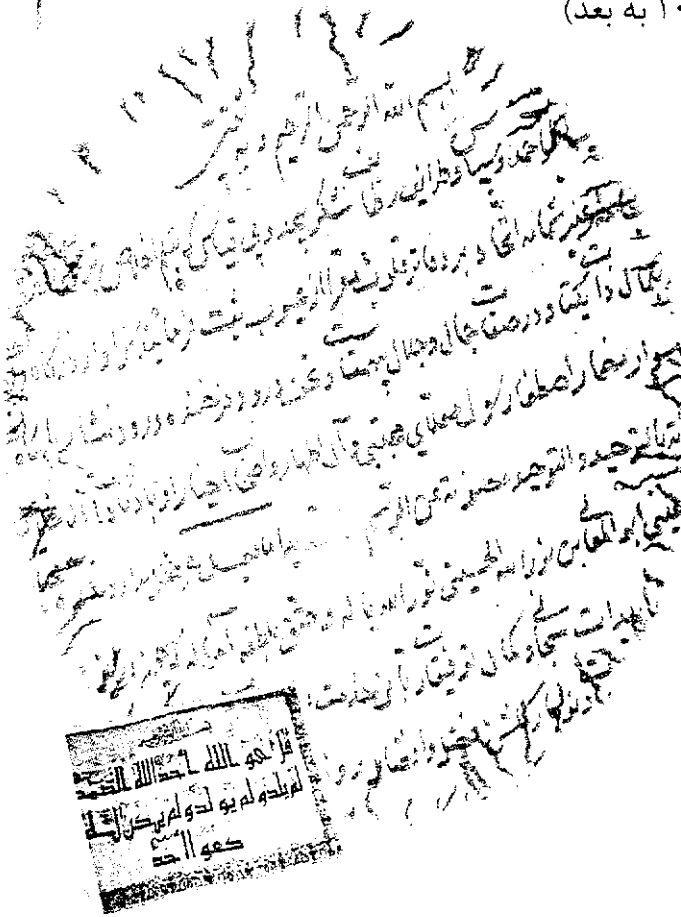


تفسیر سورہٴ اخلاص

مؤلف

ابوالمعالي بن نور الله الحسيني

(قرن ۱۰ به بعد)



* شأن نزول.

* براهین توحید

* صفات ثبوتی و سلبی

تحقیق

عباسعلی علیزاده - سید ابراهیمی

۴۴۳۰



مقدمه تحقیق بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

سوره مبارکه توحید به دلیل موضوع آن، از سوره‌هایی است که بسیاری از علما و دانشمندان به تفسیر آن پرداخته و در صدد کشف معانی ژرف آن برآمده‌اند. یکی از آنها ابوالمعالی فرزندانورالله حسینی است. از نامبرده اطلاع دقیقی در دست نیست ولی با توجه به این که در رساله‌اش از دانشمندانی چون جلال‌الدین دوانی، فخرالدین سماکی و امیرغیاث‌الدین منصور دشتکی، نقل کلام کرده است؛ باید از علمای بعد از سده دهم هجری که باشد. در بررسی از مجموع یکصد و پنجاه هزار نسخه خطی معرفی شده، در فهرست کتابخانه‌های متعدد، نامی از این مولف - غیر از رساله حاضر - بدست نیامد.

رساله حاضر

وی این رساله را به زبان فارسی و به نام «اسلام خان» نگاشته و از وی با تعابیر بلندی یاد کرده است. مؤلف پس از نقل چند حدیث در فضیلت و ثواب قرائت این سوره، ابتدا تفسیر را به مباحث ادبی اختصاص داده و آن گاه وارد بحث وحدانیت خداوند شده و دلائلی چند در این زمینه آورده است و فرازی را در این که سوره توحید بیان کننده تمامی صفات الهی است یادآور شده و در پایان بحثی پیرامون کلام الهی مطرح کرده است. نسخه‌ای که مورد تصحیح قرار گرفته، نسخه‌ای منحصر و از نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس می باشد که در سده دوازدهم کتابت شده و به شماره ۲۲۰۶۳ ثبت و

۴۴۴۱

در جلد ۲۲/۱۲۳ فهرست نسخ خطی آستان قدس معرفی گردیده است .
نسخه مذکور پدیدگی های متعددی دارد؛ لذا قسمت هایی از متن ، نقطه چین شده
است ، ولی بهر صورت چندان مضر به افاده مقصود نمی باشد .

والسلام

عباسعلی علیزاده - سید مرتضی سید ابراهیمی





مقدمه مؤلف بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقنی

شرایف لطایف حمد و سپاس، و طرایف وظائف شکر بی حد و بی قیاس که به قلم
اخلاص بر صحایف اختصاص، رقم نمایند، و به خامه ی عنبر شمامه اتحاد بر دفاتر
قلوب معرا از عیوب، ثبت فرمایند، سزاوار درگاه واحد احدی است که به کمال ذات
یکتا، و در صفات جمال و جلال بی همتاست. و تحف درود فرخنده درود نثار بارگاه
اقبال شهسوار مضمار اصطفاء، رسول معلائی مجتبی و آل اطهار اخیار او باد مادامت
الاخلاص مقرونة بالتوحيد و التوحيد مصونة عن الرسم و التحديد.

اما بعد؛ عرضه می دارد ذره محتاج شهود عینی ابوالمعالی بن نورالله الحسینی نور الله
باله و حقق بلطفه آماله که چون در این وقت به میامن حسن تأییدات سبحانی و کمال
توفیقات ربانی خدمت نواب مستطاب معالی القاب، مرکز دایره سیادت، و قطب فلک
سعادت، و نوبهار گلشن فضل و افضال، رونق افزای بوستان تکمیل و اکمال، مسند
نشین محفل عز و اقبال، صدر گزین بارگاه جاه و جلال مهبط فیوض الهی... شاهنشاهی،
کعبه معالی و قبله اعالی، آنکه از بحر فواضل او قطره، و از مهر فضایل او ذره باز نتوان
نمود، و عقده ی خفا از جبین مبین صفات جلال و سمات کمال او به بنان بیان نتوان
گشود، اعنی ملاذ اسلام و اسلامیان «اسلام خان» ادام الله تعالی ظلال معالیه علی مفارق
اشرف نوع الاعیان که آرزوی وصول آن عمرهاست که ساکن سراج دل منزل است به
عنایه الله عز و جل میسر گردید و حجاب خفا و نقاب اختفا از پیش بصر و بصیرت مرتفع
آمد خاطر... پرتو این معنی برین پیشگاه انداخت که هدیه لایق آن مجلس بهشت آیین، و



تحفه درخور آن محفل عز و تمکین، معد و مهیا باید نمود و لالی آبدار و درر و غرر شاهوار که در بحر خاطر مکنون است به دستیاری غواص فکر صافی و اندیشه شافی بیرون آورد و در نظر کیمیا اثر آن جوهر شناس عرصه خدا دانی و آن یکتا گوهر صدف انسانی جلوه داد که این جواهر نامدار را در این بازار رواجی دیگر است و این لالی شاهوار را چنین تاجی درخور. در این جا از سروش عالم غیب و هاتف لاریب ندا در داد که در تفسیر سوره کریمه اخلاص که از سور قرآنی به زیادتی خواص اختصاص دارد، قلم را جولان دهد و نکاتی که از اکابر سلف و اعظم خلف منقول است با آنچه از اسرع وقت است به قید قلم درآورد و هدیه جاه و جلال آن کعبه امانی و آمالی گرداند؛ بعد از استخاره و استجازه دران امر شروع پیوست، امید که بعد از تشریف وصول، در نظر فیض گستر، محلی از قبول یابد. و التوفیق من الله العزیز الحکیم.

مخفی نماند که از حضرت رسالت پناه مصطفوی علیه من الصلوة ازکها و من التحیات انماها مروی است که: «من قرأ سورة الاخلاص اعطی من الاجر کمن آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و اوصیائه»^۱ و اعطی من الاجر کمثل اجر مائة شهید^۲ و نیز منقول است که آن حضرت فرمودند که: «أسست السموات السبع و الارضون السبع علی قل هو الله احد»^۳ و قال ﷺ: «من قرأ سورة الاخلاص فقد قرأ ثلث القرآن»^۴

و سر در این معنی آن است که قرآن محتوی است بر توحید واجب تعالی و ذکر صفات او، و بر اوامر و نواهی، و بر قصص و موعظه، و این سوره مشتمل است بر ذکر توحید و صفات، پس مجتمع ثلث قرآن باشد.

[شأن نزول]

و سبب نزول سوره کریمه آن است که روایت کند ابی بن غالب از ابی بن کعب^۵ که مشرکین به حضرت رسالت ﷺ گفتند: صف لنا ربک الذی تدعوننا إلیه، پس این سوره نازل شد.^۶ و ابن ظبیان و ابوصالح روایت نموده اند عامر بن طفیل و زید بن اربد نزد حضرت آمدند عامر گفت: یا محمد بر چه چیز ما را دعوت می کنی فرمود: به خدا گفتند: که وصف کن او را برای ما که از چه چیز است آیا از ذهبست یا فضه یا خشب یا حدید؟ پس نزول یافت سوره و حق تعالی هلاک گردانید زید را به صاعقه و عامر را به طاعون.^۷ و بعضی از مفسرین گفته اند: ^۸ جمعی از احبار یهود نزد آن حضرت آمدند و گفتند که

وصف کن ای محمد پروردگار خود را از برای ما، پس سوره نازل شد.

[تفسیر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾]

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ در بعضی قرآات آمده آخداً الله به وصل احد به الله ثانی بدون تنوین بنا بر ملاقات لام تعریف.^۹ تنوین است و کسر آن جهت التقاء ساکنین برای ما سئل عنه المشركون است و الله خبر او است و احد خبر ثانی است و می تواند که بدل از او باشد، هر چند که نکره غیر موصوفه است زیرا که تحقیق چنانچه نجم الاثمه شیخ رضی علیه الرحمة فرموده^{۱۰} آن است که ابدال نکره از معرفة صحیح است در صورتی که افاده فایده جدیدی کند و هنا کذا لک.

و معنی آن است که مسئول عنه خداوند جهان است، خدائی که شما می شناسید او را و مقربید به آن که او خالق سماوات و ارض و خالق شماس است و یکتاست، یعنی در الوهیت گیری با او مشارک نیست.

و معنی کلمه الله به فارسی خداست و لفظ خدای چنانچه بعضی از علما فرموده اند در اصل خودآی بوده یعنی خود آینده که مؤذای واجب الوجود است؛ بنا بر کثرت استعمال تخفیف نمودند خدای شده.

و جمعی از مفسرین برآند: که «هو» ضمیر شأن است والله احد جمله ای است مفسر شأن مبهم و خبر از اوست. و این نوع جمله را احتیاج به رابطی که او را به مبتدا مرتبط سازد نیست چه این جمله عین مبتدا است و فایده از جهت ابهام است.

علامه تفتازانی از شیخ عبدالقاهر نقل کرده که او گفته^{۱۱} که از خصایص کلمه آن آن است که ضمیر شأن را با او حُسنی است که بدون او آن حسن را ندارد مانند: ﴿أَنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ و ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَلَا يَفْلَحْ﴾ و ﴿أَنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ﴾^{۱۲}.

و بر او اعتراض کرده اند که این حکم مردود است به «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» چون هو ضمیر شأن است و بدون آن کمال حسن با او هست.^{۱۳}

و امام در نهایت الايجاز^{۱۴} در رد بر اعتراض گفته که مراد شیخ آن است که ضمیر شأن داخل نمی شود بر جمله شرطیه بدون آن. و فاضل اسفراینی گوید که نفی کند این حکم را تمثیل شیخ به قول حق تعالی: ﴿أَنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ﴾.

و به خاطر کسیر می رسد که ظاهر کلام شیخ مقتضی آن است که حکم در او مطلق



باشد و تقید به جمله شرطیه چنانچه امام قرار داده خلاف ظاهر است و تمثیل به ﴿انه لا یفلح الکافرون﴾ چنانچه فاضل اسفراینی گفته نیز مؤید است؛ چه کلام مذکور جمله شرطیه نیست، پس گوئیم که ممکن است که جواب از اصل اعتراض چنین گفته شود: که می تواند بود که نزد شیخ ضمیر هو از برای شأن نباشد چنانچه از بیان شأن نزول قبل از این معلوم شد که ضمیر هو از برای ما سئل عنه المشرکون است پس خصوصیت مذکور به قل هو الله احد منتقض نشود و تخصیص در حکم مطلق به لاضرورت لازم نیاید.

و «الله» در اصل إله بوده همزه را حذف کردند و عوض از او حرف تعریف آوردند، و از آن است که در حالات ندا یا الله گفته می شود به قطع همزه چنانچه گفته می شود یا إله. و إله در لغت عرب عبارت است از معبود مطلقاً و غالب الاستعمال شده در معبود به حق و او اسم است نه صفت؛ به واسطه آنکه موصوف واقع می شود چنانکه گوئی إله واحد و گفته نمی شود شی إله که إله صفت باشد.

[تفسیر ﴿الله الصمد﴾]

«الله الصمد» آن خداوندی که مضمود الیه است در حوائج و احدی از مخلوقین را استغنا از او نیست و او از همه مستغنی است من صمده إذا قصده. و جمعی گفته اند: که صمد «من لاجوف له» است و ما بعد او تفسیر اوست و چون تعریف دو جزو که یکی از آنها معرف به لام جنس باشد افاده می کند قصر معرف به لام را بر دیگری، خواه مقدم باشد یا مؤخر، پس محصول آن می شود که صمدیه مقصور است بر الله تعالی، و اظهار اسم در محل اضممار - چنانچه قاضی بیضاوی گفته^{۱۵} - اشعار است به آن که کسی که متصف نیست به صمدیت مستحق نباشد الوهیت را. و علامه دوانی مثالی بران افزوده و گفته: ^{۱۶} کقوله تعالی: ﴿ان الدین عند الله الاسلام﴾^{۱۷}

و بعضی از فضلا گفته اند: که گویا قاضی دعوی می کند که قاضی برین مدعی ذوق و وجدان است و الا شاهدی بر این دعوی از اصول اهل معانی و بیان نیست و خفای مزید علیه نیز ظاهر است. انتهى.

و والد فقیر نور الله تعالی مرقده گفته: که وجه اشعار، این می تواند بود که تکرار خلاف اصل و ظاهر، چه مقتضای ظاهر در این مقام اضممار است پس در عدول از آن عقل طلب فائده کند و چون در این محل زیادتی ارتباطی میانه این صفت و ذاتی که

مستحق الوهیت است یافته شد، حمل نموده شد بر آن. و شیخ الاسلام تفتازانی در بحث مسند از حواشی خود که بر مطول دارد تصریح به مثل آن نموده در مقامی که صاحب مطول می گوید: «و اما تعجیب المتکلم للسامع فبالذکر المستغنی عنه فی الظاهر». حیث قال: «و ذالک لانه لما ذکر ما لاحاجة الیه فی افادة النسبة طلب العقل له فایدة و کان قصد التعجیب مناسباً فحمل علیه».^{۱۸}



و از علامه تفتازانی نظیر آن در حاشیه کشف واقع شده نزد تفسیر قول حق تعالی: ﴿ان الدین عندالله الاسلام﴾ چه در آن جا گفته آنچه محصولش [راجع است] به آنکه این جمله موکد جمله اولی است که شهد الله انه لا اله الا هو الی آخره است زیرا سوق کلام که مشعر به آن که دین عندالله اسلام است، ایذان و اعلام به مضمون آیه یعنی به آنکه دین مرضی عندالله سوای اسلام نیست و آن توحید و عدلی است که مذکورند در جمله اولی، و مراد آن نیست که بودن دین اسلام واحد است در شهادت. و گفته اند که وجه ایذان آن است که اگر قصد معنای مذکور کرده نشود، آن کلام را موقع حسنی نخواهد بود.^{۱۹}

و پوشیده نماند که به این بیان مرتفع شد نقاب خفا از مزید علیه و ظاهر شد صلوح او از برای تمثیل. و ممکن است که گفته شود وجه اشعار آن است که صمدیت که عبارتست از استغناى او از خلق و احتیاج خلق به او لازم است استحقاق الوهیت را، و لفظ الله دالست بر استحقاق عبادت، و مقرر است که نزد انتفاء لازم ملزوم منتفی می شود، پس تکرار جهت اشعار به آن در شریعت بیان لازم آید.

اگر سائلی دغدغه کند که فایده مذکوره حاصل می شود به وصفیت صمد از برای اله و در صورت عدم تکرار نیز این مدعی حاصل است چنانکه گوئیم الله احد الصمد. جواب می گوئیم که فایده مذکوره بنابر آنچه مقرر شده شدت ارتباط وصف صمدیت است به اله و دلالت بر آن وقتی حاصل می شود که اثبات آن وصف اولاً برای او نمایند چنانکه علامه تفتازانی در بحث مسند از مطول می گوید^{۲۰} که: ثبوت حکم اولاً اقوی است پس اگر مذکور شود ثانیاً و بعد از حکم به احدیت، هر آینه شدت ثبوت و ارتباط آن وصف به او مفهوم نخواهد شد.

و اگر کسی خدشه کند که چرا حکم به صمدیت مقدم بر حکم به احدیت داشته نشد تا فایده مذکوره بدون ارتکاب تکرار حاصل شود؟ در جواب گوئیم که مقصود اصلی از این سوره بیان توحید است چنانچه علماء تصریح به آن نموده اند و تسمیه آن به توحید دال است بر آن، پس تقدیم صمد بر احد مفوت مقصود باشد.

و ممکن است که گفته شود که وجه اظهار می تواند آن باشد که صریح اسم ادل است بر تعظیم و اقوی است به اعتبار تبرک و استلذاذ به ذکر و ترک... جهت غایت اتصال است چه اولی مستتبع است ثانی را زیرا که اتصاف به احدیت در الوهیت مستلزم اتصاف او نیست به صمدیت چه إله محتاج نتواند بود و محتاج الیه باشد.



[تفسیر ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾]

«لَمْ يَلِدْ» از او کسی تولد نیافته زیرا که او جنسی ندارد تا او را صاحبه از جنس او باشد و ولد نمی باشد مگر از متجانسین و قد دل علی هذا المعنی بقوله: ﴿أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾^۱ و این رد است بر مشرکین و یهود و نصاری چه مشرکین می گفتند که ملائکه بنات الله اند و یهود عزیز را ابن الله می دانستند و نصاری مسیح را. ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ و او خود از کسی متولد نشده زیرا که هر مولود جسم باشد و محدث. و حق تعالی قدیم است و جسم نیست و لذا هیچ یک از مشرکین بنا بر عنایت ظهور تنزه حق تعالی از مولودیت، نسبت او به آن ننموده اند و همین معنی وجه تأخیر این از ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ و تقدیم او بر این تواند بود.

[تفسیر ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾]

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ کفو مقروء شده به ضم کاف و فاء به سکون فاء و به همزد و به تخفیف. و آن به معنای شبیه و مثل است یعنی متکافی و مماثل نیست او را احدی. و جایز است که از تفاوت در نکاح باشد جهت نفی صاحبه، و این اولی است زیرا که صمدیت بمعنای مذکوره هرگاه مقصور بر او باشد قصراً حقیقاً لازم است که احدی مماثل او نباشد چه محتاج، مماثل محتاج الیه اصلاً نتواند بود، پس و او از برای تأکید لصوق باشد یا از برای حال. و تقدیم «له» بر عامل اگر چه ظرف غیر مستقر است و او بر عامل - چنانچه سیبویه تصریح نموده^۲ - مقدم نمی شود، بنا بر آن است که کلام مسوق است از برای نفی مکافات از ذات باری عز اسمه، پس احق به تقدیم و اعنی به ذکر تقدیم ظرف باشد.

محقق طوسی طیب الله مشهده گفته: که توحید به نفی وجود متساثل در سهیت و متکافی در قوه متصور شود، و مماثل در مهیة یا متأخر بود در رتبه به مثابه معلول مثل ولد یا متقدم بود به مثابه علت مثل والد یا مع به مثابه مقارن مثل کفو، پس تمهید قواعد توحید

به ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تمام شد، به لم یللد نفی صفت اولی و لم یولد نفی صفت ثانی و ﴿لَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ نفی صفت ثالث پس قاعده توحید اتمام یافت. ^{۲۳} انتهی

[دلایل توحید]

پوشیده نخواهند بود که دلایل عقلی بر وحدانیت حق عز اسمه بسیار است و چون اثبات توحید فرع اثبات وجود است، لازم شد که بعضی از ادله اثبات اولاً مذکور شود، و قبل از شروع در آن ناچار است تمهید مقدمه در بیان احتیاج ممکن به مؤثر. و دلیل مشهور بر این مطلب آن است که نسبت وجود و عدم به ذات ممکن متساوی است، پس اگر یکی از اینها واقع شود بدون دیگری بی آنکه مؤثری باشد که تقاضای آن بخصوصه نماید، هر آینه لازم آید ترجیح بلامرجح و این بدیهی البطلان است. ^{۲۴}

و بعضی به آن رفته اند که احتیاج ممکن به مؤثر برهان طلب نیست بلکه بدیهی است؛ ^{۲۵} چه عقل مستقیم هرگز تجویز نکند که یک امر بعینه معدوم شود بنفسه و موجود شود بنفسه بلکه به جهتی باشد.

و جمعی از متأخرین گفته اند ^{۲۶} که احتمال دارد ممکن موجود شود به رجحان و اولویت ذاتی. و این کلام را دو معنی گفته اند: اول آنکه ممکن، محتمل است که موجود شود به رجحان ذاتی و باین که آن رجحان موجب و سبب وجود او باشد. دوم آنکه محتمل است که وجود ممکن، نظر بمهیته اولی و ارجح به آن باشد و رجحان سبب و موجب او نبود و کلا الاحتمالین باطلند. اما اول به واسطه آنکه اگر ممکن موجود شود لذاته و رجحان ذاتی موجب وجود او شود لازم آید که متمیز شود قبل از متمیز بودن، پس موجود باشد قبل از موجود شدن؛ چه مفروض آن است که به واسطه این رجحان موجود شده و وجود تابع اوست؛ و ظاهر است که هرگاه رجحان مستتب وجود او باشد متمیز خواهد بود قبل از آنکه موجود باشد، و اما بطلان ثانی ظاهر است از آنچه در بیان احتیاج ممکن به مؤثر مذکور شد و بعضی استدلال بر بطلان این احتمال چنین نموده اند که ممکن بابقاء اولویت، عدم او جایز است و الا ممکن نباشد پس هر گاه معدوم شود لازم آید رجحان مرجوح. ^{۲۷}

[کلام دشتکی بر توحید خداوند]

و حضرت سید المحققین و سند المدققین امیر غیاث الدین منصور الدشتکی الشیرازی



فرموده اند: که این استدلال مغالطه است از دو وجه: یکی آنکه غایت آنچه لازم می آید آن است که عدم او حال رجحان ممکن باشد و آن مستلزم امکان عدم او... بنفسه نیست چرا نتواند که معدوم شود به علتی خارج لابنفسه پس چنین شد که ذات... تقاضا رجحان می کند مادام که مانع منع نکند پس هرگاه مانع بهم رسید رجحان زایل شد فتحقق العدم بالمانع لابنفسه انتهی.



و بعضی از فضلا اعتراض کرده اند که قول به آنکه غایت آنچه لازم می آید آن است که عدم او حال وجود و ممکن باشد و این مستلزم امکان عدم او بنفسه نیست، موجه نیست؛ چه قوم متفقند بر آنکه رجحان عدم ممکن نیز ممکن بنفسه است.

و فقیر را به خاطر می رسد که منشأ این اعتراض عدم فهم مقصود است؛ زیرا که مراد سید این نیست که عدم ممکن فی نفسه ممکن نیست، بلکه مراد آن است که اینکه عدم او حال رجحان ممکن باشد مستلزم آن نیست که علت تحقق عدم، نفس ممکن باشد چرا نتواند که معدوم به مانع و علت خارجیه شود و این سخن موافق کلام قوم است.

و دیگر آنکه چرا نتواند که مانند ممکن باشد؛ چه او در حد ذات خود مساوی النسبة است به وجود و عدم، بعد از آن موجود می شود و معدوم می شود به علت خارجیه، و علیت خارجیه ازاله تساوی ذاتی نظر به ذات نمی کند پس محتمل است که اولویت ذاتی نظر به ذات کرده کالامکان باقی باشد، و اینکه انعدام به علت خارجیه مانع رجحان ذاتی باشد ممنوع است؛ زیرا که علت خارجیه چنانچه مانع تساوی نیست، محتمل است که مانع رجحان و اولویت نظر به نفس ذات نیز نباشد انتهی.

و بعضی از اعظام از علمای اعلام و سادات کرام جواب از این اعتراض چنین گفته اند: که شک نیست در این که متنافیین مجتمع نمی شوند در محل واحد به علتین مختلفین، و ممکن نیست که وجود ممکن واحد در حالت واحد راجح بالذات باشد و مرجوح بالغیر و جایز نیست که رجحان ذاتی نظر به ذات باقی باشد و علت خارجیه که مقتضی مرجوحیت است زایل نکند او را، و میانه امکان به معنای تساوی و رجحان فرق است؛ چه امکان به معنای تساوی عبارتست از عدم اقتضای ذات وجود و عدم را نه آنکه عبارتست از اقتضای ذات تساوی وجود و عدم را، و شک نیست که علت خارجیه ذات را مقتضای وجود و عدم نمی گرداند پس در وقت وجود علت و گشتن وجود ممکن راجح باقی بماند ذات بر حالت ذاتی خود که اقتضای وجود و عدم است به خلاف رجحان ذاتی

که او عبارتست از نوعی از اقتضا ذات وجود و عدم را اقتضاء ناقصاً پس رجحان حالی است نفس الامری که معلول ذات است، پس اگر باقی ماند در وقت اقتضای علت مرجوحیت را و به علت زایل نشود، هر آینه لازم آید اتصاف شی واحد به رجحان امری و مرجوحیت او معاً در حالت واحد به علتین مختلفتین و هذا بین البطلان .



و فقیر را به خاطر می رسد که عدم اجتماع امرین متنافین در محل واحد به علتین مختلفتین مسلم است، اما سخن در رجحان ذاتی به معنای ثانی است و رجحان در اینجا معلول ذات ممکن نیست چه آن عبارتست از اَلِیقِیَّت و انسبیت احد الطرفین نسبت به ذات و لانسلم که در این صورت با ذات نوعی از اقتضای وجود و عدم هست چنانکه در حالت تساوی ولو کان اقتضاء ناقصاً، پس اتصاف شی واحد به رجحان امری و مرجوحیت او معاً در حالت واحد به علتین مختلفتین لازم نیاید، و هر گاه چنین باشد چرا نتواند که علت خارجی چنانچه مانع تساوی ذات نیست مانع رجحان نیز نباشد، پس ممکن است که اولویت ذاتی نظر به ذات کالامکان الذاتی باقی باشد و به علت خارجی زایل نشود .

به جهت توضیح این مدعی می گوئیم که زید عالم مثلاً الیق و انسب به حال او صلاح و تقوی است، پس اگر به علت خارجی زید مذکور فاسق شود الیقیت صلاح نظر به حال او از او مرتفع نخواهد شد بلکه به حال خواهد بود .

آری اگر بگوئیم که حال زید علت و مقتضی صلاح است و علت خارجی مقتضی فسق است و به آن علت فاسق شود و رجحان صلاح نیز به طریق علت حال او را باقی باشد، لازم آید اتصاف شی واحد به رجحان امری و مرجوحیت او معاً در حالت واحد به علتین مختلفتین و این باطل است . یا این معنای رجحان ذاتی به معنای اول است و کلام در رجحان به معنای ثانی است فتأمل .

و یکی از دلایل بر وجود واجب آن است که موجود در خارج ذهن به حسب احتمال عقلی منحصر است در واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود، و واجب الوجود آن است که چون نظر به محض ذات او کنند هستی لازم ذات او باشد و نتواند بود که موجود نباشد . و ممکن الوجود آن است که به ملاحظه محض ذات وجود او را لازم نباشد و تواند بود که معدوم شود . و چون این مقدمه معلوم شد می گوئیم : که اگر واجب الوجود موجود نباشد موجود منحصر شود در ممکن و چون هر ممکن فی نفسه موجود نیست و منفک از وجود می تواند بود، نظر به ذات خود کرده محتاج است در وجود به علتی که افاده وجود کند و آن علت بر این تقدیر



ممکن موجود خواهد بود زیرا که فاعل موجود باید که البته موجود باشد و آن علت نیز محتاج خواهد بود به ممکن موجودی که افاده وجود او کند، پس اگر علت ممکن دوم همان ممکن اول باشد دور لازم آید، و اگر علت او ممکن ثالث باشد و علت ممکن ثالث ممکن رابع و هلم جرا، لازم آید که امور غیر متناهی مترتبه موجود شوند و این را تسلسل نامند، و دور و تسلسل هر دو باطل [است] کما تقرر فی مقرر، پس واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب.

[کلام اردبیلی بر توحید خداوند]

و مولا کمال الدین حسین اردبیلی اقامت دلیل برین وجه کرده: که واجب الوجود شی ای است که او را هستی لازم باشد پس البته موجود خواهد بود زیرا که هر چه هستی او را ضروری است نبودن او محال است، پس ثابت شد که واجب الوجود موجود است.

و نقاش این دلیل به غایت ظاهر است؛ زیرا که آنچه مذکور شد مفهوم واجب الوجود است و از او لازم نمی آید که او را فردی موجود در خارج باشد، آری چون فرد بهم رسد هستی او را لازم خواهد بود. و ثبوت فرد به محض ملاحظه مفهوم لازم نمی آید و الا چون مفهوم کلی است لازم آید که افراد واجب بسیار باشد چه نسبت کلی بجمع افراد علی السویه است.

دلیلی دیگر: بعضی از اعاظم چنین فرموده اند: که اگر موجود منحصر شود در ممکن و سلسله ممکنات الی غیر النهایه برود، جائز خواهد بود در واقع عدم این سلسله که واقع است بالفعل بجمع اجزائها و وقوع سلسله دیگر که مغایر آن سلسله باشد باعتباری و مناسب باشد باعتباری دیگر که بدل و عوض شود از سلسله که واقع است بالفعل باینکه باشد هر یک از اجزاء این سلسله مفروضه بدل از جزوی که مناسب او است از اجزای این جمله المتحققه بالفعل، پس در وقوع این سلسله واقعه متحققه بالفعل اختصاص او به وجود در تحقق و اما السلسله المفروضه المغایرة لها با آنکه ممکن است که واقع شود در نفس الامر جمله و حال آنکه جمله واقع نمی شود ناچار او را از مخصصی به وجود که خارج از جمله باشد و الا لازم آید ترجیح احد المتساویین بر دیگری بی مرجح هذا خلف، پس مرجحی که خارج از جمیع ممکنات باشد آن واجب تعالی است.^{۲۸}

[برهان تمنع]

و از دلایل توحید یکی برهان تمنع است. و تقریر آن بر وجهی که بخاطر کسیر رسیده و به آن، اعتراضات مشهوره از آن برهان منافع می شود، چنین است که واجب الوجود را اطلاق می کنند بر ذاتی که مستجمع جمیع صفات کمال باشد و یکی از صفات کمال قدرت بر هر امر ممکن است، پس می گوئیم که اگر دو واجب باشند البته هر واجبی قادر خواهد بود بر هر امری که ممکن باشد و هیچ چیز مانع فعل او نتواند شد، پس در واقع و نفس الامر امکان آن هست که اراده احد الواجبین تعلق گردد به ایجاد شئی معینی در وقت مخصوصی، و شک نیست که ایجاد شئی معین در وقت معین فی نفس الامر ممکن است و مفروض آن که واجب بر هر ممکن قادر است، پس البته قادر بر آن خواهد بود، و همچنین ممکن است که متعلق شود اراده واجب دیگری به اعدام همان شی معین در همان وقت مخصوص که واجب اول اراده ایجاد او در آن وقت کرده و چون اعدام هم در نفس الامر ممکن است، آن واجب دیگر بر آن قادر خواهد بوده، و المانع مکابر مقتضی عقله، پس درحین تعارض ارادتین خالی از آن نیست که مراد واحد الواجبین مقترن به وقوع خواهد شد، یا هر دو، یا هیچکدام واقع نخواهد شد؛ ثانی و ثالث باطل است چه ثانی مستلزم اجتماع نقیضین است و آن محال است، و ثالث مستلزم سلب قدرت است از واجبین و ذالک خلاف المفروض، پس متعین شد و هو المطلوب.

دلیل دیگر: بعضی از اجله محققین فرموده اند^{۲۹}: که اگر واجب تعالی دو باشد مجموع دو واجب که معروض اثبیت است محتاج است به واحد که جزء مجموع است و جزء غیر کل است و هر محتاج به غیر ممکن است، و هر ممکن را فاعل مستقلی ناچار است، پس مجموع دو واجب را فاعل مستقلی باید، و فاعل مجموع یا نفس مجموع است و این باطل است زیرا که هیچ چیز فاعل خود نمی شود، و یا آن که فاعل مستقل مجموع، جزء مجموع باشد و این نیز باطل است زیرا که هیچ یک از اجزاء مستقل نیستند پس فاعل مجموع خارج باشد و این ظاهر البطلان است، جهت آنکه تأثیر در مجموع متصور نیست زیرا که هیئت اجتماعی که امر اعتباری است و موجود خارجی نیست در این مجموع مأخوذ نشده، پس تأثیر در احدی الذاتیتین شود یا در مجموع معروض اثبیت و هیچ یک متصور نیست پس دو بودن واجب تعالی محال باشد.

و حضرت سید الحکماء و غیاث العلماء بر این دلیل ایراد به سه وجه نموده اند:



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

وجه دوم: آن که مجموع دو طریق متصور است یکی مجموع مفصل و دیگری مجموع مجمل، مجموع مفصل علت مجموع مجمل است و غیر آن علتی نمی خواهد و اگر نقل کلام در مجموع مفصل کنند مسلم نیست که مجموع مفصل ممکن است بلکه مجموع مفصل نیست الا هذا الواجب و ذاک الواجب.

و فخر الافاضل امیر فخرالدین سماکی رحمه الله جواب از این وجه چنین گفته که مجموع مفصل ممکن خواهد بود زیرا هرگاه که شخصی مثلاً در مشرق باشد و شخصی دیگر در مغرب و ما اعتبار انضمام این دو شخص به یکدیگر کنیم صادق است که در عالم دو شخص موجود است و شبهه نیست که هر دو موقوف است به یکی، پس مجموع مفصل که عبارت از دو باشد بی اعتبار وحدت مجموعی موجود متعدد باشد محتاج به واحد که جزء اوست و غیر است و هر محتاج به غیر ممکن است، پس او را نیز علت است.

و به خاطر ناقص می رسد که عروض اثنینیت مستلزم انضمام است اعتباراً زیرا که این با آن دو می شود و همین است معنای مجموع مجمل و اگر اعتبار انضمام نکنیم مجموع مفصل خواهد بود و معنیش هذا الواجب و ذاک الواجب به محض آن که گفته ما اعتبار انضمام نمی کنیم و صادق است که دو شخص در عالم موجود است خیال کرده که این مجموع مفصل می شود و ذاهل شده از آن که اثنینیت انضمام را لازم دارد و در این هنگام مجموع مجمل شود نه مفصل فتأمل فانه مع وضوحه دقیق.

وجه سیم: آنکه که اگر مجموع دو، موجود ثالث باشد لازم آید که هر گاه دو امر موجود شود امور غیر متناهیة موجود شوند و این باطل است. و بیان لزوم به این طریق ممکن است که موجود ثالث با موجود اول موجود رابع است و با موجود ثانی موجود خامس و رابع و خامس با هم موجود سادس و سادس با اول سابع و همچنین به غیر نهاییه، پس مجموع دو موجود ثالث نباشد.

و بعضی تقریر ایراد به این وجه کرده اند که معروض اثنینیت اگر موجود ثالث شود شک



نیست که سه موجود متحقق خواهد بود پس معروض ثلثیت نیز موجود رابع باشد و همچنین معروض اربعیت موجود خامس باشد و بر این تقدیر موجودات غیر متناهیة متحقق شود.

[کلام فخرالمحققین بر توحید خداوند]



فخرالمحققین^{۳۰} گوید: که آنچه فقیر را در خاطر است آن است که وجود موجود رابع مسلم نیست، و آنکه معروض اثنیت موجود ثالث باشد مستلزم آن نیست که معروض ثلثیت موجود رابع باشد و این گاهی تواند بود که احد جزئین چیزی جزء دیگر تواند بود و این را ارباب معقول نفی نموده اند بنابر آن که تکرار اعتبار لازم می آید و کل عین جزء می شود. و از برای توضیح این مضمون مثالی ایراد کنیم تا معلوم و ظاهر شود پس گوئیم مثلاً که «ا» موجود اولست و «ب» موجود دوم و مجموع «ا» و «ب» موجود سوم و آن را جیم نامیدیم، پس جیم مرکب باشد از ا و ب و الف جزء ب هست و ب جزء الف نیست و در وجود جیم که معروض اثنیت است و موجود ثالث است محذوری لازم نمی آید اما و جیم که سه موجوداند و معروض ثلثیت اند اگر موجود رابع شود لازم آید تکرار اعتبار الف در موجود رابع و این الف جزء جیم نباشد و باشد؛ جهت آن که مقرر شد که احد جزئین چیزی که الف است جزء دیگر که ب است نمی شود پس الف جزء جیم نباشد و حال آن که جیم مرکب بود از الف و ب، پس معروض ثلثیت اگر موجود رابع شود لازم آید که احد جزئین جزء جزء دیگر او شود و این خلاف مقرر است و چون در وجود و موجود ثالث که معروض اثنیت است این محذور لازم نمی آید موجود ثالث تحقق تواند یافت پس ایراد مندفع شود و حاصل کلام آن است که معروض اثنیت با ثلثیت گاهی موجود دیگر شود که محذوری لازم نیاید یا مستلزم تحقق امور غیر متناهیة گردد.

و دلیلی دیگر: بعضی از افاضل فرموده اند که واجب الوجود معنی است وحدانی و این ظاهر است و هر معنی واحد متعدد الافراد نمی تواند بود خواه افراد متفقه الحقیقة و خواه افراد مختلفه الحقیقة الابه واسطه سببی غیر نفس ذات آن معنی و غیر لوازم نفس ذات آن معنی، و هر محتاج به غیر در وجود شخصی و غیره ممکن است، پس واجب اگر متعدد باشد لازم آید که ممکن باشد نه واجب و اللازم باطل بالضروره فالملزوم یعنی تعدد الواجب مثله و هو المطلوب انتهى.^{۳۱}

و فقیر را به خاطر می رسد که ممکن است بیان کبری این دلیل به آنچه شیخ رئیس در



تعلیقات ذکر نموده حیث قال: المعنى الواحد أى معنى كان لم يتكثر بذاته والآن لم يوجد واحد منه لأن ذلك الواحد منه على طباع ذلك المتكرر فيكون هو أيضاً متكرراً بذاته و يقتضى التكثر بذاته فهو يشارك المعنى فى طباعه بل هو نفس ذلك المعنى. ۳۲ پس می گوئیم هر گاه واجب الوجود معنی وحدانی باشد متعدد بنفسه نتواند بود که اگر متعدد شود بمجرد نفسه هر آینه لازم آید وجود کثیر بدون واحد پس تعدد البته به واسطه شیئی خارج باشد و هر محتاج به غیر ممکن است نه واجب.

[صفات ثبوتی و سلبی]

تنبیه: مخفی نماند که سوره کریمه چنانچه سابقاً اشارت به آن رفت محتوی است بر صفات حق عزّ اسمہ از ثبوتی و سلبی چه سؤال مشرکین از آن بود که پروردگار خود را از جهت ایشان وصف نماید، پس نزول سوره به نهجی شد که جمیع صفات از آن مستفاد شود، پس می گوئیم: قوله عز و جل ﴿هو الله احد﴾ اشاره است به آنکه او خالق و فاطر اشیاء است و او موصوف شد به آنکه قادر و عالم و متکلم است؛ زیرا که خلق و انشاء بر غایت انتظام و نهایت اتساق و احکام دال است بر تحقق علم و قدرت. و بیان آنکه متکلم است به این وجه توان کرد که چون اشعار شد به آن که حق تعالی خالق اشیاء است، و از جمله اشیاء اصوات و حروف است، پس خالق و موجد آنها نیز تواند بود. و در آن وصف اوست به آنکه حی است چه قادر عالم ناچار حی باشد و در آن اشارت است به اتصاف او به سایر صفات کمال از سمع و بصر و اراده. و دلیل اتصاف آن است که نقایص اینها نقایصی اند که واجب است تنزه حق تعالی از آنها پس لازم آمد که موصوف باشد به آن صفات کمال. و قوله «احد» وصف اوست به وحدانیت و نفی شرکا و «صمد» وصف اوست به نفی احتیاج. «ولم یولد» نفی تشبیه و «لم یولد» نفی حدوث و «لم یکن له» تفرغ است از برای نفی تشبیه. و مستتبع است این تنزیهات سایر تنزیهات را مثل نفی جهت و حلول و انتقال و استقرار و تمکن و تحیز و وعد و حد و غیرها؛ زیرا که اینها همه امارات و سمات حدوث و احتیاج اند، تعالی الله عن ذالک. و چون که کلام از غوامض علم کلام است و مزله الاقدام علمای کرام و فضلالی عظام است اگر در این مختصر بیانی که رافع شکوک و اوهام و موضح مطلوب و مرام باشد نمایند گنجایش دارد.

بدانکه از انبیاء صلوات الله علیهم نقل متواتر است که حق تعالی متکلم است و ثبوت

صدق ایشان به دلالت معجزات شده بدون توقف بر اخبار الله تعالی از صدق ایشان به طریق تکلم.

و بالجمله هیچ یک از ارباب ملل را در متکلم بودن حق جل شأنه نزاعی نیست؛ بلکه نزاعی که هست در معنای متکلم بودن است. امامیه و معتزله به آن رفته اند^{۳۳} که متکلم بودن حق تعالی باین طریق است که ایجاد صوت و حروف می کند در جسمی از اجسام و گویند که کلام الله مرکب است از اجزای مترتبه متعاقبه در وجود و هر چه مولف از امور چنین باشد حادث است پس کلام الله حادث باشد.

و اشاعره بر آنند که متکلم بودن خدا باین صورت است که صفت زایده بر ذات واجب تعالی است و قایم است به ذات و این کلام نفسی است و غیر علم و قدرت است؛ و گویند کلام خدای تعالی صفت خدا است و هر چه صفت خداست قدیم است، پس کلام قدیم باشد.^{۳۴}

و متمسک امامیه آن است که از دین حضرت رسالت پناه علیه صلوات الله معلوم شد که قرآن نیست مگر این مولف منتظم که اولش سوره حمد است و آخرش سوره قل اعوذ برب الناس و ایضاً آنچه به اجماع ثابت شده است از خواص از جمله خواص آنست که قرآن در کلام عبد موصوف به آنکه ذکر است و به آنکه عربی است و به آنکه مفهوم است، و شک نیست که این صفات صادق نیاید مگر بر لفظ (منه) قرآن صادق نیست مگر بر این مؤلف حادث، و بر معنای قدیم که اشاعره ادعا کرده اند صادق نیست، پس کلام الله حادث باشد و لفظ باشد.

و بر اشاعره اعتراض کرده اند آن چه لازم است که صفت خدا زاید بر ذات باشد و بعد از تسلیم آن، لانسلم که هر چه صفت خدا است که قدیم باشد چه خالقیت و رازقیت از صفات است و هیچ یک قدیم نیست.

و علمای اشاعره جواب از متمسک مذکور چنین گفته اند^{۳۵} که آن بر آن دال است که کلام الله را اطلاق می کنند در شرع فقط و ما را در آن نزاعی نیست اما دلالت بر آن نکرد که کلام الله را به اطلاق دیگر به معنای قایم به ذات خدای که مدلول کلام لفظی است و مسمی به کلام نفسی و غیر علم و قدرت و سایر صفات ثبوتی است، اطلاق نتوان کرد، پس نفی کلام نفسی لازم نمی آید.

و حضرت غوث الحکما بر این جواب ایراد نموده اند: که نزاع میان امامیه و اشاعره در





آن است که کلام الله از جنس الفاظ و حروف است یا معنای قدیم مسمی به کلام نفسی است که نزاع معنوی است نه لفظی پس اولاً امر متنازع فیه را خواص تعیین باید کرد که مقرر و مسلم باشد تا نزاع معنوی باشد نه لفظی و چون این مشخص شد می گوئیم که معنای متنازع فیه که به نص ثابت شده و ایمان و اذعان به او لازم است حقیقتی چند دارد که صادق نیست مگر در لفظ پس کلام الله تعالی که نزاع در او واقع است لفظ باشد نه معنا پس بنابراین جواب اشاعره در جای خود نباشد، زیرا که ثابت شد آن چه نزاع در او بوده لفظ است.

و صدر المدققین میر صدرالدین محمد شیرازی نیز در جواب مذکور ایراده نموده اند که کلام نفسی که اشاعره ادعا کرده اند مدلول کلام لفظی موجود قایم به ذات واجب تعالی نمی تواند بود زیرا که اگر موجود باشد به صفت مذکوره، خالی از آن نیست که وجود در ذهن است و این باطل [است] به واسطه آن که اشاعره قایل به وجود ذهنی نیستند و موجود در خارج نمی تواند بود زیرا که از جمله کلام لفظ سموات و ارض و نبی و رسول است و مدلولات این مذکورات موجود قدیم نیستند چه جای آنکه قایم به ذات واجب تعالی باشند.

و دلیل امامیه و معتزله بر آن که حق تعالی متکلم است به معنایی که سابق مذکور شد آن است که خدای تعالی قادر است بر ایجاد جمیع اشیاء پس قادر خواهد بود بر ایجاد جمیع حروف و اصوات در جسمی از اجسام و این مفهوم کلام است^{۳۶} و اشاعره بر آن اعتراض کرده اند^{۳۷} که متکلم به معنای من قام به الکلام است نه به معنای من اوجد الکلام؛ جهت آنکه متحرک کسی است که حرکت به او قایم باشد، و کسی که ایجاد حرکت کند در جسمی از اجسام او را در عرف متحرک نمی گویند، و بنابر کلام مذکور لازم می آید که متحرک باشد، و شکی نیست که از دلیل مذکور متکلم بودن به معنای من قام به الکلام لازم می آید پس دلیل مذکور تمام نباشد.

و بعضی این کلام را دلیل بر اثبات کلام نفسی ساخته اند باین وجه که متکلم به معنای من قام به الکلام، است نه من اوجد الکلام و در قرآن واقع شده که خدای تعالی متکلم است پس کلام به خدای تعالی قایم باشد و آن به معنای قدیم است که عبارت است از کلام نفسی زیرا که خدای تعالی محل حوادث واقع نمی شود.^{۳۸}

و حضرت غوث الحکماء در دفع این سخن چنین فرموده اند^{۳۹}: که متکلم به معنای

من قام به الکلام غلط صریح است زیرا که آنچه کلام از جنس صوت و حرف به او قایم است هوا است زیرا که حروف و صوت قایم به هوا است و اگر متکلم به معنای من قام به الکلام باشد لازم است که در حین تکلم انسان هوا متکلم باشد و انسان متکلم نباشد و حال آن که هیچ عاقل به این قایل نشده، پس معنای متکلم به قواعد علم اشتقاق من قام به التکلم باشد نه من قام به الکلام چنانچه امامیه کرده اند و نظیر آن در کلام شایع است چنانچه متصرف من قام به التصرف است نه من قام به الصرف و همچنین متحرک من قام به التحرک است نه من قام به الحركة و قواعد علم اشتقاق مقتضی آن است.

و تکلم عبارت است ایجاد و تعیین کلام در محلی از محال پس چون خدای تعالی ایجاد کلام در جسمی از اجسام کند متکلم باشد. و آنچه علمای امامیه در معنای متکلم بیان کرده اند محصل معنی است نه معنای مطابقی لفظ متکلم.

و بعضی از فضلا گفته اند: که چون تکلم عبارت است از تعیین هیئات حروف به معونت آلات و مخارج در هوای خارج فم، اثبات این حالت شبهه به حالت تکلم انسان در حق حق سبحانه در عقل ظاهر نیست.

و این فقیر را به خاطر می رسد که مسلم نمی داریم که تقریب مذکور از برای مطلق تکلم باشد بلکه آن مخصوص است به تکلم انسان و ما یشاکل ذلک من الحيوانات. و معنی تکلم همان است که سید المحققین فرموده پس می تواند که حق تعالی متکلم باشد به این معنا که ایجاد و تعیین کلام در محلی از محال نماید.

و الحمد لله علی کل حال. این است آنچه از روی استعجال با کمال تفرق حال و تشتت بال به توفیق ایزد متعال در حیز تحریر و تسطیر در آمد. رجاء واثق و امید صادق است که چون خورشید نظر نورگستر آن چراغ دودمان مصطفوی و خلاصه خاندان مرتضوی بر آن تابد، پرتو حسن قبول یابد بمنه و توفیقه تمت بعون الله العزیز.





۱. این روایت با ادنی تفاوت در مجمع البیان ج ۱۰، ص ۴۷۹ آمده است - محتمل است و اعطی من الاجر کمثل اجر مائة شهید - روایت دیگری باشد.
۲. در الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۱۳ روایتی هست که کسی که چهار صد بار بخواند اجر چهار صد شهید دارد. ممکن است نسخه افتادگی داشته و اربع مائه بوده و اربع افتاده است.
۳. الجامع الصغير، ج ۱، ص ۱۵۵، حدیث ۱۰۲۰، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۸۶، حدیث ۲۶۶۵، الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۱۵.
۴. الامالی، شیخ صدوق، ص ۸۶، حدیث ۵، مجلس ۹، التوحید، شیخ صدوق، ص ۹۵، حدیث ۱۵، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۹۷، حدیث ۲۷۲۱.
۵. چنین راوی از ابی بن کعب نیافتیم، آنچه در این مورد هست نقل ابی العالیه از ابی بن کعب است: جامع البیان طبری ج ۳۰ و ۴۴۶ از احتمالاً ابوالعالیه در نسخه اصلی بود، و ابی بن غالب خوانده شده در مستدرک حاکم ج ۲، ص ۵۴۰ نیز ابوالعالیه عن ابی بن کعب است.
۶. جامع البیان، طبری، ج ۳۰، ص ۴۴۶، الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۱۰، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۸۵.
۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۴۸۵، ذیل تفسیر سورة التوحید.
۸. جامع البیان، طبری، ج ۳۰، ص ۴۴۷، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۸۵، زادالمسیر، ابن الجوزی، ج ۸، ص ۳۳۰.
۹. رجوع کنید به: النبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۴۲۹، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۴۸۱.
۱۰. شرح الکافی، شیخ رضی، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۸۷، مبحث البدل.
۱۱. دلائل الاعجاز، عبدالقاهر الجرجانی، ص ۲۴۴ ط دارالمعرفه، باب اللفظه و النظم، فصل ۹.
۱۲. آیات به ترتیب در سوره یوسف (۱۲): ۹۰؛ النساء (۴): ۱۱۰؛ المومنون (۲۳): ۱۱۷.
۱۳. همان.
۱۴. نهایه الاجاز، ص ۲۵۱، الباب الخامس فی المباحث المتعلقة ب«ن» و «آما».
۱۵. انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، ج ۲، ص ۵۸۲، ط المجلسی مصر.
۱۶. تفسیر سورة الاخلاص (ضمن الرسائل المختاره)، دوانی، ص ۵۹، ط اصفهانی.
۱۷. آل عمران (۳): ۱۹.
۱۸. ظاهراً این حاشیه ای از خود تفتازانی است بر این موضع از مطول خود او و این حاشیه در دسترس ما نبود؛ المطول: ۱۴۶ ط مکتبه الداوری.
۱۹. حاشیه تفتازانی بر کشف، ص ۷۲ (نسخه خطی).
۲۰. کتاب المطول، تفتازانی، ص ۱۴۰ ط مکتبه الداوری، مبحث السند.
۲۱. الانعام (۶): ۱۰۱.
۲۲. شرح الکافی، شیخ رضی، ج ۴، ص ۲۱۰، مبحث الافعال الناقصه.
۲۳. در آثاری از خواجه (ره) مثل اوصاف الاشراف و تذکره آغاز و انجام و رسائل ملحقه به نقد الحاصل فحوص شد نبود - نیز در روضه التسلیم ایشان نبود؛ لکن در مصارع المصارع: ص ۱۰۵، مضمونش هست.
۲۴. رجوع شود به: کشف المراد، ص ۵۳-۵۴.
۲۵. همان، ص ۵۴، ۷۸ شرح التجوید، قوشچی، ص ۳۸.
۲۶. رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۱۹۹، فصل ۱۲، شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۷۵، غرر فی بعض احکام الوجوب الغیری.
۲۷. شرح تجرید الاعتقاد، قوشچی، ص ۳۹.
۲۸. رجوع کنید به: تقویم الایمان، میرداماد، ص ۲۲۸، ط دفتر نشر میراث مکتوب، برهان الاولویه.

٢٩. رسالة اثبات الواجب الجديده (ضمن سبع رسائل)، دواني، ص ١٣٣، اسفار، ج ٦، ص ٧٨.
٣٠. واضح نيست، ممكن است ميرفخر الدين سماكي مراد باشد كه آثار وي خطي است.
٣١. تعليقه بر الهيات شرح التجريد، محقق خفري، ص ٢٠٨.
٣٢. التعليقات، ابن سينا، ص ١٨٤ ط مركز النشر.
٣٣. كشف المراد، ص ٢٨٩، شوارق الالهام، ص ٥٥٥.
٣٤. نقد المحصول، ص ٢٨٩-٢٩٢ ط دانشگاه تهران، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١-٩٦، شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣.
٣٥. شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣-٩٥، شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٧-١٦٢.
٣٦. كشف المراد، ص ٢٨٩، شوارق الالهام، ص ٥٥٥.
٣٧. نقد المحصول، ص ٢٨٩-٢٩٢، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١-٩٦، شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣.
٣٨. شرح التجريد، قوشجي، ص ٣١٨.
٣٩. حاشيه بر كشف، غياث الدين منصور دشتكي، ص ١١ (نسخه خطي).

