلميّة أكثر وأشدّ من القول بالمفهوم الكلّي كما عرفت.

فالحقّ أنّه ليس بعَلَمٍ و لا بمفهوم كلّي بل هو وصف في أصله، لكنّه لمّا غلب عليه الاسماء في ذات الواجب بحيث لم يستعمل قطّ في غيره تعالى صار كالعلم ـ مثل: الثريّا، والصعق ـ وأجري مُجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، و عدم تطرّق احتمال الشركة فيه؛ للأدلّة المذكورة في بطلان القول بالعلميّة؛ و للأدلّة

١. الأعراف (٧): ١٨٠.

النقليّة المنقولة عن الأئمّة عليهم السلام، و هي الأخبار المذكورة المستفاد منها كونه غير عَلَم كما مرّ.

منها: قوله(ع): «إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه»[1].

ثمّ إنّ إلى ذلك ذهب المحقّقون، منهم البيضاوي حيث قال:

وقيل: علم لذاته المخصوصة؛ لأنّه يوصف ولا يوصف به؛ ولأنّه لا بدّ له من اسم تجري عليه صفاته، ولا يصلح له ممّا يطلق عليه سواه؛ ولأنّه لو كان وصفاً لم يكن قول لا إله إلاّ الله توحيداً، مثل لا إله إلاّ الرحمن، فإنّه لا يمنع الشركة.

ثمّ قال:

والحقّ أنّه وصف في أصله، لكنّه لمّا غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره صار كالعلم ـ مثل: الثريّا والصعق ـ أُجري مُجراه في إجراه الأوصاف عليه، و امتناع الوصف به، وعدم تطرّق احتمال الشركة فيه؛ لأنّ ذاته من حيث هو هو ـ بلااعتبار أمر آخَرَ حقيقي أو غيرِه ـ غيرُ معقول للبشر، فلا يمكن أن يدلّ عليه بلفظ؛ و لأنّه لو دلّ على مجرّد ذاته المخصوص، لما أفاد ظاهر قوله: ﴿**وَ هُوَ اللّهُ فى السَّمٰوٰتِ وَ فى الأرضِ**﴾[2] معنىً صحيحاً؛ ولأنّ معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشتركاً للآخر في المعنى والتركيب، و هو حاصل بينه و بين الأصول المذكورة.

انتهى قوله[3]. فافهم الحقّ واترك الباطل.

[في بيان معنى «الصمد» في اللغة والروايات]

ثمّ إنّك إذا عرفت معنى «اللّه» و مأخذه و وصفيّته و علميّته وكلّيّته و عبرانيّته و سريانيّته فلك أن تعرف معنى صمديّته تعالى.

فاعلم أنّ ﴿**الصمد**﴾ معناه كما في (مختصر الصحاح) قال:

---

١. الكافي، ج ١، ص ٨٧ ـ ٨٨، باب المعبود، ح٣.

٢. الأنعام (٦): ٣.

٣. الأنوار التنزيل، ج١، ص ٨.

الصمد السيّد؛ لأنّه يُصمد إليه في الحوائج[1] أي يُقصَدُ، يقال: صمده ـ من باب نصر ـ قصده.

في (المصباح) قال:

الصمد السيّد الذي يُصمد إليه في الجوائج، أي يقصد، وأصل الصمد القصد قال: ما كنت أحسب أنّ بيتاً ظاهراً للّه في أكناف مكّة يُصمد.

أي يقصد فيه قال: وقيل: هو الباقي وقيل: هو الدائم الباقي بعد فناء الخلق.

وعن الحسين(ع) قال:

الصمد الذي انتهى إليه السُودَد، والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال، والذي لا جوف له، والذي لا يأكل ولا يشرب ولا ينام.

فيه، عن الصادق(ع) قال:

قدم على أبي الباقر(ع) وَفد من فلسطين بمسائلَ: منها الصمد فقال: تفسيره هو خمسة أحرف «الألف» دليل على إنّيّته، وذلك قوله: ﴿**شَهِدَ اللهُ أنّهُ لا إله إلاّهُوَ**﴾[2] و «اللام» تنبيه على إلهيّته، وهما مدغمان ولا يظهران و لا يُسمعان بل يُكتبان، فإدغامهما دليل على لطفه، وأنّه تعالى لا يقع في وصف لسان ولا يقرع الآذان، فإذا فكر العبد في إنّيّة الباريء تحيّر، ولم يخطر له شيء يتصوّر مثل «لام» الصمد لم يقع في حاسّة، وإذا نظر في نفسه لم يرها فإذا فكّر في أنّه الخالق للأشياء ظهر له ما خفي كنظره إلى «اللام» المكتوبة. و «الصاد» دليل على صدقه في كلامه، و أمره بالصدق لعباده، و «الميم» دليل ملكه الذي لايزول، و «الدال» دليل دوامه المتعالي عن الزوال[3].

وفي رواية أخرى عن الباقر(ع) قال:

الصمد خمسة أحرف، يدلّ على معنى من المعاني، فـ «الألف» يدلّ على أنّه لا إله إلاّ هو، و «اللام» يدلّ على إلهيّته، و «الصاد» تدلّ على أنّه صادق، و «الميم» دليل على ملكه، وأنّه الملك الحقّ المبين، لم يزل و لا يزال ولايزول ملكه، و

١. راجع الصحاح، ج٢، ص ٤٩٩، (صمد).
٢. آل عمران (٣): ١٨.
٣. المصباح، للكفعمي، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

«الدال» دليل على دوام ملكه، وأنّه تعالى دائم تعالى عن الكون والزوال[1].

وقيل: الصمد الذي ابتدع كلّ شيء فتعزّز و تفردّ بالوحدة بلا ضدٍّ ولا ندٍّ ولا مثلٍ و لا نظيرٍ، يعني لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا أفعاله، ولا عبادته.

في (الكافي) بإسناده عن داود بن قاسم الجعفري قال:

سألت أبا جعفر الثاني(ع) قلت: جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيّد المصمود إليه في الحوائج في القليل والكثير[2].

في (المصباح) للكفعمي ـ رحمه اللّه ـ عن الباقر(ع) قال:

الصمد: السيّد المطاع الذي ليس فوقه آمرٍ و لا ناهٍ[3].

أقول: يعني ليس هو تحت قهّاريّة أحد، بل كلٌّ تحتَ قهاريّته تعالى.

فيه قال: وقيل: «الصمد» المتعالي عن الكون والفساد، و «الصمد» الذي لا يوصف بالنظائر[4].

فيه وفي (التوحيد) للصدوق قال محمّد بن حنفيّة:

الصمد: القائم بنفسه المستغني عن غيره[5].

يعني وجوده وقوامه وقيامه بذاته، وغيره في الكلّ محتاج إليه تعالى.

فيهما عن زيدبن علىّ(ع):

الصمد: الذي إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن فيكون، وهو الذي أبدع الاشياء أمثالاً و أضداداً وبائنا[6]

يعني ليس إيجاد شيء عنده أسهلَ عن شيء آخر، بل الكلّ عنده مساوٍ، فالكلّ بلفظة «كن» لا فرق عنده بين العرش، وبين إيجاده الذرّة، وهو مبدع للأشياء من غير أن يأخذ في صنعه عن غيره فيخترعها بغير مثال على وِفقِ الحكمة والمصلحة، فلا

---

١. معاني الاخبار، ص ٨، باب معنى الصمد، ح ٣، مع تفاوت يسير.
٢. الكافي، ج ١، ص ١٢٣، باب تأويل الصمد، ح ١.
٣. المصباح، للكفعمي، ص ٤٤٢.
٤. المصباح، للكفعمي، ص ٤٤٢.
٥. التوحيد، ص ٩٠، باب تفسير قل هو اللّه احد، ح ٣، المصباح، للكفعمي، ص ٤٤١.
٦. التوحيد، للصدوق ص ٩٠، باب تفسير قل هو الله احد، ح ٤؛ المصباح، للكفعمي، ص ٤٤١.

يفعل شيئاً بلا حكمة.

فيهما عن زين العابدين(ع) قال:

الصمد الذي لا شريك له، ولا يؤوده شيء من حفظه، ولا يعزُبُ عنه شيء[1].

فيهما قال وهب:

حدّثني الصادق(ع) قال: قال أبي الباقر(ع): «إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين(ع) يسألونه عن «الصمد». فكتب إليهم: بسم اللّه الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول اللّه(ص) يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوّء مقعده من النار، وأنّ اللّه سبحانه قد فسّر «الصمد» وقال: ﴿**لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد**﴾ ﴿لم يلد﴾ يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين. ولا شيءٌ لطيفٌ كالنفس، ولا يتشعّب منه البدورات كالنوم والغمّ والخطرة والهمّ والحزن، والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرغبة والسامة والجوع والشبع والرجاء، تعالى عن أن يخرج منه شيء، وأن يتولّد منه شيء كثيف ولطيف، ولم يولد ولم يتولّد من شيء، و لم يخرج منه شيء كما يخرج الأشياء الكثيفة عن عناصرها كالشيء من الشيء، والدابّة من الدابّة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما يخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين، والرجاء والرغبة والشبع والخوف وأضدادها من القلب. وكذا هو لا يخرج من كثيف كالحيوان والنبات، ولا لطيف كالبحر و سائر الآلات[2].

ففي (الكافي) عن الباقر(ع) قال:

فهو واحد صمد قدّوس يعبده كلّ شيء، ويصمد إليه كلّ شيء ـ أي يقصد إليه كلّ شيء ـ وسع كلّ شيء علماً ثمّ قال(ع): والمعنى الصحيح ذلك، وما الذي

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٣؛ المصباح، للكفعمي، ص ٤٤١، وفيها: ولا يؤوده حفظ شيء، بدل ولا يؤوده شيء من حفظه.

٢. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠ ـ ٩١، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٥؛ المصباح، للكفعمي، ص ٤٤١.

قال المشبّهة: «الصمد» المُصمَتُ الذى لا جوف له هذا المعنى من صفات الجسم، فلو كان معناه ذلك فيشبه الله سبحانه بالاجسام، و هذا ينافي قوله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[1].

عن زين العابدين(ع):

«الصمد» الذي إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، و «الصمد» الذي بدع الأشياء فخالقها أضداداً وأشكالاً و أزواجاً، وتفرّد بالوحدة بلا ضدٍ ولا شكلٍ ولا مثلٍ ولا ندٍّ[2].

في (المصباح) للكفعمي إبراهيم بن عليّ بن حسن بن صالح ـ رحمهم اللّه ـ عن الصادق(ع) قال:

لو وجدت لعلمي حملةً نشرتُ التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من الصمد و كيف لي بذلك؟ ولم يجد جدّي أميرالمؤمنين(ع) حملةً لعلمه حتّى كان يتنفّس الصعداء، ويقول على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني: فإنّ بين الجوانح منّي علماً جمّاً، هاه هاه، ألا لا أجد من يحمله، ألا و إنّي عليكم من اللّه الحجّة البالغة، ﴿**لا تتولّوا قوماً غضب اللّه عليهم، قد يئسوا من الآخرة، كما يئس الكفّار من أصحاب القبور**﴾[3].

في (الكافي) عن جابر بن يزيد الجعفي قال:

سألت أبا جعفر(ع) عن شيء من التوحيد، فقال: «إنّ اللّه تبارك أسماؤه التي يدعى بها في علّو كنهه واحد توحّد بالتوحيد في توحّده، ثمّ أجراه على خلقه، فهو واحد صمد، فرد، قدّوس يعبده كلّ شيء، ويصمد إليه كلّ شيء -أو يصمد كلّ شيء- و وسع كلّ شيء علماً.

---

١. الكافي، ج١، ص ١٢٣ ـ ١٢٤، باب تأويل الصمد، ح ٢؛ مع تفاوت في العبارات، والآية في الشورى (٤٢): ١١.

٢ـ الممتحنة(٦٠): ١٣.

٢. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٤.

٣. المصباح، للكفعمي، ص ٤٤٢، و فيه صدر الحديث، نعم ورد بتمامه في التوحيد، للصدوق، ص ٩٢ـ ٩٣، باب تفسير قل هواللّه أحد، ضمن ح ٦.

فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل «الصمد» لا ما ذهب إليه المشبّهة: أنّ تاويل «الصمد» المصمت الذي لا جوف له؛ لانّ ذلك لا يكون إلاّ من صفة الجسم، والله ـ جلّ ذكره ـ متعال عن ذلك، هو أجلّ و أعظم من أن يقع عليه الأوهام على صفته، أو يُدرك كنه عظمته ولو كان تاويل «الصمد» في صفة اللّه المصمت، لكان مخالفاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] لانّ ذلك من صفة الأجسام المصمتة التي لا أجواف لها مثل الحجر و الحديد، وسائر الأشياء المصمتة التي لا أجواف لها، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً. الحديث[2].

ثمّ إنّ ما جاء في الأخبار من تفسير «الصمد» بالمصمت فهو الإشارة إلى عدم كونه مجوّفاً.

فالمراد منه نفي التجويف لا إثبات المصمتيّة التي هي صفة الجسم المصمت كالحجر والحديد؛ لأنّها منفيّة عنه، فالتجويف والتصميت كلاهما منفيّة عنه تعالى.

فـ «الصمد» معناه هو المعاني الأخر التي فسّره الإمام الباقر(ع) بقوله: «الصمد الذي لا جوف له»[3]. و معناه هو الذي لا مدخل لغيره فيه من مباين، أو مماثل، أو مشابه له ذاتاً، أو صفةً، أو فعلاً، فبطل بذلك قول من قال: بكون الأشياء في ذاته بنحو أشرفَ و ألطفَ.

وبقوله: «الصمد الذي قد انتهى سوددة السيّد»[4]. و معناه هو الذي يستغني عمّن سواه، و يحتاج إليه من سواه.

وبقوله: «لا يأكل ولا يشرب»[5]. معناه هو الذي يستمدّ عمّن سواه من طعام و شراب كما نحن نستمدّ منهما.

وبقوله: «الصمد لا ينام»[6]. معناه هو الذي لا يعتريه الغفلات ولا البدوات كالنوم والسِنة واليقظة والرضى والغضب والذُكر والنسيان، و ما أشبه ذلك من

---

١. الشورى (٤٢): ١١.
٢. الكافي، ج١، ص ١٢٣ـ ١٢٤، باب تأويل الصمد، ح ٢.
٣. التوحيد، للصدوق، ق ٩٣، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٧.
٤. معاني الأخبار، ص ٧، باب معنى الصمد، ح ٣.
٥. المصدر.
٦. المصدر.

صفات الممكن.

وبقوله: «والصمد الدائم الذي لم يزل»[1]. معناه أنّ الله هو الذي لا يتغيّر ذاته، و لا يتبدّل صفاته؛ لأنّها عين ذاته، و لا تختلف حالاته؛ لأنّه صفات الحادث. وغير ذلك من المعاني المذكورة في الأخبار المزبورة سابقاً.

تتميم

[وجوه ستّة لتعبيره سبحانه ﴿اللّه الصمد﴾ بدل «هو الصمد»]

اعلم، أنّ قوله تعالى: ﴿اللّه الصّمد﴾ وضع سبحانه المُظهَرَ موضع المضمر، وكرّره، وأنّ مقتضى المقام أن يقال: «هو الصمد» لأنّه أخفّ، ولم يكرّر؛ لذكر المرجع سابقاً لوجوه وجيهة، ونكات لطيفة:

الأولى: لزيادة التمكين عند السامع، والاستقرار في ذهنه بأنّ المصمود في الحوائج، والمقصود في المآرب إنّما هو اللّه لا غير؛ لأنّه القادر لقضاء الحوائج، صغيرها و كبيرها.

الثانية: الاعتناء بشأنه؛ لئلاّ يكون للمنكرين مجال لأنكاره، فأظهره و كرّره؛ لئلاّيكون لهم سبيل إلى إنكارهم؛ لأنّ «الأحد» و «الصمد» على الإطلاق هو «اللّه» لا غيره؛ لأنّ غيره عبد الأحد و عبد الصمد؛ لأنّ جميع ما سواه عبده و مخلوقه مفتقر إليه، و هو تعالى لا يفتقر إلى غيره تعالى.

الثالثة: الإبهام بالإظهار قطع الاشتباه في المصمود الحقيقي، بخلاف الإضمار فإنّ فيه مجالَ الاشتباه و سبيلَ الإنكار؛ لعدم التصريح بالاسم ففي التصريح بالاسم، والذكر بالاسم الظاهر لا يمكن الاشتباه والإنكار.

الرابعة: الإعلام بالألوهيّة، وهو أوقع و آكدُ في التكرار؛ لأنّ مقام الإعلام مقتضٍ لذلك، والإعلام بمصموديّته هو في الإتيان بالظاهر أظهرُ وأشدّ من المضمر؛ لكون المقام مقام البيان، و مقام البيان مقتضٍ للظاهر لا الضمير، ففي بيان أنّ اللّه أحد، و واحد، و صمد، الظاهر أليق و أمتن كما لا يخفى.

الخامسة: أنّ قوله: ﴿اللّه الصمد﴾ بدل من قوله: ﴿اللّه أحد﴾. والضمير لا

---

١. المصدر.

يكون بدلاً عن الظاهر.

السادسة: أنّ الجملة الثانية عين الجملة الأولى، فكأنّها تأكيد عنها، ولا يؤكّد الظاهر بالمضمر. ثمّ إنّه سبحانه ترك العاطف بين الجملتين؛ لأنّها كالدليل للأُولى، أو كالنتيجة منها، و لأنّها بدل منها، أو لأنّها نفسها و عينها، فكأنّها تأكيد عنها فـ «اللّه» مبتدأ و «الصمد» خبره، وقد يجيء الخبر معرفة كقولك: اللّه إلهنا، و محمّد نبيّنا، وعليّ إمامنا، و السماء فوقنا، و الأرض تحتنا و غير ذلك.

[بيان السرّ في ذكر «الصمد» دون غيره من الأسماء هنا]

ثمّ إنّ السرّ في ذكر «الصمد» في هذا المقام دون غيره من الأسماء؛ لكون «الصمد» حاوياً لمعاني جميع الأسماء غيره، و متضمّناً لها، بل متضمّناً لجميع العلوم؛ فلذلك قال الصادق(ع): «لو وجدت لعلمي حملة لنشرت التوحيد و الإسلام والإيمان والدين والشرائع من الصمد»[1].

ولأنّ «الصمد» فيه تصريح إلى احتياج جميع الخلق ممّن سوى اللّه إلى اللّه؛ لكونه هو المصمود إليه في جميع الحوائج الصغيرة والكبيرة. وبديهي أنّ الذي صار محلّ احتياج جميع الخلق صار إليه جميع الخلق، و ينقطع عن غيره، و يرجع عمّا سواه، و أصل المقصود ذلك، وأصل المرام من إنزال السورة هذا لا غيره، فلزم ذكر «الصمد» لا غيره، فافهم.

ولأنّ «الصمد» فيه جميع صفات الألوهيّة و هي كونه غير مجوّف، وكونه غير مصمت، و كونه سيّداً، و كونه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام، و كونه دائماً لم يزل و لا يزال و لا يزول، و كونه أحداً فرداً متفرّداً و متوحّداً و مريداً و مبدعاً، و كونه بلا ضدٍّ و بلاندٍّ و بلامثلٍ، و كونه واحداً، و كونه قدّوساً، و كونه معبوداً، و كونه مقصود الخلائق كلّهم و مرجعهم، و كونه عالماً بجميع ما سواه، و كونه غير متّصف بصفات الممكن، و كونه قائماً بنفسه، و كونه مستغنياً عن غيره، و كونه صادقاً، و كونه مالكاً للملك، و كونه غير زائل عن ملكه و دوامه، و كونه باقياً بعد فناء الخلق، و كونه مختفياً و مستوراً عن الحواسّ، و غير مدرَك بها.

---

١. المصباح، للكفعمي، ص ٤٤٢.

و كلّ ذلك قد ذكر في الأخبار كما مرّ مشروحاً.

[في تفسير ﴿لم يلد﴾]

﴿لم يلد﴾ فيكون في العزّ مشاركاً؛ لأنّ الولد شريك والده في العزّ و الذلّ، كما روي في (الكافي) في خطبة أميرالمؤمنين(ع) قال:

الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً[1].

قال ابن عبّاس: لم يلد فيكون والداً[2].

وقيل: لم يلد و لداً يرث على ملكه، لم يلد ولداً حتّى يتّصف بصفة الأنوثيّة ولم يُولد حتّى يتّصف بوصف الذكوريّة والرجوليّة.

وقيل: لم يلد حتّى يدلّ على حاجته وافتقاره؛ فإنّ الإنسان يشتهي الولد و يريده؛ لحاجته إليه في حياته و مماته، فإنّه تعالى حيّ لا يموت، و غنيّ لا يفتقر.

فردّ سبحانه بقوله: ﴿لم يلد﴾ المذاهب الباطلة كمذهب اليهود، حيث قالوا: عزير ابن اللّه والنصارى حيث قالوا: المسيح ابن اللّه، والزنادقة حيث قالوا: إنّ الملائكة بنات اللّه تعالى ـ تعالى اللّه عن ذلك ـ و الفلاسفة حيث قالوا: إنّ اللّه مصادر الأشياء ومحالّها أو معروضاتها، فأبطل بقوله: ﴿لم يلد﴾ جميع المذاهب الباطلة بكلمة واحدة فقوله: ﴿لم يلد﴾ تفسير لقوله: ﴿اللّه الصمد﴾؛ لكونه غير مجوّف حتّى يلد كما مرّ عن وهب عن الصادق(ع)[3].

في الكافي عن أبي عبداللّه(ع) في خبر طويل قال:

لم يلد فيورّث، ولم يولد فيشارك ولم يكن له كفواً أحد[4].

[أنواع الشرك ثمانية و هذه السورة نفاها كلّها عن اللّه]

وقال بعض أرباب البيان: وجدنا أنواع الشرك ثمانية: النقص و التقلّب والكثرة والعدد والأشكال والأضداد والعلّيّة والمعلوليّة، فنفى الكثرةَ والتعدّد بقوله: ﴿قل هو

١. الكافي، ج١، ص ١٤١، باب جوامع التوحيد، ح٧.
٢. حكاه عنه الطبرسي في مجمع البيان، ج٥، ص ٥٦٦.
٣. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠ ـ ٩١، باب تفسير قل هو الله أحد، ح٥.
٤. الكافي، ج١، ص ٩١، باب النسبة، ح٢.

اللّه أحد﴾ ، و نفى النقص والتقلّب بقوله: **﴿اللّه الصمد﴾**، و نفى الأشكال، و الأضداد بقوله: **﴿لم يكن له كفواً أحد﴾**، و نفى العليّة و المعلوليّة بقوله: **﴿لم يلد ولم يولد﴾**.

فالسورة، مبيّنة للواحديّة الصرفة، والوحدانيّة البَحتة، و مفيدة لبساطة المحضة العارية عن كونه مفهوماً و معنياً عامّاً أو خاصّاً، كلّيّاً أو جزئيّاً، حقيقيّاً أو مجازيّاً، مشكّكاً أو متواطياً أو مترادفاً؛ لأنّها كلّها من صفات الألفاظ و المعاني، وهو سبحانه ليس من جنسها، بل كلّها ممّا هو سبحانه أجراها؛ لكونها كلّها مخلوقة له تعالى، فلا يصحّ إثبات صفة خلقه له، و معرفته بصفة خلقه؛ لأنّه لا يعرف بصفة خلقه إلاّ خلقه لا ذاته سبحانه، فلا يصحّ معرفته بإثبات غيره إلاّ أنّه خلقه و أثره و آيتهُ المعرفة لوجوده و جلاله و جماله؛ لأنّ الكلّ جماله فمن هنا قيل:

هر گياهى كه از زمين رويده وحده لا شريك له گويد

فمعرفته بنفي غيره عنه، كما قال(ع): «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»[1]، أو نفي الصفات الممكنة عنه كما مرّ في بيان معنى أحد.

و «أحد» في أوّل السورة أحديّة حقّة، و «أحد» في آخرها أحديّة حقيقة لغويّة يعرفه أهل اللغة، فهو يصدق على القليل والكثير إثباتاً و نفياً كما مرّ في تفسير أحد، بخلاف «أحد» في أوّلها فهو لا يتناول القلّة والكثرة؛ لكونه للأحديّة الحقّة، وهي مانعة عن الاشتمال والاشتراك، فما في أوّلها وَصْف اللّه، و ما في آخرها وصف الخلق؛ فلذلك قال تعالى: **﴿لم يكن له كفواً أحد﴾** أي من مخلوقاته.

قال: **﴿قل هو اللّه أحد﴾** يعنى خدا يكى است و دوتا نيست.

[في تفسير ﴿و لم يولَدْ﴾]

﴿ولم يولد﴾ فيكون مولوداً فإذا كان مولوداً كان هالكاً، ويكون موروثاً أي ليس بمولود حتّى يكون موروثاً؛ لأنّ المولود موروث أورثه والده، وكلّ موروث هالك؛ لحدوثه.

وذلك كما روي في (الكافي) بإسناده في خطبة أميرالمؤمنين قال:

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٥٧، باب التوحيد و نفي التشبيه، ح ١٤.

ولم يولد فيكونَ مورثاً هالكاً[1].

وفي خبر آخر قال: «لم يلد فيورّثَ، ولم يولد فيشارك، ولم يكن له كفواً أحد»[2].

وقيل: لم يولد فيكونَ ولداً للغير، و ورث الملكُ عنه، و كان مسبوقاً على العدم، و يكون نافلة الغير و زيادته و فرعه و من أثره؛ لأنّ جميع ذلك من صفة الحادث و الممكن، لا صفة الواجب و الخالق، بل هي للواجب الحيّ قبل كلّ حيّ، والحيّ بعد كلّ حيّ، و هو حيّ حين لا حيّ، و هو محيي الموتى، و مميت الأحياء، لا إله إلاّ هو، لا يسبقه عدم، و لا يسبقه أحد فلا موجود و لا معدوم قبل وجوده، فالعدم والوجود كلا هما مخلوقه؛ لأنّهما شيء ولا شيء قبله تعالى.

وروي أنّه قال الصادق(ع):

إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن عليّ يسألونه عن «الصمد» فكتب إليهم إلى أن قال: «ولم يولد ولم يتولّد من شيء، ولم يخرج من شيء كما يخرج الأشياء الكثيفة عن عناصرها كالشيء من الشيء، والدابّة من الدابّة، والنبات من الارض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار. و لا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشمّ من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتنبّه من القلب كالنار من الحجر، لا، بل هو اللّه الصمد الذي لا من شيء و لا في شيء ولا على شيء، مبدع الأشياء و خالقها، و منشىء الأشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفضاء بمشيئته، و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم اللّه الصمد الذي لم يلد و لم يولد، عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال[3].

وقال الباقر(ع):

الحمد للّه الذي منَّ علينا و وفّقنا لعبادته، الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و

---

١. الكافي، ج١، ص ١٤١، باب جوامع التوحيد، ح ٧.
٢. الكافي، ج١، ص ٩١، باب النسبة، ح٢.
٣. التوحيد، للصدوق، ص ٩٠ـ ٩١، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٥، المصباح، للكفعمي، ص ٤٤١.

لم يكن له كفواً أحد، و جنّبنا عبادة الأوثان، حمداً سرمداً، ، وشكراً واجباً و قوله عزّ و جلّ ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ يقول: ﴿**لم يلد**﴾ فيكون له ولد يرثه ملكه ، و يقول : ﴿**لم يولد**﴾ فيكونَ له والد يشركه في ربوبيّته و ملكه ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ فيعاونَه في سلطانه[1] .

و عن عليّ(ع) قال في تفسير هذه السورة:

«هو اللّه أحد» بلا تأويل عدد، «الصمد» بلا تبعيض به، «لم يلد» فيكونَ موروثاً هالكاً ، «ولم يولد» فيكونَ إلهاً مشاركاً، «ولم يكن له» من خلقه «كفواً أحد»[2] .

وقيل: «لم يولد» حتّى يحتاج إلى المربّي، و أنّه ربّ إذ لا مربوب، و خالق إذ لا مخلوق، و هو ربّ العالمين و خالقهم، و ما سواه في تربيته و في تصرّفه و تسلّطه.

وقيل ﴿**لم يولد**﴾ فيكبر من صغرٍ إلى كبر فيغيّره الأزمان، و ينقصه الدهور.

وقوله: ﴿**لم يولد**﴾ مثل قوله: ﴿**لم يلد**﴾ في كونه تفسيراً لقوله: ﴿**اللّه الصمد**﴾.

[إنّ «لم» هنا لنفي الأزمنة الثلاثة]

ثمّ إنّ «لم» في أصله لنفي المضارع، و قلبه ماضياً، ولكنّه هنا لنفي الأزمنة الثلاثة: الحال، والاستقبال، والماضي، أي إنّه سبحانه وَصفُه أنّه لم يلد و لم يولد في أحد الأزمنة؛ لأنّ الأزمنة كلّها مخلوقته كانت معدومةً أوجدها بفعله؛ و لأنّ «يلد» و «يولد» كلا هما من صفة الحادث، والممكن كما عرفت، فلا يتّصف الواجب بهما، بل هما وصفان أوجدهما في خلقه للتناسل بين خلقه، والتكاثر بين عباده، فالأزمنة والتولّد والتوليد خلقهما اللّه بفعله، فهو خالق كلّ شيء، و كلّ شيء مخلوقه لا من شيء؛ لكونه مبدعاً و مخترعاً فلم يسبقه شيء حتّى يُولّده، فيكونُ ﴿**لم يولد ولم يكن له كفواً أحد**﴾؛ لأنّ الكلّ مخلوقه كما عرفت ، وكلّ ما سواه موجوده كما مرّ، فكيف يكون المخلوق كفواً لخالقه؟! و كيف يكون الخالق كفواً

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٩٣، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٦.

٢. مجمع البيان، ج٥، ص ٥٦٦.

لمخلوقه؟! و لأنّ الكفويّة تقتضي ما به الاشتراك، و ليس بينه و بين خلقه جهة الاشتراك بوجه كما مرّ مراراً؛ لأنّه واجب، و ما سواه ممكن، و ليس بينهما جهة جامع كما لا يخفى، فكيف يتصوّر الكفويّة بينهما؟! ﴿**ولم يكن**﴾ في أصله «يكون» حذفت «الواو» التقاء الساكنين للتخفيف المطلون.

ثمّ إنّ حذف «الواو» فيه دليل على عدم الجامع بينهما، و على اختفائه عن العقول والأوهام، فإذا خفي عن الأوهام فلا يدرك حتّى قيل بجهة جامعة بينه و بين أحد من خلقه. فالقول بجهة جامعة حينئذٍ باطل، فالقول بكفوه باطل.

[في تفسير ﴿و لم يكن له كفواً أحد﴾]

و «الكفو» معناه كما في (مختصر الصحاح) قال:

الكِفاء النظير، و كذا الكفء والكفوُ بسكون الفاء و ضمّها بوزن قُفل و قُفُل، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدّ. و في الحديث: «العقيقة شاتان مكافِئتان ـ بكسر الفاء ـ أي متساويتان»، والمحدّثون يقولون: مكافأتان ـ بفتح الفاء ـ وكلّ شيء ساوى شيئاً فهو مكافئ له. وقال بعضهم في تفسير الحديث: تذبح إحداهما مقابل الأخرى[1].

أقول: و هذا المعنى غير صحيح، لأنّ ذبح حيوان مقابل حيوان منهيّ عنه و أقلّه الكراهة لو لم نقل بالحرمة.

قوله: «أحد» عن الحسين(ع) عن النبيّ (ص) قال: «وأمّا «الدال» فدليل على دوام ملكه، و أنّه تعالى دائم تعال عن الكون والزوال»[2].

وقوله «أحد» قد مرّ تفسيره، والفرق بينه و بين «الواحد» مشروحاً في تفسير ﴿**قل هو الله أحد**﴾، فقوله تعالى: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ فقرئ كُفُواً و كُفْءاً بالهمزة والأوّل للحفص[3]، فإنّه قرأه مضمومة «الفاء» مفتوحة «الواو». والثاني للحمزة والنافع و خلف[4]، فإنّه قرءه ساكنة «الفاء» و مهموزةً. و قرأ الباقون:

---

١. راجع الصحاح، ج١، ص ٦٨.
٢. التوحيد، ص ٩٢ ـ ٩٣، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ٦.
٣. حكاه عنه الطبرسي في مجمع البيان، ج ٥، ص ٥٦٢.
٤. حكاه عنهم الطبرسي في مجمع البيان، ج ٥، ص ٥٦٢.

كُفُواً بالهمزة و ضمّ «الفاء».

والمعنى: أي لم يكن أحد من خلقه و ممّن سواه يكافيه و يماثله و يساويه في ذاته و صفاته و أفعاله و عبادته؛ لأنّ جميع ما سواه مخلوقه و موجوده، أوجدها باختراعه و إبداعه لا من شيء، فكيف يكون المخلوق مساوياً لخالقه و مجانساً له؟! و أنّه منزّه من مجانسة مخلوقاته، لأنّا نرى أنّ دَوران الفلك، وإنشاء السحاب، و تسويق الرياح، و مُجري الشمس والقمر و النجوم، بل و خلْقها وخلْق ما فيها و ما فوقها و ما تحتها كلّها من اللّه، و ليس أحد يقدر بواحدٍ من ذلك، فليس أحد يماثله في صنعه.

و نرى و نعلم أنّه سبحانه غير معقول و لا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو تعالى بخلافه، فلا يشبهه شيء، ولا تدركه وهم، و لا ينقصه الدهور، و لا يغيّره الإزمان، و لا جسم و لا صورة، ولا يُحَسُّ بحاسّة، وهو خلْو عن خلقه و خلقه خلو منه، و أنّه سميع بصير بغير آلة، و متكلّم بغير جارحةٍ بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه.

وليس قولي: إنّه سميع بنفسه، و بصير بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر، بل إنّه سميع بكلّه، لا انّ الكلّ منه له بعض، بل إنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنى، بخلاف ما سواه تعالى، فإنّه كلّه، إمّا معقولات، و إمّا موهومات، و إمّا محسوسات محدودات مشهودات، أو مغيّبات شبيهات، و مماثلات و متغيّرات و متبدعلات ذاتاً و صفةً، و ليس شيء خلواً عن شيء إلاّ أنّه في شيء، أو من شيء أو على شيء، أو تحت شيء، و كلّ سميع غيره تعالى سميع بجارحة، وكلّ بصير غيره تعالى بصير بالةٍ، و كلّ متكلّم غيره متكلّم بآلة، و كلّ سميع غيره سميع بغير ما يبصر، و بصير بغيرٍ ما يسمع بل الكلّ واحد من تلك الصفات جارحة خاصّة، فَهُم سميع و بصير و متكلّم و عالم و خبير باختلاف الذات و المعنى، فإذا كان كذلك فليس أحد يماثله و يشاكله و يجانسه في ذاته و صفاته و فعله فليس له تعالى كفواً أحد.

وأيضاً نرى أنّه تعالى فاطر السماوات والأرض، و ما بينهما و ما فوقها و ما تحتهما، و أنّه خلق الإنسان من تراب، ثمّ من نطفة، ثمّ من علقة، ثمّ من مضغة،

و ليس لاحد يقدر لذلك، فليس أحد يماثله و يكافيه مطلقاً.

فمن ثمّ يقال: إنّ قوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ حاصل جميع ما سبق من الآيات، و مجمل جميع ما سيذكر من السور و الحالات، و مفسّر جميع ما ذكر من قوله: ﴿**قل هو اللّهُ أحد * ألله الصمد * لم يلد ولم يولد**﴾ بقوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ يندرج فيه جميع ما سبق عليه، بل يندرج فيه جميع القرآن، و جميع الكتب السماوية والأرضيّة، و العلوم البشريّة؛ لأنّه نتيجة جميع القرآن، و نتيجة الكتب، و فرع قوله: ﴿**قل هوالله أحد * اللّه الصّمد * لم يلد و لم يولد**﴾؛ لأنّ الذي شأنه تلك المذكورات فيكون لا مثل له، ولا نظير له، و لا ندلّه، ولا كفوله و يكون قوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ في شأنه، فيكون تفريعاً و نتيجةَ لجميع ما ذكر قبله من أوّل السورة إلى قوله: ﴿**ولم يلد**﴾ فافهم.

فبالجملة، إنّه سبحانه لمّا بيّن التوحيد أوّلاً في ذاته بقوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾. ثمّ بيّن ثانياً عدم افتقاره إلى غيره، وافتقار غيره إليه تعالى بقوله: ﴿**اللّه الصّمد**﴾. ثمّ بيّن ثالثاً ما يستحيل عليه من الولد والوالد بقوله: ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ ففرّع عليها رابعاً قوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ نتيجةً لما ذكر، و تفريعاً لما زُبر؛ لبداهة أنّ من كان شأنه ذلك كان غير مماثل له أحد، ولم يكن له كفواً أحد.

[سرّ ذكر الواو في الآية الأخيرة و عدم ذكرها في الآيات السابقة]

ثمّ إنّ ذكر «الواو» في الجملة الأخيرة لبيان أنّ تلك عطف تفسير للجمل السابقة، و نتيجة لها و حاصلها كما عرفت.

وأمّا عدم ذكرها في الجمل السابقة فلبيان أنّ كلّ ما بعدُ بدل لما قبله كما مرّ، فافهم الأسرار والنكت؛ فإنّها دقيقة رقيقة لا يفهمها إلاّ العقول السليمة، والأفهام المستقيمة.

فهذه الفقرة والفقرات السابقة دالّة على كونه تعالى غير جسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهات ولا بكيف ولا أين؛ لأنّه خالق كلّها فلا يتّصف بها؛ و لأنّه كيّف الكيف، و أيّن الأين فكيف يُكيَّف بالكيف، و يأيَّن بالأين.

قيل: قوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ أي لم يكن له جارية و زوجة فيلدا الولد فكنّى عنها بالكفو؛ لأنّ الزوجة تكون كفواً لزوجها.

[إنّ مفاد هذه السورة كمال التوحيد]

ثمّ إنّ مُفاد هذه السورة كمال التوحيد، و نسبة الربّ فلزم لكلّ مكلّف الإذعان به والاعتقاد عليه و إلاّ فقد هلك كما روي في (الكافي) بإسناده عن عاصم بن حميد قال: سُئل عليّ بن الحسين(ع) عن التوحيد، فقال:

إنّ اللّه عزّ وجلّ علم أن سيكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل اللّه تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ . و الآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿**عليم بذات الصدور**﴾، فمن رام وراء ذلك فقد هلك[1].

فيه بإسناده عن عبد العزيز بن المهتدي قال:

سألت الرضا(ع) عن التوحيد، فقال: «كلّ من قرء: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ و آمن بها فقد عرف التوحيد». قلت: كيف يقرؤها؟ قال: «كما يقرؤها الناس» و زاد فيه: كذلك ربّي، كذلك ربّي[2].

قال صالح الصلحاء الملاّ صالح المازندراني ـ رحمه اللّه ـ في (شرح أُصول الكافي):

قال الفاضل الأردبيلي: قيل: و فائدة ذلك ليثاب بثواب تلاوة كلّه مرّة؛ لأنّه بمنزلة قراءة هذه السورة الشريفة ثلاثاً، وقد ورد أنّ «قرأها ثلاث مرّات كان له ثواب تلاوة القرآن كلّه»[3].

ثمّ إنّ «أحد» رفع؛ لأنّه اسم ﴿**لم يكن**﴾ و نُصب «كفواً» لأنّه خبره المتقدّم عليه؛ لرعاية السجع في الآي، و كذلك تقدُّمُ الظرف؛ فإنّ التقدير و الأصل في الكلام:

---

١. الكافي، ج١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٣؛ والآيه فى الحديد(٥٧): ٤.
٢. الكافي، ج١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٤.
٣. شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ١٩٢.

«و لم يكن أحد كفواً له» فقُدّم و أُخّر لحفظ السجع و البلاغة في الكلام؛ أو لأنّ المقصود الأصلي منها نفي المماثلة والمشابهة عنه تعالى ذاتاً و صفةً فقدِّم تقديماً للأهمّ، و يجوز أن يقال: إنّ الظرف خبر مقدّم و «كفواً» حال من «أحد» للتوسّع في الظرف.

تتميم

في بيان شأن نزول وسورة التوحيد، وبيان وجه التسمية بسورة التوحيد والإخلاص

أمّا شأن نزوله: فهو أنّ اليهود سألوا رسول اللّه صلّى الله عليه و قالوا: انسب لنا ربّك فنزلت هذه السورة كما في (الكافي) بإسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبداللّه(ع) قال: «إنّ اليهود سألوا رسول اللّه فقالوا: انسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثمّ نزلت: ﴿**قل هواللّه أحد**﴾ إلى آخر السورة»[1].

فلفظة «هو» كناية و إخبار عن السؤال السابق ذكره في سؤال اليهود عن نسب اللّه تعالى، فأمر اللّه تعالى بمحمّد(ص)بقوله: يا محمّد، في جوابهم: قل هو اللّه احد. أحد، أي الذي سألتموه عنّي هو اللّه أحد صمد لا ندّله.

وفي رواية أُخرى أنّ اليهود قالوا للنبيّ(ص): يا محمّد صف لنا ربّك الذي تدعونا إليه لنعرفه، فنزلت سورة التوحيد[2].

وقيل: إنّ جماعة من قريش قالوا ذلك فنزلت السورة.

وقيل: إنّ اليهود قالوا له(ص): ما نسبة ربّك، فأنزل اللّه: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾[3] إلى آخر السورة.

و في (الكافي) عن السجّاد(ع) أنّه سُئل عن التوحيد فقال:

إنّ اللّه عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان آقوام متعمّقون فانزل اللّه ﴿**قل هو**

---

١. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح١.
٢. ٦٦ـ الدرّ المنثور، ج٨، ص ٦٦٩ ـ ٦٧١.
٣. المصدر السابق.

اللّه أحد﴾ ، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: **﴿و هو عليم بذات الصدور﴾** فمن رام وراء ذلك فقد هلك[1].

[إنّ هذه السورة جامعة لجميع مراتب التوحيد]

فهذه السورة جامعة لجميع مراتب التوحيد، وكلّها مندرجة فيها، فظاهرها ظواهر التوحيد وفيها بواطنه، أي بواطن التوحيد في هذه الظواهر كما قال رسول اللّه-(ص)-:

التوحيد ظاهره في باطنه، و باطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يُرى، و باطنه موجود لا يخفى، يُطلب بكلّ مكان، ولم يخل عنه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، و غائب غير مفقود[2].

أقول: قوله: «حاضر غير محدود» أي حاضر يعلمه لا بذاته، فلو كان بذاته يكون محدوداً بالمكان، و أنّه غير محدود بمكان و لازمان؛ لأنّه تعالى خلقهما و أجراهما فلا يجري عليه تعالى ما هو أجراه.

قوله: «و غائب غير مفقود» أي غائب عن الأبصار بذاته فلا يدركه بصر، لا أنّه مفقود بذاته فيكون غيبته بالفقدان، فليس غيبته بالفقدان، بل غيبته كانت بعدم إدراك العيون و الأبصار فهو يدرك الأبصار في غيبته، ولا تدركه الأبصار، و هو اللطيف الخبير.

فبالجملة، هذه السورة مشتملة لجميع أوصاف التوحيد، و جميع ظواهره و جميع بواطنه؛ لكونها قصيرة الحجم كثيرة المعنى، فلذلك أنزلها اللّه عزّ وجلّ لقريش حين سألوا عن توحيد اللّه و أوصافه عن النبيّ(ص)كما عرفت، فافهم.

و في (التوحيد) بإسناده عن أبي عبداللّه(ع) في قوله اللّه **﴿قل هو اللّه أحد﴾** قال:

قل: أي أظهر ما أوحينا إليك، و نبّأناك به بتاليف الحروف التي قرأنا ها لك

---

١. الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٣؛ والآيه فى الحديد(٥٧): ٤.
٢. معاني الأخبار، ص ١٠، باب معنى التوحيد والعدل، ح ١.

ليهتدي بها من ألقى السّمع و هو شهيد. و «هو» اسم مُكنّى مشار إلى غائب فـ « الهاء» تنبيه على معنىً ثابتٍ و «الواو» إشارة إلى الغائب عن الحواسّ، كما أنّ قولك: هذا، إشارة إلى الشاهد عند الحواسّ، و ذلك أنّ الكفّار نبّهوا عن آلهتهم بحرف إشارة الشاهد المدرك، فقالوا: هذا آلهتنا المحسوسة المدركة بالحواسّ فاشر أنتَ يا محمّد، إلى إلهك الذي تدعو إليه حتّى نراه. و ندركه و لا ناله فيه، فانزل اللّه تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فـ «الهاء» تثبيت للثابت، و «الواو» إشارة إلى الغائب عن درك الابصار، و لمس الحواسّ، و انّه تعالى عن ذلك بل هو مدرِك الأبصار، و مبُدع الحواسّ[1].

عن عليّ أميرالمؤمنين(ع) قال:

إنّ «الهاء» هنا تنبيه عن معنىً ثابتٍ موجودٍ، و «الواو» إشارة إلى المشاهد للحواسّ بأنّه مُدرِك الحواسّ و مُبدعها و محجوب عن الأوهام و الأطراف و الأبصار، و لا تدركه الأبصار، و هو اللطيف الخبير[2].

[وجه تسمية هذه السورة بالتوحيد و الإخلاص]

وأمّا وجه تسميتها بالتوحيد: فلأنّه دليل وحدانيّته ذاتاً و صفةً و أفعالاً، و لأنّه ذكر فيها توحيده و أحديّته ذاتاً و صفةً و أفعالاً كما عرفت.

وأمّا وجه تسميتها بسورة الإخلاص؛ فلأنّ العالم بمعناها، والعارف بمفاهيمها، والمقرّ بمضامينها، والمعتقد بمقاصدها، والمصدّق بتأويلاتها هو الموحّد بالتوحيد الكامل، والمقرّ بالوحدانيّة، الوابل بتحصيله مراتب الإخلاص، الفاضل القويّ، الغالب بتخلية نفسه عن الوهيّة من سواه تعالى، و تصديقه و إيمانه بما وصف به نفسه من أنّه الأحد الصمد الذي ليس كمثله شيء، و هو السميع البصير بلا اختلاف الذات و المعنى، و ذلك هو التوحيد ذاتاً و صفةً و فعلاً، فيخلص في نفسه وحدانيّته بتخلية نفسه عن ألُوهيّة من سواه بأنّه لا يستحقّها غيره؛ لعدم اتّصاف غيره بأوصاف

---

١. التوحيد، للصدوق، ص ٨٨ ـ ٨٩، باب تفسير قل هو الله أحد، ح١.

٢. التوحيد، للصدوق، ص ٨٨، باب تفسير قل هو الله أحد، ذيل ح ١ مع تفاوت في اللفظ.

الألُوهيّة، فحينئذٍ يُخلص عقيدته و يسلم نفسه عن الشرك و يحصّل في قلبه الإخلاص، و من حصّل في قلبه الإخلاص صار من أهل الحكمة كما روي: «أنّ من أخلص للّه أربعين صباحاً أجرى اللّه على قلبه ينابيع الحكمة»[1].

والحكمة ـ كما روي عن الصادق(ع) ـ مفسَّرة بالعلم بالقرآن والعلم بمعانيه و تأويله و أسراره و مفسَّرة بالعلم بالشريعة النبويّة(ص)و يجعل عبادته خالصاً لوجهه الكريم، فيحصّل بذلك مراتب الإخلاص في توحيده و عبادته و اعتقاده و إذعانه و إيمانه و أعماله و أفعاله و حركاته و سكناته، فصار في جميع حالاته مخلصاً لوجه اللّه، فيعدّ من المخلصين من عباده و الخُلّصين من نَسمَته تعالى، رزقني اللّه و إيّاكم يا معشر المحبّين لآل محمّد صلوات اللّه عليه و عليهم أجمعين؛ لأنّ ذلك صفة مدَحها اللّه و رسوله كما قال تعالى: ﴿**يَومَ لا يَنفَعُ مال وَ لا بَنُون إلاّ مَن أتى اللّه بِقَلبٍ سَليمٍ**﴾[2].

وقال النّبي ـ(ص)ـ:

قال اللّه سبحانه: لا أطّلع على قلب عبد، وأعلم فيه حبّ الإخلاص لطاعتي لوجهي وابتغاء مرضاتي إلاّ تولّيت تقويمه و سياسته، و متى أسند بغيري فهو من المستهزئين بنفسه مكتوب اسمه في ديوان الخاسرين[3].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

غرّة
في ذكر فضيلة سورة الإخلاص، و فضيلة قراءتها و ثوابها

عن النبّي ـ(ص)ـ: «إنّ لكلّ شيء نوراً و نور القرآن قل هو اللّه أحد»[4].

قال ـ(ص)ـ: «من قرء سورة ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ مرّةً واحدةً في الصلاة أو غيرها كتب اللّه له برأة من النار»[5].

---

١. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٧٤، باب ٣١، ح ٣٢١.
٢. الشعراء (٢٦): ٨٩ ـ ٨٨.
٣. مصباح الشريعة، ص ٩١، باب الواحد والاربعون.
٤. جامع الاخبار، ١٢٢ ـ ١٢٣، الفصل الثاني والعشرون، ح ٢٢٨.
٥. بحار الانوار، ج ٨٩، ص ٣٦٠، باب فضائل سورة التوحيد، ذيل ح ٢٣.

عن أبي هاشم قال: إنّه قد خطر ببالي أن أسأل عن أبي محمّد العسكري عليهما السلام أنّ القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ فتوجّه العسكري(ع) إليّ فقال:

أما سمعت أنّه روي عن أبي عبدالله أنّه قال: إنّ الله تعالى خلق ﴿قل هو الله أحد﴾ و حفظه أربعة آلاف سنة، و بكلّ أسماء إذا وصل خشعت له الملائكة خشوعاً تامّاً، و يوقّرونها توقيراً عظيماً[1].

في (الأمالي) و (ثواب الأعمال) للصدوق رحمه الله بإسناده عن جعفر بن محمّد عليهما السلام قال:

إنّ النبيّ(ص) صلّى على سعد بن معاذ فقال: لقد وافى من الملائكة للصلاة تسعون ألف ملك، و فيهم جبرئيل(ع) يصلّون عليه فقلت: يا جبرئيل، بما استحقّ صلاتك عليه؟ فقال: بقرءة ﴿قل هو الله أحد﴾ قائماً و قاعداً و راكباً و ماشياً و ذاهباً و جائياً[2].

في (ثواب الأعمال) و كتاب (العدّة) بإسناده عن أبي عبدالله(ع) قال:

من أصابه مرض أو شدّة و لم يقرء في مرضه أو شدّته بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ ثمّ مات في مرضه أو في تلك الشدّة التي نزلت به فهو من أهل النار[3].

فيهما بأسناده عن أبي عبدالله(ع) قال:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يَدَعُ أن يقرأ في دبر الفريضة بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ فإنّه من قرأها جمع الله له خير الدنيا و الآخرة و غفر الله له ولوالديه و ما ولدا[4].

في (ثواب الأعمال) بإسناده عنه قال:

---

١. الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٦٨٦، ح ٦. مع تفاوت.

٢. الأمالي، للصدوق، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤، المجلس الثاني والستون، ح ٥؛ ثواب الأعمال، ص ١٥٦، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٦.

٣. ثواب الأعمال، ص ١٥٦، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٣؛ عدّة الداعي ص ٢٨٠.

٤. ثواب الأعمال، ص ١٥٦، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٣؛ عدّة الداعي، ص ٢٧٩.

من آوى إلى فراشه فقرء ﴿قل هو اللّه أحد﴾ إحدى عشر مرّة حفظه اللّه في داره و في دُويرات حولَه[1].

فيه و في (المصباح) بإسناده قال:

من قرء ﴿قل هو اللّه أحد﴾ إحدى عشر مرّة في دبر الفجر لم يتبعه في ذلك اليوم ذنب و إنّه رغم أنف الشيطان[2].

في (ثواب الأعمال) بإسناده قال:

من قدم ﴿قل هو اللّه أحد﴾ بينه و بين جبّار منعه اللّه منه بقراءته بين يديه و من خلفه و عن يمينه و عن شماله فإذا فعل ذلك رزقه اللّه خيره و منعه شرّه، و قال: إذا خفت أحداً فاقرأ آيةً من القرآن من حيث شئت ثمّ قل: اللهمّ اكشف عنّي البلاء ثلاث مرآت[3].

في (بلد الأمين) عن النبيّ(ص)قال:

من قرء ﴿قل هو اللّه أحد﴾ في كلّ يوم عشر مرآتٍ ففي ذلك اليوم ـ و إن جدّ الشيطان ـ لم يكتب له معصية[4].

في (ثواب الأعمال) عن أمير المؤمنين(ع) قال:

قال رسول اللّه(ص) من قرء ﴿قل هو اللّه أحد﴾ مائه مرّة حين يأخذ مضجعه غفر اللّه له ذنوب خمسين سنة[5].

في (الامالي) مثله عن عليّ(ع) إلاّ أنّ فيه:

«مائة مرّة» بل قال: «من قرء ﴿قل هو اللّه أحد﴾ حين يأخذ مضجعه غفر اللّه له ذنوب خمسين سنة»[6].

---

١. ثواب الأعمال، ص ١٥٦، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٧.
٢. ثواب الأعمال، ص ١٥٧، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٨.
المصباح للكفعمي، ص ٦٠٣-٦٠٤.
٣. ثواب الأعمال، ص ١٥٧، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٩.
٤. لم نعثر عليه في بلد الامين.
٥. ثواب الأعمال، ص ١٥٦، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ٥.
٦. الامالي، للصدوق، ص ٢٢، المجلس الرابع، ح ٣.

في (ثوابِ الأعمال) بإسناده عن حفص بن غياث قال:

سمعت أبا عبدالله(ع) قال لرجل: «أتحبّ البقاء في الدنيا؟» قال: نعم، قال: «ولِمَ؟» قال: لقراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ فسكت عنه، ثمّ قال من بعد ساعة: «يا حفص، من مات من أوليائنا و شيعتنا و لم يحسن القرآن علّم في قبره؛ ليرفع الله به درجته، فإنّ درجات الجنّة على قدر عدد آيات القرآن، فيقال لقارئ القرآن: اقرء وارق»[1].

في (المصباح) للكفعمي ـ رحمه الله ـ عن النبيّ(ص)قال:

من قرأ سورة الإخلاص فكأنّما شهد معي فتح مكّة[2].

فيه عن الصادق المصدَّق قال: «من قرأها في نافلة أو فريضة نصره الله على أعدائه»[3].

فيه عن النبيّ(ص)قال: «من قرأها فكأنّما قرء ثلث القرآن، و أعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من آمن بالله و ملائكته و كتبه ورسله و اليوم الآخر»[4].

عنه(ص)قال: «من قرأها مرّة بورك عليه فإن قرأها مرّتين بورك عليه و على أهل بيته»[5].

فيه قال: «الاخلاص تقرأ على العين الرمدة تبرأ بإذن الله تعالى»[6].

روي: «أنّ من قرأها ثلاثاً كان له ثواب تلاوة القرآن كلّه»[7].

في (الاحتجاج) للطبرسي قال: و روي: «ما زكت صلاة لم يقرأ فيها ﴿قل هو الله أحد﴾»[8].

في التفسير للشيخ أبي عليّ الطبرسي عن أبي داود عن النبيّ(ص)قال: «أتعجز

---

١. ثواب الأعمال، ص ١٥٧، باب ثواب قراءة قل هو الله أحد، ح ١٠.
٢. المصباح، للكفعمي، ص ٦٠٢ لكن في فضل سورة النصر لا في الإخلاص.
٣. المصباح، للكفعمي، ص ٦٠٢ لكن في فضل سورة النصر لا في الإخلاص.
٤. المصباح، للكفعمي، ص ٦٠٣.
٥. المصباح، ، للكفعمي، ص ٦٠٣.
٦. المصباح، للكفعمي، ص ٦١٦.
٧. كمال الدين، ص ٥٤٢، باب سياق حديث معمر المغربي، ح ٦.
٨. الاحتجاج، ص ٤٨٢، في توقيعات الناحية المقدّسة.

أحدكم أن تقرأ ثُلث القرآن في ليلة؟» قلت: يا رسول اللّه و من يَطِقُ ذلك؟ قال: «اقرؤوا: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾[1]. كذا ذكره الشيخ البهائي في أربعينه عن الطبرسي.

في (العدّة) عن أمير المؤمنين(ع) قال: «من قرء ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ حين يأخذ مضجعه وكّل اللّه به خمسين ألف ملك يحرسونه ليله»[2].

فيه قال: وروى الصدوق ـ رحمه اللّه ـ في كتاب (التوحيد): «أنّها كفّارة خمسين سنة»[3].

فيه عن أبي عبداللّه(ع) قال: «من قرء ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ حين يخرج من منزله عشر مرّات لم يزل من اللّه في حفظ و كلاءة حتّى يرجع إلى منزله»[4].

فيه عن مفضّل بن عمر عن أبي إبراهيم(ع) قال:

يا مفضّل احتجر من الناس كلّهم ببسم اللّه الرّحمن الرّحيم و بـ ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ اقراها عن يمينك، وعن شمالك، و من بين يديك، و من خلفك، و من فوقك، و من تحتك، و إذا دخلتَ على سلطان جائر حين تنظر إليه ثلاث مرّات، و اعقد بيدك اليسى ثمّ لا تفارقها حتّى تخرج من عنده[5].

روى عبّاد، عن عمرو، عن أبيه، عن أبي جعفر(ع) قال:

خلق اللّه تعالى نوراً فخلق من ذلك النور. ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾، و خلق لها ألف ألف جناح من نور وأهبطه إلى أرضه مع أمنائه من الملائكة لا يمرّون بملأ من الملائكة إلاّ خضعوا له و قالوا: نسبة ربّنا نسبة ربّنا.

في كتاب (المجتبى): «من قرأ سورة التوحيد مائة مرّات كان كمن أعتق مائتي

---

۱. مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۶۱. فيه عن أبي الارداء.
۲. عدّة الداعي، ص ۲۷۹.
۳. التوحيد، الصدوق، ص ۹۴ ـ ۹۵، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ۲، عدّة الداعي، ص ۲۷۹.
۴. عدّة الداعي، ص ۱۸۱.
۵. عدّة الداعي، ص ۲۷۵.

رقبة»[1].

و روى السيّد بن طاووس عن النبيّ(ص)قال:

من قرأ بعد كلّ فريضة ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ نزلت الرحمة عليه من السماء، و تنزل عليه السكينة، و ينظر اللّه إليه برحمته، و يغفر اللّه له ذنوبه، و يقضي حوائجه، و كان في أمان اللّه تعالى و حفظه.

ونقل أنّه مرّ برجل من أهل التوحيد من المقابر، فرأى أهل القبور على قبور على قبورهم يتنازعون كما يتنازعون في القسمة في شيء مشترك فيه، فناجا ربّه واسترعى، فقال: يا ربيّ عرّفني عن سرّ ذلك الأمر، فنودي: سل عنهم، فسألهم عن ذلك، فقالوا: إنّ رجلاً من أهل الدين مرّ عنّا و قرأ سورة التوحيد ثلاثاً و وهب لنا ثوابها و قد كان أسبوعاً نقسّمه بيننا، و لم يتمّ الآن.

وروي أنّ النبيّ(ص)بعث سريّة و استعمل عليها علياً(ع) فلمّا رجعوا سألهم فقالوا: كلّ خير غير أنّه قَرَانا في كلّ صلاة ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فقال: لم فعلت هذا؟ قال: لحبّي بـ ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فقال النبيّ(ص): «ما أحببتها حتّى أحبّك اللّه»[2].

وروي عن أبي بصير عن أبي عبداللّه(ع) قال: «من يقرء ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ مرّة فكأنّما قرأ ثلث القرآن، و ثلث التوراة و ثلث الإنجيل، و ثلث الزبور»[3].

و روي:

أنّ من قرأ سورة التوحيد أحد عشر مرّة في المقبرة، أعطاه اللّه من الأجر و الثواب بعدد أهل القبور، و كان كلّ ثواب منها على قدر جبل أُحد.

و روي عن عليّ(ع) أنّه قال:

رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة فقلت له: «علّمني شيئاً أنتصرْ به على عدوّي، فقال: «يا هو يا من لا هو إلاّ هو» فلمّا أصبحت قصصت قصّتها على

١. حكاه عنه المجلسي في بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٣٦٣، باب فضائل سورة التوحيد، ذيل ح ٢٤، وفيه: من قرأها مائتي مرّة...

٢. التوحيد، للصدوق، ص ٩٤، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ١١.

٣. التوحيد، للصدوق، ص ٩٥، باب تفسير قل هوالله أحد، ح ١٥.

رسول اللّه ـ(ص)ـ، فقال: يا عليّ، عُلّمتَ الاسم الأعظم فكان على لسان يوم بدر، قال: و قرأ يوم بدر ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فلمّا فرغ قال: يا هو، يا من لا هو إلاّ هو، اغفرلي وانصرني على القوم الكافرين، و كان يقول ذلك يوم صفّين و هو يطارد، قال له عمّار بن ياسر: يا أمير المؤمنين ما هذه الكنايات؟ فقال: اسم اللّه الأعظم، و عماد التوحيد لا إله إلاّ هو و آخر الحشر، ثمّ نزل فصلّى أربع ركعات قبل الزوال[1].

و روي عن الرضا(ع) قال:

إنّه سئل عن التوحيد فقال: «كلّ من قرأ ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ و آمن بها فقد عرف التوحيد. قيل: كيف يقرأها؟ قال: كما يقرؤها الناس، و زاد فيها: كذلك اللّه ربّي مرّتين[2].

و روي عن الباقر(ع) قال:

قل هو اللّه أحد ثلث القرآن فمن قرأها مرّتين فقد قرأ ثلثي القرآن، و من قرأها ثلاث مرّات فقد قرأ تمام القرآن[3].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

---

۱. التوحيد، للصدوق، ص ۸۹، باب تفسير قل هو الله أحد، ح ۲.
۲. التوحيد، للصدوق، ص ۲۸٤، باب أدنى ما يجزئ من معرفة التوحيد، ح ۳.
۳. معاني الاخبار، ص ۲۳٤، باب معنى قول سلمان . . .، ضمن ح ۱؛ كمال الدين، ص ٥٤۲، باب ٥۰، ح ٦؛ الامالي، للصدوق، المجلس التاسع، ضمن ح ٥.