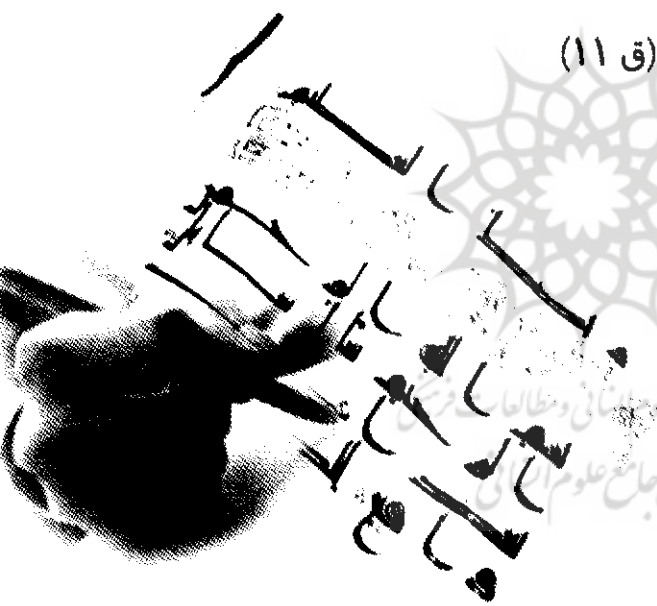
تفسير سورة الإخلاص

مؤلف

نصيرالدين محمد لاهيجى

(ق ١١)



بيان بعض اسامى السورة .

بيان مراتب التوحيد .

اثبات التوحيد هل يعقل بالنقل ام لا .

بيان كلمة التوحيد و المباحث المتعلقه بها .

فيما يتعلق بكلمة « لا» .

بيان المسلكين فى التوحيدالواجب جل شأنه

فضائل السورة .

تحقيق

محمد حسين درايتى

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحیم

مؤلف

مؤلف در این اثر، خود را به نام «**نصیرالدین محمد اللاهیجی**» معرفی می‌کند. در کتب تراجم از این نام، ترجمه‌ای یافت نشد، تنها «تراجم الرجال» وی را به نام «میرزا نصیر الجیلانی» شناسانده و چند سطری در شرح او نوشته و می‌گوید:

نصیر الجیلانی فاضل، أدیب، شاعر، من أعلام القرن الحادي عشر بالهند في زمن الملك محمد اورنگ زیب. ذکره السیّد عبّاس المکي في کتابه «نزهة الجلیس»، ج۱، ص ۳٦۱ و وصفه بالفضل و انّه من أجلّ الأمراء الأعیان[1]. آنچه مسلم است وی از ایران به هند مهاجرت کرده و این رساله را در هند به پایان رسانده، چنان که خود او در انتهای این اثر، به این نکته تصریح دارد. و نیز در خطبه این رساله، این اثرش را به پادشاه وقت هند «محمد اورنگ زیب عالمگیر» هدیه می‌کند.

درباره این پادشاه در لغت نامه دهخدا چنین آمده:

«اورنگ زیب عالمگیر»، عنوان و لقب شاهزاده محیی الدین محمد (۱۵ ذیقعده ۱۰۲۷ ـ ۲۸ ذیقعده ۱۱۱۸) ششمین امپراتور (۱۰٦۸ ـ ۱۱۱۸) هند از سلسلهٔ تیموریان هند. سومین پسر شاه جهان، امپراتور دهلی. مادرش ارجمند بانو، نام

۱. تراجم الرجال، ج ۲، ص ۸٤۸.

داشت که ملقب به ممتازمحل، بود. در اوائل عمر سیرت أهل زهد می‌ورزد، اما در رمضان ۱۰۶۸ هنگامی که پدرش بیمار بود به کمك برادر خویش، مرادبخش، شهرآگره را گرفته، پدر را به زندان افکند. پس از آن مرادبخش را فرو گرفت و خود به دهلی رانده به سلطنت نشست. چندی پس از جلوس، مرادبخش و برادر دیگری از آن خود را کشت. اورنگ زیب در توسعه قلمرو خویش اهتمام کرد. در مذهب سنت تعصب تمام داشت، از هندوان جزیه گرفت، درباری با شکوه ترتیب داد و بعد از ۵۰ سال سلطنت، عاقبت در شهر احمدنگر از توابع دکن در گذشت. بعد از او دومین پسرش محمد معظم با لقب «شاه عالم بهادر شاه» به سلطنت نشست[1].

رسالهٔ حاضر

رسالهٔ حاضر به خوبی نشان دهندهٔ میزان فضل و دانش مؤلف آن می‌باشد. خطبهٔ کتاب بسیار ادیبانه و روان، با کلماتی زیبا و مسجع انشاء شده و خلاقیت مؤلف را در استخدام الفاظ کاملاً به نمایش می گذارد.

محتوای رساله از غنای کامل علمی برخوردار بوده و نظم منطقی در مباحث آن کاملاً مشهود و هویداست. پرداختن به تمام جوانب بحث و گوشزد کردن دقائق و نکات آیات، از خصوصیات این رساله به حساب می‌آید.

ارائه بحث‌های کلامی و فلسفی و پرداختن به مباحث مختلف ادبی و روائی و نکته سنجی‌های گوناگون، او را به عنوان یك شخصیتی ذو ابعاد می‌نمایاند.

وی رساله خود را در سه بخش سامان داده است: مقدمه، تفسیر سوره و خاتمه.

در مقدمه به شش مطلب، تحت عنوان «فوائد» می‌پردازد:

۱. اسامی این سوره؛

۲. شأن نزول این سوره؛

۳. بیان مراتب توحید؛

۱. لغت نامه دهخدا، ج ۳، ص ۳۱۲۱.

٤. در بیان این که آیا اثبات توحید به نقل نیز معقول است؟

٥. در تفسیر کلمهٔ توحید: «لاإله إلاّ اللّه».

٦. در وجوب شناخت خداوند.

در بخش دوم، به تفسیر سورهٔ اخلاص پرداخته و تمام آیات را کامل و دقیق، بررسی و تفسیر کرده است.

در خاتمه، نیز به چند مطلب تحت عنوان «فوائد» اشاره دارد:

فایدهٔ اوّل: در بیان این مطلب که این سوره بر تمام مذاهب باطل، خط بطلان کشیده است.

فایده دوم: در بیان دوازده مطلب، که از این سوره به دست می‌آید.

فایده سوم: روایاتی را در زمینه فضیلت این سوره متذکر می‌شود و بدین گونه رساله خود را به پایان می‌برد.

مرحوم لاهیجی این اثر را در شعبان ١٠٩١ هـ. ق در هند به انجام رسانده است.

تحقیق این رساله بر اساس یك نسخهٔ موجود در مرکز احیاء تراث اسلامی به شماره ١٧٥ انجام شده است.

بدین وسیله از همکاری آن مرکز محترم، بالاخص از محقق گران مایه جناب حجة‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد حسینی اشگوری به علت در اختیارگذاردن این رساله، کمال تشکر و امتنان را دارم.

والسلام

محمد حسین درایتی

[المقدمة المؤلف]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

نحمدُك يا من يفسّرُ آيات قدرته، اختلاف الألسنة و اللغات، و يؤوّل متشابهات حكمته، إحكامُ صنائعه المختلفات، مدَّ من صحف بقائه، امتداد الدهر و الزمان، و من سَوْرَة نوره، الشمسُ و القمر آيتان، إدغام الليل في النهار، من ضوابط واضع تدبيره، و رَفْعُ السماوات المتحرّكة، من إعمال عوامل تقديره، [و] خَفْض الأرض المسكونة -مع كونها ساكنة- من عجائب قدرته، و إسكان الجبال المرتفعة -مع أنّها منصوبة- من غرائب حكمته، فاتحة كتاب صُنعه، سبع سماوات، و مقدّمة رسالة رحمته، إرسال الرسل بالمعجزات، إرادته مصدر لثلاثي المواليد و رباعي العناصر، و مشيّته منشأ لتخميس الحواسّ و المشاعر.

هو المتفرّد بالأحديّة، فلا أحد سواه، و هو المتوحّد بالصمديّة، فلا نصمد إلاّ إيّاه، لم يلد، فيكونَ مولوداً، و لم يولد، فيكونَ بعد العدم موجوداً، و لم يكن له كفؤ، فيكونَ كالأشياء محدوداً.

خلقَ الخلْق و لم يترُكْهم سدى، فأرسل عليهم رسلاً بالهدى، آتاهم من فضله معجزات باهرات، و رفع بعضهم فوق بعض درجات، ثمّ فضّل على جميعهم نبيّنا و جعله خاتم النبيّين، وابعثه و نَصَره على قوم جاهلين، و في الشرك و الضلال منغمرين، أنزل عليه كتاباً أحكمت آياته و فُصّلت سُوَره، فيه قِصَص الأوّلين و

أحكام الآخرين على نظم عجيب، لم يُرَ قبله، و أسلوب غريب، لم يُسمع بعده، ينطق بأنّه ﴿تنزيل من رب العالمين﴾[1].

ما تعرّضَ أحد لمعارضته إلاّ و قد جَعل نفسه عُرضةً لاستهزاء المستهزئين، و لم يتصدّ متصدٌّ للإتيان بمثله إلاّ و قد دخل في سلك الهاولين، و انتظم في زمرة الهالكين، فندبهم إلى معرفة خالقهم، و علّمهم معالم دينهم و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين.

صلّى اللّه عليه على ما صدَع بأمره، و أتعب نفسه في إظهار دينه و إعلاء، كلمته، و على آله و أصحابه على ما نصروه وعاونوه و جاهدوا في اللّه معه و اتّبعوه مادامت سنّته جارية و شريعته قائمة، يعني، إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فإنّه كان يخالج قلبي، منذ مدّة مديدة و سنين عديدة، أن يُنَظِّمني مساعَدةُ الجدّ و مكائدةُ الجدّ في سلك المستسعدين بملازمة أفخر السلاطين نسباً و أكثرِهم حسباً، العادلِ الذي لايُعادل عدلَه تعديل معدِّل النهار، و الفاضلِ الذي يتفاضل فضله على فضلاء[2] الأعصار و الأمصار، المتسنّن بسنّة سيّد الأخيار، و المتخلّق بأخلاق الخلفاء الأبرار، ناظم أشتات الملّة و الدين، و الذابِّ عن شرع سيّد المرسلين، الجاري حُكمُه كأحكام الشرع في زمن دولته، و الماضي أمرُه كأوامر اللّه في عهد خلافته، الذي همّته العُليا مصروفة إلى ترويج أحكام الإسلام، و نفسُه القدسيّة، مجبولة على هدم أساس الكفر و عبادة الأصنام، الاعتصامُ بحبله، اقتناءٌ لسعادات الدارين، و الإخلاصُ له، خلاص من مولمات عقوبات النشأتين، مجتهد رأيه، جامع لشرائط التصديق و الإذعان، و تخمينُ ظنّه، قائم مقامَ التحقيق و الإيقان، أورَقَ أشجارُ الأمانيّ في ربيع دولته، و ألبس الحوائجَ، حُلَلَ الإنجاح يمينُ همّته، يُشَدُّ إلى باب إحسانه، رِجالُ العلماء من الأمصار، و يَركب متونَ الشدائد، رجاءَ فضله فضلاءُ الأقطار، عفى رسومَ السئوال، عمومُ نَواله، و أترعتْ حياضَ الآمال، سحائبُ إفضاله، أعلام استبداده مرفوعة إلى السُّها، و ألْوِيةُ استقلاله،

---

١. الواقعة(٥٦): ٨٠؛ الحاقّة(٦٩): ٤٣.

٢. المضاف هاهنا محذوف يدلّ عليه الكلام، و التقدير: على فضل فضلاء الاعصار، (منه).

منصوبة في الأقطار و الأرجا، أناملُ تدبيره، مفتاح الحصُون الحصينة، و مجانيقُ سطوته، هادمة لبروج القلاع المتينة، مخفوض لعظمته، أجنحةُ الأفاخم و الأعاظم، مفتوح على عزمه، بلادُ اكمه، و على أعناق الخاصّ و العامّ، نيّر انقياد أمره، ماضي أمرِه، يُستقبل بالامتثال، و مستقبل نهيه، يُنتهى عنه في الحال، سَدَّ طرقَ الاختلاف إلى عاهرات الفواحش، هيبةُ نهيه، و فتح بابَ الاتّفاق على صالحات الأعمال، نَفاذُ أمره، الناس في رياض إحسانه، يسرحون، و الخلق في مهاد الأمان، بميامن عدله يستريحون. (شعر):

تصفّحت حال الناس طرّاً و لم أجد ... مماثله في الفضل فيهم و في العُلى
أتى الناسَ مِنْ أرضى الخلائق كلّهم ... و قد كان أرضى اللّه بالعَدل في الورى
و هل في الورى مَن كان في الأمر كلّه ... مطيعاً لامر اللّه لا يتبع الهوى

الناصر بيده و لسانه لدين اللّه، و المجاهد بنفسه و ماله في سبيل اللّه، سلطان الإسلام و المسلمين، غوث العالم و مُغيث العالمين، حجّة اللّه في الآفاق، و خليفته بالإرث و الاستحقاق، المشحون بولائه قلوب الصغير و الكبير، أبو المظفّر، محيي الدين، محمد أورنگزيب عالمگير، لازال سرير دولته معتمداً على قوائم التأييد، و لواء لافته معقوداً بالخلود و التأبيد. (شعر):

هو الشمس لكن لا زوال له و لا ... أفول كما للشمس بالظهر و العشا
تيسّر جمْعُ النشأتين معاً له ... وذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء

مدّ اللّهُ ظلال معدلته ما اختلف الليل و النهار، و أعدّ له في الآخرة جنّاتٍ تجري من تحتها الأنهار.

و لكن قلّة بضاعة هذا الأمر كانت يحجبني عن الجدّ فيه، و قصور الاستعداد لذلك الخَطْب كان يميغني من السعي له، فكنت متردّداً أُقدّم رِجلاً و أُؤخّر أُخرى إلى أن حداني على ذلك تصفّحُ أحوال قوم نالوا هذه السعادة، و تعرّفُ مقادير استعداداتهم لتلك الكرامة، فصمّمت عزمي، و ركضت في مضمار السعي جوادَ جدّي.

ثمّ سنح لي أن أرتّب هديّة لحضرته العليّة، و تحفة لخدمته السنيّة، فرأيت أن أكتب

تفسيراً لسورة الإخلاص، أدلّه براعة الاستهلال مزيد اختصاص، فشرعت في ذلك سائلاً من اللّه تعالى توفيقَ إتمامه على وجهٍ يوافق المأمول، و يُنظر فيه بعين القبول.

مقدّمة

و فيها فوائد:

[الفائدة] الأولى

في ذكر بعض أسماء هذه السورة

لاشكّ أنّ كثرة الأسماء و الألقاب تدلّ على علوّ الشأن و رفعة المنزلة و زيادة الدرجة و مزيد الفضيلة، و ألقاب هذه السورة و أسماؤها -على ما ذكره المفسّرون- كثيرة، و لنقصر في هذا المختصر على ذكر بعضٍ منها:

فمنها: سورة التوحيد.

و منها: سورة التفريد.

و منها: سورة التجريد، و وجه التسمية بها ظاهر.

و منها: سورة الاخلاص؛ لأنّ من عرف اللّه تعالى و وجده بما تضمّنته هذه السورة، كان مخلصاً في دين اللّه.

و منها: سورة النجاة؛ لأنّها تنجي مَن اعتقدها و أقرّ بها ممّا كُتبت على الكفّار في الدنيا من القتل و الأسر و الذلّة و الهوان [و] ما وجبت عليهم في الآخرة من عذاب السعير و النيران. و من هذا يظهر وجه آخَر لتسميتها بالاسم السابق فلاتغفُل.

و منها: سورة النسبة؛ لما يجيء في سبب النزول. و في الحديث: «لكلّ شيء نسبة، و نسبة اللّه سورة الإخلاص».[1]

و منها: سورة المعرفة؛ لاشتمالها على معرفة اللّه، أو وجوب معرفة [ما] فيها.

و منها: سورة الأمان؛ لأنّ من عرف اللّه تعالى على هذا الوجه أمِنَ من عذاب الآخرة.

---

١. مجمع البيان، ج ١٠، ص ٥٦٠؛ و عنه في نور الثقلين، ج ٥، ص٧٠٦، ح ٤٥؛ المصباح، للكفعمي، ص ٤٥٣.

و روي عن النبيّ(ص): «إذا قال العبد لا إله إلاّ اللّه دخَلَ حصني و أمنَ من عذابي».[1]

و منها: سورة الأساس؛ لاشتمالها على أصول الدين و أساسه

روي عن النبيّ(ص): «أُسّست السماوات السبع و الأرضون السبع على قل هو اللّه أحد».[2] يعني إنّما خلقت لتكون دلائلَ توحيده و شواهدَ معرفة التي اشتملت عليها هذه السورة، و نطقت بها.

الفائدة الثانية

في ذكر سبب نزول هذه السورة

و فيه أقوال: فعن جابر: أنّ المشركين قالوا لرسول اللّه (ص): أنْسِبْ لنا ربّك، فنزلت السورة.[3]

و عن ابن عبّاس:

أنّ عامر بن الطفيل و أربد بن ربيعة أتيا النبيّ (ص)، فقال عامر: إلى ما تدعونا يا محمّد؟ فقال: «إلى اللّه». فقال: صِفْه لنا، أمن ذهب هو، أم من فضّة، أم من حديد، أم من خشب؟ فنزلت السورة، فأرسل اللّه الصاعقة على أربد فأحرقته، و طُعن عامر في خنصره فمات.[4]

و عن الضحاك و قتادة و مقاتل:

أنّه جاء ناسٌ من أحبار اليهود إلى النبيّ (ص)، فقالوا: يا محمّد، صِفْ لنا ربّك لعلّنا نؤمنُ بك، فإنّ اللّه أنزل نعته في التوراة، فنزلت السورة، و هي نسبة اللّه

---

١. الأمالي، للطوسي ج١، ص٢٨٦، الجزء العاشر: قال النبي(ص): يقول اللّه عزّوجلّ: لا إله إلاّ اللّه حصني، من دخله أمن من عذابي، ؛ بحار الأنوار، ج٩٠، ص١٩٤؛ كتاب الذكر و الدعاء، ح١٠؛ مستدرك الوسائل، ج٥، ص٣٦٤، أبواب الذكر، باب ٣٦، ج٢٠.

٢. الكشّاف، ج٤، ص٨١٩.

٣. التوحيد، ص٩٣، باب تفسير قل هو اللّه أحد، ح٨؛ و عنه في بحار الأنوار، ج٣، ص٢٢٠، باب التوحيد و نفي الشرك . . . ، ح٩، أسباب النزول، للواحدي، ص٢٦٣.

٤. مجمع البيان، ج١٠، ص٥٦٤.

خاصّةً.[1]

و روي عطا عن ابن عبّاس:

أنّه قدم وَفْدُ نجرانَ، فقالوا لرسول اللّه -صلى الله عليه و آله و سلم-: صِفْ ربّك أمِنْ زبرجد، أو ياقوت، أو ذهب؟ فقال: «إنّ ربّي ليس من شيء؛ لأنّه خالق الأشياء» فنزل ﴿قُل هو الله أحد﴾ قالوا: هو واحد و أنت واحد؟ فقال: «ليس كمثله شيء» قالوا: زدْنا من الصفة، فقال: ﴿اللّه الصّمد﴾ فقالوا: و ما الصمد؟ فقال: «الذي يصمد إليه الخلق في الحوائج». فقالوا: زدنا، فنزل ﴿لم يلد﴾ كما ولدت مريم ﴿و لم يولد﴾ كما وُلد عيسى ﴿و لم يكن له كفوا أحد﴾ يريد نظير من خلقه.[2]

و قيل:

إنّ عبد اللّه بن سلام انطلق إلى رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله ـ و هو بمكةَ، فقال له رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله ـ: أنشدك باللّه، هل تجدني في التوراة رسولَ اللّه؟» فقال: انعت لنا ربّك، فنزلت هذه السورة، فقرأها النبيّ ـ صلى اللّه عليه و آله ـ، فكانت سبب إسلامه، إلاّ أنّه كان يكتم ذلك إلى أن هاجر النبيّ ـ صلى اللّه عليه و آله ـ إلى المدينة ثمّ أظهر إسلامه.[3]

هذا ما ذكره المفسّرون في هذا الباب.

الفائدة الثالثة

في بيان مراتب التوحيد

اعلم أنّ التوحيد مراتب: أحدها: الإقرار باللسان، و ثانيها: الاعتقاد بالجَنان، و ثالثها: تأكيد ذلك الاعتقاد بالدليل و البرهان.

أمّا الإقرار باللسان، فإن كان خالياً عن الاعتقاد بالجَنان، فذلك، هو النفاق، فالمنافق هو الذي يقرّ باللسان و لا يعتقد بالجنان. و لا شكّ في أنّه كافر مستحقّ

---

١. انظر الدر المنثور، ج٦، ص٤١٠-٤١١.

٢. مجمع البيان، ج١٠، ص ٥٦٤؛ الدر المنثور، ج ٦، ص ٤١٠.

٣. الدرّ المنثور، ج٦، ص ٤١٠، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، لنور الدين الهيثمي ج ٧، ص ١٤٦؛ و ج ٨، ص ٢٤٢.

للعذاب الدائم.

و أمّا الاعتقاد بالجنان، ففيه صور:

الأولى: مَن نظر و عرف اللّه تعالى، و مات قبل أن يمضي عليه من الوقت ما يمكنه التلفّظ بكلمة الشهادة.

فقال بعضهم: إنّه لا يتمّ إيمانه؛ لأنّ الإيمان التامّ هو الاعتقاد بالجنان مع الإقرار باللسان، و لا يكفي الاعتقاد فقط.

و الحقّ، أنّ الإقرار باللسان، إنّما يعتبر إذا كان ممكناً، و أمّا إذا لم يمكن -كما في الصورة المذكورة- فلا، فحيث أدّى ما كلّف به من الاعتقاد لم يكن عدم الإقرار باللسان قادحاً؛ لعدم كونه مكلّفاً به.

الثانية: من عرف اللّه تعالى و مضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفّظ بالكلمة، و لكن قصّر فيه؛ ففيه أيضاً قولان:

قال الغزالي:

> يحتمل أن يقال: اللسان ترجمان القلب، فإذا حصل المقصود في القلب، كان امتناعه من اللفظ بمنزلة امتناعه من الصلاة و الزكاة، و كيف يكون من أهل النار و قد قال(ص): «يخرج من النّار مَن كان في قلبه ذرّة من الإيمان» و قلب هذا الرجل مملوّ من الإيمان؟![1]

و قال آخَرون: الإيمان و الكفر أمور شرعيّة، و الإيمان في الشرع هو الإقرار باللسان مع الاعتقاد بالجنان، فالممتنع من الكلمة كافر.

و هذا هو الأظهر؛ لأنّ من أقرّ باللسان و اعتقد بالجَنان من غير دليل و برهان، فهو مقلّد، و الإجماع منعقد على صحّة إيمانه و أنّه من أهل الجنّة و الشفاعة.

و أمّا القسم الثالث -و هو تأكيد الاعتقاد بالدليل والبرهان- فهذا هو الإيمان الكامل الذي لا يتطرّق إليه الخَلَل، و لا يُخاف على صاحبه الزيغ و الزلل.

و للتوحيد مرتبة أُخرى يدّعيها أهل المكاشفة و الشهود، و يدّعون أنّها فوق هذه المراتب؛ فإن كان حقّاً رزقنا اللّه تعالى و جميعَ المؤمنين، و جعلنا بالوصول إليها من

---

١. إحياء علوم الدين، ج١، ص١١٨، الفصل الرابع من قواعد العقائد.

أهل اليقين.

الفائدة الرابعة

في بيان أنّ إثبات التوحيد هل يعقل بالنقل أم لا؟

اعلم أنّ الدليل على ضربين:

عقليّ، و هو الذي يكون جميع مقدّماته -قريبةً كانت أو بعيدةً- عقليّةً، و لا يتوقّف على السمع أصلاً.

و نقليّ، و هو الذي يكون بعض مقدّماته نقليّاً مستفاداً من السمع.

و لا يتصوّر ما يكون مقدّماته جميعاً نقليّة؛ إذ صدق المخبر معتبر في الدليل النقلي، و لولاه لما أفاد العلم بالمدلول، و هو لا يثبت إلاّ بالعقل و بالنظر في المعجزة الدالّة على صدقه؛ إذ لو أُريد إثباته بالنقل لَدارَ أو لتسلسلَ.

و المطالب المطلوبة بالدليل إمّا ممكنة عند العقل، أي لا يحكم عليها العقل، إذا خلّي و طبعَه بنفي و لا إثبات، بل جازَ كلّ منهما في نظره، كنزول المطر في الأندلس في يوم كذا، فهذا لا طريق إلى إثباته إلاّ النقل؛ لأنّه لمّا كان غائباً عن الحسّ، خارجاً عن حكم العقل استحالَ العلم بوجوده إلاّ من قبل النقل و إخبار الصادق.

و إمّا واجبة عنده، أي يحكم العقل بامتناع عدمها. و هي تنقسم إلى ما يتوقّف عليه النقل -مثل وجود الصانع و كونه عالماً قادراً مختاراً، و مثل نبوّة النبيّ(ص)، فهذا لا يثبت إلاّ بالعقل؛ إذ لو أُريد إثباته بالنقل لدارَ؛ لأنّ كلّ واحد منهما يتوقّف حينئذ على الآخر- و إلى ما لا يتوقّف عليه النقل كمسألة الحدوث؛ فإنّ صحّة النقل لا تتوقّف على حدوث العالم؛ لأنّه يمكن إثبات الصانع بدونه، بأن يستدلّ بإمكان العالم على وجوده، ثمّ نثبت كونه عالماً و مرسِلاً للرسل، ثمّ ثبت بإخبار الرسل أنّ العالم محدَث.

إذا عرفت هذا، فنقول:

مسألة التوحيد من القسم الأخير؛ فإنّ إرسال الرسل و إثبات نبوّتهم و دلالة المعجزات على صدقهم في دعواهم لا يتوقّف شيء منها على التوحيد و على كون

الإله واحداً لا شريك له، بل إنّما يتوقّف على وجود الصانع و علمه و قدرته.

فإذا أُثبت بالدليل العقلي وجوده، و أنّه عالم قادر مرسِل للرسل، جاز أن ثبت بإخبار الرسل أنّه واحد لا شريك له في الإلهيّة و وجوب الوجود.

فظهر أنّه يجوز إثبات التوحيد بالأدلّة السمعيّة أيضاً، و هي كثيرة:

منها: قوله تعالى: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾[1].

و قوله تعالى: ﴿**و إلهكم إله واحد**﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿**ءإله مع اللّه**﴾[3].

و قوله تعالى: ﴿**من إله غير اللّه**﴾[4].

و قوله تعالى: ﴿**و قال اللّه لا تتخذوا إلهين إثنين إنما هو إله واحد**﴾[5].

و قوله تعالى: ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾[6].

و قوله تعالى: ﴿**إنّ اللّه لا يغفر أن يشرك به**﴾[7].

و قوله تعالى: ﴿**و لا تجعل مع اللّه إلها آخر فتلقى فى جهنم**﴾.[8]

و قوله تعالى: ﴿**و لم يكن له شريك فى الملك**﴾.[9]

و قوله تعالى: ﴿**و إن يمسسك اللّه بضرّ فلا كاشف له إلا هو**﴾[10]. و وجه دلالته أنّه لو كان إله آخر، لكانَ قادراً على كشف الضرّ، و إلاّ لكان عاجزاً، و العاجز لا يكون إلهاً، و مع كاشف آخرَ لا يصحّ قوله: ﴿**فلا كاشف له**﴾ فلا يكون مع اللّه إله آخر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

---

۱. الإخلاص(۱۱۲): ۱.
۲. البقرة(۲): ۱۶۳.
۳. النمل(۲۷): ۶۰-۶۴.
۴. القصص (۲۸): ۷۱-۷۲.
۵. النحل (۱۶): ۵۱.
۶. لقمان (۳۱): ۱۳.
۷. النساء(۴): ۴۸و ۱۱۶.
۸. الإسراء (۱۷): ۳۹.
۹. الإسراء (۱۷): ۱۱۱؛ الفرقان(۲۵): ۲.
۱۰. الأنعام (۶): ۱۷؛ يونس (۱۰): ۱۰۷.

و قوله تعالى: ﴿**اللّه خالق كلّ شيء**﴾.[1] و وجه الدلالة أنّه تعالى حكم بأنّ جميع الأشياء مخلوقة له، فلو كان إله آخر لكان مخلوقاً له، و المخلوق لا يكون إلهاً.

و قيل: لأنّه لو كان إله آخَر لكان بعض الأشياء مخلوقاً له، لكنّه تعالى حكم بأنّ جميعها مخلوق له، فلا يكون إله آخر. و غير ذلك من الآيات.

و الأخبار في هذا الباب أكثرُ من أن تحصى.

الفائدة الخامسة

في كلمة التوحيد و المباحث المتعلّقة بها

اعلم أنّ كلمة ﴿**لا إله إلاّ اللّه**﴾[2] هي كلمة التوحيد، و قد أجمع المسلمون قاطبةً على ذلك، و القائل بها يُحكم عليه بالإسلام إجماعاً. و قد طال التشاجر، و كَثُرتْ الاختلافات في هذه الكلمة.

و نحن نذكر من المسائل المتعلّقة بها ما يشتمل على فائدة يعتدّ بها في مباحث:

المبحث الأوّل: في إعراب هذه الكلمة و تحقيق ألفاظها

اعلم أنّ كلمة «لا» هذه لنفي الجنس، يدلّ عليه كون اسمها مفتوحاً. و معنى نفي الجنس -على ما ذكره المحقّقون من النُحاة- نفيُ صفة من صفاته، لا الجنسِ نفسه، فإذا قلت: «لا رجلَ في الدار» معناه نفي الكون في الدار عن جنس الرجل، لا نفيُ جنس الرجل نفسه.

و هي عند الأكثر تستدعي اسماً منصوباً و خبراً مرفوعاً. و بُني على الفتح اسمها إذا كان نكرة مفردة، نحو: «لا رجلَ» و «لا إله». و قد يحذف خبرها إذا كان من الأفعال العامّة، أو دلّت عليه القرينة، و الخبر هاهنا محذوف.

و «الإله»: فعال بمعنى المفعول، كاللباس بمعنى الملبوس، مشتقّ من «أله» بمعنى عَبَدَ؛ فالمعنى لا معبود إلاّ اللّه.

---

١. الزمر (٣٩): ٦٢.

٢. محمّد (٤٧): ١٩؛ الصافّات (٣٧): ٣٥.

و كلمة «إلاّ» هي أداة الاستثناء ينصب ما بعدها وجوباً، إلاّ إذا كان الكلام منفيّاً، فيجوز فيما بعدها أن يبدل ممّا قبلها و يعرب بإعرابه.

و ارتفاع لفظ «اللّه» هاهنا بإبداله من محلّ اسم «لا» قبل التركيب؛ فإنّه كان مرفوعاً بالابتداء.

«اللّه» عَلَم للذات الواجب الوجود المستجمع لصفات الكمال. و لولا أنّه عَلَم مخصوص به تعالى وضعاً، لما كانت هذه الكلمة مفيدةً للتوحيد؛ لأنّ الوصف و إن خصّ في الاستعمال لا يخرج من احتمال الشركة بحسب المفهوم.

المبحث الثاني: فيما يتعلّق بخبر «لا»

ذهب أكثر النّحاة إلى أنّ «لا» هذه تستدعي خبراً، إمّا مذكوراً و إمّا مقدَّراً، لا لما يتوهّم من أنّه يلزم على تقدير عدم الخبر نفي الجنس نفسه و هو غير معقول؛ إذ لا معنى لنفي المهيّة نفسها من غير اعتبار الوجود معها، كنفي السواد نفسه لا نفي الوجود عنه، فكما أنّ جعْل الشيء باعتبار الوجود، فكذلك رفْعه أيضاً باعتبار رفع الوجود عنه؛ لأنّ نفي المهيّة لازم ألبتّة أو نفي المهيّة باعتبار الوجود، أو باعتبار اتّصافها بصفة أخرى من الصفات ينتهي بالآخرة إلى نفي مهيّة بأنفسها؛ فإنّك إذا انفيت مهية السواد باعتبار اتّصافها بالوجود فقد نفيت الاتّصاف، و هو أيضاً مهيّة من المهيّات.

فلو قلت: نفينا الاتّصافَ أيضاً باعتبار اتّصافه بالوجود لا الاتّصاف نفسه، نقلنا الكلامَ إلى هذا الاتّصاف، فلابدّ أن ينتهي إلى اتّصاف منتفٍ بنفسه، لا باعتبار اتّصافه بالوجود، و إلاّ يلزم التسلسل و هو باطل.

بل لأنّ الكلام بدون الخبر يخرج عن كونه كلاماً؛ لعدم اشتماله على المسند؛ فإنّ قولك: «لا رجل» لا يتمّ إلاّ بانضمام قولك: «قائم» أو «حاضر» أو «في الدار» إليه.

و ذهب طائفة منهم، إلى عدم احتياجها إلى الخبر، فيحتمل أن يكون ذلك بناء على أنّ معنى «لا رجل» عندهم انتفى هذا الجنس، كما صرّح به بعض المحقّقين، فيكون كلاماً تامّاً، غير محتاج إلى الخبر.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّهم اختلفوا في تقدير الخبر في «لا إله إلاّ اللّه»، فذهب

الأكثر إلى وجوب التقدير زعماً منهم أنّه لابدّ لـ«إلاّ» هذه من الخبر كما هو المشهور، و لا يجوز أن يكون «إلاّ اللّه» خبراً؛ لانّ المستثنى لا يجوز أن يكون خبراً عن المستثنى منه، و لو جُعلت «إلاّ» بمعنى «غير» كانت للصفة، فلا تدخل على الخبر أيضاً.

ثمّ اختلفوا في أنّ المقدَّر ماذا؟

فقال بعضهم: هو من الأُمور العامّة كالوجود، و تقدير الكلام: لا إله في الوجود إلاّ اللّه.

و يرد عليه: أنّه لاينفي إمكان الشركة.

أو الإمكان،[1] و التقدير: لا إله ممكن إلاّ اللّه.

و يرد عليه: أنّه لايدلّ على وجوده تعالى.

و ذهب آخرون: إلى أنّه من الأُمور الخاصّة مثل «لنا» و التقدير: لا إله لنا إلاّ اللّه.

و يرد عليه: أنّ نفي الخاصّ لايدلّ على نفي العامّ. و كونُ إلهنا واحداً لايدلّ على وحدة الإله مطلقاً؛ و لهذا لمّا قال سبحانه: ﴿**و إلهكم إله واحد**﴾ قال بعده: ﴿**لا إله إلاّ هو الرحمن الرحيم**﴾[2]

أو المستحقّ[3] للعبادة، و التقدير: لا إله مستحقّ للعبادة إلاّ اللّه.

و يرد عليه: أنّه لايدلّ على نفي مطلق الآلهة.

و ذهب قوم: إلى عدم إضمار الخبر في الكلام إمّا، بناءً على أنّ المذكور هو الخبر.

و يرد عليه: ما ذكرنا من أنّ المستثنى لايجوز أن يكون خبراً عن المستثنى منه.

و إمّا بناءً على عدم احتياج «لا» إلى الخبر.

و يرد عليه: أنّه يلزم خلوّ الكلام من الحكم، فيلزم انتفاء الاعتقاد، المستلزمُ لانتفاء التوحيد.

إلاّ أن يقال: مرادهم -كما ذكرنا آنفاً- أنّها بمعنى الفعل كـ«انتفى» لكن يلزم

---

١. عطف على الوجود، المجرور بالكاف.

٢. البقرة (٢): ١٦٣.

٣. عطف على لنا، المجرور بإضافة مثل، إليه.

صحّة تركيب الكلام من الحرف و الاسم.

و يُدفع: بما ذكروا في النداء.

المبحث الثالث: فيما يتعلّق بكلمة «إلاّ»

اعلم، أنّ هذه الكلمة في الأصل للاستثناء، و قد يكون، بمعنى «غير» إذا لم يمكن حملها على الاستثناء فيكون للصفة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ بعض الفضلاء المتبحّرين، ادّعى اتّفاق النحاة على أنّ «إلاّ» في لا إله إلاّ اللّه بمعنى «غير» و أنّه لا يجوز حملها على الاستثناء، ثمّ استدلّ على ذلك بقوله: «و الذي يدلّ على صحّة ما قلناه أنّا لو حملنا «إلاّ» على الاستثناء لم يكن قولنا: «لا إله إلاّ اللّه» توحيداً محضاً؛ لأنّ تقدير الكلام: لا إله مستثنى منهم اللّه، فيكون هذا نفياً لآلهة المستثنى منهم، اللّه، و لم يكن نفياً لآلهة لا يكون اللّه مستثنى منهم. بل عند من يقول بدليل الخطاب يكون إثباتاً لذلك و هو كفر.

فثبت أنّه لو كانت كلمة «إلاّ» محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا: «لا إله إلاّ اللّه» توحيداً محضاً. و لمّا اجتمعت العقلاء على أنّه يفيد التوحيد المحض، وجب حمل «إلاّ» على «غير» حتى يكون الكلام معناه لا إله غير اللّه» انتهى[1].

أقول: و لعلّ هذا الفاضل إنّما قاس ذلك على قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾[2] و لم يعرف أنّ بينهما بوناً بعيداً؛ فإنّ «إلاّ» ثمّةَ وقعت تابعة لجمعٍ منكور غير محصور، فلا يجوز حملها على الاستثناء؛ لأنّ من شرط صحّة الاستثناء كونَ المستثنى معلومَ الدخول في المستثنى منه، و هذا المعنى لا يتحقّق في تلك الصورة، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ المستثنى منه هاهنا لمّا وقع في سياق النفي كان عامّاً، فعلم دخول المستثنى فيه قطعاً.

و الدليل الذي ذكره -من أنّ تقدير الكلام «لا إله مستثنى منهم اللّه» فيكون نفياً لآلهة مستثنى منهم اللّه- مردود بأنّه لو صحّ هذا لزم أن لا يصحّ حمل «إلاّ» في ما

---

١. انظر التفسير الكبير، لفخر الرازي، ج ١، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

٢. الانبياء(٢١): ٢٢.

جاء في القوم إلاّ زيد أيضاً على الاستثناء؛ لأنّ تقدير الكلام -على ما أفاده هذا الفاضل- ما جاءني القوم مستثنى منهم زيد، فيكون نفياً لمجيء القوم مستثنى منهم زيد، و لا يكون نفياً لمجيء القوم عن مستثنى منهم زيد، بل يدلّ بدليل الخطاب على ثبوت ذلك، بناء على أنّ النفي في الكلام المقيَّد إنّما يتوجّه إلى القيد. و احتمال كُون القيد قيداً للنفي لا للمنفيّ مشترك، فلايدلّ الكلام على انتفاء المجيء من كلّ واحد واحد من آحاد القوم و ثبوته لزيد، كما هو المراد من هذا الكلام. و هذا يؤدّي إلى أن لا يصحّ حمل «إلاّ» على الاستثناء في كلامٍ منفيّ أصلاً

و حلُّ ذلك أن يقال: إنّا إذا حكمنا بأنّ كلاماً في قوّة كلامٍ آخَرَ، فليس معناه أنّهما متّحدان من جميع الوجوه، و أنّ كلّ ما يترتّب على ذلك فهو يترتّب على هذا، سيّما الأحكام اللفظيّة التي تختلف باختلاف الألفاظ، مثلاً إذا قلنا: «إنّ زيداً أبوه قائم» في قوّة «زيد قائم الأب» فليس يقتضي ذلك أن يكون هذا هو ذاك بعينه، و أنّ كلّ ما يترتّب على ذاك من الأحكام يترتّب على هذا.

فقوله: لأنّ تقدير الكلام لا إله مستثنى منهم اللّه -إلى آخره- قلنا: على تقدير التسليم لا يلزم أن يكون كلّ ما يقتضيه هذه العبارة تقتضيه تلك حتّى يلزم المحذور الذي ذكره؛ فإنّ قولنا: «لا إله موجود» مقتضاه نفي الوجود عن هذا الجنس، و يدلّ على أنّ كلّ فرد فرد منه مسلوب الوجود و قولنا: «إلاّ اللّه» يدلّ على استثناء هذا الفرد من ذلك الحكم الكلّي.

و هذا كلام مستقيم، واضح الدلالة، صحيح المدلول، لا غبار عليه أصلاً، و هذا كما يقال: «ما جاءني القوم إلاّ زيد» فإنّ قولك: «ما جاءني القوم» يدلّ على انتفاء المجيء من كلّ واحد واحد من آحاد القوم و قولك: «إلاّ زيد» يدلّ على أنّ هذا الفرد مستثنى من هذا الحكم و أنّ المجيء ثابت له، و ليس قوله: لا إله مستثنى منهم اللّه، بعينه هو قولَنا: لا إله الاّ اللّه حتّى يلزم أن يكونا متّحدين في جميع اللوازم و المقتضيات.

و لو سلّم فنقول: إنّ المستثنى قيد للنفي لا للمنفي كما أشرنا إليه، فالمعنى أنّ هذا الجنس منتفٍ و وقع انتفاؤه مقروناً باستثناء هذا الفرد منه، فلايلزم محذور.

و ليعلم أنّه لو حملت «إلاّ» على معنى «غير» كما اختاره هذا الفاضل، لزم عدم اثباته تعالى؛ لأنّ معنى الكلام على هذا التقدير نفي كلّ إله يغاير اللّه، و لايلزم من نفي المغاير للشيء إثبات ذلك الشيء، إلاّ أن يقال: إنّه من قبيل «مثلك لا يبخل» و «غيرك لا يجود» يدلّ عليه كنايةً، لكن هذه الدلالة خطابيّة لا يعتبر فيما نحن فيه.

المبحث الرابع: في تحقيق ما هو الحقّ في هذه الكلمة الشريفة

و الحقّ، أنّ دلالة هذه الكلمة على التوحيد شرعيّة مستفادة من الشرع، فلو كانت قاصرة الدلالة عليه بحسب اللغة لم يقدح فيها. و الإيرادات التي ذكرنا إنّما ترد على دلالتها بحسب اللغة. و أمّا على ما ذكرنا فدلالته تامّة لا يرد عليها شيء من الأبحاث و الإيرادات.

و اعلم أنّ لفظ «اللّه» في قولنا: ﴿**لا إله إلاّ اللّه**﴾ يجوز نصبه على الإستثناء لكنّ المختار، رفعه على البدليّة، فإنّه - حينئذ - يدلّ على أنّ المقصود بالذات، إثباته تعالى، و نفي غيره أوّلاً توطئةٌ و تمهيد لذلك على ما ذكره النحاة في البدل و المبدل منه؛ بخلاف النصب؛ فإنّه خالٍ عن هذه الفائدة.

و اعلم، أيضاً أنّه يجوز رفع «إله» على أن يكون «لا» المشبّهةَ بـ«ليس» لكنّ المختار فتحه، حتّى يكون «لا» لنفي الجنس؛ لأنّ نفي الجنس، أقوى من نفي الأفراد و إن اشتركا في عموم النفي و شموله لجميع الأفراد، فتدبّر.

الفائدة السادسة

في وجوب النظر في معرفة اللّه تعالى

اعلم أنّ النظر في معرفة اللّه و صفاته و أفعاله واجب بالاجماع.

أمّا عند الأشاعرة: فسمعاً، و لهم في هذا الباب مسلكان:

الأوّل: الاستدلال بظواهر الآيات و الأخبار الدالّة على وجوب النظر، مثل قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السّموات و الأرض**﴾[1] و قوله تعالى: ﴿**فانظر إلى آثار**

١. يونس (١٠): ١٠١.

رحمة اللّه كيف يحى الأرض بعد موتها﴾[1].

و روي أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿إنّ فى خلق السّموات و الأرض واختلاف اللّيل و النّهار لآيات لأولى الألباب﴾[2]

قال(ع): «ويل لمن لاكها بين لحييه و لم يتفكّر فيها»[3] و غير ذلك من الآيات و الأخبار.

الثاني: أنّ معرفة اللّه تعالى واجبة اجماعاً من المسلمين كافّةً، و هي لا تتمّ إلاّ بالنظر، و ما لا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به، فهو واجب.

و أمّا عند المعتزلة: فعقلاً، قالوا: المعرفة دافعة للخوف الحاصل من اختلاف الناس في إثبات الصانع و صفاته، و وجوب معرفته، و الخوف ضرر، و دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً؛ فالمعرفة واجبة عقلاً، و هي لا تتمّ إلاّ بالنظر، فالنظر أيضاً واجب عقلاً؛ لما عرفت [من] أنّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به واجب.

و بالجملة، فوجوب النظر في معرفة اللّه و صفاته و أفعاله ممّا أجمع عليه، و دلّت عليه ظواهر الآيات و الأخبار، فلايلتفت إلى من يمنع منه، مستنداً بما ورد من النهي عن الجدل، كما روي:

- أنّه(ع) خرج على أصحابه، فرآهم يتكلّمون في القدر، فغضب حتّى احمرّت وجنتاه و قال: «إنّما هلك مَن كان قبلكم بخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً[4]»؛

لأنّ النظر غير الجدل.

سلّمنا، لكن لا نسلّم كون الجدل منهيّاً عنه مطلقاً؛ إذ النهي إنّما ورد في الجدل الباطل المشتمل على الشبهات الفاسدة، و المقدّمات الكاذبة المدلّسة لترويج الآراء

---

١. الروم (٣٠): ٥٠.
٢. ال عمران (٣): ١٩٠.
٣. مجمع البيان، ج٢، ص٥٥٤؛ و عنه فى نور الثقلين، ج١، ص٤٢٢، ح ٤٨١. و انظر ج١، ص٤٥٣.
٤. بحار الانوار، ج٦٦، ص١٣٥، باب أنّ العمل جزء الإيمان، ذيل الحديث ٣٠ مع تفاوت في اللفظ.

الباطلة و دفع العقايد الحقّة؛ كما قال تعالى: ﴿**و جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحقّ**﴾[1] و قال: ﴿**و من الناس من يجادل فى اللّه بغير علم**﴾[2]

و أمّا الجدل بالحقّ فليس منهيّاً عنه قطعاً، بل هو مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿**و جادلهم بالّتى هى أحسن**﴾[3] و قوله تعالى: ﴿**و لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن**﴾[4].

و قد جادل(ع) لابن الزبعري، كما روي:

أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿**إنكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم**﴾[5].

قال عبد اللّه [بن] الزبعري: قد عبدتُ الملائكة و المسيح، أفتراهم يعذّبون؟

فقال(ع): «ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أنّ «ما» لما لا يعقل؟»[6].

و جادَلَ عليّ(ع) قدريّاً، قال:

إنّي أملك حركاتي و سكناتي و طلاق زوجتي و عتق أمتي، فقال(ع): «أتملكها دون اللّه، أو مع اللّه؟ فإن قلت: أملكها دون اللّه، فقد أثبتَّ دون اللّه مالكاً. و إن قلت: أملكها مع اللّه، فقد أثبتَّ له شريكاً»[7].

و كيف يكون النظر و البحث عن دلائل التوحيد و النبوّة و المعاد منهيّاً عنه و القرآن مملوّ منه؛ كقوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا**﴾[8] و قوله تعالى:

---

١. غافر (٤٠): ٥.
٢. الحج (٢٢): ٣.
٣. النحل (١٦): ١٢٥.
٤. العنكبوت (٢٩): ٤٦.
٥. الأنبياء (٢١): ٩٨.
٦. انظر مجمع البيان، ج ٤، ص٦٤؛ البرهان، ج٣، ص ٧١؛ نور الثقلين، ج٣، ص٤٥٩.
٧. الاحتجاج، ص ٤٤٩. فصل في احتجاج العسكري في شي، من التوحيد؛ تحف العقول، ص ٢١٣، رسالته فى الردّ على أهل الجبر والتفويض.
وفيه: «سأله عتابة بن ربعي الأسدي عن الاستطاعة، فقال اميرالمؤمنين عليه السلام: تملكها من دون اللّه، او مع اللّه؟ يسكت عتابة بن ربعي. فقال له: قل يا عتابة. قال: و ما اقول. قال: إن قلت: تملكها مع اللّه قتلتك و ان قلت: تملكها من دون اللّه قتلتك،».
٨. الأنبياء (٢١): ٢٢.

﴿و إن كنتم في ريب ممّا نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾[1] و قوله تعالى: ﴿قال من يحى العظام و هى رميم * قُل يحييها الذى أنشأها أوّل مرّة و هو بكلّ خلق عليم﴾[2] و غير ذلك من الآيات الدالّة على إثبات الصانع و صفاته و إثبات النبوّة و الردّ على المنكرين و هي أكثر من أن تحصى.

﴿بسم اللّه الرّحمن الرّحيم﴾

الباء للاستعانة، و تتعلّق بمقدّر خاصّ أو عامّ، فعلٍ أو اسم، مؤخّرٍ أو مقدَّم. و أولى الشقوق الثمانية، أوّلها؛ لوجود ما يدلّ عليه، و قلّةِ الإضمار، و إفادةِ الاختصاص.

و الاسم من الأسماء التي بَنَوْا أوائلها على السكون، كـ«ابن» و «است» و غير ذلك.

و اشتقاقه من السموّ بمعنى العلوّ؛ لأنّ في الاسم رفعاً للمسمّى عن حضيض الخفاء إلى منصّة الظهور، و إدخالُ الهمزة عليه تعويض عن المحذوف أو اتّقاء من الإبتداء بالساكن. و قد تُحرّك السين، فيستغنى عن الهمزة؛ قال باسم الذي في كلّ سورة سمُهُ.

و قيل: من السِمة بمعنى العلامة؛ لأنّ الاسم علامة للمسمّى.

و يردّه: تصريفه على «أسماء» و «سُمّي» و غيرهما.

و توسّط الاسم لدفع توهّم الاختصاص، و لأنّ الاستعانة إنّما تحصل بذكر الاسم. و تركُ الالف المرسومة في الخطّ، لكثرة الاستعمال، و لهذا، تراها ثابتة في ﴿اقْرَأ بِاسْمِ رَبِّك﴾[3] و بعد تعيين المراد بالاسم، لايبقى للنزاع فى كونه عينَ المسمّى أو غيره مجال.

و «اللّه» عَلَم للذات المقدّسة؛ لوقوعه في موارد الاستعمال موصوفاً لا وصفاً، و للاتّفاق على أنّ قولنا: «لا إله إلاّ اللّه» يفيد التوحيد، و يحكم بإسلام قائله؛ و لقوله

---

١. البقرة (٢): ٢٣.
٢. يس (٣٦): ٧٨-٧٩.
٣. العلق (٩٦): ١٠.

تعالى: ﴿هل تعلم له سميا﴾[1].

و ليس المراد الصفة و إلاّ لزم الكذب، فتعيّن العَلَم و لا قائل بعَلَميّة غير هذا الاسم. و صحّةُ اشتقاقه من «أله» بمعنى عبد، أو «أله» بمعنى تحيّر أو غير ذلك لا تعطي وصفيّته.

و أمّا الاستدلال على نفي العَلَميّة -بأنّ الذات من حيث هي بلا اعتبار آمرٍ آخرَ غيرُ معقولة للبشر، فلا يمكن أن يدلّ عليها بلفظٍ- فضعيف؛ لأنّ فهم المسمّى بوجه يمتاز به عند ذكر الاسم، كاف.

و كذا بقوله تعالى: ﴿و هو اللّه فى السموات و فى الأرض﴾[2] لأنّ الأعلام قد يلاحظ معها المعاني الوصفيّة التي اشتهرت هي بها كحاتم، و بهذا الاعتبار صحّ تعلّق الظروف بها، فهاهنا يلاحظ المعبود بالحقّ لاشتهاره به، مع أنّ في الآية احتمالاتٍ أُخرَ.

و اختلف في أصله، فقيل: إنّه «إله» على وزن فِعال حذفت الفاء، و عوّضت عنها حرف التعريف، فاختص بالمعبود بالحقّ. و الإله كان في الأصل عامّاً ثمّ غلّب على المعبود بالحقّ و لم يطلق على غيره.[3]

قال الخليل: أطلق جميع الخلق على أنّ قولنا: «اللّه» مخصوص به تعالى، و كذلك قولنا: «الإله» مخصوص به سبحانه. و أمّا الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير اللّه تعالى، فإنّما يذكرونه بالإضافة، كما يقال: «إله كذا» أو ينكّر فيقال: «إله» كما قال تعالى خبراً عن قوم موسى: ﴿اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾[4]

و قيل: إنّه «لاه» على وزن فَعْل، أُدخل عليه الألف و اللام للتفخيم و التعظيم، فالألف على الأول، زائدة، و على الثاني، أصليّة.

و في اشتقاقه، فأنكره بعضهم، و قال: ليس يجب في كلّ لفظ أن يكون مشتقّاً و إلاّ لتسلسل. و أثبته آخرون، على اختلافٍ منهم في المشتقّ منه.

---

١. مريم (١٩): ٦٥.
٢. الانعام (٦): ٣. ٤
٣. الكشّاف، ج١، ص٦.
٤. الأعراف (٧): ١٣٨.

فقيل: من «ألـه إلاهة و ألوهة و ألوهيّة»، بمعنى عبَد. و على هذا، يلزم أن لا يكون سبحانه إلهاً في الأزل إلاّ أن يرتكب التجوّز.

و قيل: من «ألهت إلى فلان»: إذا سكنت إليه؛ فإنّ الأرواح تسكن إلى معرفته، و القلوبَ تطمئنّ بذكره؛ كما قال سبحانه: ﴿**ألا بذكر اللّه تطْمئنّ القلوب**﴾[1].

و قيل: من «الوله» بمعنى ذهاب العقل؛ فإنّ المحرومين من سعادة معرفته يتيهون في تَيْه الضلالة و الجهالة، و الواصلين إلى رحل بحر المعرفة يتحيّرون في حقيقته الأحديّة و الفردانيّة.

و قيل: من «أله في الشيء»: إذا تحيّر فيه؛ لما ذكرنا.

و قيل: «من أله الفصيل»: إذا ولع بأمّه، فإنّ العباد مولوهون بالتضرّع إليه، مولوعون بالسؤال من فضله و كرمه.

و قيل: «من أله الرجل»: إذا فزع من أمرٍ نزل عليه، فالهه أي أجاده؛ فإنّ العباد يفزعون من البلايا و المضارّ إليه، و هو سبحانه يجيرهم منها.

و قيل: من «لاه يلوه»: إذا احتجب؛ لأنّه تعالى محتجب عن العقول، لا تدركه الأفهام و لا ترقى إليه طيور الأوهام.

و «الرّحمن» فَعْلان من الرحمة. و «الرحيم» فعيل منها. و هي في الأصل رقّة القلب المقتضية للتفضّل و الإحسان، و إذا استعملت في اللّه تعالى كانت مجازاً عن لازمها و الأثر المترتّب عليها، و هو إنعامه تعالى على العباد و تفضُّله عليهم. و هكذا الحال في سائر الصفات التي مباديها انفعالات؛ لتنزّهه تعالى عنها.

و الصيغتان للمبالغة إلاّ أنّ الأوّل، أبلغُ؛ لزيادة بنائه، و ذلك، إمّا باعتبار الكمّية و الكيفيّة أو كليهما معاً. و من هنا عُلم وجه اختصاصه به تعالى؛ لأنّ معناه البالغ في الرحمة غايَتها، المنعم لجلائل النعم و عظائمها، فذكْر «الرحيم» بعده من باب تتميم الكلام، و دفعٍ لتوهّم اختصاصه تعالى بالجلائل و استناد غيرها إلى غيره، و لمظنّة أنّ محقّراتِ الأمور لا يليق سؤالها من مآبه و طلبُها من جنابه؛ روي: «أنّه أوحى إلى

---

١. الرعد (١٣): ٢٨.

موسى على نبيّنا و(ع)-: يا موسى، سلني حتّى ملح قِدْرك و شِراك نعلك».[1]

روى أبو سعيد الخُدري عن النّبيّ(ص): «أنّ عيسى بن مريم قال: «الرحمن» رحمن الدنيا و «الرحيم» رحيم الآخرة».[2] فعلى هذا يكون أبلغيّته باعتبار الكمّيّة، و زيادة عدد المرحومين فقط؛ فإنّ رحمته تعالى في الدنيا عامّة لجميع الخلق، مؤمنهم و كافرهم، برّهم و فاجرهم. و أمّا رحمته الأخرويّة، فإنّما هي خاصّة بالمؤمنين فقط.

و اختلف في منع صرف «رحمن» بناءً على الاختلاف الواقع في شرط تأثير هذه الصيغة في منع الصرف، فمن شرط انتفاء فَعْلانة في مؤنّثه حَكَمَ بمنع الصرف؛ لوجود الشرط، و من شرط وجود فعْلى جَعَله مصروفاً؛ لانتفائه.

و الأوّل أظهرُ؛ لأنّه الغالب في باب فَعِل مكسور العين. و قد تمسّك بهذا اللفظ في عدم استلزام المجاز للحقيقة.

روي ابن عبّاس عن النبي(ص) قال:

إذا قال المعلّم للصبيّ قل: بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، فقال الصبيّ بسم اللّه الرحمن الرحيم كتب اللّه براءة للصبيّ و براءة لوالديه و للمعلّم.[3]

و عن ابن مسعود قال:

مَن أراد أن ينجيه اللّه من الزّبانية التسعة عَشَر، فليقرأ بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، فإنّها تسعةَ عَشَرَ حرفاً ليجعل اللّه كلَّ حرف منها جُنّة من واحد منهم.

و روي عن عليّ بن موسى(ع) أنّه قال:

إنّ بسم اللّه الرّحمن الرّحيم أقربُ إلى اسم اللّه الأعظم من سواد العين إلى

١. عدّة الداعي، ص١٣٤، الباب الثالث في الداعي؛ بحار الأنوار، ج٩٣، ص٣٠٣، باب فضل الدعاء والحثّ عليه، ح٣٩؛ مستدرك الوسائل، ج ٥، ص١٧٢، أبواب الدعاء، باب ٤، ح٦: يا موسى، سلني ما تحتاج إليه حتّى علف شاتك و ملح عجينك.
٢. التبيان، ج١، ص ٢٩؛ مجمع البيان، ج ١، ص ٥٤.
٣. مجمع البيان، ج١، ص١٨؛ عنه في وسائل الشيعة، ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب ١، ح١٦؛ جامع الأخبار، ص ٤٢، الفصل الثاني و العشرون؛ و عنه في بحار الأنوار، ج ٩٢، ص٢٥٧، باب فضائل سورة الفاتحة، ح٥٢؛ البرهان، ج١، ص٤٣، ح٣٢.

بياضها.[1]

[﴿قل هو اللّه أحد﴾]

«قُلْ» خطاب للنبيّ(ص) و أمر له أن يقول لجميع المكلَّفين «هو اللّه» الذي يحقّ له العبادة و لا شريك له.

و في هذا الخطاب تعظيم له - صلّى اللع عليه و آله - لأنّ قوله: «قل» و أمره بتبليغ الرسالة كان كالتنصيص على نبوّته، و كلّما كرِّر ذلك، كان كالمنشور الجديد في ثبوت رسالته.

و ذلك، يقتضي المبالغة في تعظيمه - صلوات اللّه عليه -، كما أنّ المَلك إذا استعمل بعض عبيده على بعض مملكته، و أنفده إليها، ثمّ يكتب له في كلّ شهر و شهرين منشوراً جديداً، دلّ ذلك على كمال عنايته بشأنه، و أنّه يريد أن يزيده كلّ يوم تشريفاً و تعظيماً.

و تأكيدٌ[2] في إيجاب تبليغ هذا الوحي، دلالةً بذلك على أنّه أمر عظيم يعتنى بشأنه، فإنّه - صلوات اللّه عليه - كان يبلّغه و إن لم يصدَّر بلفظ «قل» لكنّه صدَّر به تأكيداً؛ ليدلّ على كمال العناية بتبليغه، و يعلم غاية الاهتمام بشأنه.

و الضمير للشأن و هو ضمير مبهم يتقدّم قبل الجملة يفسّره الجملة الواقعة بعده، و لا يكون إلاّ مفرداً غائباً؛ لوجوب مطابقته لما يعود إليه، و يكون الأغلب مذكّراً، و يختار تأنيثه إذا اشتملت الجملة المفسّرة على مؤنث غير فضلة، فيكون مرجعها القصّة. و في غيره، قياس لا يوافقه الاستعمال، و إنّما يؤتى بهذا الضمير إذا كان مضمون الجملة المفسَّرة أمراً عظيماً يعتنى بشأنه و يُقصد وَقْعُه في ذهن المخاطب، فلا يقال: «هو يطير الذباب».

---

١. الأمالي، للصدوق، ص٦٤٢، المجلس الثالث و التسعون؛ تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٩، باب كيفية الصلاةو صفتها، ح١٥؛ تفسير العيّاشي، ج١، ص٢١، ح١٣؛ البرهان، ج١، ص٤٢، ح٢.

٢. هذا عطف على المبتدأ في قوله: و في هذا الخطاب تعظيم،

فالضمير، مبتدأ و الجملةُ خبره، و المعنى: الشأنُ هو أنّ اللّه أحد، أو اللّه[1] تعالى، فهو مبتدأ و قوله: «اللّه» خبره و «أحد» بدل عنه أو خبر بعد خبر.

و روي عن ابن عبّاس أنّ قريشاً قالوا: يا محمّد، صِفْ لنا ربّك الذي تدعونا إليه، فنزلت.[2] و على هذا يكون الضمير لما سئل عنه و المعنى: الذي سألتم عنه هو اللّه.

و اعلم، أنّ كلمة «هو» من الأسماء العظيمة، فكما أنّ لفظة «اللّه» عَلَم للذات المقدّسة و يدلّ عليها من غير أن يلاحظ معها صفة من الصفات، فكذلك كلمة «هو» يشار بها إلى الذات البَحْت من غير اعتبار صفة معها؛ و لذا ذهب جمع إلى أنّه الاسم الأعظم كما ذهب آخَرون إلى أنّه هو لفظة اللّه.

و يجب أن يعلم أنّ في هذا الاسم أسراراً عجيبة و دقائقَ غريبة:

منها: أنّه مركّب من حرفين:

أحدهما: الهاء و هي تخرج من أقصى الحلق الذي هو آخِر المخارج.

و **الآخر:** الواو التي تخرج من بين الشفتين و هو أوّل المخارج، فيكون إشارة لفظيّة إلى أنّه تعالى هو الأوّل و الآخر، و لهذا أتى سبحانه بلفظ «هو» حين حكم بأوّليّته و آخريّته، و قال: ﴿**هو الأوّل و الآخر**﴾.[3] و لم يقل: اللّه الأول و الآخر، أو غير ذلك من الأسماء و الصفات.

و منها: أنّ العبد إذا قال: «يا هو» فكأنّه اعترف بأن ليس موجود إلاّ اللّه؛ لأنّه لو كان في الوجود شيئان، لكان الضمير صالحاً لهما و لا يتعيّن واحد منهما، فكأنّه حكم على كلّ ما سوى اللّه بأنّه عدم محض و سلب مطلق حتّى صحّ له أن يقول: يا هو.

و روي عن عليّ(ع) أنّه قال:

رأيت الخضر في المنام قبل بدرٍ بليلة، فقلت: علّمْني شيئاً انتصرُ به على الأعداء، فقال: قلْ: يا هو يا مَن لا هو إلاّ هو، فلمّا أصبحت قصصت على رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله ـ، فقال: ياعليّ، عُلّمتَ الاسم الأعظم، فكان على

---

١. عطف على الجملة أي أو اللّه تعالى خبره.
٢. تفسير القميّ، ج٢، ص٤٤٨؛ الكشّاف، ج٤، ص٨١٧.
٣. الحديد (٥٧): ٣.

لساني يوم بدر.[1]

و جلالة قدر هذا الاسم و علوّ شأنه ممّا لايُحيط به إلاّ هو، فلنكتف بهذا القدر؛ لأنّه يكفي لتذكير الذاهلين و تنبيه الغافلين.

و «الأحد» صفة مشبّهة من«وَحَد يَحِدُ وَحْداً وحِدَة» بمعنى انفرد. و أكثرُ استعماله في التنييف أو مع الإضافة أو بعد نفي أو نهي أو استفهام أو شرط، و استعماله في غير ذلك قليل، كما وقع هاهنا، فاستعماله من حيث الخصوص و التعيين مختصّ به تعالى.

و أمّا في غيره، فلايستعمل إلاّ عموماً من غير تعيين. و ظهر معنى قولهم: إنّ هذا الاسم من الأسماء المختصّة به تعالى، فتدبّر.

و الهمزة بدل من الواو على غير قياس، و إنّما تُبَدَّلُ قياساً عند الجميع الواوَ المضمومةَ كـ«أُجوه» في «وُجوه» و المكسورةَ أيضاً عند البعض كـ«إشاح» في «وِشاح». و أمّا قلب المفتوحة فشاذّ مخالف للقياس بالاتّفاق، و هذا القسم من الشاذّ -الذي يستعمله أهل اللسان في كلامهم و محاوراتهم، و يكون من كثرة الاستعمال بمنزلة الالفاظ القياسية- جاز وقوعه في كلام البُلغاء و الفصحاء.

و إنّما اختار لفظ «أحد» على «واحد» لأنّ الواحد يدخل في الحساب و يضمُّ إليه آخَرُ مثلُه حتّى يصير اثنين، أو آخَران فيصير ثلاثةً و هكذا، بخلاف الأحد.

و أيضاً فإنّ الأحد لمّا استوعب الجِنسَ -واحداً كان أو كثيراً- لم يجز أن يُجعل له ثانٍ بخلاف الواحد؛ فإنّه جاز أن يُجعل له ثانٍ؛ فإذا قلت: «زيد لايقاومه واحد» جاز أن يقاومه اثنان. و لو قلت: «لايقاومه أحد» لم يجز أن يقاومه اثنان و لا أكثرُ فهو أبلغُ.

اعلم، أنّ الواجب -جلّ شأنه- يوصَف بالوحدانيّة و بالاحدية:

أمّا الواحد فهو الشيء الذي لا ينقسم من جهة أنّه واحد، فالإنسان الواحد

---

١. التوحيد، للصدوق، ص٨٩، باب تفسير قل هو اللّه احد، ح ؛ عدّة الداعي، ص٢٧٨، الباب الخامس في ما ألحق بالدعاء و هو الذكر؛ مجمع البيان، ج ١٠، ص٥٦٥؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص٢٢٢، كتاب التوحيد.

يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان؛ فإنّ الإنسان الواحد، يمتنع أن ينقسم إلى الانسانين، فإنّ المقسِّم إنّما ينقسم إلى الأبعاض و الأجزاء، فلاينقسم من جهة ما قيل إنّه واحد، بل من جهة أُخرى.

إذا عرفت ذلك، فاعرف أيضاً، أنّ شيئاً من الموجودات لاينفكّ عن الوحدة حتّى العدد؛ فإنّ العشرة الواحدة من حيث إنّها عشرة واحدة قد عرضت لها الوحدةُ، فلاتنقسم إلى عشرتين بل تنقسم إلى خمستين و إلى ستّة و أربعة و غير ذلك. و كذلك العشرتان، فإذن لاينفكّ شيء من الموجودات عن الوحدة؛ و لهذا اشتبه الوحدة - على بعضهم - بالوجود، فزعم، أنّ وجود كلّ شيء، نفس وحدته، لما رأى أنّ كلّ موجودٍ واحد.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ اتّصافه تعالى بالواحد إنّما يكون باعتبارين:

أحدهما: أنّ ذاته ليست مركّبة من اجتماع أُمور كثيرة.

و **الثاني**: أنّه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجبَ الوجود، مبدءاً للممكنات.

و أمّا الأخير[1]، فمعناه أنّه غير مركّب من الأجزاء و لا منقسم إليها، سواء كانت حقيقية كالمادّة و الصورة، أو غير حقيقيّة كالأجزاء المقداريّة التحليليّة، فإنّ جزئيّتها ليست حقيقيّة، بل يعتبرها العقل بمعونة الوهم، و إلاّ فالمقدار أمر وحداني لاجزء فيه بالفعل.

و قيل: المعنى أنّه أحد لا كثره في ذاته و لانظير له في صفاته.

و قيل: معناه واحد ليس كمثله شيء.

و قيل: واحد في أفعاله؛ لأنّه أفعاله كلّها تفضّل و إحسان، لا يفعل جلباً لمنفعة و لا دفعاً لمضرّة، بل هو منزّه عن هذا، غنيّ [عن] ذلك، فهو من هذا الوجه واحد متفرّد به، لا يشركه فيه سواه.

أمّا الدليل على نفي تركّبه تعالى من الأجزاء: فمنه، ما ذكره المعلّم الثاني في (الفصوص) بقوله:

---

١. أي و أمّا الأحد.

وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام -مقدارياً كان أو معنوياً-[1] و إلاّ لكان كلّ جزء من أجزائه إمّا واجبَ الوجود فيتكثّر واجب الوجود، و إمّا غيرَ واجب الوجود -و هي أقدمُ بالذات من الجملة- فيكون الجملة أبعدَ من الوجود.[2]

أقول: معناه أنّ الواجب لو كان مركّباً من الأجزاء فإمّا: أن يكون كلّ جزء من أجزائه واجب الوجود، أو يكونَ كلّ منها ممكناً، أو يكونَ بعض منها واجباً و بعضها ممكناً.

فعلى الأوّل، يلزم تعدّد الواجب، و هو باطل ببراهين التوحيد.

و على الثاني، يلزم خلاف الفرض من وجهين[احدهما] لأنّه يلزم أن يكون ما فرضته واجباً -أعني الكلّ- غير الواجب؛ ولأنّ الأجزاء أقدمُ بالذات منه؛ إذ الجزء يتقدّم بالذات على الكلّ و الواجب يجب أن يكون أقدم الأشياء و أقربها من الوجود، و لا يكون شيء أقربَ و أقدمَ منه، و ما فرضته غير واجب ـ أعني الجزء ـ يلزم أن يكون واجباً؛ إذ هو أقربُ إلى الوجود من الكلّ.

أمّا الشقّ الثالث، فإنّه يستلزم المحذورين معاً، فبطلانه أظهر.

و اعترض عليه المحقّق الدواني بأنّ الأجزاء التحليليّة للشيء ليس لها تقدّم على الشيء؛ لأنّ ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الأجزاء، فتلك الأجزاء أجزاء وهميّة له، فلايلزم تقدّمها عليه بحسب الوجود الخارجي.

أقول: هذا البحث ممّا لا مَدْفع له، و الجوابُ الذي ذكره صدر المدقّقين و غيرُه من الأجوبة التي ذكرها غيرُه، ليس بشيء؛ إلاّ أن يقال: هذا دليل على نفي التركيب من الأجزاء الحقيقيّة المعنويّة، و إن كان المدّعى أعمَّ من ذلك حيث قال: «مقدارياً كان أو معنوياً» لكن ترك الأوّل لظهور بطلانه؛ إذ الأجزاء المقداريّة إنّما تكون للمتّصل الواحد، و هو لا يكون إلاّ جسماً أو جسمانيّاً، و حينئذٍ يتمّ الدليل و يندفع عنه البحث المذكور.

و أمّا[3] ما ذكره المحقّق في جواب بحثه بقوله: و يمكن الاستدلال على هذا

---

١. كذا، و الصحيح -كما يستفاد من آخر البحث- مقداريّة كانت أو معنويّة.
٢. الفصوص، ص٧-٨. و انظر نصوص الحكم على فصوص الحكم، ج١، ص٤٢.
٣. جواب أمّا و خبر المبتدأ يأتي في ص٥٦.

المطلب، بأنّه لمّا كان الواجب لذاته هو الوجودَ المتأكّد، فجزؤه التحليلي، إمّا وجود متأكّد أو أمر آخَرُ، و على الاوّل، يلزم كونه واجباً لذاته بناء على ما سبق. و على الثاني، يكون ذلك الجزء ممكناً لذاته؛ لأنّ ما عدا الوجود المتأكّد لا يكون واجباً، و قد تقرّر عندهم أنّ الجزء التحليلي لا يخالف الكلّ في الحقيقة. قال بهمنيار في (التحصيل):

اعلم أنّ الماء و الخمر -مثلا- لايصلح أن يكون بينهما وحدة بالاتّصال حقيقة، فإنّ الموضوع للمتّصل بالحقيقة جسم بسيط متّفق بالطبع، انتهى.[1]

و الحكماء ردّوا مذهب ذيمقراطيس بأنّ الأجزاء الفرضيّة لتلك الأجسام تشارك الكلّ في الحقيقة، و تشارك باقيَ الأجزاء فيها، فيصحّ عليها من الافتراق و الاتّصال ما يصحّ على غيرها.

إذا تمهّد هذا، فنقول:

ما يتصوَّر أن يكون له جزء تحليلي يلزم أن يكون له جزء خارجي، فيكون الواجب لذاته مفتقراً إلى الجزء الخارجي، هذا خلف.

بيان الملازمة: أنّ ذلك الجزء إن كان وجوداً متأكّداً، كان واجباً لذاته، فيكون موجوداً بالفعل، لا جزءاً تحليليّاً، مع أنّه يلزم تعدّد الواجب؛ و إن كان غير الوجود المتأكّد، يكون ممكناً لذاته، فيغاير الكلّ بالحقيقة، فيكون جزءاً خارجياً أيضاً، لا تحليليّاً، مع أنّه يلزم تركّب الواجب من الممكن. و هذا هو تحقيق ما قاله المعلّم الثاني انتهى.

فهو[2] أيضاً لايدفعه؛ لأنّ البحث هو أنّ الجزء التحليلي لا يكون أقدمَ من الجملة، و المعلّم الثاني ادّعى أنّ الواجب لو انقسم إلى الأجزاء لزم أحد المحذورين: إمّا تعدّد الواجب، و إمّا اقدميّة الجزء؛ فالبحث باقٍ بحاله.

و ما ذكره المحقّق، استدلال آخَرُ على بطلان التركيب، مع أنّ فيه شيئاً و هو أنّ قوله: «و قد تقرّر عندهم أنّ الجزء التحليلي» -إلى آخره- يشعر بأنّ هذه المقدّمة من

---

١. التحصيل، ص٣٦٥.

٢. هذا جواب قوله: و امّا ما ذكره المحقق...

المسلّمات عندهم، و لا دليل عليه و إلاّ لذكره؛ فحينئذ لا يكون الاستدلال برهانيّاً.

و منه ما يقال: إنّ الواجب لو كان مركّباً من جزئين فلا يخلو إمّا أن يكونا واجبين، أو ممكنين، أو أحدهما، واجباً و الآخر ممكناً. و الاقسام، كلّها باطلة، فيلزم بطلان التركيب.

أمّا الأوّل، فلأنّه يلزم تعدّد الواجب، و هو باطل بدلائل التوحيد.

و أمّا الثاني، فلأنّ الممكن إنّما يكون من سبب و علّة، فعلّة كلّ منهما إمّا نفسه، أو الجملة، أو الجزء الآخر، أو أمر خارج. و الكلّ باطل.

أمّا بطلان الأوّلين، فظاهر؛ لانّ العلّة يجب أن تكون متقدّمة على المعلول، و الشيء لا يتقدّم على نفسه، و كذا الجملة لا تتقدّم على الأجزاء؛ بل الأمر بالعكس.

و أمّا بطلان الثالث، فلأنّ أحد الجزئين إذا كان علّة للجزء الآخر، فعلّة الجزء الأوّل إمّا نفسه، أو الجزء الآخر، أو الجملة، أو أمر خارج.

و الأوّل و الثالث باطلان؛ لما ذكر. و الثاني أيضاً باطل؛ لبطلان الدور. و أمّا الرابع، فلأنّه يلزم أن يكون الواجب في وجوده محتاجاً إلى الغير

و أمّا الشقّ الثالث ـ و هو أن يكون أحد الجزئين واجباً و الآخر ممكناً- فيعلم بطلانه من بطلان الأوّلين.

و منه ما يقال: إنّه لو ركّب الواجب من الأجزاء الكان محتاجاً إليها؛ ضرورةَ أنّ الكلّ يحتاج إلى أجزائه، و الجزء غير الكلّ؛ فيكون محتاجاً إلى الغير؛ فيكون ممكناً؛ هذا خلف.

[دلائل التوحيد]

و أمّا دلائل التوحيد، و براهين نفي الشريك عنه تعالى فأكثر من أن تحصى، و لكن على مشاربَ مختلفة و مسالكَ متفاوتة، و لنذكر منها ما هو الأشهر و إلى الصحّة أقربُ:

فمنها: أنّه لو تعدّد الواجب فالتعيّن الذي به يمتاز أحدهما عن الآخر إمّا نفس المهيّة الواجبة، أو أمر آخر معلّل بها أوبلوازمها أو بشيء آخر.

[و]على التقادير الثلاثة الأوَل، لا تعدّد، و على التقدير الأخير، يلزم احتياج الواجب في تعيّنه إلى أمر منفصل، و الاحتياج في التعيّن، يقتضي الاحتياج في الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد، فلا وجوب بالذات.

أقول: هذا الدليل إنّما يتمّ على القول بعينيّة الوجود و الوجوب الذي هو تأكيد الوجود، و إلاّ فيتوجّه عليه أنّ المراد بالمهيّة الواجبة إن كان نفسَ المفهوم، ورَدَ المنع على قوله: «و على التقدير الأخير يلزم الاحتياج،» لأنّ التعيّن إذا كان معلّلاً بأمر منفصل عن مفهوم الواجب، لم يلزم الاحتياج؛ لجواز أن يكون الأمر المنفصل هو ذاتَ الواجب، و يكونَ تعيّن كلّ منهما معلّلاً بذاته الواجبة.

و إن كان المراد ما صدق عليه هذا المفهوم، وَرَدَ المنع على قوله: «و على التقادير الثلاثة [الأوَل] لا تعدّد» لأنّه يجوز أن يوجد واجبان تعيُّنُ كلّ منهما بنفس ذاته بلا محذور.

و أمّا إذا قلنا بعينيّة الوجود و الوجوب و وحدتهما، فيندفع الإيراد المذكور؛ لأنّا نقول: مراد المستدلّ بالمهيّة الواجبة الوجودُ الوجداني الذي هو عين حقيقة الواجب، فالتعيّن الذي به الامتياز إن كان نفسَ هذا أو معلّلاً به أو بلوازمه فلا تعدّد، و إن كان معلّلاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذات؛ فَتَمّ الاستدلال، و سقط الإيراد.

و منها: أنّه لو تعدّد الواجب لكان لكلّ منها تعيّن بالضرورة، فبين التعيّن و الوجوب إمّا أن يكون لزوم أو لا.

فإن لم يكن بينهما لزوم، لزم جواز الوجوب بدون التعيّن، و هو محال؛ لأنّ الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد، و جواز التعيّن بدون الوجوب، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً حيث تعيّن بلا وجوب.

و إن كان بين التعيّن و الوجوب لزوم، فإن كان الوجوب بالتعيّن لزمَ تقدّم الوجوب على نفسه؛ ضرورةَ تقدّم العلّة على المعلول بالوجود و الوجوب و إن كان التعيّن بالوجوب، أو كلاهما بالذات، لزم خلاف المفروض و هو تعدّد الواجب؛ لأنّ التعيّن المعلولَ لازم، فلا يوجد الواجب بدونه. و إن كان التعيّن و الوجوب لأمر منفصل، لم يكن الواجب واجباً بالذات؛ لاستحالة احتياجه في الوجوب و التعيّن،

بل في أحدهما إلى أمر منفصل.

أقول: و هذا الدليل أيضاً إتمامه موقوف على عينيّة الوجود و الوجوب، و إلاّ فيرد على قوله: «فإن كان الوجوب بالتعيّن لزم تقدّم الوجوب على نفسه؛ ضرورةَ تقدّم العلّة على المعلول بالوجود و الوجوب» أنّ تقدّم العلّة على المعلول بالوجود و الوجوب إنّما يلزم إذا كان المعلول موجوداً خارجيّاً، و المعلول هاهنا ليس كذلك؛ لأنّ الوجوب من الأمور الاعتباريّة.

سلّمنا، لكنّ الموقوف يغاير الموقوف عليه، فإنّ أحدهما وجوب الذات و الآخَر وجوب الوجود.

و أمّا على القول بالعينيّة، فاندفاع الإيراد الأوّل ظاهر؛ لأنّ المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكّد الذي هو عين الواجب جلّ شأنه، و لا شبهة في تحقّقه في الخارج. و كذا الإيراد الثاني؛ لأنّ وجوب الذات ليس إلاّ وجوبَ وجود الذات؛ إذ بدون الوجود الحقيقي تحقّق الانعدام، فلزوم تقدّم وجوب الوجود على نفسه ـ على تقدير كون التعيّن علّةً لوجوب الوجود على ما ادّعاه المستدلّ ـ بيّنٌ، فتمّ الاستدلال و سقط الإيرادان معاً.

و اعتُرض على هذا الدليل بأنّ المراد بالتعيّن في قوله: «فبين التعيّن و الوجوب إمّا أن يكون لزوم أو لا» إمّا الواحد المعيّن من التّعيّنين، فيختار أن لا لزوم بينه و بين الوجوب.

قوله: «لزم جواز تحقّق الوجوب بدون التعيّن» قلنا: إنّما يلزم ذلك لو لم يكن هناك تعيّن آخَر. و إن أراد أحد التعيّنين لا على التعيين، فيختار اللزوم.

قوله: «و إن كان التعيّن بالوجوب لزم خلاف المفروض و هو تعدّد الواجب؛ لأنّ التعيّن المعلولَ لازم، فلا يوجد الواجب بدونه» قلنا: لزوم أحد التعيّنين لا على التعيين لا ينافي التعدّد.

و الجواب: أنّ المراد بالتعيّن الواحد المعيّن من التعيّنين، فإذا لم يتحقّق بينه و بين وجوب الوجود لزوم، لزمَ جواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر، فجاز انفكاك التعيّن عن الوجوب، و هو باطل لما مرّ.

و ذلك يكفي في إتمام الدليل، و لا حاجة في تتميمه إلى إثبات محاليّه جواز الوجوب بدون التعيّن، كما فعله المستدلّ و استدلّ عليه بقوله: «لأنّ الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد». فغاية ما يرد على الدليل المذكور أنّه لا حاجة إلى هذه المقدّمة، و كان الاستدلال بدونها تماماً؛ فالاعتراض إنّما يرد على التقدير المذكور، لا على أصل الدليل.

و منها: ما ذكره الشيخ الرئيس في (الشفاء) و هو أنّ:

كون الواحد، واجب الوجود و كونَه هو [بعينه] إمّا أن يكون واحداً، فيكون كلّ ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه، و لا يكون غيره واجباً. و إن كان كونه واجب الوجود، غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه إمّا أن يكون لذاته، أو لعلّة و سبب غيره. فإن كان لذاته -أي لأنّه واجب الوجود- فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هذا المعنى بعينه، فلا يكون غيره واجب الوجود. و إن كان بسبب و موجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود، فيكون واجب الوجود هذا بعنيه بسبب، فيكون ممكناً معلولاً، و قد فرضناه فردَ الواجب الوجود بالذات.[1]

و منها: ما ذكره المعلّم الثاني في (الفصوص) بقوله:،

كلّ مهية مقولة على كثرين فليس قولها على كثرين لمهيتها، و إلاّ لما كانت مهيّتها بمفرد، فذلك عن غيرها، فوجودها معلول.

ثمّ قال في فصّ آخَرَ بعده بفصوص:

وجوب الوجود لاينقسم ما يُحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، و إلاّ لكان معلولاً.[2] انتهى

أقول: تحقيق ذلك و توضيحه: أنّ كلّ مهيّة يقال على كثيرين، فكونها مقولةً على كثرين ليس لمهيّتها، أي لم يكن مهيّتها علّةً لأن يقال على كثيرين؛ لأنّه لو اقتضت المهية ذلك لامتنع حملها على الواحد، و إلاّ يلزم تخلّف مقتضى الذات عنها، فإذا

١. الشفاء، الالهيّات، ص٤٦-٤٧.
٢. الفصوص، ص٧-٨: و انظر نصوص الحكم على فصوص الحكم، ج١، ص٤٢.

امتنع حملها على الواحد امتنع حملها على كثيرين؛ لأنّ الكثير لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق الواحد، فوجوب الوجود لو كان محمولاً على كثيرين لكان حمله على كثيرين بسبب غيره، و كلّ ما هو معلّل بغيره كان ممكناً معلولاً.

و منها: أن يقال: إنّ الوجود الحقيقي إمّا أن يمتنع تعدّده أو لا، فعلى الأوّل، يلزم المطلوب، و على الثاني، يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ نسبة جميع الأعداد إليه واحدة، فترجيح الاثنين أو عددٍ آخر على باقي الأعداد ترجيح بلا مرجّح، و هو محال فتعيّن الأوّلُ، و هو المطلوبُ.

أقول: توضيح هذا الدليل: أنّ الحقائق إمّا ماديّة يكون لها إمكانٌ استعدادي، أو مجرّدة ليس لها ذلك الإمكان.

و الحقائق المجرّدة، يجب أن يكون كلّ نوع منها منحصراً في الفرد؛ لأنّ مراتب الأعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة إليه، فثبوت بعض من تلك المراتب دون بعض آخر ترجيح بلا مرجّح.

و أمّا الحقائق المادّية التي لها إمكان استعدادي، فيجوز أن ثبت لها بعض من تلك المراتب دون بعض بواسطة الإمكان الاستعدادي، فلايلزم ترجيح بلامرجّح، و وجوب الوجود من الحقائق التي ليس لها إمكان استعدادي، فمن ثبوت بعض مراتب الأعداد له دون بعضٍ يلزم الترجيح بلا مرجّح.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[المسلكان في التوحيد]

و اعلم أنّ للقوم في توحيد الواجب - جلّ شأنه - مسلكين:

أحدهما: إثبات توحيد إله العالم،

و **الثاني**: إثبات توحيد الإله من دون التقييد بالعالم. و قد سلك المعلّم الأوّل ذينك المسلكين.

أمّا **المسلك الثاني**: فقد عرفته.

و أمّا **المسلك الأوّل**: فهو أن يستدلّ بوحدة العالم على وحدة إله العالم؛ فلابدّ لنا أوّلاً من إثبات وحدة العالم، حتّى نستدلّ بها على وحدة إله العالم.

فنقول: إنّ الأشياء الواقعيّة قسمان:

أحدهما: ما يكون بسيطاً لا جزء له في الخارج.

و **ثانيهما**: ما لا يكون كذلك، بل له جزء خارجي: و هذا القسم ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لايكون فيما بين أجزائه افتقار و ارتباط أصلاً.

و **ثانيهما**: ما يكون فيما بين أجزائه افتقار، إمّا في الوجود، أو في صفة من الصفات غير الوجود، أو في الآثار و الأفعال. و على جميع التقادير يكون الأجزاء يرتبط بعضها ببعض، و ينتفع بعضها من بعض بحيث لاينتظم حالُ بعضٍ بدون آخَرَ كما في أعضاء حيوانٍ واحد كالإنسان -مثلاً- فإنّه من علم التشريح عُرف أنّه لاينتظم حال بعض أعضاء الإنسان الواحد بدون بعضٍ آخَرَ منها؛ و لهذا يتألّم بعض بتألّم بعضٍ آخَرَ، و يلتذّ بالتذاذه.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ من لاحظ العالم من أوّل الجزء إلى آخره يجد أنّ فيما بين أجزائه افتقاراً بحيث يكون جميع الأجزاء في سَلْسَلَة واحدة؛ و لهذا قال بعضهم: إنّ مجموع العالم بمنزلة حيوان واحد و أجزاؤه بمنزلة أعضاء حيوانٍ واحد.

و أمّا الاستدلال بوحدة العالم على وحدة إله العالم، فهو أنّ أجزاء العالَم لمّا كان بعضها مرتبطاً ببعض، بحيث يكون جميع الأجزاء في سلسلة متّسقة النظام، كثيرةِ الفوائد و المصالح، بحيث يتحيّر العقول و الأفهام، و يعجز عن بيان أدنى الفوائد لسان الأقلام، عُلِمَ بالحدس أنّ فاعلها و صانعها لا يكون إلاّ واحداً، و لو لم يكن صانعها واحداً لما كان العالم واقعاً على هذا النظام، بل كان فيه خَلَل و فَساد.

و على ذلك حمل بعضهم، قولَه: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾ لكنّ الأكثر حملوه على دليل التمانع.

و تقريره: أنّا لو فرضنا وجود إلهين فلابدّ أن يكون كلّ منهما قادراً على كلّ المقدورات، و إلاّ لكان عاجزاً عن بعضها، و العجز نقص يجب أن يكون الإله منزّهاً عنه. فإذا كان كلّ واحد قادراً على جميع المقدورات كان كلّ واحد قادراً على تحريك زيد و تسكينه، فإذا فرضنا أنّ أحدهما أراد تحريكه و الآخر تسكينه، فإمّا أن يقع

المرادان، فهو محال؛ لاستحالة اجتماع الضدّين، أو لا يقع واحد منهما، و هو أيضاً محال؛ لأنّ المانع من وجود مراد كلّ منهما مراد الآخر، فامتناع مراد هذا إنّما هو عند وجود مراد ذلك و بالعكس، فامتناعهما يستلزم وجودهما؛ و ذلك محال، و أيضاً يلزم عجزها، و أيضاً يلزم ارتفاع النقيضين.

أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، و ذلك محال لوجهين:

أحدهما: أنّه لو كان كلّ منهما قادراً على ما لا نهاية له، امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر، بل لابدّ أن يستويا في القدرة.

و الثاني: أنّه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالذي لم يقع مراده، يكون عاجزاً، و العجز نقص و هو على اللّه محال.

و اعترض عليه: بأنّ الفساد إنّما يلزم عند اختلافهما في الإرادة، و وقوعُ الاختلاف غير لازم من الدليل المذكور، و إنّما اللازم إمكان الاختلاف، و الاختلاف ممكن، فكان الفساد أيضاً ممكناً؛ لأنّ المبنيَّ على الممكن ممكن، و الإمكانُ لايستلزم الوقوع.

و قرّره بعضهم بوجه آخَرَ، يندفع عنه الاعتراض المذكور، و هو أنّا لو فرضنا إلهين لكان كلّ منهما قادراً على كلّ المقدورات، فيُفضي إلى وقوع كلّ مقدورٍ بين قادرين مستقلّين من وجه واحد؛ لأنّ استناد الفعل إلى الفاعل إنّما كان لإمكانه، فإذا كان كلّ منهما مستقلاً بالإيجاد فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع، فيستحيل استناده إلى ذلك، لكنّه حاصل معهما جميعاً، فيلزم استغناؤه عنهما و احتياجه إليهما معاً، و ذلك محال، فالقول بوجود إلهين، يفضي إلى امتناع وقوع الممكنات، فيلزم وقوع الفساد؛ فثبت أنّ القول بوجود إلهين يوجب وقوع الفساد قطعاً.

و قد يقرّر بوجه آخَرَ، و هو أنّه لو قدَّرنا إلهين فإمّا أن يتّفقا أو يختلفا. فإن اتّفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما و مرادٌ لهما، فيلزم وقوعه بهما، و هو محال. و إن اختلفا فإمّا أن يقع المراد، أو أحدهما، أو لا يقع واحد منهما، و الكلّ محال؛ فثبت أنّ الفساد لازم على كلّ التقديرات.

و من الناس، من قدح في دليل التمانع، ففسّر الآية، بأنّ المراد لو كان في السماء

و الأرض آلهة يقول، بإلهيّتها عَبَدَة الأوثان، يلزم فساد العالم؛ لأنّها جمادات لاتقدر على تدبير العالم، فيلزم فساد العالم؛ و ذلك؛ لأنّه تعالى حكى عنهم أوّلاً قولهم: ﴿**أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون**﴾[1] ثمّ بيّن فساد ذلك، بقوله: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا**﴾[2] فوجب أن يخصّ الدليل به.

و ذكر الإمام الرازي في تفسيره أدلّة أخري، ضعيفة نذكر بعضاً منها، مع ما يرد عليها، و يعلم منه حال الباقي:

منها: أنّه لو فرضنا إلهين لكان لابدّ و أن يكونا بحيث يتمكّن العبد من التميز بينهما، لكنّ الامتياز في عقولنا لا يحصل إلاّ بالتباس في المكان أو في الزمان أو في الوجوب و الإمكان، و كلّ ذلك على الله محال، فيمتنع حصول الامتياز.[3]

أقول: هذا الدليل فاسد؛ لفساد مقدّمتيه كلتيهما:

أمّا الأولى، فلأنّ لزوم تمكّن العبد من التميز على تقدير تعدّد الآلهة، ممنوع؛ لابدّله من دليل.

و أمّا الثانية، فلأنّ حصر وجوه الامتياز فيما ذكره، ممنوع؛ لجواز أن يحصل الامتياز بالآثار و الأفعال، كأن يكون أحدهما خالقاً للعلْويّات و الآخر للسفْليّات، أو يكون أحدهما مُوجِداً و الآخر نافياً، إلى غير ذلك.

و منها: أنّه لو قدّرنا إلهين فإمّا أن يكون أحدهما كافياً في تدبير العالم، أو لا يكون. فإن كان كافيا، كان الثاني ضائعاً غير محتاج إليه، و ذلك ناقص، و الناقص لا يكون إلهاً. و إن لم يكن كافياً، كان ناقصاً؛ فلايكون إلها.[4]

أقول: و هذا الدليل أيضاً فاسد؛ لأنّا نختار الشقّ الأوّل و نقول: كلّ منهما كاف في إيجاد العالم و تدبيره. قوله: «كان الثاني ضائعاً» قلنا: لعلّ هذا المستدلّ زعَم أنّ وجوده تعالى إنّما هو لإيجاد العالم، حتّى أنّه لو لم يشتغل بتدبيره لكان وجوده ضائعاً عبثاً، تعالى اللّه عن ذلك.

---

١. الأنبياء (٢١): ٢١.
٢. المصدر: ٢٢.
٣. التفسير الكبير للرازي، ج٢٢، ص١٥٢.
٤. المصدر.

و منها :أنّ أحد الإلهين إمّا أن يقدر على أن يستر شيئاً من أفعاله عن الآخر أو لايقدر، فإن قدر، لزم كون المستور عنه جاهلاً، و إن لم يقدر، لزم كونه عاجزاً.[1]

أقول: و هو أيضاً فاسد؛ لأنّ البرهان لمّا قام على وجوب كون الإله عالماً بجميع الاشياء، فكون الشيء مستوراً عنه ممتنع، و الممتنع لا يكون مقدوراً، و العجز إنّما يلزم على تقدير عدم القدرة على مقدور، لا ممتنع.

و منها : أنّه لو فرضنا معدوماً ممكنَ الوجود قدّرنا [له] إلهين، فإن لم يقدر واحد منهما على إيجاد كان كلّ منهما عاجزاً. و إن قدر أحدَهما دون الآخر، فهذا الآخر لا يكون إلهاً؛ لعجزه. و إن قدرا جميعاً، فإمّا أن يوجدا بالتعاون؛ فيكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر، فيكون عاجزاً. و إن قدر كلّ منهما على إيجاده بالاستقلال، فإن أوجده أحدهما فإمّا أن يبقى الآخر قادراً عليه، و هو محال؛ لأنّ إيجاد الوجود محال. و إن لم يبق فحينئذٍ يكون الأوّل قد أزال قدرة الثاني، فيكون مقهوراً فلا يكون إلهاً[2].

أقول: و هذا فاسد؛ لأنّا نختار الشقّ الاخير.

قوله: «فحينئذ يكون الاوّل قد أزال قدرة الثاني» قلنا: لعلّه اشتبه عليه إزالة مقدوريّة المتمكّن المفروض بإيجاده، لا أنّه أزال قادريّة الثاني، فإنّ إيجاد الموجود لمّا كان ممتنعاً لم يدخل تحت المقدور، فعدم القدرة عليه ليس لعجزٍ كما عرفتَ آنفاً.

و لنكتف بهذا القدر من الدليل، و اللّه هو الهادي إلى سواء السبيل.

﴿اللّه الصّمد﴾

هو من «صمد إليه»: إذا قصده، يعني هو الذي يُقصد إليه في الحوائج.

و يدلّ عليه ما رواه ابن عبّاس من أنّه لمّا نزلت هذه الآية، قالوا: ماالصمد؟ قال(ع): «هو السيّد الذي يُصمد إليه في الحوائج»[3]

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣. المحاسن، ص٢٤١، باب جوامع التوحيد، ح٢٣٠؛ الكافي، ج ١، ص١٢٤، باب تأويل

و قيل: الصمد هو الذي لا جوف له.[1]

و قيل: هو الحجر الذي لا يقبل الغبار و لا يداخله شيء و لا يخرج منه شيء[2].

فعلى الأوّل حقيقة، و على الآخرَيْن مجاز.

و استدلال المشبِّهة على جسميّته تعالى فاسد؛ لانّ الاستدلال بالالفاظ المشتركة إنّما يصحّ إذا تمّ الاستدلال مع حملها على كلّ واحد من المعاني، أو كانت قرينة تدلّ على أنّ المراد هو المعنى الذي باعتباره يصحّ الاستدلال. و أمّا بدونه فلا، سيّما إذا دلّت القرينة على خلاف ذلك كما في الآية؛ فإنّ ما قبلها -كما عرفت- تدلّ على أنّ اللّه تعالى غير متجزٍّ[3] و لا منقسم، فلو كان جسماً لكان منقسماً و متجزّياً.

و أيضاً إذا قام البرهان العقلي على امتناع اتّصافه تعالى بصفة، و دلّت ظواهر النقل على خلافِ ذلك، وجب ارتكاب التجوّز و حمله على خلاف الظاهر بشيوع ذلك في كلام البُلغاء، بل الكلام غير المشتمل على المجازات و الكنايات و أنواع الاستعارات و التشبيهات بمعزل عن الاعتبار، ملحق بكلام العوامّ الذين هم كالانعام.

و إنّما كرّر المسند إليه لأنّ المقصود الأصلي و الغرض المهمّ من هذه السورة بيان التوحيد و إثبات وحدانيّته تعالى، كما يظهر من تسميتها، و هو إنّما يتمّ بأمرين:

أحدهما: إثبات أحديّته، و أنّه غير مركّب من الأجزاء و الأبعاض.

و ثانيهما: بيان واحديّته و أنّه غير مشارك في الإلهيّة و وجوب الوجود؛ فالغرض الأصلي من هذه السورة ينحصر فيهما.

و أمّا نفي الولد و غيره -ممّا هو مذكور فيها- فليس مقصوداً بالذات، بل هو كالمتفرّع عليهما و اللازم منهما.

إذا عرفت ذلك، فاعرف أيضاً أنّ الآية الأولى، لبيان المطلب الأوّل، و الثانية

الصمد، ح٢؛ عدّه الداعي، ص٣١٩، خاتمة الكتاب في أسماء اللّه؛ عنه في المصباح، للكفعمي ص ٣٢٩.

١. حكاه عن الحسن و عكرمة و الضحّاك و ابن جبير الماوردي في تفسيره ج٦، ص٣٧١.

٢. انظر الأقوال في الصمد في البرهان، ج٤؛ ص٥٢٥؛ تفسير البغوي، ج٤، ص٥٤٥؛ تفسير الماوردي، ج٦، ص٣٧٠؛ الدر المنثور، ج٦، ص٤١٤.

٣. كذا في المتن، و في الحاشية النسخة المخطوطة: متحيّز.

لإثبات الثاني.

أمّا دلالة الآية الأولى على المطلب الأوّل، فظاهرة.

و أمّا دلالة الثانية على التوحيد و نفي الشريك، فلأنّه تعالى وَصَف نفسه بالصمديّة على سبيل القصر؛ حيث أتى بالمسند معرّفاً. و قد يقدَّر في عالم المعاني أنّ تعريف المسند قد يكون لقصره على المسند إليه، حقيقيّاً كان كما في «زيد الأمير» إذا لم‌يكن أمير سواه، أو ادّعائيّاً كقولك: «زيد الشجاع» إذا لم‌تعتدّ شجاعة غير زيد و جعلتَها كأن لم‌تكن.

و قد عرفت أنّ معنى «الصمد» هو السيّد المصمود إليه في الحوائج، فيلزم أن لايكون في الوجود إله آخَرُ؛ إذ لو كان في الوجود إله آخَرُ لكان الخلق تصمدون إليه في حوائجهم، لكنّ الصمديّة بالدلالة التي ذكرناها، مختصّة به تعالى، فلا يكون في الوجود إله سواه.

إذا عرفت هذا، فنقول: تكرير المسند إليه إشارة إلى أنّ إسناد الأحديّة إليه و إثباتها له كما هو مقصود بالذات، كذلك إسناد الصمديّة إليه مقصود بالذات من غير فرق بينهما؛ و لهذا لم‌يكرَّر في قوله: «لم‌يلد» و ما بعده؛ لما عرفت أنّ نفي الولد هاهنا ليس مقصوداً بالذات، بل هو متفرّع على الأحديّة، كما ستعرفه.

و من هذا علم أيضاً وجه تنكير الخبر في الآية الأولى و تعريفه في الثانية؛ لأنّك قد عرفت أنّ الغرض في الأولى، بيان أحديّته و نفي تركّبه تعالى، و هو إنّما يتمّ بإسناد الأحديّة إليه و إثباتها له من غير حاجة إلى قصر و تخصيصٍ حتّى تؤتى بالخبر معرَفاً، فجي به منكَّراً على الأصل.

و أمّا الآية الثانية، فلمّا كان المقصود منها إثباتَ التوحيد و نفيَ الشريك لم‌يكن مجرّد إسناد الصمديّة [إلى] اللّه تعالى كافياً، بل يحتاج إلى القصر و التخصيص المستفاد من تعريف المسند؛ فلذلك أتى به معرَّفاً.

و هذان الوجهان، ممّا انتهى إليه فكري و تفرّد به نظري بعد ما نظرتُ في الوجوه التي ذكرها القوم في البابين، و وجدتُ أكثرها غيرَ خالٍ من التكلّف، لا بأس بأن ينقل بعضها:

قال بعضهم: فإن قيل: لماذا قيل: «أحد» على النكرة؟ قلت: فيه وجهان:

أحدهما: حذف لام التعريف على نيّة إضمارها و التقدير قل هو اللّه الأحد.

و الثاني: أنّ المراد بالتنكير التعظيم.

و قال الإمام الرازي في تفسيره الكبير:

و بقي في الآية سؤالات: السؤال الأوّل: لماذا جاء «أحد» منكّراً و جاء «الصمد» معرَّفاً؟

و الجواب: أنّ الغالب على أوهام أكثر الخلق، أنّ كلّ موجودٍ محسوس، و ثبت أنّ كلّ محسوس فهو منقسم، فإذن ما لا يكون منقسماً، لا يكون خاطراً ببال أكثر الخلق. و أمّا الصمد، فهو الذي يكون مصموداً إليه في الحوائج، و هذا كان معلوماً للعرب بل لأكثر الخلق، فكانت الأحديّة مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق، و كانت الصمديّة معلومة الثبوت عند جمهور الخلائق، لا جرم جاء لفظ «أحد» على سبيل التنكير و لفظ «الصمد» على سبيل التعريف.

السؤال الثاني: ما الفائدة في تكرير لفظ «اللّه» في قوله تعالى: «اللّه الصّمد»؟

الجواب: لو لم يتكرّر هذا اللفظ لَوَجَبَ في لفظ «أحد» و «صمد» أن يردا إمّا نكرتين أو معرفتين، و قد بيّنّا أنّ ذلك غير جائز، فلا جرم كرِّرت هذه اللفظة حتّى يذكر لفظ «أحد» منكّراً و لفظ «الصمد» معرَّفاً[1].

و قيل: و تكرير لفظ «اللّه» للإشعار بأنّ من لم يتّصف به لم يستحقّ الألوهيّة.

﴿لم يلد و لم يولد﴾

«لم» من الحروف الجازمة موضوعة لقلب المضارع ماضياً و نفيه، و لا تدلّ على استغراق النفي أو عدمه، و إنّما يعلم ذلك من الخارج.

و إنّما خَصَّ نفي الولد في الزمان الماضي بالذكر مع استغراق النفي و استمراره، لأنّه ردٌّ لقولهم: «وَلَد اللّه»؛ فالغرض من الآية تكذيب قولهم، و هم إنّما قالوا ذلك بلفظ الماضي، فوردت الآية، على وفْق قولهم.

---

١. تفسير الكبير، ج٣٢، ص١٨٢.

و إنّما قَدَّم نفي الولد على نفي المولوديّة -مع أنّ الأمر في الشاهد بالعكس- لوجوب تقديم ما هو الاسم؛ و ذلك لأنّ الكفّار كانوا يدّعون أنّ له ولداً، فإنّ المشركين منهم قالوا: إنّ الملائكة بنات اللّه، و اليهودَ زعموا أنّ عزير ابن اللّه، و النصارى ادّعوا أنّ المسيح ابن اللّه.

و أمّا أنّ له والداً فلم يدّعه أحد، و إنّما ذُكر استطراداً؛ لاشتراكهما في الدليل.

و الدليل على أنّه تعالى منزَّه عن الولد و الوالد على ضربين:

أحدهما: ما يكون عامّاً لهما.

و ثانيهما: ما يكون خاصّاً بأحدهما.

أمّا الدليل العامّ فهو أنّ الوالديّة و المولوديّة من خواصّ الأجسام، و لا يجوز أن يكون سبحانه جسماً؛ لأنّ الجسم مركّب، و المركّب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج لا يكون إلاّ ممكناً.

و أيضاً فإنّ الجسم لا يخلو من مكان، و هو سبحانه خالق المكان، فلا يكون مكانيّاً، فلايكون جسماً.

و أمّا الدليل الخاصّ بنفي الولد، فهو أن يقال: الذي ينسب [إلى] اللّه تعالى بأنّه ولده إمّا يكون قديماً أزليّا، أو يكون محدَثاً. فإن كان أزليّاً، لم‌يكن أن يكون هذا ولداً و ذاك والداً أولى من العكس، فالفرق بينهما. و الحكم بأنّ أحدهما والد و الآخر مولود تحكّمٌ لا دليل عليه؛ و أيضاً يلزم تعدّد القدماء.

و إن كان محدَثاً كان مخلوقاً لذلك القديم؛ فيكون عبداً له لا ولداً.

دليل آخَرُ نقول: الولد إنّما يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركاً له من بعض الوجوه، ممتازاً عنه من وجهٍ آخَرَ، و ذلك يُفضي [إلى] تركّبهما، و التركيب يستلزم الإمكان كما عرفت.

أقول: هذان الدليلان و إن ذكرهما القوم في نفي الولد فقط، لكنّه كما ترى عامّ له و لنفي المولوديّة جميعاً.

و أمّا الدليل الخاصّ بنفي المولوديّة فهو أنّ الوالد مقدّم في الوجود على الولد، فهو بأن يكون واجباً أولى من ولده، و ما فرضناه واجباً يلزم أن لا يكون واجباً؛ لأنّ

الواجب يجب أن يكون أقدمَ الأشياء في الوجود؛ هذا خلف.

دليل آخر نقول: كلّ مولود فإنّه كان بعد ما لم‌يكن، و كلّ كائن بعد ما لم‌يكن محدَث، ممكن، فلايكون واجباً؛ هذا خلف.

دليل آخر: كلّ مولود فإنّه تبدّلت عليه الأحوال من كونه نطفة، و صيرورته علقةً، ثمّ مضغةً إلى غير ذلك، و كلّ ما تغيّرت أحواله كان حادثاً ممكناً، فلايكون واجباً. و هذه المطالب لوضوحها و ظهورها لاتحتاج إلى الاستدلال، فضلاً عن الإكثار فيه.

﴿و لم‌يكن له كفواً أحد﴾

«الكفو»: المِثل، و منه المكافاة؛ كأنّك تعطيه ما يساوي ما أعطاك. و هو منصوب على أن يكون خبرَ «كان» و الظرف متعلّق به، قدّم للإهتمام.

و قوله «أحد» اسمُ «كان» أُخِّر رعايةً للفاصلة، و لئلّا يفصل بين الظرف و متعلّقه بأجنبيّ، و المعنى لم‌يكن له مثل و لا عديل.

و قيل: لم‌يكن له صاحبة[1]، كأنّه سبحانه قال: لم‌يكن أحدٌ كفواً له. فظاهره ردّ على من ادّعى أنّ له ولداً، فيكون كالدليل على نفي الولد.

و الأولى عدم التخصيص و إبقاؤه على العموم؛ ليفسد أنّ شيئاً من المجودات و أحداً المكنات لايكون مساوياً له، لا في الوجود و لا في شيء من الصفات.

أمّا الوجود، فظاهر؛ لأنّ وجوده واجب لايتطرّق إليه العدم و الفناء، [و] وجودات الممكنات كلّها في معرض الهلاك و الزوال.

و أمّا أنّ أحداً لا يشبهه في الصفات، فلأنّ صفاته تعالى مخالفة لصفات الممكنات كالعلم -مثلا- فإنّ علمه تعالى ليس مستفاداً من حسّ و لا رويّة و لا حدْس و لا تجربة، و لا حاصلاً بنظر و استدلال، و لا يكون في معرض الغلط و الخطاء و علوم المحدَثات كذلك.

و كذا القدرة؛ فإنّ قدرته تعالى لا تزيد و لا تنقص و لاتشتدّ و لا تضعف، و لا

---

١. نقله الماوردي في تفسيره ج٦، ص٣٧٢ عن مجاهد.

يخرج عن قدرته مقدور، و لا يكون بعض المقدورات أهونَ عليه من بعض، بل المقدورات بالنسبة إلى قدرته متساوية، قال سبحانه: ﴿**ما خلقكم و لا بعثكم إلا كنفس واحدة**﴾[1] و قال: ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**﴾[2] وقدرة المخلوقات ليست كذلك [بل] المخلوقات بأسرها مسلوبة القدرة بالنظر إلى قدرته، لا يستطيعون أن يدفعوا عنهم شرّاً، و لا يملكون لأنفسهم نفعاً و لا ضرّاً.

و كذا الحال في الرحمة، فإنّ رحمته تعالى و جُودَه ليست لعوض و لا لغرض، كما أنّ أحداً منّا إذا أعطى فإنّما يعطي ليأخذ عوضاً، إمّا جسمانيّاً مثل أن يعطي درهماً ليأخذ خيراً.[3] و إمّا روحانيّاً كأن يعطى المال لطلب الثواب الجزيل، أو الثناء الجميل، أو لطلب الإعانة أو الخدمة، أو ليزيد حبّ المال عن نفسه، أو ليدفع الوقّة الجنسيّة عن قلبه.

و بالجملة، كلّ من أعطى فإنّما يعطي ليتوسّل بذلك إلى كمال، لم يكن حاصلاً، فيكون في الحقيقة استعاضةً، و لا تكون وجوداً و تفضّلاً.

و أمّا الواجب تعالى، فإنّه كامل كامل لذاته و جميع كمالاته حاصلٌ بالفعل؛ فيستحيل أن يعطي ليستفيد به كمالاً، فهو الجواد المطلق و المنعم الحقيقي. و هكذا الحال في سائر الصفات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

خاتمة

و فيها فوائد

الفائدة الأولى

اعلم، أنّ هذه السورة تبطل جميعَ المذاهب الباطلة في المبدأ.

فالآية الأولى، تُبطل مذهب المشبّهة القائلين بأنّه تعالى جسم.

و الآية الثانية، تُبطل مذهبَ من قال بتعدّد المبدأ، كالثنويّة القائلين بالنور و

---

١. لقمان (٣١): ٢٨.
٢. يس (٣٦): ٨٢.
٣. . كذا، و لعلّ الصحيح: خبزاً،

الظلمة، و النصارى الذين يقولون بالتثليث، و الصائبين في الأفلاك[1] و النجوم قد عرفت وجه الدلالة.

و الآية الثالثة، تُبطل مذهب اليهود في قولهم: «عزير ابن اللّه»، و النصارى في المسيح، و المشركين في الملائكة.

و الآية الرابعة، تبطل مذهب المشركين الذين جعلوا الاصنام أكفاءً و أنداداً له، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

الفائدة الثانية

أعلم، أنّه تعالى وَصَف في هذه السورة نفسه بوصفين، يمكن الاستدلال بهما على جميع صفاته تعالى؛ بل نقول: يمكن الاستدلال بأحدهما فقط.

و لنتكلّم في الصفة الأولى، فنقول ـ و باللّه التوفيق ـ:

لمّا ثبت أنّه تعالى أحد لا كثرة فيه أصلاً ـ سواء كانت كثرةً قبلَ الذات كالكثرة بحسب الأجزاء، أو كثرةً مع الذات كالكثرة بحسب المهيّة و الإنّيّة، أو كثرةً بعد الذات كالكثرة بحسب الذات و الصفات ـ ثبت أنّه ليس بجسم و لا بمتحزٍّ؛ لأنّ كلّ متحزّ فإنّ في طرفين أحدهما غير الآخر بالضرورة، و كلّ ما فيه طرفان فهو متحزٍّ و منقسمٌ، فيلزم التركيب، و قد عرفت أنّه واحد لا تركب فيه.

و ثبت أيضاً أنّه ليس بجوهر؛ لأنّه مهيّة إذا وُجدت كانت لا في الموضوع. و باصطلاحٍ آخَرَ هو المتحيزّ بالذات. و على التقديرين، يلزم التكثير في ذاته، و قد ثبت أنّه واحد لا كثرة فيه.

و ثبت أيضاً أنّه ليس بعرض؛ لأنّ العرض محتاج في وجوده إلى الغير، و كلّ محتاجٍ ممكن، و الإمكان يستلزم التركيب؛ لأنّ كلّ ممكن فإنّ مهيّته غير إنّيّته؛ إذ لو كانت مهيّته بعينها هي إنّيّته، لامتنع عدمه، فيكون واجباً لا ممكناً، و إذا كان مهيّته غير إنّيّته كان فيه شيئان: أحدهما: المهيّة. و الآخر: الإنّيّة؛ فيلزم التكثّر؛ فثبت أنّه ليس بعرض.

---

١. أي في قولهم في الأفلاك.

و ثبت أيضاً أنّه لا يجوز أن يكون ممكناً، فثبت أنّه واجب، و إذا ثبت أنّه واجب الوجود ثبت بقاؤه و أوّليّته و سرمديّته، و كلّ صفة تدلّ على قِدَمه و امتناع عدمه؛ لأنّ وجوب الوجود معناه ضرورة الوجود. فإذا كان وجوده ضرورياً كان عدمه ممتنعاً، فيكون قديماً باقياً أزلياً سرمدياً.

و ثبت أيضاً أنّه واحد لا شريك له في وجود الوجود؛ لأنّه لو كان له شريك لكان واجبُ الوجود مشتركاً بينهما، فيلزم أن يكون مع كلّ منهما أمر آخَرُ يميّزه عن الآخر، فيلزم التركيب، و قد عرفت أنّه أحد لا تركيب فيه.

و إذا ثبت وجوبه و واحديّته ثَبَتَ أنّه خالق للعالم و صانع له؛ لأنّ كلّ جزء من أجزاء العالم ممكن، فلا يكون وجوده من قِبَل نفسه، فيكون من غيره. و هذا الغير يجب أن يكون واجباً؛ لأنّ مخرج الشيء من القوّة إلى الفعل بما هو مخرج يجب أن يكون بالفعل من كلّ الوجوده، و إلاّ يلزم أن يكون للقوّة دخْل في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، و هو باطل بالضرورة؛ فيلزم أن يكون الخرج المذكور بالفعل من كلّ الوجوه، و الفعليّة من كلّ الوجوه إنّما تكون صفةً للواجب، فيثبت أنّ مفيض الوجود ليس إلاّ الواجبَ.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الممكن -بعد اكتساب الفعليّة من الواجب- يفيض الوجود على ممكنٍ آخَرَ؟

قلنا: إنّ العقلَ، يحلّل الممكن الموجود إلى ما بالقوّة و إلى ما بالفعل، ثمّ يقول: إنّ ما بالقوّة لا دخْل له في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، فيطرحه خلفَ قاف. ثمّ ينظر إلى ما بالفعل فيحلّله أيضاً إن كان مشوباً مما بالقوّة، إلى أن ينتهى إلى ما بالفعل المحض، و ليس هذا إلاّ الواجب، فثبت أنّ خالق شيء من الأشياء لا يكون إلاّ الواجبَ. و قد أثبتنا أنّه ليس في الوجود واجبٌ غيره تعالى؛ فثبت أنّ خالق الأشياء كلّها هو اللّه تعالى.

و إذا ثبت أنّه خالق للعالم، ثبت أنّه عالم بذاته و بجميع الأشياء، معقولِها و محسوسها، كلّيِّها و جزئيِّها؛ لأنّه تعالى لمّا كان مبدأً لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها كان عالماً بذاته بالضرورة؛ لأنّ الفاعل يجب أن يكون أكملَ وأشرفَ

من أثره.

فإذا ثبت أنّه عالم بذاته ثبت أنّه عالم بكلّ الأشياء أيضاً؛ لأنّه مبدأ و علّة لها، و العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

و لمّا ثبت أنّه خالق للأشياء و عالم بها، وجب أن يكون قادراً مختاراً؛ لأنّ التأثير بالإيجاب إنّما هو فعل الطبائع العديمة الشعور.

و أيضاً، لمّا كان مبدأً لجميع الأشياء التي منها القادرون، وجب أن يكون قادراً؛ لوجوب كون الفاعل أشرفَ من أثره كما ذكرنا في العلم، و إذا ثبت قدرته و اختياره ثبت أنّه مريد؛ فإنّ فعل القادر المختار مسبوق بالقصد و الإرادة.

و ثبت أيضاً كونه حيّاً؛ لأنّ الحيّ هو الذي يصحّ أن يعلم و يقدر، و قد أثبتنا أنّه عالم و قادر.

و ثبت أيضاً كونه قيّوماً؛ لأنّ معناه القائم بذاته المقوِّم لغيره، و قد أثبتنا أنّه واجب لذاته، فهو قائم بذاته و أنّه مبدأ للأشياء فكان مقوِّماً لها.

و ثبت أيضاً أنّه تعالى متكلّم، فإنّ معنى تكلّمه إلقاء الكلام الدالّ على المعنى المراد إلى الغير، و مناطه ليس إلاّ العلمَ و القدرة، و قد أثبتناهما.

و لمّا ثبت أنّه موجد الأشياء و خالقها، ثبت أنّه رحمن رحيم جواد كريم إلى غير ذلك من الأسماء التي تدلّ على جوده و فيضه و إنعامه و إحسانه؛ إذ لا نعمة أعظم من نعمة الوجود، و لا إنعام أجلّ من الخلق و الإيجاد.

و قِسْ على ذلك باقي الأسماء و الصفات؛ فإنّ ما ذكرنا إنّما هي أصول الصفات و مَجامعها، و أمّا ما عداها فليست بخارجة منها؛ بل إمّا مرادفة لها أو لازمة.

فقد تبيّن لك، أنّ هذه السورة بل آية منها، مشتملة على جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد. و من هذا، يظهر سرّ قوله تعالى: ﴿**و لا رطْب و لا يابس إلا فى كتاب مبين**﴾[1].

١. الانعام (٦): ٥٩.

الفائدة الثالثة

في فضائل هذه السورة

جاء في الحديث، أنّها تعدل ثلث القرآن؛ كما روي عن أبي الدرداء عن النّبي صلّى اللّه عليه [و آله]: أنّه قال:

أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في [كلّ][1] ليلة قلت: يا رسول اللّه، و مَن يطيق ذلك، قال: «اقرأ قل هو اللّه أحد»[2].

أقول: و لعلّ السرّ في ذلك هو أنّ أُصول مقاصد القرآن تنحصر في الأُصول الثلاثة التي هي: التوحيد، و النبوّة، و المعاد؛ و لهذا ترى كلّاً منها غير منفكّ عن الآخَرَين، و قلّ ما ذكر فيه الواحد أو الاثنين منها فقط، و هذه السورة مشتملة على واحد منها، و هي التوحيد، فلا جرم كانت تعدل ثلثَ القرآن.

و قيل: لأنّ مقاصده محصورة في بيان العقائد و الأحكام و القصص، و هذه السورة مشتملة على العقائد و المعارف؛ فلا جرم تعدل ثلثه.

و قيل: لأنّ الغرض الأصلي من القرآن هو المعرفة، و المعرفة، تنقسم إلى معرفة الذات، و معرفة الصفات، و معرفة الأفعال. وهذه السورة، تشتمل على معرفة الذات، فلهذا عدلت ثلثَ القرآن.

و عن سهل بن سعد:

أنّه جاء رجل إلى رسول اللّه(ص) و شكى إليه الفقر، فقال: «إذا دخلت بيتك فسلِّمْ إن كان فيه أحد، و إن لم يكن فيه أحد فسلّمْ على نفسك[3] و اقرأ قل هو اللّه أحد مرّة». ففعل الرجل، فأفاض اللّه عليه، رزقاً حتّى أفاض على جيرانه[4].

---

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. معاني الأخبار، ص١٩١، باب معنى قول النبيّ(ص)...، و فيه: قال: قل هو اللّه أحد ثلث قرآن، ؛ مجمع البيان، ج١٠، ص٥٦١؛ نور الثقلين، ج٥، ص٧٠٥، ح٤٢. و انظر الأمالي، للصدوق، ص٣٣، المجلس التاسع، ح٥؛ الخصال، ص٥٨٠.

٣. في المصدر فصَلِّ علي،

٤. مجمع البيان، ج١٠، ص٥٦١؛ تفسير ابو الفتوح الرازي، ج٥، ص٦٠٧؛ عنه في مستدرك الوسائل، ج٤، ص٢٨٩، أبواب قراءة القرآن، باب ٢٤، ح١٠.

و عن أنس:

أنّ رجلاً كان يقرأني في جميع صلواته قل هو اللّه أحد، فسأله الرسولَ عن ذلك، فقال: يا رسول اللّه، إنّي أُحبّها، فقال(ص): «حُبّك إيّاه يُدخلك الجنّة»[1].

و عن النبيّ(ص):

أنّه سمع رجلاً يقرأ قل هو اللّه أحد، فقال: «وجبت» قيل: يا رسول اللّه، و ما وجبت؟ قال: «وجبت له الجنّة»[2].

و قيل:

من قرأها في المنام أُعطي التوحيدَ، و قلّةَ العيال، و كثرةَ الذكر للّه تعالى، و كان مستجابَ الدعوة.

و كان بخطّ مؤلّفه هذا، فرغتُ من تأليفه و كتابته حامداً للّه تعالى، و سائلاً من فضله أن يُلبسه جلبابَ قبول الناظرين، و يجعله ذُخراً لي في يوم الدين، في أواسط شهر شعبان بسنة إحدى و تسعين من الألف الثاني من الهجرة بدار الخلافة شاه‌جهان آباد، صانها اللّه تعالى عن موجبات الخَلَل و الفَساد، و أنا أجوح إلى رحمة اللّه المعتصم بحبل فضله المتشبِّث بذيل عفوه نصير الدين محمد الجيلاني اللاهيجي غفر اللّه له و لوالديه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

١. الدّر المنثور، ج ٦، ص ٤١١؛ و عنه في بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٣٥١، باب فضائل سورة التوحيد، ح ٢٣.

٢. الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٩؛ بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٣٥٨، باب فضائل سورة التوحيد، ذيل ح ٢٣.