تفسير سورة اخلاص

مؤلف

احمد بن زين الدين إحسايى

(م ١٢٣١ هـ.)

* مقدمه روشنگر
* تحقيق حول كلمة « أحد »
* فى الفرق بين الواحد و الأحد
* تحقيق حول كلمة « الله »
* الاحاديث في تفسير « الصمد »

تحقيق

محمد حسين درايتى

مقدمهٔ تحقیق

بسم اللّه الرحمن الرحیم

احمد بن زین الدین بن صقر بن ابراهیم بن داغربن راشد بن دهیم بن شمروخ بن آل صفر مطیرفی احسایی بحرانی، از مشاهیر علمای شیعه و مؤسس طریقهٔ شیخیه است.

او در رجب سال ۱۱۶۶ هـ. ق، در امارت احساء بحرین، در روستای مُطَیرفی چشم به جهان گشود. از همان کودکی علاقه وافری به تحصیل علم و دانش داشت و نسبت به اوضاع پیرامونش حساس بود.

خود او در شرح احوالش می نویسد:

> پنج ساله بودم که قرآن را فرا گرفتم. مردم شهرم سخت در جهل و بی سوادی و غفلت به سر می بردند؛ و بی خبری از احکام دینی آنان را می آزرد.
>
> عوامل جرجانی را از شخصی که آن را نزد شیخ محمد [استاد علم نحو] می خواند عاریه گرفته و آن را استنساخ کردم. پدرم بر این امر اطلاع یافت و مرا همراه هزینه‌ای برای تحصیل، نزد شیخ محمد فرستاد که با شهر ما یک فرسخ فاصله داشت.[1]

تحصیلات شیخ احمد چنین آغاز می شود. اما محیط کوچک محل تولد، پاسخگوی استعداد و سؤالات متعدد شیخ احمد نبود، لذا در سال ۱۱۸۶ هـ. ق در سن بیست سالگی به قصد عراق، مرکز جهان تشیع، جلای وطن می کند و در مجالس درس مشاهیر علمای شیعه تلمذ می نماید. او مراتب ترقی علمی خود را تا سرحدّ اخذ اجازه روایت از اساتید طی می کند.

چند سال می گذرد تا اینکه ناگاه بیماری طاعون در عراق شایع می شود. شیخ احمد به ناچار به بحرین ـ وطن خود ـ باز می گردد و پس از ازدواج و اقامت چهارساله در بحرین در

سال ۱۲۱۲ هـ . ق همراه خانواده خود، دوباره به عراق مراجعت می کند .

در سال ۱۲۲۱ هـ . ق، به قصد مشهد الرضا علیه السلام با تعدادی از اصحاب خود به ایران می آید . در ایران به هر شهری که وارد می شود ، با استقبال زیاد مردم روبرو می گردد . در مراجعت از مشهد به خواهش اهالی یزد ، چند صباحی در آنجا اقامت می کند . تا اینکه فتحعلی شاه قاجار او را به تهران می خواند . با اکراه تمام به دیدار شاه می رود . فتحعلی شاه در زمینهٔ مسایل مختلف علمی از او پرسش هایی می کند که شیخ نیز در رساله های مستقلی به آنها پاسخ گفته که در ردیف تصانیف او به شمار می آید .

پس از آن به یزد باز می گردد و از آنجا به مشهد و اصفهان می رود . چندی بعد به دعوت محمد علی میرزا، فرزند فتحعلی شاه حاکم کرمانشاه در آنجا اقامت می کند، بعد از سه سال اقامت در کرمانشاه، در سال ۱۲۳۴ با جمعی از یاران عازم حج می شود . در برگشت مدتی را در عتبات مقدسه به سر می برد و دیگر بار به کرمانشاه می رود . با مرگ محمد علی میرزا، شهر را فتنه و آشوب فرا می گیرد . از این رو، شیخ احمد به قزوین و از آنجا به تهران، خراسان، اصفهان و دوباره به کرمانشاه می رود . قصد عزیمت دوباره به حج را می کند اما وقتی به دمشق می رسد، بیمار می شود و حالش رو به وخامت می گذارد . آن سان که دیگر اجل او را مهلت نمی دهد و قبل از دیدار دوباره مدینة النبی، در منزل هدیه، در دوم ذی القعده ۱۲۴۱ جان می سپارد .

یارانش او را به مدینه می برند و در بقیع، مقابل بیت الأحزان به خاک می سپارند . صاحب اعیان الشیعه از برخی که مقبره شیخ را دیده اند نقل می کند که تاریخ وفات او، بر روی لوح قبرش ۱۲۴۳ هـ . ق ثبت شده است .[۲]

شخصیت شیخ أحمد احسایي

شیخ احمد، به زهد و عزت و ریاضت علاقه بسیار می ورزید و خلوت و تفکر را دوست داشت . شاگردش سید کاظم رشتی در شرح زندگی استادش چنین می نویسد :

> او پیوسته به یاد خدا بود، از جمیع ماسوی اللّه اعراض می کرد . با عشق و شوری فراوان در جستجوی حق بود، آنسان که او را از نیازهای اولیه جسمی اش غافل کرده بود . مقدار بسیار کمی غذا می خورد و آب می آشامید . با مردم نمی آمیخت و شبها را بیدار بود، لذا انواع دردها و بیماریها به او رو آورده بود .[۳]

از همو نقل شده که استادش چهل اربعین ریاضت کشیده تا به مدارج و مناهج عالیه رسیده است.[۴]

شیخ احمد، به اقامهٔ تمامی نوافل و فرایض در اوّل وقت اصرار داشت. مرحوم تنکابنی، به نقل از یکی از تلامذهٔ شیخ احمد می‌نویسد:

> در کرمانشاهان خانه‌ای در جوار خانهٔ شیخ داشتم که پشت بام آن، مشرف به خانهٔ شیخ بود. چند وقت شیخ مریض شده بود که قدرت بر نماز ایستادن نداشت، دیدم ریسمانی به سقف آویخته بود و نوافل را ایستاده ادا می‌کرد، وقت قیام آن ریسمان را می‌گرفت و می‌ایستاد و آن را نگه می‌داشت تا نوافل و فرایض را بجای آورد.[۵]

صاحب *روضات الجنات*، از برخی نقل می‌کند که گفته‌اند: شیخ احمد به دیدار حضرت حجة عجل اللّه نیز نائل شده است. شاید مؤید آن نیز برخی کلمات شیخ، در شرح زیارت جامعه باشد که در بعضی از مواضع همان طور که می‌گوید: قال الصادق علیه السلام، می‌گوید: سمعت منه مشافهة.

اما، چنانکه مرحوم تنکابنی می‌گوید و مراد شیخ آن نیست که در بیداری شنیده‌ام، بلکه مرادش در عالم رؤیا است. آن گاه مرحوم تنکابنی از یکی از کتب شیخ احمد که خود آن را دیده است، چنین نقل می‌کند:

> من در اوایل به ریاضت اشتغال داشتم، پس شبی در عالم خواب دیدم که دوازده امام علیهم السلام در یک جا جمع بودند، پس من متوسل و متشبث به ذیل دامان حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام شدم و عرض نمودم که چیزی مرا تعلیم کنید که هر وقت مرا مشکل روی دهد بخوانم و یکی از شما را در خواب ببینم و آن مشکل را سؤال کنم... هر زمانی که یکی از ا مامان را قصد می‌کردم در عالم رؤیا به دیدار او مشرف می‌گشتم و حلّ عویصات مسائل از ایشان می‌نمودم تا آنگه مرا گذار به دیار عجم افتاد، با حکّام و ملوک آن بلوک، معاشر گشتم و به البسه، اقمشه، اشربه و مساکن ایشان اعتیاد نمودم، پس آن حالت اولی، از من مسلوب گشت و الحال کم‌تر ائمه را در خواب می‌بینم.[۶]

جایگاه علمی شیخ احمد احسایی

آرا و نظرات ترجمه نویسان دربارهٔ شیخ متفاوت است. هر چند جملگی بر فساد عقیدتی

برخی از شاگردان و تابعان او معترفند.

صاحب *روضات الجنات* ترجمهٔ او را این گونه آغاز می کند:

ترجمان الحکماء المتألهین و لسان العرفاء والمتکلمین، عزة الدهر، فیلسوف العصر، العالم بأسرار المبانی والمعانی، شیخنا...[۷]

اما با اینکه مرحوم خوانساری در این جا چنین او را می ستاید و هیچ مدح و وصفی را فرو نمی گزارد، امّا خود ایشان در جلد سوم همین کتاب، در ترجمهٔ حافظ رجب برسی، به بیان لغزش های عقیدتی او می پردازد و به مناسبت سخن از کشفیه (شیخیه) به میان می آورد و به تندی، شیخ احمد را مذمت می کند. او چنین می گوید:

به پیرو آنچه برای تو ذکر کردم، هیچ گاه از خاطرت دور مدار که منزلت و مکانت این شیخ [احمد احسایی] نسبت به پیروان گمراه او، به منزلهٔ علوج سه گانه است که ادعای نصرانیت کرده و به واسطه اظهار بدعت های سه گانه ای که نهادند، دین مسیح را بعد از عروج آن حضرت به آسمان، خراب کردند و فاسد نمودند.[۸]

باری، شیخ احمد نه چندان اهل منقول و فقه و یا حدیث بود که، فقیه و یا محدّثی بزرگ گردد، ولی در مجموع جامع علوم معقول و منقول بود. چنانکه از آثارش هویداست.

در حکمت، منتقد ملاصدرا بود. لذا شرحی بر عرشیه و همچنین شرحی بر مشاعر ملاصدرا نوشته است. شیخ احمد بر نقد آرای ملاصدرا اصرار می ورزید. چنانکه در همین رساله، در چندین جا، آرای او را به نقد می کشد.

او در حکمت، قائل به جمع میان أصالة الوجود و أصالة الماهیه بود و بر این مدعی به احادیث استناد می جست و معتقد بود که حکمت او برگرفته از کلام معصومان است، و دیگر فیلسوفان را مورد طعن قرار می داد.[۹]

شیخ احمد، به شدت با طریق تصوف مخالف بود و حتی با مسلک عرفای اسلامی نیز به ستیز برخواست و برخی از آنان را تکفیر کرد. او محیی الدین عربی را ممیت الدین و فتوحاتش را حتوفات می نامید و اعتقاداتش را مزخرفات می دانست؛ و ملامحسن فیض کاشانی را نیز ملامسئ خطاب می کرد.[۱۰]

اساتید شیخ احمد احسایی

او در نجف و کربلا، از محضر بزرگانی چون سید مهدی بحرالعلوم، سید علی

طباطبایی *صاحب ریاض*، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا مهدی شهرستانی، شیخ حسین آل عصفور و از گروهی دیگر از علمای قطیف و بحرین بهره برد و از آنها اجازهٔ روایت دریافت کرد، که اکثر عبارات إجازات آنها در کتاب *شذور العقیان فی تراجم الأعیان* و *نجوم السماء* آمده است.

مرحوم سید محسن أمین به دنبال این مطلب می گوید:

ظاهراً این اجازات در اوائل کار احسایی صادر شده است.[11]

شاگردان شیخ احمد احسایی

عده‌ای از مشاهیر علما از او بهره برده‌اند، که بزرگ آنان چنانکه مرحوم میرزا محمد تقی مامقانی در *صحیفة الأبرار*، *ص* ۴۸۶ نوشته است، مرحوم شیخ محمد حسن نجفی، صاحب *جواهر* است.

از دیگر شاگردان او حاج شیخ اسدالله تستری، *صاحب مقابیس*، و حاج محمد ابراهیم کلباسی، مؤلف *اشارات الأصول* است. وی به جهت فوت شیخ احمد، سه روز در اصفهان مجلس عزا بر پا کرد.

شاگرد ارشد او سید کاظم رشتی گیلانی است، که در تبیین قرب و منزلتش در نزد شیخ احمد، او را به لباس تن شیخ تشبیه کرده‌اند. یعنی پیوسته ملازم با شیخ احمد بوده و او را دوست می داشته است.[12]

سید کاظم رشتی بعد از استاد خود، عهده‌دار ترویج مسلک و مرام شیخیه شد. سخن دربارهٔ سید کاظم رشتی، مجال گسترده‌ای دیگری می طلبد، اما همین مقدار بس که برخی معتقدند اکثر انحرافاتی که در مسلک شیخیه وارد شده، از ناحیه او بوده است.[13] در قدح او نیز همان بس که رئیس فرقه بابیه ـ سید علی محمّد باب ـ از شاگردان اوست و حتی برخی از ترجمه نویسان، اعطای عنوان باب به سید علی محمد را از سوی سید کاظم رشتی می دانند.[14]

از دیگر شاگردان شیخ احمد دو تن از فرزندانش به نامهای شیخ محمد [تقی] و شیخ علی [نقی] می باشند. هر چند چنانکه نوشته‌اند، شیخ محمد که فرزند فاضل و بزرگ او بوده، به شدت طریق پدر را مورد انکار و توبیخ قرار می داده است. شیخ محمد، پس از نقل مطلب، در نقد آراء پدرش پس از نقل مطلب می گوید:

کذا فهم ـ عفی الله عنه ـ .[15]

یادآوری: در اکثر کتب تراجم، تنها همین دو فرزند را، به عنوان فرزندان شیخ احمد ذکر کرده‌اند . اما بنا به گفته شیخ آقا بزرگ طهرانی، شیخ را دو فرزند دیگر نیز بوده است : یکی شیخ حسن و دیگری شیخ عبدالله . که از شیخ عبداللّه، رساله‌ای مستقل در سرگذشت پدرش موجود است، که منبع ترجمهٔ شیخ آقا بزرگ طهرانی در *کرام البررة* می‌باشد .[16]

شیخ احمد و مسلک شیخیه

شیخ احمد را مؤسس فرقهٔ شیخیه یا کشفیه می‌دانند . شیخیه نامند ، از آن جهت که پیروان آن از تابعان شیخ احمد می‌باشند و کشفیه گویند از آن رو که مدعی کشف والهام در فهم شریعت هستند .

اختلاف شیخیه با متشرعه ، بیشتر در اصول دین و مذهب است . آن هم در تعبیر و تفسیر این اصول ، نه در انکار یا اثبات اصلی از اصول دین یا اصول مذهب و اختلاف عمده در دو اصلِ امامت و معاد است .[17]

امامت

شیخیه، ائمهٔ إثنا عشر را أدلّهٔ أربعهٔ موجودات می‌دانند (علت فاعلی، صوری، مادی و غایی) . به عقیدهٔ ایشان، امام، مشیت خدا، قدرت خدا و دست خدا در اجرای جمیع امور وجودیه و کونیه و شرعیه بدون استثنا است . امام، صاحب ولایت عامهٔ مطلقه بر جمیع ماسوی الله و شاهد مطلع بر کل موجودات است .

می‌توان گفت رایحهٔ تألیه ائمه (خدا گونه سازی و بخشیدن صفات الهی به ائمه) از عقاید آنان استشمام می‌شود . لذا در مجموع می‌توان شیخیه را ، شیعهٔ امامی غالی برشمرد .[18]

معاد

دربارهٔ معاد جسمانی، احسایی معتقد است که انسان را دو جسم است : یکی جسم مادی و دیگری جسم هورقلیایی[19] که نسبت آن به جسم اول مانند شیشه‌ای در دل سنگ

است. جسد مادی، پس از مرگ از میان می‌رود. اما جسد هورقلیایی، از آدمی باقی می‌ماند و روان، هنگام رستخیز، بدین جسد ملحق می‌شود و آدمی با همین جسد هورقلیایی به بهشت یا دوزخ می‌رود.[۲۰]

شیخ احمد، با این تفسیر خواسته است، هم منکر معاد جسمانی که از ضروریات دین است نشود و هم راهی برای حل اشکالات حاصل از اعتقاد به آن پیدا کند و از قضا همین عقیده موجب تکفیر او شد.

یکی از اولین کسانی که شیخ احمد را تکفیر کرد، شیخ محمد تقی برغانی قزوینی حائری معروف به شهید ثالث است. (۱۱۷۲ ـ ۱۲۶۳ هـ. ق) او از مشاهیر فقهای مجاهد و از بزرگان شیعه و مراجع فتوی و تقلید بوده است. او در ملاقاتی که در قزوین با شیخ احمد پیدا می‌کند در زمینهٔ معاد جسمانی با او مناظره و محاجه می‌کند و علی رغم اذعان شیخ احمد به معاد جسمانی، حکم به تکفیر او می‌دهد.

مرحوم میرزا محمد تنکابنی، که از معاصران شیخ احمد و شهید ثالث است، (۱۲۳۰ ـ ۱۳۰۲ هـ. ق) گزارش دست اولی از مناظرهٔ آن دو در کتاب *قصص العلما* آورده است. همو می‌نویسد:

> پس تکفیر ایشان شیوع یافت و علمایی که شیخ و تابعان او را تکفیر کرده‌اند، اوّل ایشان حاج ملا محمد تقی قزوینی [شهید ثالث] دوم آقا سید مهدی. حاجی ملا محمد جعفر استرآبادی، آخوند ملا آقای دربندی، شریف العلماء آقا سید ابراهیم [استاد میرزا محمد تنکابنی] شیخ محمد حسین صاحب *فصول* و شیخ محمد حسن نجفی صاحب *جواهر* و بلکه اکثری از فقهاء عصر، ایشان را تکفیر نموده‌اند.[۲۱]

چنانکه از تاریخ بدست می‌آید، واقعهٔ تکفیر شیخ، در اواخر عمر او روی داده است. یعنی بعد از سال ۱۲۳۷ زمانی که شیخ به جهت آشفتگی اوضاع کرمانشاه بعد از مرگ محمد علی میرزا به قزوین مهاجرت می‌کند.

در واقعهٔ تکفیر، نباید از کج اندیشی برخی عوام و همچنین از نقش معاندان و شقاق افکنان غافل شد، چنانکه سید کاظم رشتی، به این مسأله اشاره کرده که پس از آن که شیخ مورد پرسشهای متعدد از عقاید خویش قرار می‌گیرد، اعتقادات خود را در قالب رساله و کتاب منتشر می‌کند. اما معاندان و جاهلان عالم نما، با حیله و تزویر سعی می‌کنند افکار شیخ احمد را در تقابل با ضروریات مذهب امامیه جلوه دهند تا حکم تکفیر او را از مراجع دریافت

دارند.[۲۲]

سید محسن امین به نقل از سید شفیع موسوی در کتاب *روضة البهیة في الطرق الشفیعیّة* می‌نویسد:

> بعضی از علمای زمان ایشان درباره شیخ، مسایلی را مطرح کرده‌اند که من چیزی از آنها را نمی‌دانم و آنچه از ایشان سراغ دارم خوبی است.
>
> بعضی از علمای معاصرین ایشان نسبت کفر به او داده‌اند و دلیل آنها هم نظرات شیخ است دربارهٔ معاد جسمانی و معراج جسمانی پیامبر و بعضی مسایل دیگر، که البته من هیچ‌کدام از اینها را در کلمات شیخ ندیدیم.[۲۳]

پس از این واقعه، که به شدّت خطر جانی شیخ احمد را تهدید می‌کند. در سن حدود هفتاد سالگی و در حالی‌که قوای بدنی او به تحلیل رفته بود، تمامی زندگی خود اعم از خانه، زیور آلات، و بقیهٔ کالاهای داخل منزل را می‌فروشد و به قصد حفظ جان خود و خانواده‌اش، ابتدا به عراق و از آن جا به قصد حج، عازم مکه می‌شود. اما اجل او را مهلت نمی‌دهد و قبل از رسیدن به مدینه درسن هفتاد و پنج سالگی جان می‌سپارد.

پس از مرگ شیخ احمد احسایی و شاگردش سید کاظم رشتی پیروان ایشان، بر دو دسته شدند دسته‌ای قوی‌تر یا اکثریت، پیرو حاج محمد کریم خان قاجار کرمانی شدند، و ایشان را علاوه بر شیخی، کریمخانی و رکنی نیز می‌خوانند. زیرا حاج محمد کریمخان می‌گفت: اسلام ۴ رکن دارد:

۱ـ شناخت خدا ۲ـ شناخت رسول ۳ـ شناخت ائمه ۴ـ شناخت شیعهٔ کامل.

گرچه حاج محمد کریمخان و پیروان وی، تصریح نکرده‌اند که مقصود از رکن رابع و شیعهٔ کامل کیست، اما دیگران می‌گویند مقصود خود حاج محمد کریمخان و جانشین او بوده است، به همین جهت ایشان را رکنیه می‌گفته‌اند.[۲۴]

از پیشوایان بزرگ این دسته خود حاج محمد کریمخان و پسران او حاج محمد خان و حاج زین العابدین خان و در زمان ما، فرزند زین العابدین خان، ابوالقاسم ابراهیمی است.[۲۵]

دسته‌ای دیگر از شیخیه، کسانی هستند که بر مطالب شیخ احمد و شاگرد او سید کاظم رشتی چیزی نیفزوده‌اند و با کریمخانیه یا رکنیه مخالفت کرده‌اند. این عده بیشتر در تبریز هستند.[۲۶]

آثار شیخ احمد احسایی

تراجم نویسان ، تعداد تألیفات او را بیش از ۱۰۰ مورد به شمارش آورده‌اند که نود و دو رساله از آنها در دو مجلد قطور به نام جوامع الکلم چاپ شده است .[۲۷] شاگردش سید کاظم رشتی نیز تعداد ۱۰۱ عنوان از کتابهای او را در کتاب دلیل الحائرین ذکر کرده‌است .[۲۸] مرحوم سید محسن امین نیز ۱۰۲ عنوان از کتابهایش را فهرست کرده‌است .[۲۹] از جمله مؤلفات او عبارت است از :

۱ . *شرح زیارت جامعهٔ کبیره* .
۲ . *شرح عرشیهٔ ملاصدرا* .
۳ . *شرح مشاعر ملاصدرا* .
۴ . *شرح تبصرهٔ علامهٔ حلی* .
۵ . *رساله‌ای در نفی قطعی الصدور بودن کتب اربعه* .

آثار قرآن پژوهی شیخ احمد احسایی

تلقی شیخیه دربارهٔ قرآن ، همانند شیعهٔ إمامیه إثنی عشریه است . با این تفاوت که به تأویل بیشتر گرایش دارند . اشارهٔ شیخ احمد و شیخیه در آثارشان به آیات قرآن و استشهادشان به کلام الله ، اگر بیشتر از شیعه امامیه اثنی عشریه نباشد ، کمتر نیست . در میان آثار شیخ احمد ، پرسش و پاسخ از معانی بعضی آیات قرآن ، فراوان دیده می‌شود . فی المثل از تفسیر آیه : ﴿**إنّ اللّه لا یغفر أن یشرک به و یغفر مادون ذلک**﴾(نساء٤/٤٨و١١٦) ، که وجه اختصاص مشرک چیست و چرا باید سایر معاصی آمرزیده شود و شرک چنین نباشد؟ یا چرا آل محمدﷺ را ثقل اصغر نامیده‌اند و قرآن را ثقل اکبر یا تأویل آیهٔ شریفهٔ : ﴿**مثل الذّین ینفقون اموالهم فی سبیل اللّه**﴾(بقره،٢/٢٦١) چیست؟

اما سایر آثار قرآنی شیخ احمد عبارتند از :

۱ . *رسالهٔ زنجیه در حقیقت کاف* ﴿**لیس کمثله شئ**﴾(شوری،٤٢/١١) .
۲ . *رساله‌ای در تفسیر آیهٔ شریفهٔ* : ﴿**ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین أوأدنی**﴾(النجم،٥٣/٨و٩) .
۳ . *رساله‌ای در رسم الخط قرآن* .
۴ . *رساله در بعضی از اسرار تجوید قرآن* .
۵ . *رساله‌ای در تفسیر سورهٔ اخلاص* (رسالهٔ حاضر) .

رسالهٔ حاضر

نیمی از این رساله، به تفسیر و تأویل کلمهٔ أحد اشاره دارد، لذا در برخی از فهرستها از این رساله به نام تفسیر کلمهٔ أحد یاد شده است.

در ابتدای رساله، به ادعای خود شیخ، برخی مطالب آن الهام گرفته از واردات قلبی اش در یکی از نمازهای نافله می باشد.

در تفسیر أحد، ابتدا قول ائمهٔ لغت را مطرح و سپس به قول محدثان امامیه اشاره می کند. آن گاه همه آنها را با دقتی تمام و ژرف نگری خاصی به نقد می کشد. از میان محدثان، تنها از شیخ صدوق و سید نعمت اللّه جزایری، شارح توحید صدوق، نقل می کند که البته ما به شرح زندگانی سید، دست نیافتیم.[۳۰]

شیخ، در ادامه به تبیین کلمه اللّه می پردازد و وجه توصیف آن به أحد را بیان می کند، در تفسیر کلمهٔ **صمد** به روایتی از امام باقر علیه السلام اشاره دارد و مفردات آن را توضیح می دهد و در دو مورد نیز به رأی ملاصدرا اشاره دارد و آن را ابطال می کند. یادکرد مکاتبهٔ مفصلی از امام حسین علیه السلام و روایتی از امام صادق علیه السلام در معنای صمد و توضیح آن، بخش پایانی رساله را شکل می دهد.

تحقیق این اثر بر اساس رسالهٔ چهارم از مجموعهٔ ۹۹۶۵ آستان قدس رضوی انجام شد.

والسلام

محمد حسین درایتی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين.

أمّا بعد، فيقول العبد المسكين، **أحمد بن زيد الدين الأحسائي**: إنّه قد عرض لي وارد وأنا في بعض الصلوات النوافل، ففتح لي فهمَ بعض معاني أحد من ﴿**قُل هو اللّه أحد**﴾ و ما يراد منه فأردت أن أُثبت بعض ما ورد عليّ [من] معنى «أحد» في السورة الشريفة ليتنبّه لمحض التوحيد مَن كان له قلب، مَن طلب له المراتبَ العالية من إخواننا المؤمنين أو ألقى السمع و هو شهيد.

[كلمة «أحد» عند اللغويين]

و ينبغي أن أذكر قبل ذلك بعضَ كلام أهل اللغة والعلماء وما أشاروا إليه من الشُبه والأجوبة من باب المقدّمة؛ لأنّه هو الذي أنِسَت به أفهامُ الأكثرين ليكون سُلَّماً يرتقون به إلى ما أُشير إليه تسهيلاً للبيان، واللّه سبحانه هو المستعان.

رجاءَ أن يعثر الطالب للعرفان، على مراد سادات الزمان، عليهم السلام الرحمن، الذي خلق الإنسان، وعلّمه البيان، من التوحيد الذي هو من نهايات الإيمان، في رتبة الإمكان.

فأقول: إنّ «أحد» عند أهل اللغة بمعنى الواحد وكذا في ظاهر بعض الأخبار قال في

(النهاية):

وفي حديث الدعاء إنّه قال لسعد ـ و كان يشير في دعائه بإصبعين ـ: «أحِّد أحِّد» أي أشر بإصبع واحدة؛ لأنّ الذي تدعوا إليه واحد، وهو اللّه ـتعالى ـ. انتهى.[31]

وفي (القاموس):

الأحد بمعنى الواحد، و يوم من الأيّام، جمعه آحاد وأُحدان، أو ليس له جمع أو الأحد لا يوصف به الا اللّه ـسبحانه و تعالى ـ؛ لخلوص هذا الاسم الشريف له تعالى، و يقال للأمر المتفاقِم إحدى الأحَدِ وفلان أحدُ الأحدين و واحدُ الأحدين و واحدُ الآحاد و وإحدى الأحد: لا مثلَ له، وهو أبلغ المدح.[32]

أقول: وظاهر ما ذكره من المبالغة والشهرة في أحد إنّما هو مستفاد من الإضافة لا من نفسه.

وقال في (النهاية):

في أسماء اللّه تعالى الأحد و هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر، و هو اسم بني لنفي ما يذكر معه من العدد، تقول: «ما جاءني أحد» والهمزة فيه بدل من الواو أصله «وحد» لأنّه من الوحدة.[33]

وقال الأزهري:

الفرق بين الواحد والأحد أنّ الأحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد تقول: «ما جاءني أحد» و الواحد اسم بني لمفتتح العدد، تقول: «جاءني واحد من الناس». ولا تقول: «جاءني أحد» و الواحد هو المتفرّد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد المتفرّد بالمعنى.[34]

وقيل: «الأحد» هو الذي لا يتجزّأ ولا يقبل الانقسام و لا نظير له ولا مثل، ولا يقبل مع هذين الوصفين إلا اللّه تعالى.

[كلمة «أحد» عند المحدّثين]

و في توحيد الصدوق:

الأحد معناه أنّه واحد في ذاته.[35]

قال السيّد نعمة اللّه في شرح هذا الكلام: «وهذا مبنّي على ترادف الواحد والأحد كما هو أحد القولين، وقال: يجوز أنّ واحداً من الدوابّ والطير أو الوحوش أو الإنس».

قال السيّد نعمة اللّه:

محصّل هذا الفرق أنّ الواحد يطلق على الإنسان وغيره، بخلاف الأحد فإنّه لايطلق إلاّ على الإنسان، يعني أنّ الواحد أعمّ مورداً؛ لكونه يطلق على من يعقل و غيره، ولا يطلق الأحد إلاّ على من يعقل.

وذكر المحقّقون وجهاً آخَرَ للفرق بينهما إذا وقعا في سياق مثل هذا النفي، وهو أنّ قولك: «ليس في الدار واحد» لا يقتضي استغراق النفي مطلقاً، فيجوز أن يكون فيها اثنان، بخلاف قولك: «ليس في الدار أحد» فإنّه يقتضي استغراق الآحاد و غيرها.

وذكر الشهيد طاب ثراه: أنّ الواحد يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الصفات.

انتهى كلام السيّد نعمة اللّه.

وعبارة الصدوق في (التوحيد) هكذا:

«الواحد الأحد» معناه أنّه واحد في ذاته، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا أعضاء ولا يجوز عليه الأعداد والإختلاف، لأنّ إختلاف الأشياء من آيات وحدانيّته ممّا دلّ به على نفسه، و يقال: لم يزل اللّه واحداً. و معنى ثانٍ أنّه واحد لا نظيرَ له، فلا يشاركه في معنى الوحدانيّة غيره؛ لأنّ كلّ من كان له نظراء و أشباه لم يكن واحداً بالحقيقة. يقال: «فلان واحد الناس» أي لا نظيرَ له فيما يوصف به، واللّهُ واحد لا مِن عدد؛ لأنّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يُعَدُّ في الأجناس، ولكنّه واحد لا نظير له. وقال بعض الحكماء في الواحد والأحد: إنّما قيل: واحد؛ لأنّه متوحّد والأوّل لاثاني معه، ثمّ ابتدع الخلق كلَّهم محتاجاً بعضُهم إلى بعض. والواحد من العدد في الحساب ليس قبله شيء، بل هو قبل كلّ عدد، والواحد كيفما أدرتَه أو جَزَّأتَه، لم يزد فيه شيء ولم ينقص منه شيء، تقول: واحد في واحد واحد، فلم يزد عليه شيء ولم يتغيّر اللفظ عن الواحد، فدلّ على أنّه محدث الشيء وإذا كان هو معنى محدث الشيء[٣٦]، دلّ على أنّه لا شيء بعده، فإذا لم يكن قبلَه شيء ولا بعَده شيء، فهو المتوحّد بالأزل، فلذلك قيل: واحدٌ، أحدٌ. وفي الأحد خصوصيّة ليست في الواحد تقول[٣٧]: «ليس في الدّار أحد» فهو مخصوص بالآدميّين دون سائرهم، والأحد ممتنع من الدخول في الضَرْب والعدد والقسمة و في شيء من الحساب، و هو متفرّد بالأحديّة، و الواحد منقاد للعدد والقسمة وغيرهما داخلٌ في الحساب، تقول: واحد واثنان و ثلاثة فهذا العدد، والواحد علّة العدد وهو خارج من العدد و ليس بعدد، و تقول: واحد في اثنين أو ثلاثة فما فوقها فهذا الضرب، و تقول واحد بين اثنين أو ثلاثة، لكلّ واحدٍ

من الاثنين نصفٌ و من الثلاثة ثلثٌ؛ فهذه القسمة. والأحد ممتنع في هذه كلّها، لا يقال: أحدٌ و إثنان، ولا أحدٌ في أحد، و لا واحدٌ في أحد، ولا يقال: أحدٌ بين إثنين. والأحدُ والواحدُ و غيرهما من هذه الألفاظ كلّها مشتقّة من الوحدة.[٣٨]

إنتهى كلامه في كتاب التوحيد.

وفيه:

قال الباقر عليه السلام الأحد الفرد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرّد الّذي لا نظير له. والتّوحيد الإقرار بالوحدة وهو الانفراد، والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا 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**﴾ المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه والإحاطة بكيفيّته، فرد بإلهيته متعالٍ عن صفات خلقه».[٣٩]

وبإسناده إلى المقداد[٤٠] بن شريح بن هانئ، عن أبيه قال:

إنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال: يا أميرالمؤمنين أتقول: إنّ اللّه واحد؟ قال: فحمَلَ الناس عليه وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أميرالمؤمنين من تقسُّم القلب. فقال أميرالمؤمنين عليه السلام «دعوه، فإنّ الذي يريده الأعرابيّ هو الذي نريده من القوم»، ثمّ قال: «يا أعرابي، إنّ القول في أنّ اللّه واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على اللّه عزّوجلّ، و وجهان يثبتان فيه. فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصُدُ به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال: ثالث ثلاثة. وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد من النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنّه تشبيه، وجَلَّ ربّنا عن ذلك و تعالى.

وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّ ربّنا عزّوجلّ أحَديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجودٍ ولا عقلٍ ولا وهمٍ، كذلك ربّنا عزّوجلّ.[٤١]

و مثل معناه ما في رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام.[٤٢]

وقال التفتازاني في إعراب كلمة لا إله إلاّ اللّه ما حاصله:

أنّ لفظة «اللّه» موضوعة للذات المتشخصّة، لا للمفهوم الكلي، وإلاّ لم تكن لا إله إلاّ اللّه مفيدة للتوحيد.

قيل: عليه يمكن أن يستدلّ على [أنّ] لفظة اللّه موضوعة للمفهوم الكلّي [أنّه] لو

كانت موضوعة للذات المتشخّصة لم تكن ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ مفيدة للتوحيد، إنّ التوحيد إنّما يستفاد منه لو أفاد أنّ المفهوم الكلّي أحد لا فرد سواه، و أمّا إذا أفاد أنّ هذه الذات المتشخّصة أحد فلا يستفاد منه إلاّ أنَّ هذا الفرد من هذا المفهوم سواه.

قيل: فيه أولاً: إنّما يتجّه على تقدير كون «هو» ضمير الشأن والجملة بعده مبتدأ وخبر خبر عنه. أمّا على تقدير كونه راجعاً إلى المعبود ـ كما ورد في التفسير أنّهم قالوا لهﷺ أخبرنا عن إلهك ما هو؟ فنزلت الآية. أي ﴿**قل**﴾ في جوابهم: ﴿**هو اللّه أحد**﴾ ـ فيكون «أحد» خبراً بعد خبر، فلا اتّجاه له.

وثانياً: أنّه على تقدير ذلك فالتوحيد مستفاد من آخرها، وهو قوله: ﴿**ولم يكن له كفوا أحد**﴾ فتامّل.

[تحقيق حول كلمة «أحد»]

أقول: لا بأس بإيراد بعض الإيراد على بعض ما ذكرنا عن بعضهم، و بيان بعض ما قد يخفى من كلام أئمّة الهدى عليهم السلام ممّا استفدته من كلامهم ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ:

فقول أهل اللغة إنّ أحد بمعنى واحد مبنّي على ظاهر اللغة العربيّة أنحاء استعمالاتها سبعون نحواً. روى الشيخ المفيد و محمّد بن الحسن الصفّار في (بصائر الدرجات) بإسنادهما عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه «إنّي لأتكلّم على سبعين وجهاً في كلّها المخرج[43]».

وبإسنادهما عن محمّد بن مسلم في (البصائر) عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن الأحول، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا[44]».

و روى المفيد و روى صاحب *البصائر* عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «لأنّي لأتكلّم بالكلمة الواحدة لها سبعون وجهاً إن شئت أخذت كذا و إن شئت أخذت كذا[45]».

[بيان الفارق بين الواحد والأحد]

وبالجملة، فالأحاديث في هذا المعنى مستفيضة، و أسفل الوجوه ما هو المعروف الجاري على ألسنة العرب والبوادي مثل جعل الأحد والواحد بمعنى واحد. ومن ثمّ تنبّه أهل العرفان لشيء آخر، فجعلوا الأحد لتفريد الذات والواحد للأسماء والصفات، فإذا قيل: «أحد في ذاته». دلَّ على انفراد الذات عن كلّ ما سواها و دلّ على بساطتها،

وإذا قيل: «واحد في صفاته و أسمائه» دلَّ على اختصاصها فقط، ولم يدلّ على بساطتها ولا على اتّحادها. وكذا لو قلت: «واحد في صفته وإسمه» فلا تتوهّم من ذكري الصفاتِ والأسماء بالجمع أنّ المانع من إفادة واحدِ البساطةَ والانفرادَ ذكري لها بالجمع؛ إذ لا فرق في الإفادة بين الجمع والانفراد، بخلافٍ ما قلت: «أحد في صفاته و أسمائه» فأنّه لو فرض استعماله في الصفات والأسماء كان إمّا أن يكون جزماً على الظاهر من كون أحد بمعنى واحد، أو أنّ المعنى صفاته و أسماؤه ليس فيهما نسب أو ارتباط بحيث يكون يحدث من الوصف والتسمية اقتران بالذات أو ارتباط أو نسبة غير ما يراد منهما لأنفسهما؛ فافهم فإنّه دقيق عميق.

و معنىً آخَر للفرق، أنّ الأحديّة هي جهة التوحيد في أربعة أنحاء:

الأوّل: أنّه تعالى واحد في ذاته فليس له ضدّ، قال تعالى: ﴿**و قال اللّه لا تتخذوا إلهين اثنين إنّما هو إله واحد**﴾[٤٦].

والثانى: أنّه تعالى واحد في صفاته فليس له ندّ، قال: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[٤٧].

والثالث: أنّه تعالى واحد في فعله فليس له شبيه، قال تعالى: ﴿**هذا خلق اللّه فأرونى ماذا خلق الذين من دونه**﴾[٤٨] و قال تعالى: ﴿**اللّه الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثمّ يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء**﴾[٤٩].

والرابع: أنّه تعالى واحد في عبادته، قال تعالى: ﴿**فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لايشرك بعبادة ربه أحدا**﴾[٥٠].

فالطرق أربعة هو تعالى واحد في كلّ واحد و يجمعها معنى «أحد» فمثال ذلك في هذا اللفظ المحسوس ـ ﴿**وللّه المثل الأعلى**﴾[٥١] ـ واحد واحد واحد يجمعها «أربعة» فإنّ أربعة الآية الأحديّة و واحد و أحد و أحديّة الواحديّة.

و أيضاً واحد من نوع العدد فليلحَظ عدد قُواه و هي تسعةَ عشَرَ تنقص عن التمام بواحد، و هو من نوع العدد، فيلحظ عدد قواه و هي تسعة عشر و هكذا؛ لأنّها من نوع الصفات المفتقرة في الوجود والتحقّق والبقاء إلى الذوات و بها يكون التّمام. فإذا أردت تمام قوى واحد فأضفه إلى أحد، فيتمّ عدد الوجود الراجح أعني العشرين المستنطقة بالكاف المعبّر بها عن المشيّة التي هي أكبر آيات الذات. ولا يلحظ عدد قوى أحد؛ لأنّه ليس من نوع العدد فلا يتمّم أحد العشرين بواحد منه.

وأمّا قول أهل اللغة: إنّ أحد أوّل العدد، و تقول: أحد واثنان و أحد عشر و إحدى

عشرة. فإنّ المراد من أحد هنا الواحد فلذا قيل في أحد: أصله واحد فأُبدل الواو همزةً و حذفت الألف التي في واحد؛ لعدم صلوحها للابتداء؛ لعدم تحرّكها؛ لأنّها صورة بلا حركة. و قيل: أَحَدٌ وَحَدٌ، فأُبدلت الهمزة من الواو المفتوحة كما أُبدلت من المضمومة، مثل أجوه في وجوه، و من المكسورة مثل إشاح في وشاح، و لم يُبدلوا من الواو المفتوحة إلاّ في أحد في وحد و امراةٍ أناةٍ من الوَني بمعنى الفتور. و هذا جارٍ على ظاهر اللغة من أنّ الأحد بمعنى الواحد، لما فيه من الخفّة، فإنّه في أحد عشرة أخفّ من واحد عشر، ولما فيه ـ كما قيل ـ إنّه بمعنى الأوّل، و منه يوم الأحد، أي يوم الأوّل من الأُسبوع و هذا من الفروق.

[ليس لكلمة «أحد» جمع]

و أيضاً فإنّ واحد لا يكون بمعنى أوّل. و على قول صاحب (القاموس): «جمعه آحاد»[٥٢] أنّه يحتمل أن يكون جمعَ واحد أو جمع أحد بمعنى واحد على استعمال ظاهر. و أمّا «أحد» من حيث هو باعتبار مادّته و هيئته فلا يصحّ أن يكون له جمع؛ لأنّ الجمع منافٍ له حينئذٍ فإذا جُمع كان ما جمع بمعنى الواحد، و لذا قال: «أو ليس له جمع» ثمّ ردّد فقال: «أو الأحد لا يوصف به إلاّ اللّه»؛ لأنّ مقتضى مادّته و هيئته محض الوحدة والانفراد والبساطة والاتحاد.

ولذا قال ابن الأثير في (النهاية):

وهو اسم بني لنفي ما يذكر معه من العدد[٥٣].

و كذلك قال غيره.

وما مثّلوا به لمعنى ما بني له ـ من أنّك تقول: «ما جاءني أحد»، كما قاله الأزهري[٥٤] و غيره ـ غلط؛ لأنّ النفي الذي استفادوه إنّما هو من تأليف الكلام مع أحد، فلم يكن أحد نفسه بني لنفي ما يذكر معه من العدد، و إنّما حصل لهم من النافية و معنى أنّه بني لنفي ما يذكر معه من العدد أنّ الألف والحاء والدال ألّفت على هذه الهيئة لنفي «السِوى» مطلقاً، و لمّا كان الممكن لا ينفكّ عن «السوى» اختصّ الوصف بأحد باللّه عزّ وجلّ، فالنفي المشار إليه أفادته مادّة أحد و هيئته، و لهذا لا يستعمل الواحد بمعنى الأوّل. و يأتي إن شاء اللّه ـ تعالى ـ بيان ما أردنا بيانه.

وقولُ الأزهري:

والواحد هو المتفرّد بالذات في عدم المثل والنظير[٥٥].

يدلّ على ما أشاروا إليه من أنّ الواحد يستعمل لتفريد الصفات، فإنّك إذا قلت: «زيد واحد الناس» دلّ على أنّه منفرد بصفاته، ولا يدلّ على [انّه] بسيط، أو أنّه أوّلهم، أو أنّه لا يشابههم في الذات أو في الخلقة أو غير ذلك ممّا هو ذاتيّ له، بل دلّ على أنّه منفرد عنهم بصفاته أو بأفعاله ممّا يدلّ سياق الكلام عليه بخلاف أحد؛ فإنّ قول الأزهرى فيه ـ: «و الأحد المتفرّد بالمعنى» ـ يدلّ على أنّه نافٍ للمشاركة في نفس الذات، فلا يشابهه في ذاته الغير، لا في مادّة الذات ولا في صفاتها التي هي الذات، كما نشير إلى بيانه إن شاء اللّه ـ تعالى ـ.

وقيل: «الأحد هو الذي لا يتجزّأ ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا يقبل هذين الوصفين إلّا اللّه ـ تعالى ـ».

وهذا القول يطابق قول الأزهري في المعنى؛ إذ الانفراد الذي دلّ عليه «أحد» ليس في الصفات، كما دلّ عليه الواحد، بل الانفراد المستفاد من «أحد» هو ما اختصّ بمعنى الذات، فمن صدق عليه «أحد» لا يتجزّأ و إلاّ شاركه في معناه كل قابل للانقسام ولا نظير لذاته في الكنه والبساطة والتجرّد و قطع جميع النسب والتعلّقات والإرتباطات و جميع أنواع المشابهة و جهاتها و مَن وُجد في معناه و ذاته شيء من هذه الأمور المشار إلى نفيها عن ذات من صدق عليه «أحد» لا يصدق عليه «أحد» متفرّداً بالمعنى، بل شاركه في معناه مَن في معناه شيء من هذه الأُمور المَنفيّة عن معنى مَن صدق عليه «أحَد» هذا خلف.

[نقد كلام الصدوق والسيّد نعمة اللّه حول كلمة «أحد»]

وقول السيّد نعمة اللّه في قول الصدوق:

الأحد معناه أنّه واحد في ذاته[٥٦].

في شرح هذا الكلام: هذا مبنيّ على ترادف الواحد والأحد كما هو أحد القولين.

فيه: أنّا قد قدّمنا أنّ الأحد هو المتفرّد في جهات أربع: عن المشاركة في ذاته، و صفاته، وأفعاله، و عبادته. بمعنى أنّه باعتبار تعدّد جهات التوحيد ـ الذي أفاده مِن وصف مَن صدق عليه أحد ـ لا بدّ أن يكون واحداً في ذاته بمعنى أنّه واحد لا اثنان، و واحداً في صفاته بمعنى أنّه متفرّد بها، و واحداً في أفعاله بمعنى أنّ ما سواه لا يقع منه فعل مشابه لشيء من أفعاله، كما قال تعالى: ﴿**هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء**﴾[٥٧] و واحداً في عبادته التي يستحقّها و يليق بجلاله أن يقطع العابد نظره عن

الالتفات إلى ما سواه في التوجّه إليه تعالى، والدعاء والرجاء والخوف والاعتماد والتوكّل والثقة والتفويض والمعوّل، و في كلّ شيء ممّا يرجع إلى الخلق والرزق والممات في الحياة من المقاصد والأعمال والأفعال والأحوال و الأقوال بحيث لا يجد في وجوده ولا في وجدانه شيئاً غير معبوده عزّوجلّ.

ومن تفرّد في هذه الجهات الأربع ـ التي أفاد الواحد التفرّد كلّ واحدة منها ـ فهو الأحد، ولا يقال في التثبيت التوحيد أحد في ذاته، أحد في صفاته، أحد في أفعاله، أحد في عبادته؛ لما بين المعنى المقصود والمعنى المستفاد من أحد من التدافع، إلاّ أن يراد من الأحد معنى الواحد بالجريان على ظاهر اللغة؛ لأنّ الواحد يفيد الانفراد، والأحدَ يفيد الاتّحاد.

وما ورد على السيد نعمة اللّه ـ من جهة ما استفاد من عبارة الصدوق من الترادف ـ وارد على عبارة الصدوق بالطريق الأولى. و قول الصدوق: «يجوز أنّ واحداً من الدوابّ أو الطير أو الوحوش أو الأنس»[٥٨] و قال عليه السيّد نعمة اللّه: «محصّل هذا الفرق أنّ الواحد يطلق على الإنسان و غيره بخلاف الأحد فإنّه لا يطلق إلاّ على الإنسان يعني أنّ الواحد أعمّ مورداً؛ لكونه يطلق على مَن يعقل و غيره ولا يطلق الأحد إلاّ على من يعقل» كما تقدّم.

أقول: و هذا أحد الفروق، و هو كذلك إلاّ أنّ قوله في الواحد: «لكونه يطلق على من يعقل و غيره» فيه أنّ صدقه على من يعقل ليس كصدق «أحد» على من يعقل؛ لأنّ صدق «واحد» على من يعقل من حيث الانفراد و لا غير، بخلاف «أحد» فإنّ صدقه عليه من حيث الاتّحاد فلا يجتمعان فيمن يعقل بجهة واحدة ليصّح كون الواحد أعمَّ مورداً، فافهم.

[فرق آخر بين الواحد والأحد و نقده]

وما ذكره المحقّقون وجهاً آخر للفرق بين الواحد والأحد إذا وقعا في سياق مثل هذا النفي و هو أنّ قولك: «ليس في الدار واحد» لا يقتضي استغراق النفي مطلقاً، فيجوز أن يكون فيها اثنان، بخلاف قولك: «ليس في الدار أحد» فإنّه يقتضي استغراق الآحاد و غيرها.

أقول: هذا متّجه، إلاّ أنّه لم يكن ذلك حاصلاً من خصوص لفظ «أحد» و إلاّ لكان بنفسه مفيداً للعموم إذا وقع في سياق الثبوت، فلا تفيد سورة التوحيد ما أريد منها من محض التوحيد الذي دلّت عليه.

وما قيل من أنّها إنّما أفادت التوحيد بآخرها غلط فاحش؛ فإنّ قوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ إنّما وقع بياناً لما دلّ عليه في أوّلها؛ لأنّ «أحد» الذي يقع في سياق النفي كما

مثّلوا به إنّما دلّ على استغراق الآحاد بمؤونة النفي؛ لأنهم يريدون منه مفهوماً كلياً، فإنّهم إذا أجابوا به سؤال: «هل في الدّار أحد؟» قالوا: «في الدّار أحد» ولا يدلّ على الوحدة فيما يفهمون منه، بل يصدق على ما إذا كان في الدار مائة، ولو كان بنى لنفي ما يذكر معه من العدد لما صحّ قولهم: «في الدار أحد» و إن كان جواباً؛ لأنّ العموم في السؤال إنّما استفيد من النفي والاستفهام.

نعم، هذا يصحّ في «واحد» لأنّه يصحّ فيه أن يقال: إنّه بني لنفي ما يذكر معه من العدد، ولهذا قلنا: تقول: هو تعالى واحد في صفاته، واحد في أفعاله، واحد في عبادته، ولا تقول: أحد في ذاته، أحد في صفاته، أحد في أفعاله، أحد في عبادته.

والحقّ الذي أجراه المتفضّل الكريم المبتدئ بالنعم قبلَ استحقاقها عزّوجلّ على خاطري ـ و له الحمد والشكر ـ أنّ «أحد» الواقع في الإثبات كما هو في أوّل سورة التوحيد ـ و هو المفيد ـ ببنيته المركّبة من مادّته وصورته لاغير ذلك ـ لمحض التوحيد الذي استفاد الإشارةَ إليه بعضُ الأعلام فيما رواه عاصم بن حميد قال:

> سئل عليّ بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال عليه السلام: إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ علم أن يكون في آخر الزّمان أقوام متعمّقون، فأنزل اللّه ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿**وهو عليم بذات الصدور**﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك.[٥٩]

بأنّ المراد من هذا الكلام [إمّا] إعجاز الأقوام المتعمّقين حيث تنحطّ أفهامهم و مبالغ إدراكاتهم عن الوصول فمنها[٦٠] ممّا يدلّ على توحيده، و إمّا ما فهمه البعض الآخرون من أنّ المراد ردع الأقوام المتعمّقين عن التعمّق، والإقتصارُ على ظاهرها والاكتفاءُ عن فهمها بأن يقرأها كما تقرأها الناس و تقول: كذلك اللّه هو ربّي، كذلك ربّي و يكفيه هذا القول عن معرفة المراد منها، مع أنّها لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثلها لم يأتوا بمثلها ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

ولا ريب أنّ المعنى الأوّل أوفقُ بمقام القرآن الذي تضمنّت الكلمة الواحدة منه كلَّ ما يحتاج إليه الخلق، كما يأتي في تفسير «الصمد» فإنّ قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ مشتمل على جميع أنحاء مدارك التوحيد بما لا يحيط به إلاّ اللّه ـ تعالى ـ، و مَن أطلعهم عليه من أنبيائه و رسله و حججه ـ صلّى اللّه عليهم أجمعين ـ.

وأنا أُشير إلى بيان ما قُسم لي من معرفته و توحيده من قوله: أحد بنسبة مقامي و قدر حالي.

[إنّ «أحد» في سياق الإثبات يدلّ على محض التوحيد]

فأقول: إنّ «أحد» إذا وقع في الإثبات والكلامِ المبتدأ به ـ كما في أوّل سورة التوحيد ـ دلّ بمادّته و صورته على محض التوحيد والانفراد والتجريد عن جميع الاعتبارات والنسب والارتباطات والتعلّقات والغايات، و عن كلّ ما يصدق عليه اسم غير محض الذات البَحت، فالأحد هو الذي لا يصدر منه شيء، و لا يصدر من شيء، ولا يصل إليه شيء، ولا يصل إلى شيء، ولا في شيء، ولا فيه شيء، ولا على شيء، ولا عليه شيء، ولا يرتبط بشيء، ولا يرتبط به شيء، ولا يضاف إلى شيء، ولا يضاف إليه شيء، ولا ينتهي إلى شيء، ولا ينتهي إليه شيء، و لا يقع على شيء، ولا يقع عليه شيء، ولا ينتسب إلى شيء، ولا ينتسب إليه شيء، ولا يجهل شيئاً، ولا يجعله شيء، ولا يتعلق بشيء ولا يتعلّق به شيء، ولا يقترن به شيء، ولا يتجزّأ، ولا ينقسم في وهم أو فرض أو حكم أو وجود أو وجدان، ولا يضادّه شيء، ولا ينادّه شيء، ولا يشاركه شيء، و لا يساويه شيء، ولا يشابهه شيء، ولا يدانيه شيء، ولا يستغني عنه شيء، ولا يعرف بعموم ولا بخصوص، ولا بكلّية ولا بجزئية.

وكلّ ما يجوز حضوره معه ـ بتحقّق أو تجويزٍ، في كون أو إمكان أو بفرض أو بذكر أو إشارة حسيّة أو عقليّة، في وجود خارجيّ أو ذهنيّ أو نفس أمر، بكلّ ما يجري عليه اسم الإمكان ـ فليس بأحد حقيقةً، إذ يلزم من كلّ ما ذُكر أو لم يذكر من جنس ما ذكر، شيء هو أحد و شيء آخرُ، ولا يكون من يحضر معه شيء غيره في الخارج أو في الذهن أو في نفس الأمر بكلّ اعتبار و فرض أحداً على الحقيقة؛ لأنّ من هو أحد لا يكون غيرَ أحد.

وكلّ ما أشرنا إليه و ما لم نشر إليه ممّا دخل فى الإمكان لا يتناوله لفظُ «أحد» الواقعِ في سياق الثبوت ابتداءً لا باثبات ولا بنفي. أمّا الاثبات فظاهر ممّا ذكرنا. و أمّا النفي فلأنّ «أحد» و إن اعتبر فيه التجرّد عمّا ذكر و نحوِه ـ لا يصحّ أن ينسب إليه ما نفي عنه، و إنّما نفي ما نفي عنه منسوب إلى نفس المنفيّ، كما قال الرضا عليه السلام: «كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه» الحديث[٦١]، يعني أنّك إذا قلت: إنّه تعالى ليس بجسم لم يكن «ليس بجسم» وصفاً سلبيّاً له، كما توهّمه المتكلّمون، وإنّما هو تحديد للجسم. ففي نفس الأمر هو وصف للجسم؛ لكونه مسلوباً منفيّاً عن أوصاف القديم الفعليّة، فضلاً عن الصفات الذاتيّة عزّوجلّ فالنفي وصف للمنفىّ و تميز له بالنفي؛ فافهم.

[كلام فخر الرازي في الفرق بين الواحد و الأحد]

وما قاله الرازي:

ذكروا في الفرق بين الواحد والأحد وجوهاً: أحدها: أنّ الواحد يدخل في الأحد والأحد لا يدخل فيه. وثانيها: أنّك إذا قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقال: لكنّه يقاومه إثنان، بخلاف «الأحد» فإنّك لو قلت: فلان لا يقاومه أحد، لا يجوز أن يقال: لكنه يقاومه إثنان. وثالثها: أنّ الواحد يستعمل فى الإثبات والأحد في النفي[٦٢] ـ كذا في (البحار)

مبنيّ على الوجه الظاهر من اللغة كما أشرنا إليه سابقاً من تضمّنه الشمول من جهة فهمهم منه الإطلاقَ أو العموم.

ومِن ثَمّ لا يعرفون منه أنّه بني في نفسه للتفريد و نفي ما سواه إلاّ بمعونة وقوعه بعد النفي ولو كان المفهوم له لنفسه ـ كما عندهم ـ الوحدةَ المحضةَ، لكان لا يفيد ـ إذا وقع بعد النفي ـ الوحدةَ كما تقول في «واحد» قولك: ما في الدار واحد، فإنّه يجوز أن يكون فيها اثنان؛ و ذلك لدلالته في نفسه على الوحدة.

فكان بين قولهم بأنّه بني لنفي ما يذكر معه من العدد و بين تمثيلهم بوقوعه بعد النفي تدافع لا يُدفع، واضطرابٌ لا يُرفع و توهّمٌ لا ينفع؛ فإنّ «أحد» بني لنفي مطلق الكثرة و ما يؤدّي مؤدّاها، كالتعدّد والانقسام والتجزية والاقتران والنسب والمدركية، فإنّ من جاز أن يدركه غيره كان مثنّى بذلك؛ لما بينهما من الاقتران الحاصل من إدراك المدرك له و إدراكه لغيره؛ لأنّ إدراكه تعالى الفعليَّ لمدرَكاته لما سواه يحصل منه اقتران بين المدرِك ـ بكسر الراء ـ والمدرَك ـ بفتح الراء ـ و لذا حكمنا على الفعل والفعليّ بالحدوث؛ لما بينهما من الاقتران اللازم من الارتباط.

وأمّا إدراكه بذاته لما سواه ـ عزّوجلّ ـ فليس على نحو ما في الإمكان والممكنات، ولذا قلنا: إنّه لا يعرف إلاّ هو، فما يوصف به تعالى من الإدراك لا يحيط به الإمكان كما قال سيد الساجدين عليه السلام:

واستعلى ملكك علواً سقطت الأشياء دون بلوغ أمده، ولا يبلغ أدنى ما استأثرت به من ذلك أقصى نعت الناعتين، ضلّت فيك الصفات، و تفسّخت دونك النعوت، و حارت في كبريائك لطائف الأوهام، كذلك أنت اللّه لا إله إلا أنت، الأوّل في أوّليّتك، و على ذلك أنت دائم لا تزول[٦٣].

والمراد بقوله: «واستعلى» واللّه أعلم ـ أي تملّكك و إحاطتك بمملوكاتك؛ لأنّه لا يدخل تحت الضوابط الإمكانيّة، فلا يجري عليه فرض الاقتران و تجويزه لا خارجاً ولا ذهناً ولا في نفس الأمر، وصحَّ فرضه و وقوعه في الإدراك الفعلي للفرق بين الربّ والعبد.

[إنّ «أحد» لايقتضي نفي الشريک بالنسبة إلى الصفات]

وقال السيّد نعمة اللّه أيضاً:

وذكر الشهيد طاب ثراه أنّ الواحد يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الذات، والأحدَ يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الصفات.

أقول: أمّا أنّ الواحد يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الذات فمن قوله تعالى: ﴿**وقالَ اللّهُ لا تَتَّخِذُوا إلهَينِ اثنَينِ إنَّما هُوَ إله واحِد**﴾[٦٤] و قد دلَّ «واحد» على نفي الشريك بالنسبة إلى الذات، إلاّ أنّه لمّا كان «الواحد» مصدر الأعداد، بمعنى أنّ الأعداد إنّما تتألّفت من صفاته أو من تكرّره على القولين، كان مفيداً بمفهوم وحدته لانفراد الذات نفي الشريك في الذات، و هو الضدّ الذي يلزم من مفهومه إفادةُ العدد؛ فلذا أفاد نفي الشركة في الذات، بمعنى أن لا يكون له ثان، أو يكونَ ثانياً لغيره؛ فأفاد نفي التعدّد.

وهذا معنى قولنا: إنّه يقتضي نفي الضدّ الذي يلزم من وجوده التعدّدُ، وإلحاق هذا المعنى بنفي الشركة في الصفات هو المراد من معناه؛ إذ لا يفيد بساطة الذات، فإذا قيل بالنسبة إلى الذات صَحَّ؛ لكون المراد منه نفيَ تعدّد الذات لا بساطتها. و هو بهذا الاعتبار متّجه.

وأمّا أنّ «الأحد» يقتضي نفي الشريك بالنسبة إلى الصفات فممنوع. نعم، لو عكس كان لكلامه وجه؛ لأنّ «الواحد» يفيد نفي التعدّد الراجع إلى الصفات، و «الأحدَ» يقبل ذلك بمفهوم ما دلّ عليه من الوحدة، و يفيد البساطة و عدم الانقسام والتجزئة الراجع إلى الذات.

وعبارة الصدوق ـ رحمه اللّه ـ في التوحيد هكذا: «الواحد الأحد الأحد معناه أنّه واحد في ذاته ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا أعضاء» إلى آخره، معناه المراد كما ذكرنا.

وقول بعض الحكماء «والواحد كيفما أدرته أو جزّأته لم يزد فيه شيء ولم ينقص عنه شيء» إلى آخره، والاستدلال على التوحيد الخاصّ بأنّ من لم يكن قبله شيء ولا بعده يجب أن يكون متوحّداً بالأزل.

ربّما يرد على ظاهره شيئان:

أحدهما: أنّه يجوز أن يكون معه أشياءُ و إن لم تكن قبله أو بعده، كما يذهب إليه أصحاب وحدةالوجود وكما نقل الملطى من قدم العالم.

وثانيهما: أنّ ظاهر قول هذا البعض «فهو المتوحّد بالأزل» أنّ الأزل ظرف للقديم عزّوجلّ وقتيّ أو مكانيّ، وكلا الاحتمالين باطل، و إلاّ تعدّدت القدماء.

وأمّا قولهم، بأنّ «أحد» مخصوص بمن يعقل، و يمتنع من الدخول في الضرب والعدد والتشبيه و في شيء من الحساب و هو متفرّد بالأحديّة، و «الواحد» علّة العدد، و إن لم يدخل بكلّه يدخل ببعضه، كما تقول: نصفُ واحد و ثُلثه، و يدخل في الضرب و القسمة والتجزئة، و «الأحد»ممتنع من هذه كلّها؛ فصحيح يحصل بها الفرق بينهما.

[معنى كلام الباقر عليه السلام: «الأحد والواحد بمعنى واحد»]

وأمّا قول الباقر عليه السلام: «الأحد الفرد المتفرّد والأحد والواحد بمعنى واحد»[٦٥] فالذي يظهر لي أنّ قوله عليه السلام: «بمعنى واحد» أنّهما يجتمعان في حالة واحدة، و هي التفرّد بالصفة والفعل، أي لا يشابهه في صفة ولا فعل، والفرد الشامل لعدم الانقسام والتامّ في اتّحاده معنى الأحد لا معنى الواحد، و هذا ما يفهم منهما.

و يظهر لي أنّ الواحد في بعض وجوه العربيّة أنّه هو المباين الذي لا ينبعث من شيء، ولا يتّحد بشيء، و هذا هو معاني «الأحد»، فباعتبار ما يدلاّن عليه بمادّتهما و صورتهما يجتمعان في التفرّد بالصفة و بنفي الشركة، و يفترقان في نسبة التفرّد بالذات إلى الأحد، و في نسبة التفرّد بالصفات إلى الواحد.

ومن هذا المعنى قوله تعالى في توحيد الذات بصفاته: ﴿**و قال اللّه لا تتخذوا إلهين اثنين إنّما هو إله واحد**﴾[٦٦] حيث اعتبروا التعدّد الذي هو من أنحاء العدد، و لو اعتبر الاتّحاد لاقتضى المقام ـ واللّه سبحانه أعلم ـ أن يقال: ﴿**إنّما هو إله واحد**﴾ هذا ما ظهر لي، واللّه سبحانه و رسوله وابن رسوله أعلم.

وأمّا «أنّ بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد»[٦٧] فيحتمل أنّ المراد أنّ العدد يتألّف منه أو من أمثاله.

فعلى الاحتمال الأوّل تكون موادّ الأعداد بالتوليد منه أو بالتكرير في قوالب قوابل المراتب، و على الثاني فموادّه مظاهره في قوابل قوالب المراتب.

فالأوّل كالجزء للكلّ، والثاني كالكلّي في الجزئي، وعلى كلّ تقدير فبين الواحد

والعدد نسبةٌ مّا؛ ولهذا نبّهنا على هذا في قولنا ﴿**و قال اللّه لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد**﴾ إلى آخره، إلاّ أنّه لمّا كان الواحد مصدرَ الأعداد، بمعنى أنّ الأعداد إنّما تتألّف من صفاته أو من تكرّره، إلى آخره.

وقوله عليه السلام في الوجه الثاني من الوجهين اللذين يثبتان فيه تعالى، أي يصّح إطلاقهما عليه تعالى.

وقول القائل: «إنّ ربّنا عزّوجلّ أحديّ المعنى يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربّنا عزّوجل»[٦٨] يراد من قوله عليه السلام: «أحديّ المعنى» في بيان معنى واحد أنّه أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود أي وجدان ولا عقل ولا وهم أنّ واحد يستعمل في بعض معاني أحد الواقعِ في الكلام المثبت الابتدائي، فإنّ هذا الكلام الذي فسّر عليه السلام معنى الواحد بأنّه الذي لا يقبل الانقسام في المَحالّ الثلاثة مطلقا أنّه أحديّ المعنى؛ لصحّة استعماله بإرادة المستعمل له في هذا المعنى الذي هو أحد معاني «أحد» لأنّهما إنّما يفترقان إذا اجتمعا، كما إذا قيل هو الواحد الأحد و وجوب تقديم الواحد؛ فلا تقول الأحد لعموم الواحد و خصوص الأحد.

[تحقيق حول كلمة «اللّه»]

وأمّا ما نقلنا عن المحقّق التّفتازاني ما قاله في إعراب كلمة «لا إله إلاّ اللّه» فنظيره في بيان معنى الاسم الكريم و نحن الباعث لنا على ما نقلنا بيان معنى الأحد، إلاّ أنّ كلامه لمّا تضمّن ما يفيد التوحيد الذي نطلبه نحن من لفظ «أحد» اقتضى ذكره و اقتضى ذكره أن نشير إلى بيان بعض ما ظهر لنا منه.

فأقول: إنّ المفهوم ـ سواء كان كلّيّاً أم شخصيّاً ـ يصحّ أن يطلب به معرفة مدلول الاسم الكريم؛ لأنّ المفهومات لا تجري على حريم القِدم؛ لأنّها مدرَكات، والقدم لاتطلب معرفته بما تدركه الأفهام الحسيرة؛ لأنّ المفهومات صفات الحوادث، و كذا الكليّة والجزئيّة، فإنّهما من صفات الحوادث. والاسم الكريم مشتقّ على الأصحّ، فهو اسم لذات متّصفة بالألوهيّة، أي الجامعة لجميع صفات القدس، كالعزيز والقدّوس، ولجميع صفات الإضافة، كالعليم والسميع والبصير، ولجميع صفات الخلق كالخالق والرازق.

وإنّما كان عَلَماً على المعبود ـ عزّوجلّ ـ بالغلبة، وليس موضوعاً بإزاء الذات البَحت، وإلاّ لزم الاقتران المستلزم للحدوث، سواء كان للخارجي؛ للزوم الاقتران و وقوع

التميّز الممتنع، أم للذهني؛ للزوم المدركيّة الممتنعة والإحاطة المستحيلة ووقوعه في لا إله إلاّ اللّه مفيد للتوحيد؛ لأنّه يدلّ على ذات ليس معها غيرُها في كنه ولا صفة ولا رتبة ولا وصف ولا فعل ولا عبادة، فلا تشتبه بشيء في تميّزها إلى تشخّص ولا في تمام لتحتاج في تناوله إلى عموم؛ إذ التشخّص و العموم شيء غير الشيء، يلزم من وجود كلّ منهما التعدّد والتركيب، فإذا أُريد بالتشخص عدم الاشتباه في كلّ حال من أحوال الذكر لكلّ شيء من السوى وجوداً أو وجداناً في الخارج أو في جميع المشاعر و في نفس الأمر لفظاً أو غيره لا التمييز والتحديد بما يحويه الإمكان انتفى مطلق المفهوم الكلّي حتّى ما يفيده ضمير الشأن؛ لأنّه يفيدما يستعمل في مقامه من خصوص وعموم و فيما يجريان فيه، و من التقدّس عن صفات الإمكان فيما يتنزّه في نفسه إلى نفس ضمير الشأن عن مطلق الإشارة الجبروتيّة العقليّة والنفسيّة والحسيّة؛ فلا كلّي ولا جزئي.

فسقط اعتراضُ قيل الأوّل وقيل الثاني.

فعلى هذا لا فرق بين أن يراد من الضمير ضمير الشأن أو ضمير المعبود من جهة الكلّية والجزئيّة.

وإنّما أتى بأحد لنفي ما توهّموا من الكثرة والتشبيه و وصف الإله بأوصاف ماسواه. فهم و إن فهموا من ضمير الشأن و من لوازم إثبات الشركاء والتشبيه معنى المفهوم الكلّي أو الجزئيّ والتشخّص أو غيرها، إلاّ أنّ الوحي الناطق بسورة التوحيد لا يريد إلاّ تجريد «هو» عن مطلق الإشارات المتضمّنة لما يلزم منه ما يدخل في الإمكان مطلقاً بكلّ اعتبار ولو في الوجدان، ولأنّ أحداً أوضح و أبين في دلالته على الوحدة والبساطة و عدم الاشتراك فيما يوهم منافاة التوحيد، ولأجل ذلك حمل على الاسم الكريم، و إن كان في نفس الأمر يراد منه ما يراد من أحد، و إن كان في الأصل اسماً لذات وصفة إلاّ أنّه غلّب في الاستعمال حتّى كان اختصّ من «أحد» ألا ترى أنّ الاسم الكريم لا يصحّ إطلاقه على غير المعبود بالحقّ ـ عزّوجلّ ـ، ولو جاز أن يدلّ على المفهوم الكلّي ولو بالفرض أو الجزئيّ كذلك، لصحّ إطلاقه على غير المعبود بالحقّ ـ عزّوجلّ ـ و لو في بعض الأحوال، ولا كذلك «أحد» إلاّ أنّه إذا حمل على الاسم الكريم أفاد قطع الربط والنسب و نفي السوى.

وما توهّمه بعضهم من أنّ أوّل السورة لا يفيد التوحيد و إنّما يفيده آخرها غلط فاحش، و أيّ توحيد أجلُّ و أكملُ ممّا أفاده أوّل السورة من التوحيد. و أمّا آخرها فإنّما أفاد التوحيد لأنّه شارح لأوّلها، فالصمد تفسير لأحد، والصمد فُسّر بأنّه لم يلد ولم

يولد و لم يكن له كفواً أحد.

وذلك أنّ الاسم الكريم لشموله لجميع الأسماء كان أخصَّ بالمعبود عزّوجلّ من جميع الأسماء؛ إذ لايحيط بجميع الأسماء والصفات التي لها حظّ في الكمال إلاّ اللّه المعبود سبحانه و تعالى، فصلح اختصاصه به لشموله لجميع الأسماء كذلك، ولمّا كانت ذاته المقدّسة عزّوجلّ مع كونها تامّة فوق التمام و كاملة فوق الكمال بسيطة متفرّدة بالوحدة الحقّية لا يحتملها الإمكان و يستحيل فرضها فيه، كان ما يكون مختصّاً به بحيث يكون أولى بالدلالة على صفته الدالّة عليه بكمال الوحدة والبساطة والتجرّد الذي يليق بحسب نهاية الإمكان بجلاله من جميع الأسماء، و ما كان كذلك يجب أن يكون أدلَّ الأسماء على التوحيد، ولأجل ذلك اختصّ بكلمة التوحيد، أعني لا إله إلاّ اللّه. والواضع للّغة عزّوجلّ بما صنع لو علم أنّ في الأسماء أخصَّ منه به و أشملَ منه بجهات التوحيد و التجريد، لجعله في الكلمة التي ألفها للدلالة على توحيده.

وإنّما حمل عليها أحد مع أنّه أخصُّ من أحد وأعمُّ في شمول الأسماء والصفات؛ لأنّ أحد أبين في الظاهر و أحلى في الدلالة على التوحيد من جهة حروف مادّته.

وقد أشرنا قبل هذا أنّ الاسم الكريم و إن كان الإتيان به في السورة الشريفة مسبوقاً بدعوى المشركين الأُلوهيّة لغيره عزّوجلّ، وذلك يلزم منه إرادة المفهوم الكلّي كما توهّمه كثير من المتكلّمين والمنطقيين وقد سبق ذكر بعض كلامهم، إلاّ أنّ المتكلّم عزّوجلّ انّما ينطق وحيه بالحقّ الواقع المطابق للواقع ﴿**لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾[٦٩] و هو تعالى ينفي المفهوميّة والكليّة عنه لأنّهما من حدود خلقه، وقد قال عزّوجلّ ﴿**ولا يحيطون به علما**﴾[٧٠] * ﴿**ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير**﴾[٧١] فأمر نبيّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بما يعلم من الحقّ بأنّه الواحد الفرد الذي ليس بمفهوم مدرَك، ولا بكلّي ولا جزئي، ولا بكلّ ولا جزء، ولا بكثير ولا قليل، ولا ينسب إليه شيء، ولا ينسب إلى شيء، ولا يرتبط به شيء، ولا يرتبط بشيء، ولا يجده من وجده غيره، ولا يفقده من فقد غيره، فقال: ﴿**قُلْ**﴾ يا محمّد ﴿**هو اللّه أحد**﴾ فأراد بقوله «اللّه» المتعيّن بذاته من غير تعيين، سواء أريد بـ «هو» ضمير الشأن أم ضمير المعبود الذي وقع الخطاب في ذكر معرفته، كما أشرنا إليه سابقاً.

ولهذا قال عمّار بن ياسر:

وقال أمير المؤمنين عليه السلام:

اللّه معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق و يؤله إليه، واللّه هو المستور عن درك الأبصار المحجوب عن الأوهام والخطرات.

وقال الباقر عليه السلام:

اللّه معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك ماهيّة والإحاطة بكيفيّته.

ويقول العرب:

أله الرجل: إذا تحيّر في الشيء فلم يُحِط به علماً، و وله: إذا فزع إلى شيء ممّا يحذره و يخافه فالإله هو المستور عن حواسّ الخلق[٧٢].

فصرّح هذان الخبران و غيرُهما بأنّ «اللّه» يطلق على المعبود الذي لايحاط بكنهه ولا يعرف معنى صفته من أنّ المستفاد من ظاهرها أنّ الضمير ضمير الشأن وظاهر قول الباقر عليه السلام في قول اللّه ـ تبارك و تعالى ـ ﴿**قل هواللّه أحد**﴾ قال:

﴿**قل**﴾ أي أظهِرْ ما أوحينا إليك و نبأناك به بتأليف الحروف التي قرأناها لك ليهتدي بها من ألقى السمع و هو شهيد.

و«هو» اسم مكنّي مشار إلى غائب، فالهاء تنبيه عن معنى ثابت، والواو إشارة إلى الغائب عن الحواسّ، كما أنّ قولك: «هذا» إشاره إلى الشاهد عند الحواسّ و ذلك أن الكفّار نبّهوا عن آلهتهم بحرف إشارة الشاهِد المدرَك، فقالوا: هذه آلهتنا المحسوسة إلهك الذي تدعو إليه حتّى نراه و ندركه ولا نأله فيه. فأنزل اللّه تبارك و تعالى: ﴿**قُل هو اللّه أحد**﴾ فالهاء تثبيت الثابت والواو إشارة إلى الغائب عن درك الأبصار و لمس الحواسّ، و أنّه تعالى عن ذلك، بل هو مدرِك الأبصار و مبدع الحواس»[٧٣].

انّ الضمير عائد إلى إله المعبود بالحقّ، و مع هذا لا يختلف المعنى المقصود منه باختلاف الضمير كما ذكرنا مكرّراً. فـ «الأحد» توضيح لمعنى «اللّه» و «الصمد» يراد منه توضيح و بيان لجميع ما يراد من معاني «أحد». واختلاف تفسيره في الأخبار لاختلاف معاني ما يراد به من معاني «أحد».

[تفسير كلمة «الصمد» و حديث الباقر عليه السلام حوله]

قال الباقر عليه السلام:

وحدّثني أبي زين العابدين عن أبيه الحسين بن عليّ عليه السلام أنّه قال: «الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذى قد انتهى سؤدده، و الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب،

والصمد الذي لا ينام، والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال.[٧٤]

قوله عليه السلام: «الذي لا جوف له» يراد منه أنّه لا مدخل فيه؛ لأنّ كلّ ما سواه كرة مجوّفة؛ لأنّ كلّ مفعول يدور على فعله ـ تعالى ـ، و فعل نقطة يدور المفعول عليها دورة حقيقيّة، كما تدور أشعة السراج عليه؛ إذ كلّ جزء من الأشعّة يدور على وجهه من شعلة السراج، فالجزء قائم بحرارة وجهه التي هى رأس من مسّ النار لدهن السراج قيامَ صدورٍ، و قائم باستنارة وجهه التي هي وجهه من الشعلة المرئيّة من السراج قيامَ تحقّقٍ، أي قياماً ركنياً.

وهذا القيام من الجهتين هو كون ذلك الجزء كرة مجوّفة من اعتبارين: اعتبارِ قيام الصدور، واعتبارِ القيام الركني. و فعل ذلك الجزء صمد بالنسبة إلى الجزء المتقوّم به، و هذا الفعل وجه من الفعل الكلّي، والفعل الكلي صمد بالنسبة إلى المفاعيل الصادرة عنه، و كرة بالنسبة إلى نفسه؛ لأنّه تعالى أحدث الفعل بنفسه، أي بنفس ذلك الفعل، فهو كرة بنفسه بلا كيف، والمعبود عزّوجلّ صمد بلا كيف وليس كصمديّة الفعل بالنسبة إلى المفعول لاشتراكهما في المصنوعيّة الإمكان و إن اختلفا فى الشدّة والضعف و المعبود عزّوجلّ، له المثل الأعلى فلا يشبهه شيء في شيء، ولا يقاس على شيء في شيء، ولا يعرف بشيء، وكلّ شيء يدلّ عليه ﴿**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**﴾[٧٥] و هو تلويج إلى المعنى المذكور.

وقوله عليه السلام: «والصمد الذى قد انتهى سؤدده». بضمّ أوّله و بعده همزة ساكنة. السيادة و هي العزّة والجلالة، يعني أنّ عزّته وجلالة لا تحتمل الزيادة، ولو جاز فرض شريك له تعالى لاحتمل الزيادة، وكذا لو جاز فرضُ مدانٍ له تعالى من فحوى قوله تعالى ﴿**ولعلا بعضهم على بعض**﴾[٧٦] و عبّر عن عدم إمكان المساوي والمداني بانتهاء؛ إذ لا نهاية لسؤدده وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى؛ إذ لو أمكن فرض المساوي والمداني ممتنع في غير الإمكان، إلاّ أنّه تعالى ربّ العزّة والجلالة. وهذا إشارة إلى قوله ﴿**سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون * و سلام على الْمرسلين * والحمد للّه ربّ العالمين**﴾[٧٧].

وقوله عليه السلام: «والصمد الذي لا يأكل ولا يشرب» يلحن به للمتعلّمين من شيعته الذين علّمهم سيّدهم عليّ بن محمّد الهادي ـ عليه و على آبائه و أبنائه الطاهرين السلام ـ بقوله في الزيارة الجامعة الكبيرة: «محقّق لما حقّقتم، مبطل لما أبطلتم» إلي قوله: «من أراد اللّه بدأبكم، ومن وَحَّدَه قَبِل عنكم، و من قصده توجّه بكم»[٧٨].

قوله عليه السلام: «والصمد الذى لا ينام». صرّح بعدم غفلته عن خلقه من قوله تعالى: ﴿**وما كنا عن الْخلق غافلين**﴾[٧٩] والنوم في الممكن إذا تعبت النفس عن معاناة تدبير الغذاء و معاناة الأعمال والحركات اجتمعت في القلب لتستريح من تعب تدبيرها لأحوال البدن و غذائه و شؤونه المتعلّقة به و بأحوال نفسه و شؤونها، و هو سبحانه و تعالى لا يمسّه لغوب، ولا يلحقه تكلّف، بل هو تعالى في حال الفعل و عدم الفعل حاله واحدة ولا يتغيّر بشيء، ولا يغيّره شيء، ولا يختلف عليه الأحوال؛ إذ ليس فعله كفعل أحد من خلقه، و إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، ولا كاف ولا نون، و إنّما هو فعّال لما يشاء، و مشيّته إرادته لا غير ذلك، و [ما] أمره إلاّ كلمح البصر أو هو أقرب، و ما كان سبحانه عن الخلق بغافل.

وآية ذلك كالسراج، فإنّه غير غافل عن شيء من الأشعة؛ إذلو غفل عن شيء لم يوجد شيء؛ لأنّ من جاز عليه أن يغفل عن شيء جاز أن يغفل عن كلّ شيء، كما هو لازم للممكن المحصور.

وأيضاً النوم حال غير اليقظة، ومن ينام فأحواله مختلفة والصمد هو ذوالحال الواحدة، وهو تصريح بالوحدة المطلقة.

وقوله عليه السلام: «والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال» بفتح زاي «لم يزل» بقرينة «لايزال» أي لم يزل دائماً ولا يزال، أي هو الدائم أزلاً و أبداً. و يجوز «لم يزل» بضم الزاي، أي الصمد هو الدائم الذي لم يتغيّر دوامه ولم يحُلْ، و هو معنى عدم تغيّر حاله أزلاً وأبداً؛ لأنّه صمد، و صمد؛ لأنّه أحد.

[روايات أُخرى حول معنى الصمد]

قال الباقر عليه السلام: «كان محمّد بن الحنفيّة ـ رضى اللّه عنه ـ يقول الصمد القائم بنفسه الغنيّ عن غيره»[٨٠] و هو معنى «أحد» إذ ما هو قائم بغيره كرة مجوّفة، وهو التلويح السابق بأنّ الصمد الذي لا جوف له. و هو من اللحن للمتعلّمين الذين طعامهم من مطر الماء الذي جعل منه كلّ شيء حيّ، حيث أمر بالنظر إليه، كما قال النظر إليه زائد، كما قال تعالى: ﴿**فلينظر الإنسان**﴾ أي المتعلّم ﴿**إلى طعامه**﴾[٨١] والذين شرابهم من اللبن، كما قال تعالى: ﴿**من بين فرث و دم لبنا خالصا سائغا للشاربين**﴾[٨٢] و أطعمهم و سقاهم من تعليمه «من أراد اللّه بدأبكم، و من وحدّه قبل عنكم، و من قصده توجّه بكم».

وقال غيره: الصمد المتعالي عن الكون والفساد؛ لأنّ الكون كثرة و امتزاج، والفسادَ تفرّق واحتياج، وقال: الذي لا يوصف بالتغاير؛ لأنّ التغاير كثرة وائتلاف و تناف واختلاف.

وقال الباقر عليه السلام: «الصمد السيّد المطاع الذي ليس فوقه آمر ولا ناه».[٨٣]

و يشير به إلى أنّه الذي قد انتهى سؤدده و جلالته، فهو أحد في عزّته لا يساوي ولا يداني، كما أشرنا إليه سابقاً، أي لا آمر إلاّ هو، ولا ناه غيره، و المطاع الحقّ صمد يدور على أمره المأمورون وعلى نهيه المنهيّون ولو كان مأموراً و منهيّاً تعالى شأنه لغيره، كان كرة مجوّفة لوّح لمن شاء إلى ذلك أنّه صمد؛ لأنّه أحد.

وسئل على بن الحسين بن زين العابدين عليهما السلام عن الصمد فقال:

الصمد الذي لا شريك له، ولا يؤوده حفظ شيء، ولا يعزب عنه شيء.[٨٤]

من له شريك في ذاته بالضديّة كان ذا جهتين: جهة ذاته، بها تميّز، وجهة ضدّه، بها يشترك. و ما كان كذلك كان يدور على جهة الاشتراك، فلا يكون أحداً و لا يكون صمداً، و من له شريك في صفاته كان متّصفاً بجهة الاشتراك، محتاجاً إلى صفة غيره، فلا يكون أحداً من شُورِك في صفته؛ لأنّه قد اتّصف بصفة غيره أو بما يصلح لغيره، فتجري عليه الشركة والتركيب والاحتياج.

وإذا كانت جميع الأشياء لا قوام لها إلاّ بالمدد والإمداد؛ لأنّها إنّما تقوم بموادّها قيامَ تحقّقٍ، و موادُّها من شعاع أمره المفعولي و هو المدد، و بإمداده و هو تقوّمها بفعله قيامَ صدورٍ.

وتقوّمها بفعله في سبع مراتب: تقوّمت أكوانها بمشيّته، وأعيانها بإرادته، و هيئاتها بقَدَره، و نظامها بقضائه، و ظهوراتها في مراتب أكوانها بإذنه وقت ظهوراتها في كلّ رتبة من مراتب أكوانها ابتداء و انتها و بقأ بتأجيله، و اثبات صور أكوان مراتبها بكتابة كلّ من حفظ جميع الأشياء لا يؤوده.

وآية ذلك ما ضربه ـ تعالى ـ من خلق السراج وأشعّته فإنّ كلّ شيء منها قد تقوّم بمادّته من شعاع أشعّة تقوّمَ تحقّقٍ و بحرارة النار الكامنة في غيبه تقوّمَ صدورٍ.

وأيضاً كما لا يؤوده حفظ شيءٍ منها لا يعزب عنه شيء منها ما ذكرنا من احتياج كل شيء في جميع أنحاء وجوده و تحقّقه في ذاته و في كلّ شيء من صفاته و أحواله و أفعاله إلى مدده و إمداده كما أشرنا إليه.

و كيف يؤوده أى يثقله حفظ شيء أو يعزب عنه والثقل والعزوب من جملة مصنوعاته

التي هي أثر مقتضى ذاته، كما ترى أنّ السراج لا يؤوده حفظ شيء من أشعّته ولا يعزب عنه شيء منها والسراج و أشعّته أنّه ذلك ولو جاز أن يؤوده حفظ شيء أو يعزب عنه شيء لما كان أحداً؛ لأنّ ذلك الثقل والعازب له صانع آخر قديم لا يؤوده حفظه ولا يعزب عنه فلا يكون من له ضدّ أوندّ أحداً و لا صمداً؛ لأنّه كرة مجوّفة بذلك الذكر والأحد المتفرّد بذاته و صفاته وأفعاله و عبادته عن كلّ ما سواه و هو الصمد.

وقال زين العابدين عليّ بن الحسين عليه السلام:

الصمد هو الذي إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، والصمد الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً واشكالاً و أزواجاً، وتفرّد بالوحدة بلاضدّ ولاشكل ولا مثل ولاند[٨٥].

يعنى أنّ الذي إذا أراد شيئاً قال له «كن» فيكون من غير تكلّف و لا احتيال ولا لغوب ولا امتهان. هو الصمد إذ لو لحقه من إرادته للشيء حالٌ كان متحوّلاً عن حاله الأوّل، فلا يكون صمداً، فلا يكون أحداً. و من أبدع الأشياء و اخترعها أضداداً وأشكالاً مختلفة و أزواجاً متشابهة إبانة لها من شبهه ليعلم أن لا ضدّ له ولا شكل ولا شبه ولا ندّ في ذاته ولا في أفعاله ولا في ملكه ولا بصفاته فهو الأحد الصمد؛ إذ لو اتّصف بشيء ممّا خلقها عليه لعرف به كما عرف المصنوع به، فلم يكن أحداً صمداً، كما لم يكن المصنوع أحداً صمداً.

[مكاتبة الإمام الحسين عليه السلام في معنى الصمد]

وعن الصادق جعفر بن محمّد عن أبيه الباقر عن ابيه عليه السلام:

إنّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن عليّ عليه السلام يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم: بسم اللّه الرحمن الرحيم: أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ يقول: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّء مقعده من النار» و إنّ سبحانه قد فسّر الصمد فقال: ﴿**اللّه أحد * اللّه الصّمد**﴾ ثمّ فسّره فقال: ﴿**لم يلد و لم يولد * و لم يكن له كفواً أحد**﴾ «لم يلد»: لم يخرج منه شيء كثيف، كالولد وساير الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا تنشعب منه البدوات، كالسنة والنوم والخطرة والهمّ والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة و الجوع والشَبع، تعالى عن أن يخرج من شيء وأن يتولّد منه

شيء، كثيف أو لطيف.

«ولم يولد»: لم يتولّد من شيء، ولم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها، كالشيء من الشيء والدابّة من الدابّة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشمّ من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب، و كالنار من الحجر، لا؛ بل هو اللّه الصمد الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء و خالقها، و منشئ الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيّته، و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذالكم اللّه الصمد الذي لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال، ولم يكن له كفواً أحد.[٨٦]

قوله عليه السلام «وإنّ اللّه سبحانه قد فسّر الصمد» أي بيّنه و أوضحه. وهذا المعنى إنّما يصحّ في الثاني، أي في قوله «ثمّ فسّره فقال: لم يلد و لم يولد» إلى آخره.

وأمّا الأوّل، أي قوله «إنّ اللّه سبحانه قد فسّر الصمد فقال: اللّه أحد، اللّه الصمد» فإنّ الصمد هو التفسير لأحد، وهو ـ أي أحد ـ تفسير للمعنى المراد من «الله» كما أشرنا إليه فى التلويح والأشارة من أنّ المراد من الاسم الكريم ـ على فرض كون «هو» ضميرَ الشأن، أو ضمير المعبود بالحقّ سبحانه ـ هو المعنى الذي يدلّ عليه «أحد» بظاهره و باطنه، إلاّ أنّ «أحد» لمّا كان من جهة لفظه أدلّ على التوحيد والتجريد والتفريد من الاسم الكريم ـ و إن كان في نفس الأمر هو أخصُّ من «الأحد» و الأخصُّ أدلُّ على التوحيد والتفريد من حيث المعنى و ما بالمعنى أخصُّ و أدلّ ممّا باللفظ إلاّ أنّ اللفظ إذا دلّ كان أظهر دلالة ـ فلذا حُمل على الاسم الكريم، والاسم الكريم لما تفرّد عن سائر الأسماء بسعة شموله لمعاني الكمالات حتّى أعتنى باستعماله المشركون لآلهتم حُمل عليه الصمدُ الدالّ بلفظه على الوحدة وعدم قبوله للقسمة وإلاّ يدخل فيه، وعدم إحتياجه إلى شيء، وعدم استغناء شيءعنه في شيء في حال من الأحوال، و قيامه بنفسه وعدم قيام غيره بدونه في حال. وأمثال هذه المعاني لظهور ودلالة مادتّه عليها وإن كان الاسم الكريم أدلّ عليها من جهة المعنى.

ففي القول الأوّل لا يكون الصمد مفسّراً بشيء، بل هو تفسير و تبيين لما خفي في الاسم الكريم، و في أحد و أُبهم من المعاني التي لوّحنا بها وأشرنا اليها.

نعم، في القول الثاني هو مفسَّر بقوله: ﴿**لم يلد ولم يولد *ولم يكن له كفواً أحد**﴾ و إنّما جعله عليه السلام مفسَّراً في القول الأوّل مع أنّ ظاهر حقّه و باطنه أن يكون تفسيراً لما قبله؛

لأنّه في نفس الأمر مفسَّر بما قبله كما هو مفسّر بما بعده؛ إذ لو لا أنّه يراد منه ما يراد ممّا قبله لفسِّر بما لا يصلح أن يوصف به القديم ـ عزّوجلّ ـ كالمصمت والمقصود في جهة و بذاته، وأمثال هذه ممّا لا يجوز على المعبود عزّوجلّ. فصحّ بمثل هذا اللحاظ أن يكون مفسَّراً بما قبله كما فسِّر بما بعده، و أنّ المراد من قوله «قد فسّر الصمد» أي قد ذكره ليفسّر ثمّ فسّره إلى آخره. و قوله عليه السلام: «ولا تنشعب منه البدوات» أي ما يبدو منه، يعني ما يظهر و يبرز منه كالسِنة ـ بكسر السين ـ و هي النُعاس، و هو المفتوز الذي يتقدّم النوم.

وقوله: «والبهجة» فيه تصريح بالردّ على من قال: «إنّه عزّوجلّ أشدّ الأشياء بهجة و سروراً بكمال ذاته لعدم تناهي رضاه بما يجب لذاته من ذاته» كما أشار إليه ملاّ صدرا الشيرازي في كتابه *الأسفار*[87] و غيره، ومن شاركه في هذا الرأي الباطل ممّن تقدّم عليه و من تأخّر منه؛ إذ لو جاز عليه شيء من هذه الستّة عشر من هذه البدوات و أمثالها، لما جاز أن يقول: إنّه تعالى لم يلد؛ لصدق الولادة على من يخرج منه شيء [من] هذه الستة عشر و أمثالها، كما تصدق الولادة على من يخرج منه شيء كثيف كالولد، و كسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين.

وقوله: «ولم يولد» يريد به عليه السلام معنى ما أراده مِن «لم يلد» يعني كما لا يكون منه شيء كذلك هو تعالى لم يكن من شيء، أي لم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها؛ لأنّ الشيء الكثيف إذا خرج من كثيف إنّما يخرج منه لأنّه خلق منه؛ ولهذا أخبر عليه السلام أنّها عناصُر و أصُول للخارجة منه، و مثَّلَ بأشياء يفهم منها، كلّ الفروع بأصولها، كالشيء من الشيء، كالنبات من الأرض، و الخاتم من الفضّة، وكالدابّة من الدابّة، إنّ الولد يتكوّن من نطفة تخرج من بين صلب أبيه من أربعة أشياء: العظم والمخ والعصب والعروق، ومن ترائب أُمّه من أربعة أشياء: اللحم والدم والجلد والشعر، ومن ستّة من اللّه: النفس، والحواسّ الخمس، فالأُمور الثمانية خرجت من عناصرها الأربعة التي في الأب والأُمّ، و كالنبات من الأرض، فإنّه إذا وقع المطر انحلّ جزءان منه بجزء من النار و جزء من الهواء و جزء من التراب والكلّ في الأرض، ولهذا كانت كثيفة لتركيبها من الثلثة العناصر، فكانت الأجزاء الخمسة نباتاً عناصره التي تولّد منها في الأرض كما ذكرنا، و كالماء النابع من الينابيع، فإنّ الينابيع هي أصل هذا النابع؛ إذ المراد من الينابيع الماء المسلوك في الأرض لأنّه أصله، والعنصر هو الأصل كما قال تعالى: ﴿**فسلكه ينابيع فى الأرض**﴾[88] و كالثمار من الأشجار، فإنّ أصل الثمرة الشجرة، لا

الغذاء الذي تجذبه العروق؛ لأنّ الذي تجذبه العروق شيء واحد، و هو ماء مشاكل انحلّ به تراب. والمراد بالمشاكلة مساواة أجزائهما في الوزن بالقدر الذي يحصل به الاعتدال في الطبائع وهو واحد في النخل والرمان والعنب. وشجرة العنب إذا وصل إليها الغذاء كانت أصل العنب، و شجرة الرمّان إذا وصل إليها ذلك الغذاء كانت أصل الرمّان، والنخلة إذا وصل إليها الغذاء كانت أصل الرطب، فالعنصر القريب للثمرة هو الشجرة.

وقوله: «ولا كما يخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين» فإنّ البصر ـ سواء قلنا: إنّه بخروج الشّعاع، أم بالانطباع، أم بالحكاية بأن تكون رطوبة العين تحكي صورة المرئيّ، أم بأن تدرك النفس صورة ملكوتية تشابه الصورة المحسوسة ـ خارج من العين، فهي مركز.

«والسّمع من الإذن» فإنّ السمع ـ الذي هو إدراك المسموعات من الأصوات ـ إنّما هو قوّة من الروح البخاري الذي هو النفس تدرك الصوت الذي يقرع الجلد الرقيق المنشور على خرق الأُذن، فيختلف القرع باختلاف الحرف؛ فإنّ من الحروف: ما يخرج عند القرع، وهو الذي ينقطع النفَس عند خروجه إذا نطقتَ به ساكناً مثل الميم واللام تقول: «أم» و «أل».

ومنها: ما يخرج عند القلع إذا أجريتَ النفَس بعد قطعه، كحروف القلقلة، مثل القاف والطاء تقول: «أق» و «أط» فيخرج الحروف من مخرجه عند إجراء النفس بعد قطعه.

ومنها: ما يخرج عند ضغط النفَس كالشين والسين، فانّه يخرج عند تضييق النفَس تقول: «أش» «أس» فتميّز الروح الحاسّة الحروفَ باختلاف القرع والقلع والضغط في مادّة الصوت و هيئته في الإدراك يخرج من الدماغ إلى خرق الأُذن ليميّز الصوت إذا ضربت الحروف طبل الأُذن يتميّز بينها بأصواتها الواقعة على ذلك الجلد الرقيق الشبيهّ بالطبل، فيخرج من الدماغ إلى الجلد المضروب على ذلك الخرق، فكانت تلك الأُذن مركزاً لذلك الحاسّ.

فقوله عليه السلام «ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها» يدلّ على أنّ الحاسّ هو القوّة البخاريّة، لا أنّ المدرِك للأُمور المحسوسة هو النفس في المدرَك ـ بفتح الراء ـ صورة ملكوتيّة تشابه هذه الصّورَ المحسوسة، فتدرك النفس المحسوسة بإدراك نظائرها الملكوتيّة كما توهّمه الملاّ صدرا الشيرازى[89]؛ إذ لو كان المدرِك ـ بكسر الراء ـ هو النفسَ لم يحسن أن يقال: إنّ الأُذن مركز للنفس، ولا إنّ إدراكها يخرج من الأُذن؛ لأنّ المادّي لا يكون مركزاً للمجرّد و كذلك الشمّ من الأنف، والذوق من الفمّ، والكلام من اللسان،

والمعرفة والتمييز من القلب، كلّها مثل السمع من الأُذن من كونها لها مصادر و قوى تنشأ منها و تخرج من مراكزها الظاهرة.

وقوله عليه السلام «وكالنار من الحجر» يعني أنّ مخرج النار من الحجر فخرج الشمّ من الأنف من كون الحجر مركزاً للنار من جهة الخروج، كما أنّ الأنف مركز للشمّ من جهة الخروج، ولمّا لم يكن للنّار مصدر غير الحجر و غيره من المذكورات كالشمّ والكلام لها مصادُر غير مراكزها لكنّها متساوية من حيث المخرج و المركز كرّر كافَ التشبيه للفرق بينها و بين النار في المصدر والمركز. وإنّما جعلت مواضع مخارجها مراكزها لدوران ادراكاتها على خروجها من هذه المواضع، فلذا كانت تدور على هذه المواضع في تحقّقها.

وقوله: «لا» أي لا يتولّد من شيء، بل هواللّه الصمد، يعني الذي لا من شيء ولا منه شيء بدئ، ولا في شيء حلّ، ولا على شيء حُمل، مبدع الأشياء من كلّ من سواه بقدرته، يتلاشى ما خلق الفناء والتلاشي بمشيّته لذلك، و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه، أي بما شاء من إبقائه و أراد.

[حديث عن الصادق عليه السلام في معنى الصمد]

روى الصدوق فى توحيده قال:

قال وهب بن وهب القرشي: سمعت الصادق عليه السلام يقول: قَدِمَ وَفْد من فلسطين على الباقر عليه السلام فسألوه عن مسائلَ فأجابهم، ثمّ سألوه عن الصمد، فقال: تفسيره فيه، الصمد خمسة أحرف:

فالألف دليل على إنّيّته، و هو قوله عزّوجلّ ﴿**شهد اللّه أنّه لا إله إلاهو**﴾ و ذلك تنبيه و إشارة إلى الغائب عن درك الحواسّ.

واللام دليل على إلهيّته بأنّه هو اللّه. والألف واللام مدغمان لا يظهران على اللسان ولا يقعان في السمع و يظهران في الكتابة دليلاً على أنّ إلهيّته بلطفه خافية لاتدرك بالحواسّ، ولا تقع في لسان واصف، ولا أُذن سامع؛ لأنّ تفسير الأله: هو الذي أله الخلق و عن درك ماهيّته و كيفيّته بحسٍّ أو بوهم، لا بل هو مُبدع الأوهام و خالق الحواسّ، و إنّما يظهر ذلك عند الكتابة دليل على أنّ اللّه ـ سبحانه ـ أظهر ربوبيّته فى إبداع الخلق و تركيب أرواحهم اللطيفة فى أجسادهم الكثيفة، فإذا نظر عبد إلى نفسه لم يَرَ روحَه، كما أنّ لام الصمد لا يتبيّن ولا يدخل في حاسّة من

الحواسّ الخمس، فإذا نظر إلى الكتابة ظهَرَ له ما خفي و لَطُفَ، فمتى تفكّر العبد في ماهيّة الباري و كيفيّته ألِهَ منه و تحيَّرَ، ولم تُحِطْ فكرتُه بشيء يتصوّر له؛ لأنّه عزّ وجلّ خالقُ الصور، فإذا نظر إلى خلقه ثبت له أنّه عزّوجلّ خالِقُهم و مركِّبُ أرواحِهم في أجسادهم.

وأمّا الصاد فدليل على أنّه ـ عزّوجلّ ـ صادق و قوله صِدق و كلامَه صدق و دعا عبادَه إلى اتّباع الصدق بالصدق، و وَعَدَ بالصدق دارَ الصدق.

وأمّا الميم فدليل على دوام ملكه، و أنّه المَلِكُ الحقّ، لم يزل و لا يزالُ ولا يزولُ ملكُه.

وأمّا الدال فدليل على دوام ملكه، و أنّه ـ عزّوجلّ ـ دائم، تَعالى على الكون والزوال، بل هو ـ عزّوجلّ ـ يكوِّنُ الكائنات الذي كان بتكوينه كلُّ كائن.

ثمّ قال عليه السلام: لو وجدت لعلمي الذي أتاني اللّه ـ عزّوجلّ ـ حمَلَةً لنشرت التوحيد والاسلام والإيمان والدين والشرايع من الصمد، و كيف لي بذلك ولم يجد جدّي أمير المؤمنين عليه السلام حمَلَةً لعلمه حتّى كان يَتَنَفَّسَ الصعداء و يقول على المنبر: «سلوني قبل أن تفقدوني، فإنّ بين الجوانح منّي لعلماً جمّا، هاه هاه ألا لا أجد من يَحْمِلُه، ألا و إنّي عليكم من اللّه الحجّةُ البالغة، فلا تتولّوا قوماً غضِبَ اللّه عليهم قد يئسوا من الأخرة كما يئس الكفّار من أصحاب القبور».

ثمّ قال الباقر عليه السلام: الحمد للّه الذي منّ علينا و وفّقنا لعبادته، الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد ولم يكن له كفواً أحد، و جنّبنا عبادة الأوثان، حمداً سرمداً و شكراً واصباً. و قوله عزّوجلّ ﴿**لم يلد و لم يولد**﴾ يقول: لم يلد عزّوجلّ فيكون له ولد يَرِثُه ملكه، ولم يولد فيكون له والد فيشركه في ربوبيّته ومُلكه، ولم يكن له كفواً أحد فيعاونه في سلطانه[٩٠].

أقول: قوله عليه السلام: «تفسيره الصمد فيه» ليس خاصّا بالصمد، بل كلّ كلمات اللّه ـ عزّوجلّ ـ على هذا النحو، وكما أنّ الصمد للولي المطلق إذا شاء أن يُخرج كلَّ ما يحتاج إليه الخلق من لفظه على نحو أشار إليه، كذلك سائر كلمات اللّه للوليّ المطلق أن يخرج من كلّ كلمة كلّ ما يحتاج إليه الخلق، كما سمعت من تفسير أمير المؤمنين عليه السلام لا بن عباس في باء بسم اللّه من أوّل الليل إلى آخره ثمّ قال له: «لو طال الليل لأطلنا» وقال عليه السلام ما معناه: «لو شئت لأوقرت سبعين بغلاً أو جملاً من تفسير بسم اللّه الرّحمن الرّحيم».[٩١]

وقوله عليه السلام «تفسير» أي منه يعني في لفظه و نقشه، يعنى أنّ ما يراد من الصمد بعد ما وصف الاسم الكريم بأحد لبيان معناه المراد منه في الردّ على من قالوا لرسول اللّه صلى الله عليه و آله

هذا إلهنا المحسوسة المدركة بالأبصار فأشر أنت يا محمّد إلى إلهك الذى تدعو إليه، فقال تعالى ردّاً عليهم: قل يا محمّد أنّ الذي يشار إليه لا يصحّ أن يكون إلهاً، والذي أدعو إليه اللّه أحد منزّه عن الإشارة والإحساس والإدراك، ولايرتبط بشيء ولايرتبط به شيء، وليس فيه جهة و جهة ولاحيث ولالِم ولا شيء يصحّ في شيء من حاقه.

ولمّا كانت المعاني التي يريدها من لفظ «أحد» تخفى عليهم قال: ﴿**اللّه الصّمد**﴾ يعنى أنّ معنى «أحد» هو الصمد الذي ليس شيء ما يوهم شيئاً من صفات الخلائق مطلقاً، فلمّا كانت تلك المرادات قد تخفى على كثير من الناس بمعنى أنّهم لا يفهمونها من لفظ «الصمد» ـ لأنّ الصمد ما يفهمون منه إلاّ ما دلّت عليه لغتهم ـ بَيَّنَها لهم بعبارة أجلى من لفظة الصمد، فقال: مرادي من الصمد «لم يلد» أي لم يخرج منه شيء بكلّ اعتبار و بكلّ معنى؛ على ما بيّنه الحسين بن عليّ عليه السلام كما تقدّم. «ولم يولد» أي لم يخرج من شيء على نحو ما تقدّم، ثمّ عمَّمَ وأطلق في البيان فقال: معنى الصمد الذي يريده هنا أنّه ﴿**لم يكن له كفواً أحد**﴾ يعني لم يكن كفواً شيء في شيء من كلّ شيء.

والباقر ـ صلوات اللّه عليه ـ بيّن ذلك واشار إليه ببيان قوله: «تفسيره فيه» إلى آخره، فأشار بأنّ الألف دليل على إنيّته، وليس في الحروف الألف واحد.

فنفى عليه السلام بكون الألف دليلاً على إنيّته إنيّةَ كلّ من سواه، يعني انّه ليس من الأشياء إنيّة إلاّ فاخترع له واشتقّ من فعله تعالى له من الانّية. و لأجل هذا قلنا: إنّه لا إله إلاّ هو في ذاته.

و أشار بأنّ اللام دليل على إلهيّته، فنفى بإثبات إلهيّته إلهيةَ ما سواه إذ لو كان لغيره إلهيّة لما حسن أن يقال أنّ اللام دليل على إلهيّته إلاّ على جهة المشاركة، فكما تدلّ على إلهيّته تدلّ على إلهيّة غيره، والدلالة غير المحضة لا تكون مميّزة، فلا تكون مع المشاركة دالّة على النوع و أفراد النوع متساوية في الاتّصاف النوعى، ولا نوع للقديم فلا مشاركة فيما ينسب إليه، فبدلالة اللام على الإلهيّة الحقيقية تنتفي إلهيّة من كلّ سواه.

---

١. *كشاف الفهارس*، سيد محمد باقر حجتى ج ١، ص٢١٨.
٢. *أعيان الشيعة*، ج ٢، ص ٥٨٩.
٣. همان.
٤. *قصص العلماء*، ص ٣٧.
٥. *روضات الجنات*، ج ١، ص ٩١.
٦. *قصص العلماء*، ص ٣٧.
٧. *روضات الجنات*، ج ١، ص ٨٨.

۸. *روضات الجنات*، ج ۳، ص ۳٤۲.
۹. *ینابیع الحکمة*، ج ۲، ص ۲۸؛ امام شناسی، علامه طهرانی ج ۵، ص ۱۷۷.
۱۰. *شرح زیارت جامعة کبیرة*، شیخ احمد احسایی، چاپ سنگی، ص ۳۱۵؛ امام شناسی، علامه طهرانی ج ۵، ص ۱۷۷.
۱۱. *اعیان الشیعه*، ج ۲، ص ۵۹۰.
۱۲. *روضات الجنات*، ج ۱، ص ۹۲.
۱۳. منقول از سید شفیع موسوی در *اعیان الشیعه*، ج ۲، ص ۵۹۰.
۱٤. *أعیان الشیعة*، ج ۲، ص ۵۹۰.
۱۵. *روضات الجنات* ج ۱، ص ۹۱.
۱٦. *کرام البررة*، شیخ آقا بزرگ طهرانی ج ۱، ص ۸۸.
۱۷. *دائرة المعارف فارسی*، ج ۲، ص ۱۵۲٤.
۱۸. *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، بهاء الدین خرمشاهی ج ۲، ص ۱۳٤٦.
۱۹. هورقلیا یك اصطلاح عجیب و غریب است که شیخ احمد و شیخیه پس از او، آن را وارد دستگاه فکری ـ عقیدتی خود کرده‌اند. به نوشته *دائرة المعارف فارسی*، هُوَر به معنای بخار و هوای گرم و قِلیا به معنای تشعشع و درخشش است که در مجموع به معنای عالم مثال است عالمی که میان جسمانیات و مجردات است. این اصطلاح را نخستین بار، سهروردی و پس از وی، شیخ احمد احسایی و حاج محمد کریم خان و حاج ملا هادی سبزواری بکار برده‌اند. / ر.ك، دائرة المعارف فارسی، غلامحسین صاحب ج ۳، ص ۳۳۱۵.
۲۰. *دائرة المعارف فارسی*، ج ۲، ص ۱۵۲٤؛ «دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی»، ج ۲، ص ۱۳٤٦.
۲۱. *قصص العلماء*، ص ۳٤ ـ ٤۷.
۲۲. *روضات الجنات*، ج ۱، ص ۹۳.
۲۳. *أعیان الشیعة*، ج ۲، ص ۵۹۰.
۲٤. *دائرة المعارف فارسی*، ج ۲، ص ۱۵۲٤.
۲۵. در کتاب *خاطرات و مبارزات حجة إلاسلام فلسفی*، ص ۳۸٤ ـ ۳۸۷ گزارش دیدار و ملاقات آقای فلسفی با رئیس وقت شیخیه (ابوالقاسم ابراهیمی) در کرمان، تحت عنوان: «سفر به کرمان و برخورد با رئیس شیخیه وقت»، موجود است. از نتایج آن دیدار چاپ رسالهٔ فلسفیه از سوی ابراهیمی در پاسخ به سؤالات بیست و پنج گانه آقای فلسفی از ایشان در تبیین عقاید شیخیه است. از دیگر نکات قابل توجه در این گزارش نظر آیة اللّه بروجردی در زمینه این فرقه است.
۲٦. *دائرة المعارف فارسی*، ج ۲، ص ۱۵۲٤.
۲۷. *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، ج ۲، ص ۱۳٤۷.
۲۸. *الکرام البررة*، ج ۱، ص ۹۰.
۲۹. *أعیان الشیعة*، ج ۲، ص ۵۹۱.
۳۰. به گفته سید محمد جزایری، از نوادگان سید نعمت اللّه، سید دو شرح بر توحید صدوق دارد: یکی نامش أنیس الوحید است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و نسخه دیگر در کتابخانهٔ مجلس است.
ودیگری نامش نور البراهین است که خود سیّد آن را با تصرّفاتی در شرح اوّل و حذف مقدمهٔ آن و نوشتن دیباچه‌ای دیگر، نگاشته است که نسخهٔ آن نیز در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است. ر.ك، نابغه فقه و حدیث سید نعمة الله جزایری، ص ۵۰.
۳۱. *النهایة*، ج ۱، ص ۷ (أحد).
۳۲. *القاموس المحیط*، ج ۱، ص ۲۸۳ (أحد).
۳۳. *النهایة*، ج ۱، ص ۷ (أحد).
۳٤. *تهذیب اللغة*، ج ۵، ص ۱۹٤ (وحد).
۳۵. *التوحید*، ص ۱۹٦، باب أسماء اللّه تعالی، ذیل ح ۹.
۳٦. فی المصدر هکذا: ... ولم یتغیّر اللفظ عن الواحد، فدلّ علی أنّه لا شيء قبله، و إذا دلَّ علی أنّه لا شيء قبله، دلّ علی أنّه مُحدثُ الشيء، و إذا کان هو محدث الشيء، دلّ أنّه مفني الشيء، و إذا کان هو مفني الشيء دلَّ أنّه لا شيء بعده.
۳۷. في المصدر زیادة: لیس في الدار واحد»، یجوز أنّ واحداً من الدوابّ أو الطیر أو الوَحش أو الإنس لا یکون في الدار و کان الواحد بعض الناس و غیر الناس. و إذا قلت: ».
۳۸. *التوحید*، ص ۱۹٦ ـ ۱۹۷، باب أسماء اللّه تعالی، ذیل ح ۹.
۳۹. *التوحید*، ص ۹۰، باب معنی﴿قل هو اللّه أحد﴾ ذیل ح ۲.
٤۰. فی المصدر: «المقدام»
٤۱. *التوحید*، : ص ۸۳، باب معنی الواحد، التوحید والموحد، ح۳.
٤۲. *التوحید*، : ص ۱۸۵، باب أسماء اللّه تعالی والفرق بین معانیها، ح ۱.

٤٣ . *الإختصاص*، : ص ٢٨٧، باب زيارة المؤمن للّه؛ بصائر الدرجات، ص ٣٢٨، باب ٩ في الأئمّة انّهم يتكلّمون على سبعين وجهاً، ح ١، مع اختلاف يسير.
٤٤ . *الإختصاص*، : ص ٢٨٨، باب زيارة المؤمن للّه.
٤٥ . *بصائر الدرجات*، ص ٣٢٩، باب ٩ في الأئمّة انّهم يتكلّمون على سبعين وجهاً، ح ٦.
٤٦ . النحل (١٦): ٥١.
٤٧ . شورى (٤٢): ١١.
٤٨ . لقمان (٣١): ١١.
٤٩ . الروم (٣٠): ٤٠.
٥٠ . الكهف (١٨): ١١٠.
٥١ . النحل (١٦): ٦٠.
٥٢ . *القاموس المحيط* ج ١، ص ٢٨٣ (أحد).
٥٣ . *النهاية*، ج ١، ص ٧ (أحد).
٥٤ . *تهذيب اللغه*، ج٥، ص ١٩٤ (وحد).
٥٥ . *تهذيب اللغه*، ج ٥، ص ١٩٤ (وحد).
٥٦ . *التوحيد*، ص ١٩٦، باب أسماء اللّه تعالى، ذيل ح ٩.
٥٧ . الروم (٣٠): ٤٠.
٥٨ . *التوحيد*، ص ١٩٦، باب أسماء الله تعالى، ذيل ح ٩.
٥٩ . *التوحيد*، ص ٢٨٣، باب أدنى ما يجزي من معرفة التوحيد، ح ٢.
٦٠ . كذا.
٦١ . *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج١، ص ١٢٤، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام في التوحيد، ح ٥١؛ الاحتجاج، ص ٣٩٨، فى احتجاج الرضا عليه السلام في التوحيد. و فيه: وغيره تحديد.
٦٢ . *التفسير الكبير*، للفخر الرازي ج ٣١ـ٣٢، ص ١٧٨، ذيل تفسير سورة التوحيد.
٦٣ . *الصحيفة السجاديّة*، ص ١٦٦، دعائه بعد الفراغ من صلاة الليل؛ المصباح، للكفعمي، ص ٥٥، فصل ١٢؛ مصباح المتهجّد، ص ١٨٨؛ مفتاح الفلاح، ص ٣٤٥.
٦٤ . النحل (١٦): ٥١.
٦٥ . *التوحيد*، : ص ٩٠، باب معنى ﴿قل هواللّه أحد﴾ ذيل ح ٢.
٦٦ . النحل (١٦): ٥١.
٦٧ . *التوحيد*، ص ٩٠، باب معنى ﴿قل هو اللّه أحد﴾ ذيل ح ٢.
٦٨ . *التوحيد*، ص ٨٣، باب معنى الواحد و التوحيد، الموحد، ح ٣.
٦٩ . فصّلت (٤١): ٤٢.
٧٠ . طه (٢٠): ١١٠.
٧١ . الشورى (٤٢): ١١.
٧٢ . *التوحيد*، ص ٨٩، باب معنى ﴿قل هوالله أحد﴾ ذيل ح ٢.
٧٣ . *التوحيد*، ص ٨٨، باب معنى ﴿قل هوالله أحد﴾ ح ١.
٧٤ . *التوحيد*، ص ٩٠، باب معنى ﴿قل هو الله أحد﴾ ح ٣.
٧٥ . الصافّات (٣٧): ١٨٠.
٧٦ . مؤمنون (٢٣): ٩١.
٧٧ . الصافّات (٣٧): ١٨٠ ـ ١٨٢.
٧٨ . عيون أخبار الرضا، ج٢، ص ٢٧٧زيارة أُخرى جامعة للرضاو لجميع الأئمه عليهم السلام، ح ١؛ ، البلد الأمين، ص ٣٠٢.
٧٩ . المؤمنون (٢٣): ١٧.
٨٠ . *التوحيد*، ص ٩٠، باب معنى ﴿قل هواللّه أحد﴾ ذيل ح ٣؛ *معانى الأخبار*، ص ٧، باب معنى الصمد، ذيل ح ٣.
٨١ . عبس (٨٠): ٢٤.
٨٢ . نحل (١٦): ٦٦.
٨٣ . *التوحيد*، ص ٩٠، باب معنى ﴿قل هو اللّه أحد﴾ ذيل ح ٣؛ معانى الأخبار، ص ٧، باب معنى الصمد، ذيل ح٣.
٨٤ . المصدر.
٨٥ . المصدر.
٨٦ . *التوحيد*، ص ٩٠ ـ ٩١، باب معنى ﴿قل هواللّه أحد﴾ ح ٥.
٨٧ . *الاسفار الأربعة*، ج ٧، ص ١٤٩.
٨٨ . الزمر (٣٩): ٢١.
٨٩ . *الاسفار الأربعه*، ج ٩، ص ٤٠.
٩٠ . *التوحيد*، ص ٩٢ ـ ٩٣، باب تفسير ﴿قل هواللّه أحد﴾ ح ٦.
٩١ . *مناقب*، ج ٢، ص ٤٣، فصل فى المسابقه بالعلم؛ الصراط المستقيم، ج ١، ص ٢١٩، فصل ١٩ (لأوقرت سبعين بعيراً فى تفسير الفاتحه)؛ عوالى اللئالى، ج ٤، ص ١٠٢، فى الأحاديث المتعلقه بالعلم، ح ١٥٠: لأوقرت سبعين بعيرا من باء بسم الله.