



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین
سال دوازدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)
مدیر مسئول: حسینعلی سعدی
سرمدیر: رضا اکبری
مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان
ویراستار: محمدابراهیم باسط
امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتنچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)
دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهش نامه فلسفه دین دارای نمایه ISC
همراه با ضریب تأثیر می باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد
دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۰۸ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱ شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵ تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند) خواهد بود).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- مقایسه دیدگاه مطهری و سوئینبرن درباره مسئله شر ۱
قاسم پورحسن / حمیدرضا اسکندری دامنه
- نظریه انگیزش الهی زاگزبسکی درباره نسبت دین و اخلاق ۲۵
شیما شهریاری / محسن جوادی
- رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت با تکیه بر نظرات اخلاقی علامه طباطبایی ۵۱
غلامحسین خدری
- شکل گیری و تطور نظریه عوض در رهیافت کلامی ۷۳
حمیدرضا سروریان / محمد بنیانی
- معناشناسی اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی و توماس آکوئینی ۹۱
حسن عباسی حسین آبادی
- تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا ۱۰۹
محسن پیرهادی / محمدرضا کریمی والا
- تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی ۱۳۳
سید نصیر احمد حسینی / عبدالرسول کشفی
- اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری ۱۵۹
عبدالله نصری
- نمایه سال ۱۳۹۳ (شماره های ۲۳ و ۲۴) ۱۸۵
- درخواست اشتراک ۱۹۳
- چکیده های انگلیسی ۱۹۵

تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۱

محسن پیرهادی^۱

محمد رضا کریمی والا^۲

چکیده

با وجود اتفاق نظر فرق کلامی و فلسفی بر سر اتصاف خداوند به تکلم، در کیفیت این اتصاف اختلاف نظرهایی مشاهده می‌شود. ملاصدرا، با این تلقی که کلام انشاء چیزی است که بر درون متکلم دلالت کند، می‌گوید کلام الهی شامل تمام موجودات و افعال خداوند است؛ فایده آفرینش آن‌ها، اعلان و اظهار غیب است. پس اطلاق کلمه و کلام بر جهان آفرینش صحیح است، و خداوند هم به این اعتبار متکلم است. صدرالمتألهین، با بیان مراتب سه‌گانه کلام الهی، معتقد است: کلام اعلی عالم امر است، کلام اوسط عالم نفس، و کلام نازل یا ادنی کلام تشریحی است. از نظرگاه صدرایی، تفاوت کلام و کتاب رتبی نیست، بلکه آن‌ها دو چهره یک واقعیت‌اند. کلام مربوط به چهره وجوب و مبدأ فاعلی و کتاب مربوط به چهره امکان و مبدأ قابلی است.

کلیدواژه‌ها

کلام الهی، ملاصدرا، عالم امر و نفس، تشریح

^۱ کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

m.pirhadi22@gmail.com

^۲ عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

r.karimivala@qom.ac.ir

۱. درآمد

از جمله اوصاف خداوند در قرآن کریم تکلم است. در برخی آیات، بر موجودات کلام اطلاق شده، در آیاتی دیگر حضرت عیسی (علیه السلام) کلمه خداوند نامیده شده، همچنین در قرآن بیان شده که خداوند با انسان تکلم کرده است. با توجه به این آیات، این سؤال مطرح می‌شود که حقیقت کلام خداوند چیست؟ اتصاف خداوند به این صفت به چه نحوی است؟ معنای تعبیری که در آیات قرآن به کلمه یا کلمات اشاره کرده‌اند چیست؟ بررسی اوصاف خداوند، از جمله تکلم که ریشه دیرینه در الهیات دارد، از این جهت مهم است که یکی از عوامل بحث از زبان دین، در مباحث فلسفه دین، گزاره‌هایی است که از اوصاف خداوند گزارش می‌دهند، اوصافی مانند متکلم، سمیع، عادل... یا در برخی متون گزارش‌هایی داریم که می‌گویند «یهوه» با پیامبران سخن گفت. لذا نزد فیلسوفان دین این سؤال پیش آمده که حمل چنین اوصافی بر خداوند به چه معناست؟ آیا به همان صورتی است که بر انسان حمل می‌شود، یا عروض و حمل در مورد وجود واجب و بی‌نهایت خداوند متفاوت است؟

بر این اساس، معناداری الفاظی که در مورد خدا به کار می‌رود، همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان دین بوده و در این زمینه دیدگاه‌هایی طرح شده است که برخی شناختاری و بعضی غیرشناختاری‌اند. بنا به دیدگاه شناختاری، گزاره‌های دینی حاکی از واقعیات هستند. ذیل دیدگاه شناختاری چندین نظریه مطرح شده است: نظریه تمثیل، نظریه ظاهرگرایانه و نظریه اشتراک معنوی. در مقابل، دیدگاه غیرشناختاری بر این بینش استوار است که گزاره‌های دینی حاکی از معانی واقعی و حقیقی نیستند. ذیل این دیدگاه نیز چندین نظریه شکل گرفته است: نظریه احساس‌گرایی، نظریه نمادین، و نظریه اسطوره‌زبان. در این میان نظریه دیگری با عنوان پوزیتویسم منطقی وجود دارد که اساساً در آن گفته می‌شود که گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشند فایده معرفتی ندارند (هیک، ۱۳۸۱، صص ۱۹۷-۲۲۸؛ پترسون، ۱۳۸۹، صص ۲۵۲-۲۷۴؛ خسروپناه، ۱۳۹۰، صص ۳۵۳-۳۵۹).

اما تفسیر ویژه صدرالمتألهین از کلام خداوند بسیاری از ابهامات موجود درباره این صفت را از میان می‌برد و به خوبی معناداری و شناختاری بودن اوصاف خداوند را تحلیل و اثبات می‌کند.

به تبع قرآن و سنت، مسلمانان اجماع دارند که خداوند دارای صفت تکلم است. بحث از تکلم خداوند یکی از اولین مباحثی است که به طور جدی در تاریخ اسلام مطرح شده و زمینه‌ساز نام‌گذاری علمی ویژه به نام «کلام» نیز بوده است (بدوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۳۲). این بحث اندیشه‌مندان مسلمان را سخت مشغول خود ساخته و مشاجرات تاریخی زیادی میان علما و خلفا واقع شده است. غالب اندیشه‌مندان آنی که در مورد اوصاف خدا بحث کرده‌اند صفت تکلم را نیز مورد کنکاش قرار داده و در این زمینه به طور کلی سه نظریه مطرح کرده‌اند که از جانب معتزله، اشاعره و حکما بوده است.

در باره نظر ملاصدرا راجع به صفت تکلم در خداوند تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است. محمدی (۱۳۷۹) در مقاله «تبیین صفت تکلم، کلام الهی و هبوط وحی بر مبنای حکمت متعالیه» به حقیقت وحی و کیفیت نزول آن توجه کرده است. در مقاله «تبیین ملاصدرا از اقسام تکلیم خدا با انسان»، شعبانی و باقری (۱۳۹۰) به تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری در مورد وحی و تکلم خدا با انسان از نظر ملاصدرا پرداخته و مراحل تکلم و وحی را در این آیه بیان کرده‌اند. گزارشی از عبارات ملاصدرا در کتاب اسفار درباره کلام و کتاب خدا نیز در مقاله «نظرگاه تأویلی ملاصدرا از کلام و کتاب» (فنا، ۱۳۷۸) آمده است. در مقاله «فهم کلام خداوند در مکتب ملاصدرا» نیز خامنه‌ای (۱۳۸۲) به تبیین فهم و تفسیر کلام خداوند پرداخته است.

پژوهش‌های مذکور از جمله نوشتارهایی هستند که در این زمینه یافت می‌شود، اما گرچه در آن‌ها به نوعی به حقیقت کلام خداوند اشاره شده، به فروع مترتب بر نظریه ملاصدرا و نیز تحلیل و ارزیابی آن‌ها توجهی نشده است. بدین روی، نوشتار پیش رو، ضمن بیان تقریری دقیق از تفکر صدرایی در مورد بحث کلام خداوند، عهده دار تحلیل و ارزیابی فروع مترتب بر این دیدگاه نیز شده است.

۲. مفهوم کلام

کنکاش در حقیقت کلام خداوند و فهم مراد از اتصاف خداوند به صفت تکلم و کلام و این که چنین وصفی از صفات ذات است یا فعل یا جز این، متوقف بر بررسی مفهوم کلام است. صدرالمآلهین، در تبیین مفهوم کلام و تکلم می‌فرماید: تکلم مصدر صفتی است که مؤثر در غیر باشد، یعنی آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ می‌شود مسئله تأثیر و جرح در غیر

است. کلام از جهت این که اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند کلام نامیده شده و فایده آن اعلام و اظهار نهران و درون است، و کلام یعنی انشاء و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸). پس معانی در نفس مدلول کلام هستند و کسی که کلام را انشاء می‌کند متکلم است. اگر کسی کلام را صفت موجودی دانست، در حقیقت می‌خواهد بگوید در او مبدأی است که با آن کلام محقق می‌شود که این مبدأ همان متکلمیت است؛ یعنی در آن موجود، قدرت ایجاد کلام وجود دارد، و الا کلام صفت وی واقع نمی‌شد. و اما فرق تکلم و کلام مانند فرق وجود و ایجاد است؛ وجود نمی‌تواند صفت باشد، ولی ایجاد صفت است، لذا اگر گفته شود وجود صفت است، مراد همان ایجاد است. حال اگر می‌گوییم کلام صفت متکلم است، مراد تکلم است، و مقصود آن است که کلام امری وجودی است که محصول کار متکلم است و این امر وجودی قائم به فرد متکلم است، آن گونه که فعل به فاعل قیام دارد، نه آن گونه که عرض به موضوع، یعنی قیام کلام به متکلم قیام صدوری است نه قیام حلولی.^۱ اگر گفته شود که متکلم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند، مراد از کلام اصوات، موج‌ها و آهنگ‌هایی است که به وسیله متکلم در خارج ایجاد می‌شود. پس وقتی می‌گوییم متکلم یعنی «من اوجد الکلام» مراد همین معناست و آنچه در خارج وجود دارد محصول کلام متکلم است که گاهی به صورت کتابت یا نقش در می‌آید، که امر دفعی است، در حالی که کلام امر تدریجی است و همان خصوصیتی است که در اثر خروج هوا از دهان ایجاد می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷).

باید به این نکته توجه داشت که ریشه‌یابی و تحلیلی که ملاصدرا در مورد کلام عرضه کرده تحلیلی دقیق و مطابق با کتب لغوی است، به طوری که در کتاب‌های لغت به این که ریشه کلام از جرح و اثرگذاری است اشاره شده و این یکی از محاسن دیدگاه ملاصدرا است که به ریشه‌یابی مفهوم کلام پرداخته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۳۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۷۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۲۲).

۳. حقیقت کلام الهی

صدرالمتألهین بیان می‌کند که همه شرایع معتقدند که خداوند متکلم است، زیرا در تمام شرایع، خداوند دارای اوامر و نواهی است. اما اشاعره قائل به کلام نفسی هستند. فخررازی اشعری در این باره معتقد است که حقیقت کلام همان معانی در نفس است و در مورد خداوند صفت نفسی قائم به ذات خداوند است، که از این نظریه تعبیر به کلام نفسی می‌شود (فخررازی، ۲۰۰۹، صص ۱۶۸-۱۷۳؛ همو، ۱۴۱۳، صص ۵۲-۶۰؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۴۰۳؛ همو، ۲۰۰۴، ص ۶۴؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۳، صص ۲۰۱-۲۰۴). ملاصدرا می‌فرماید این نظریه صحیح نیست، زیرا این معانی غیر از ذات، ولی قائم به ذات، هستند. پس ذات محل این معانی است. در حالی که محال است ذات محل غیر باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳-الف، ص ۵۶). از سوی دیگر، معتزله قائل به کلام لفظی هستند. قاضی عبدالجبار معتزلی درباره کلام خداوند می‌گوید: خداوند اصوات و حروف را در اجسام خلق می‌کند که دلالت بر معانی کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، صص ۴۷-۶۶؛ همو، ۱۴۲۷، صص ۵۳۷-۵۳۹). ملاصدرا این نظر را نیز نمی‌پذیرد، زیرا اگر این بیان معتزله درست باشد، باید تمام کلام‌ها کلام خداوند باشد، در حالی که این باطل است و خود معتزله هم به آن معتقد نیستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۲).

ملاصدرا با موضع خود راجع به مفهوم کلام، که عبارت شد از انشاء چیزی که بر ضمیر و درون متکلم دلالت کند و به وسیله آن اظهار غیب و نهان شود، نتیجه می‌گیرد که مخلوقات که از ناحیه خداوند وجود می‌یابند نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آنها از آنچه در نهان و باطن است پرده برداشته می‌شود. در نتیجه سراسر جهان علامت و نشانه است و فایده آفرینش آنها اعلان و اظهار غیب است. لذا سراسر جهان کلمات حق و قائم به خداوند هستند و قیام آنها هم قیام صدور است، از باب قیام فعل به فاعل، نه قیام عرض بر موضوع (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۴).

صدرالمتألهین تأکید می‌فرمایند که اگر گفته شود متکلم، یعنی کسی که کلام‌آفرین است، و به وسیله دمی که برمی‌آورد کلمات محقق می‌شوند. می‌گوییم خداوند یک فرمان عمومی دارد به نام «کُن» که فیض منبسط است و این فیض تجلیاتی دارد. یک تجلی اش

عقل است، یک تجلی‌اش نفس است، تجلی دیگرش وهم و خیال و تجلی آخرش طبیعت است. مثل آن دمی که انسان برمی‌آورد و بر مخارج بیست‌وهشت‌گانه برخورد می‌کند و از هر مخرجی حرف خاصی ایجاد می‌شود، نفسِ رحمانی نیز که یک فیض منبسط و واحد گسترده است، در هر مرحله از مراحل و منازل بیست‌وهشت‌گانه عالم، شأنی از شئون خداوند و کلمه‌ای از کلمات حق است به حسب منازلی که وجود دارد؛ برخی کلمات تام و برخی ناتمام هستند. این نفسِ رحمانی فیض وجودی است که از منبع فیض و رحمت خداوند سرچشمه می‌گیرد، و ممکنات مراتب تعیین این فیض وجودی، و کلمات خداوند و کاشف و نشانه‌ای از غیب هستند (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۴).

از مسائل حائز اهمیت در تبیین اندیشه ملاصدرا مسئله اصل و فرع در مخاطب تکوینی الهی است. در خطاب‌های اعتباری، مخاطب اصل و خطاب فرع است؛ یعنی نخست باید مخاطب باشد تا خطاب تحقق پیدا کند. ولی در خطاب تکوینی، مخاطب فرع بر خطاب است، و خطاب اصل است، و این تقدم ذاتی است.

در آیه شریفه که خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) با این که میان «کن» و «یکون» این‌همانی است، «کن» تقدم ذاتی بر «یکون» دارد. به این معنا که خداوند فیض اقدسی دارد که به وسیله آن جهان را خلق می‌کند، و در این فیض اقدس، صورت‌های علمی اشیاء قرار دارند که خطاب «کن» به آن‌هاست و در اثر این خطاب این صورت‌های علمی در فیض مقدس وجود عینی پیدا می‌کنند.

در اینجا هدف اصلی خود خطاب است، تا به وسیله آن، در فیض مقدس، وجودهای عینی خلق شوند. پس از آن جهت که ممکنات در فیض اقدس وجود علمی دارند، مستمع و مخاطب هستند و اولین کلامی که به گوش این مستمعین می‌رسد کلمه «کن» است که با این خطاب، از فیض اقدس به فیض مقدس و وجود عینی راه می‌یابند. به همین نحو، کلمات دیگر در جهان مرحله به مرحله ایجاد می‌شود تا می‌رسد به جهان طبیعت که آخرین کلمه از کلمات حق است (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۴).

بر اساس مطالب فوق و با توجه به این که کلام غیب را آشکار می‌کند، صدرالمتألهین

موجودات خارجی را کلام خداوند می‌داند. اما باید به این نکته توجه داشت که اگر الفاظ برای حقیقت و مابازای عینی معانی وضع شده باشند، بدون این که خصوصیات و تشخیصات فردی مصادیق دخالتی داشته باشد، — همچنان که آخوند خراسانی قائل به همین میناست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، صص ۹-۱۸)، مانند این که میزان و ترازو برای چیزی که وسیله‌ای برای سنجش است وضع شده است، و به هر چیزی که وسیله سنجش باشد میزان و ترازو گفته می‌شود، خواه دارای دو کفه باشد یا نه، از فلز باشد یا نه، پس منطبق می‌تواند میزان باشد و اطلاق میزان بر منطبق مجازی نیست، زیرا تفاوت در مصداق است نه در مفهوم — در تکلم نیز اطلاق کلام بر موجودات خارجی و عالم تکوین مجازی نیست، زیرا الفاظ برای حقیقت معانی وضع شده‌اند، و کلام را هم کلام می‌گویند چون نهان و غیب را آشکار می‌کند. پس سراسر جهان می‌تواند کلمات خداوند باشد، و اطلاق کلمه و کلام بر موجودات خارجی مجاز نخواهد بود. اما اگر قائل شدیم که الفاظ برای خود معانی به همراه خصوصیات و تشخیصات وضع شده‌اند، اطلاق الفاظ بر حقیقت و مابازای معانی با توسعه و عنایت و مجازی خواهد بود، و در این صورت اطلاق کلام بر جهان خارج مجازی و با توسعه و عنایت همراه خواهد شد.

۴. تکلم صفت ثبوتی ذاتی یا فعلی

صدرالمتألهین، راجع به این مطلب، گرچه در کتاب اسفار و مفاتیح الغیب بیانی ندارد، در کتاب المبدأ و المعاد تصریح می‌کند که تکلم عین ذات است. پس ایشان تکلم را صفت ذات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷). اما موضع ایشان در شرح اصول کافی به گونه‌ای دیگر است. در باب ۱۸۷ (باب صفات ذات) حدیث اول، می‌خوانیم:

عن صفوان بن یحیی عن ابن مسکان عن ابی بصیر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما احدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور، قال: قلت: فلم يزل الله متحركاً؟ قال: فقال: تعالی الله عن ذلك، ان الحركة صفة محدثة بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز وجل ولا متكلم. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳،

صدرالمتألهین می‌فرمایند این که تکلم چه صفتی است بستگی دارد به این که تکلم را چگونه معنا کنیم. اگر از کلام اراده معنای مصدری (متکلمیت) شود، در این صورت از باب اضافه خواهد بود و از صفات فعلی اضافی است؛ و اگر مراد از کلام این باشد که ذات به گونه‌ای است که ایجاد می‌کند چیزی را که دلالت بر معانی کند، در این صورت کلام از صفات ذاتی است. ملاصدرا از این حدیث برداشت می‌کند که تکلم صفت اضافی است و می‌فرماید: از این که در حدیث امام (علیه‌السلام) تکلم را حادث دانسته معلوم می‌شود که تکلم صفت ذاتی نیست، زیرا صفات ذات عین ذات هستند، پس نمی‌تواند حادث باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۸).

تقریر علامه طباطبایی (ره) نیز در این باره چنین است: تکلم صفت فعل و متأخر از ذات است و اگر ما ریشه‌یابی کردیم و ریشه این صفت در ذات بود، دیگر اختصاصی به تکلم ندارد، همه اوصاف فعلی را می‌توان ریشه‌یابی کرد و گفت مبدأ و ریشه این اوصاف در ذات است، پس همه این اوصاف صفت ذاتی هستند، مانند خالقیت و رازقیت، همه در ذات است [به این معنا که ذات قدرت بر خلق و رزق دارد] (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۸۷). حال اگر گفتیم خالق، یعنی کون ذات بحیث یخلق، این صفت ذات می‌شود، و تکلم هم در صورتی که معنا شود به کون ذات بحیث یتکلم صفت ذات می‌شود. ولی اگر گفتیم خالق یعنی آفریننده و از مقام فعل این صفت را انتزاع کردیم، در این صورت خالق صفت فعل می‌شود و تکلم هم به این معنا از اوصاف فعلی خواهد بود.

بر این اساس، نظر ملاصدرا در این که کلام چه نوع صفتی باشد بستگی دارد به این که از چه جهتی به این صفت نظر شود و لذا تناقض ظاهری در موضع‌گیری‌های ملاصدرا رفع و معلوم می‌شود که ریشه آن در اختلاف منظر است. به گونه‌ای که تکلم از یک منظر قابل حمل بر صفت ذاتی و از منظری دیگر صفت فعلی اضافی است.

۵. اغراض و مراتب سه‌گانه کلام

صدرالمتألهین می‌فرماید: مقصود اولیه تکلم اعلان مافی‌الضمیر است. اگر متکلمی نهمان خود را با لفظی یا مانند آن بیان کرد، او تکلم کرده است. اما امثال و استماع مخاطب اهدافی است که گاهی بر کلام مترتب است و گاهی مترتب نیست. پس کلام یک مقصود اولی دارد، که همان اعلان و اظهار باطن و ضمیر است، و یک مقصود ثانوی دارد که همان

استماع، امثال و ترتیب اثر است^۲ و بر امثال هم اغراض دیگری ممکن است مترتب شود. حال که غرض اول و ثانی روشن شد، گاهی غرض ثانی عین غرض اول است و گاهی غرض اول غیر از غرض ثانی است. در این فرض، گاهی غرض ثانی ملازم با غرض اول است و انفکاکشان امکان ندارد، و گاهی غرض ثانی ملازم با غرض اول نیست و انفکاکشان امکان دارد. پس از نظر تقسیم‌بندی کلام با اغراضش، سه قسم متصور است، که می‌توان به صورت دو قضیه منفصله حقیقیه آنها را بیان کرد.

- منفصله اول: غرض ثانی در کلام یا عین غرض اول است (مصدافاً، گرچه مفهوماً متغایراست)، یا غرض ثانی عین غرض اول نیست.
- منفصله دوم: اگر غرض ثانی عین غرض اول نبود، یا ملازم با غرض اول است، و یا ملازم با غرض اول نیست و جایز الانفکاک است.

نتیجه این دو منفصله حقیقیه سه قسم از کلام می‌شود، که عبارت‌اند از «غرض ثانی، عین غرض اول است»، «غرض ثانی، غیر غرض اول، لکن ملازم غرض اول است»، «غرض ثانی، غیر غرض اول و غیر ملازم با غرض اول است». قسم اول کلام اعلی، قسم دوم کلام اوسط و قسم سوم کلام ادنی نامیده می‌شود. از نظر سیر وجودی و دسته‌بندی جهان، قسم اول کلام در عالم عقول قرار دارد، قسم دوم کلام در عالم نفوس و قسم سوم کلام در عالم طبیعت است.

مقصودی اشرف و برتر از قسم اول، که کلام اعلی است و در آن غرض ثانی عین غرض اول است، وجود ندارد. تحقق این قسم از کلام، مانند ابداع و ایجاد عالم امر، با «کن» است، که در آن موجودات مجرد تام ایجاد می‌شوند، و آن‌ها کلمات الهی‌اند که خداوند آن‌ها را برای غرض زائد بر ذاتشان ایجاد نمی‌کند، بلکه غایت آن‌ها با وجودشان یکی است. لذا صدرالمتألهین می‌فرماید این همان است که ارسطو در کتاب اوئولوجیا^۳ می‌گوید: برخی از مجردات «ماهو و لم‌هو» آن‌ها یکی است. پس غرض و هدف این‌ها عین خلق و ایجادشان است و کلام اعلی همان امر ابداعی خداوند است که عالم قضای الهی نام دارد: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِلَبْسٍ» (قمر: ۵۰)؛ و «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۸؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸).

در قسم دوم کلام، که کلام اوسط است، غرض ثانی کلام غیر از غرض اول است، ولی

ملازم با آن است. این نوع کلام مانند نفوس فرشتگان است که مدبرات امر هستند و آفریده شده‌اند برای تدبیر مسائل سمائی و ارضی، ولی هدف آفرینش، که تدبیر است، ملازم با آفرینش آن‌هاست و عالم آن‌ها عالم تخلف و عصیان نیست: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶). صدرالمتألهین از تعبیر «يفعلون ما يؤمرون» استفاده می‌کند که امر خداوند ملازم با اطاعت آن‌هاست و از یکدیگر جدا نمی‌شوند، زیرا نفرمود «يفعلون بما يؤمرون»، بلکه فرمود «يفعلون ما يؤمرون»، به دنبال امر بلافاصله اطاعت تحقق پیدا می‌کند (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۸؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۸). صدرالمتألهین کلام اوسط را امر تکوینی می‌داند که در عالم قدر است و آیه شریفه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) را در اشاره به آن ذکر می‌کند.

قسم سوم از اقسام کلام، که ادنی و انزل است، کلام تشریحی است و برای تربیت انسان‌ها آمده است، و در آن غرض ثانی ملازم غرض اول نیست. غرض اول اعلان و غرض ثانی وصول انسان‌ها به کمال لایق است. لکن غرض ثانی که تربیت و کمال انسان است، گاهی همراه و مترتب بر غرض اول نیست، زیرا انسان موجودی مختار و متفکر است و در عالمی زندگی می‌کند که عصیان و تخلف در آن راه دارد و لذا گاهی انسان عصیان می‌کند و در نتیجه غرض از آفرینش او حاصل نمی‌شود. بنابراین کلام ادنی همان کلام تشریحی است که به صورت امر و نهی تجلی می‌کند و قابل اطاعت و عصیان است و از آن به امر تشریحی نیز تعبیر می‌شود: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَىٰ بِهِ نُوحًا» (شوری: ۱۳) (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۹؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۹).

مرحوم ملاصدرا این سه قسم را با تمثیل تبیین می‌کند که چگونه کلام دارای سه قسم اعلی و اوسط و انزل است. برای این که انسان جهان را خوب بشناسد و کلمات الله را بشناسد یکی از بهترین راه‌ها معرفت نفس است. اگر کسی خواست اسماء خداوند را بشناسد، باید انسان را بشناسد. این بدان روست که خداوند همان طور که از بین بیوت کعبه را به خود اضافه کرده است، در بین موجودات نیز روح انسان را به خود نسبت داده است. همچنین طبق روایتی که در توحید صدوق نقل شده است، امام رضا (علیه‌السلام) فرموده‌اند که خداوند از میان صور صورت آدمی را به خود نسبت داده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۵۳). در نتیجه، هستی انسان از یک شرافت خاصی برخوردار است و او

می‌تواند بسیاری از اسماء الهی را نشان دهد.

انسان، از آن نظر که وجود جامع است، حضوری در عالم عقل و حضوری در عالم مثال و طبیعت دارد و می‌تواند مظاهر اسمای الهی در این مراتب گوناگون باشد. انسان سه نحو کلام و سه نوع استماع دارد و در آن کلام خداوند را استماع و به مراتب دیگر بیان می‌کند و در نتیجه متکلم می‌شود.

صدرالمتألهین بیان می‌کنند که به دو صورت انسان متکلم به کلام اعلی می‌شود. صورت اول پیش از این است که خداوند معارف را به انسان تلقین کند و انسان مخاطب و مستمع شود. انسان با خداوند تکلم می‌کند و از خداوند استدعاء و درخواست می‌کند که معارف را به او بیان کند و این اولین تکلم انسان است. خداوند نیز معارف را به او بیان می‌کند و او هم مستمع می‌شود، و این اولین مرحله از استماع کلام است که خداوند کلام را به انسان مستقیماً القا می‌کند و انسان کلام را بدون واسطه از خداوند اخذ می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳-ب، ص ۱۹).

صورت دوم این است که انسان، بعد از این که کلام را از خداوند دریافت کرد، آنگاه که می‌خواهد این معارف و علوم را به نفس القاء کند، متکلم می‌شود. در این کلام، مقصود فقط بیان حقایق و معارف غیبی بسیط به صورت علوم تفصیلی به نفس است. پس هدف اظهار و بیان مکنونات غیبی بر نفس است، و در این کلام مقصود ثانی عین مقصود اول است (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۹؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۰).

پس نوع اعلاّی کلام در انسان ظهور پیدا کرد که در آن هدف عین کلام بود، و زائد بر کلام هدف دیگری نیست؛ زیرا در این نشئه هدف فقط اظهار غیب است و هدف دیگری وجود ندارد. انسان روی این تعدد جهت هم متکلم و هم مخاطب است. در نتیجه انسان از آن جهت که متکلم است عالی‌ترین اقسام کلام را خواهد داشت. وقتی توانستیم این حقیقت را در انسان درک کنیم، می‌توانیم اعلی اقسام کلام را در مورد کلام الهی نیز درک کنیم.

قسم دوم از اقسام کلام، کلام اوسط است که در آن هدف غیر از خود کلام است، ولی ملازم با کلام است. نظیر آن در انسان این است که نفس به ابزار و ادوات و قوای خود فرمان می‌دهد. مثلاً نفس به قوه باصره دستور دیدن و به قوه سامعه دستور شنیدن می‌دهد، همان طور که در قسم اوسط کلام هدف غیر از کلام ولی ملازم با آن است، نفس نیز نسبت به

قوای خود چنین است؛ یعنی به قوای خود فرمان صادر می‌کند و هدف این کلام، که اطاعت است، غیر از خود کلام است، اما ملازم با آن است و ممکن نیست نفس به قوای خود دستور بدهد و آن‌ها اطاعت نکنند. نظیر امری که خداوند به فرشتگان صادر می‌کند، انسان هم به قوای خود امر می‌کند. و همان طور که فرشتگان و مدبرات آسمان و زمین اوامر الهی را اطاعت می‌کنند، قوای انسانی هم از دستوره‌های نفس اطاعت می‌کنند. پس قسم دوم از اقسام کلام در نفس انسان وجود دارد (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۰).

قسم سوم از اقسام کلام این بود که هدف کلام غیر از خود کلام باشد، و بتواند از آن جدا شود، که این پایین‌ترین اقسام کلام است. این قسم از کلام در انسان عبارت است از کلمات و اوامر و نواهی‌ای که انسان با زبان و غیر آن خطاب به دیگران بیان می‌کند. این نوع کلام و اوامر تشریحی هستند، و در آن‌ها بین اراده‌آمر و تحقق‌مأمور به در خارج، به اراده‌مأمور، فاصله است، و او اگر اراده کرد، انجام می‌دهد، و اگر اراده نکرد، انجام نمی‌دهد. در این قسم از کلام، که نازل‌ترین اقسام کلام است، عصیان راه دارد، نظیر اوامر تشریحی الهی، که خداوند از طریق فرشتگان و انبیا به انسان‌ها ابلاغ می‌کند و در آن اطاعت و عصیان راه دارد. پس این نوع کلام از قسم سوم کلام است که در آن هدف غیر از کلام است، و در اینجا هدف اطاعت است و این هدف ملازم با خود کلام هم نیست، و فقط گاهی محقق می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۰). بنابراین سه قسم از کلام در انسان تحقق دارد و با شناخت آن می‌توان اقسام کلام در مورد خداوند را درک کرد.

صدرالمتألهین کلام را به لحاظ مبدأ غایی به سه قسم تقسیم کرده است. این سه قسم کلام را ایشان از کلمات صاحب فتوحات، محی‌الدین ابن عربی، که در این رشته صاحب نظر است، به عنوان استشهاد بیان می‌کند، سپس ریشه این معارف را از قرآن کریم استفاده می‌کند.

ملاصدرا بیان می‌کند که نظر صاحب فتوحات این است که گاهی خداوند با انسان بلاواسطه سخن می‌گوید. اگر واسطه‌ای بین متکلم و مستمع نباشد، آن کلام عین فهم است، و شنیدن کلام همراه با فهمیدن کلام خواهد بود. پس اگر خداوند بدون واسطه با بنده سخن گفت، فهم از کلام جدا نیست؛ این تعبیر اعم از آن است که فهم عین کلام باشد و یا

ملازم با کلام باشد. ولی تصریح دارند به این عبارت: «فیکون عین الکلام منه عین الفهم منک لا يتأخر عنه» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۴). در حقیقت خداوند فهم می دهد، نه این که سخن بگوید تا انسان آن سخن را بفهمد، بلکه فهم مطالب عین کلام خداوند است، که در حقیقت اشاره به قسم اول دارد.

صاحب فتوحات می گوید: اگر کسی به این جایگاه نرسید، او کلام الله بلاواسطه را درک نکرده است تا بداند طعم و مزه کلام الله چیست و چگونه کلام الله عین فهم است. ولی اگر خداوند باواسطه سخن گفت، این واسطه یا با حجاب معنوی است و یا با حجاب مادی، که با لسان نبی یا فرشته یا هر چه که خودش خواست با انسان سخن می گوید. در صورت حضور واسطه، گاهی فهم همراه کلام است، و گاهی نیست، در صورتی که حجاب و واسطه معنوی باشد، فهم همراه و ملازم کلام است، و از آن جدا نمی شود؛ ولی اگر با واسطه مادی بود، فهم گاهی همراه کلام است و گاهی همراه نیست، و به عبارت دیگر، فهم ملازم با کلام نیست و از آن جدا می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۴). پس اقسام سه گانه کلام در کلمات و عبارات صاحب فتوحات وجود دارد که صدرالمتألهین به آن اشاره کرد (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۰).

سپس صدرالمتألهین بیان می کنند این اقسام سه گانه کلام در آیات قرآن هم وجود دارد، از جمله این آیات آیه شریفه ای است که می فرماید: «وَمَا كَانَ لِشَرِّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری: ۵۱) (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۳).

ملاصدرا در کلام اوسط (غرض ثانی غیر از خود کلام باشد، ولی ملازم با کلام) فرشتگان را که مدبرات امرند از این قسم ذکر می کند، و نفس و قوای نفس را به عنوان تشبیه و تنظیر بیان می کند. باید توجه داشت که ممکن است در انسان ابزار و اعضای قوا بر اثر بیماری یا امری دیگر قادر به اطاعت نباشند. اما اعضا متعلق بالعرض هستند، و در واقع امر ابتدائاً به قوا می شود و سپس توسط قوا به ابزار و آلات امر می شود و قوا همیشه از نفس اطاعت می کنند. برخی نسبت خداوند به فرشتگان را همانند نسبت نفس به بدن گرفته اند. ملاصدرا در جلد ششم اسفار در بحث از این که خداوند مشارک و مناسبی ندارد، این را نفی می کند که نسبت فرشتگان خدا همانند نسبت بدن به نفس باشد. در نظر او، فرشتگان و

جهان مرآت خداوند هستند، و بر اساس توحید افعالی فاعل خداوند است، ولی در مرآت فرشته ظهور می‌کند.

۶. فرق کلام و کتاب

خداوند دارای اسماء حسنی است. از جمله این اسما متکلم و کاتب است. خداوند تکلم و کتابت را به خود نسبت داده است. حال باید بررسی شود که این دو صفت عین هم‌اند یا غیر هم؛ آیا کلام و کتاب دو مرتبه از مراتب فیض خداوند هستند یا دو اعتبار از اعتبارات یک حقیقت واحد؟ یعنی یک مرتبه از فیض که به یک اعتبار کلام است و به اعتبار دیگر کتاب. برخی قائل‌اند که فرق کتاب و کلام در رتبه وجودی است؛ بعضی از مراتب فیض حق کلام الله است و بعضی مراتب فیض کتاب الله است، و خداوند به لحاظ بعضی مراتب متکلم است و به لحاظ برخی مراتب کاتب است. اما ملاصدرا قائل است که فرق کلام و کتاب اعتباری است، نه جوهری؛ هر مرتبه از مراتب فیض دو اعتبار دارد و به یک اعتبار کلام است و به اعتبار دیگر کتاب است و خداوند به یک اعتبار متکلم است و به اعتبار دیگر کاتب است.

آنچه ملاصدرا به بعضی از محققین نسبت می‌دهد این است که آن‌ها قائل‌اند که کلام خدا غیر از کتاب خداست و بین کلام و کتاب سه تفاوت وجود دارد: تفاوت اول این که کلام خدا بسیط است و کتاب خدا مرکب است؛ دوم این که کلام خدا در عالم امر است و کتاب در عالم خلق است؛ و تفاوت سوم این است که کلام دفعی است و کتاب تدریجی، چون عالم امر تهی از تضاد، تکثر و تغییرات است. لذاست که می‌فرماید: «وما امرنا إلاّ واحدة کلمح بالبصر» (قمر: ۵۰). ولی عالم خلق مشتمل بر تکثر و تغییر است و در معرض تضاد. بر این اساس، خداوند نسبت به عالم امر متکلم است، نه کاتب، و نسبت به عالم خلق کاتب است، نه متکلم. هر جا سخن از کتابت است، منظور عالم خلق است، و هر جا سخن از کلام است، منظور عالم امر است، مگر این که قرینه‌ای اقامه شود (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۶۳-الف، ص ۵۷).

مرحوم ملاصدرا می‌گوید، ممکن است ما کلام و کتاب را یک حقیقت دو-اعتباری بدانیم، یعنی کلام و کتاب دو اعتبار از یک حقیقت باشند، نه دو مرتبه از مراتب فیض وجودی. بیان مطلب این که هر شیء که در جهان خارج محقق می‌شود، یک چهره ثابت و

یک چهره تغییر دارد؛ به عبارت دیگر، یک چهره وجود و یک چهره امکان دارد. از چهره وجودی کلام انتزاع می‌شود و از چهره امکانی کتاب. خداوند از آن جهت که چهره وجودی شیء را تأمین می‌کند متکلم است، و آن اشیاء و ذوات ممکن، از آن جهت که ذاتاً ممکن هستند و با فیض و وجود بالغیر به خداوند منتسب شده‌اند، کتاب خداوند هستند، و در نتیجه خداوند به این اعتبار کاتب خواهد بود. بنابراین اگر کتاب و تکلم دو اعتبار از یک حقیقت باشند، کلام عبارت است از جنبه وجودی شیء و کتاب نیز جنبه امکانی شیء است، و از لحاظ انتساب به خداوند این‌ها یکسان نیستند؛ همان طور که وجود و امکان دو چهره یک واقعیت هستند، نه دو واقعیت جدا. این طور نیست که وجود از امکان جدا باشد، بلکه این وجود خارجی با آن چهره مربوط به مبدأ فاعلی اش وجود است، و با چهره مربوط به مبدأ قابلی و مربوط به ذات خودش امکان است. از این نظر، فرقی بین موجودات عالم امر و خلق نیست و هر کدام چهره ذاتی‌شان امکان است، و چهره ارتباطشان با خدا ضرورت و وجود است. لذا خواه عالم امر و خواه عالم خلق، هر دو دارای چهره وجودی و امکانی هستند. پس به لحاظ چهره وجودی کلام الله خواهند بود و به لحاظ چهره امکانی کتاب الله. و خداوند نسبت به همه این‌ها هم متکلم و هم کاتب است (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۴).

از آنجا که انسان نشانه و آیت خداوند است و شناخت اوصاف انسان راهی برای شناخت اوصاف خداوند و نشانه‌ای بر اوست، مرحوم ملاصدرا این مطلب را بر انسان تطبیق می‌دهد. انسان اگر شروع به کلام یا نوشتن کند، هم بر تکلم قادر است و هم بر کتابت، یعنی هم کلام دارد و هم کتاب. کتاب او کلام است و نیز کلام او می‌تواند کتاب باشد. زیرا وقتی شروع به تکلم می‌کند با نفس کشیدن اصوات را از سینه بیرون می‌آورد. دم و نفس در مسیر خروج بر مخارج گوناگون دهان تکیه می‌کند و با تکیه و برخورد با مخارج حروف در دهان صوت و کلمات و حروف گوناگون ایجاد می‌شود. حال اگر ما این صور الفاظ و کلمات را به فاعل نسبت دهیم، نسبتش وجود و ضرورت است، و فاعل متکلم می‌شود؛ و اگر به قابل و مظهر که کتاب و صحیفه است نسبت بدهیم، نسبتش امکان است و شخص نسبت به این‌ها کاتب می‌شود.

بنابراین، چون در معنای تکلم گفتیم که هر آن چیزی است که غیب را آشکار کند، لذا

وجودات عالم امر و خلق و عالم نفس و طبیعت، از آن جهت که منتسب به مبدأ فاعلی‌اند، متصف به وجوب‌اند و لذا کلام الله خواهند بود و خداوند هم متکلم می‌شود؛ و از آن جهت که به مبدأ قابل‌ی منتسب هستند، دارای جهت امکانی می‌شوند و لذا کتاب الله خواهند بود و خداوند هم کاتب می‌شود. پس چنین نیست که یک مرتبه از وجود کلام الله و یک مرتبه کتاب الله باشد، بلکه هر مرتبه به اعتبار نسبت فاعلی و جهت وجوبش کلام الله است و به اعتبار نسبت قابل‌ی و جهت امکانش کتاب الله خواهد بود (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۵).

صدرالمتألهین معتقد است که این نظریه نه نزد پیشینیان مطرح بوده و نه نزد معاصران، بکله ابتکار خود اوست. از نسبی که ملاصدرا در مورد تفاوت کلام و کتاب به بعض اهل تحقیق می‌دهد به دست می‌آید که آن‌ها به وجوه مناسبت کلام و کتاب اشاره‌ای نکرده‌اند، و تنها به وجوه تفاوت پرداخته‌اند. از آنجا که ملاصدرا نیز در برخی کتبش به این وجوه اشاره کرده، به نظر می‌رسد اگر نظر بعضی از محققین این باشد که عالم امر و عالم خلق با هم متباین هستند، کلام صدرالمتألهین که گفت این نظریه از کشفیات و ابتکارات وی است صحیح است، اما اگر بعض اهل تحقیق نیز قائل بوده باشند که عالم امر و عالم خلق دو چهره یک واقعیت هستند و تنها در مقام بیان تفاوت بوده باشند، تبیین مسئله و استدلالی کردن آن از ابتکارات صدرالمتألهین به حساب خواهد آمد، نه اصل نظریه.

از نظر ملاصدرا، فروعی که بر این اصل مترتب است فراوان است و وی برخی از این فروع را بیان می‌کند:

فرع اول: ملاصدرا معتقد است که با این مبنا می‌شود میان معتزله و اشاعره، که در حقیقت کلام اختلاف دارند، جمع کرد. البته در کتاب مشاعر اشاره می‌کند که هیچ کدام از مبانی و تعریف‌هایی که در مورد حقیقت کلام بیان شده صحیح نیست و نظریه معتزله و اشاعره در مورد کلام ناتمام است (ملاصدرا، ۱۳۶۳-الف، ص ۵۷). ولی در اسفار و مفاتیح الغیب می‌گوید که با این مبنا اختلاف معتزله و اشاعره قابل جمع است. معتزله می‌گویند متکلم یعنی «من أوجد الکلام»، متکلم کسی است که کلام را ایجاد کند. در اینجا نسبت کلام به متکلم نسبت فاعلی است و این نسبت ضروری است. اشاعره هم که می‌گویند متکلم «من قام به الکلام» است، یعنی کلام از آن جهت که کلام است به فاعل انتساب

دارد، نه به قابل، و این اصوات از آن جهت که به فاعل انتساب دارند قیامشان صدوری است، و این قیام و انتساب ضروری است. پس معتزله و اشاعره در بحث کلام هر دو انتساب کلام به مبدأ فاعلی را ضروری پنداشته‌اند و می‌شود بین این دو مذهب جمع کرد (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۶).

البته اختلاف معتزله و اشاعره در بحث کلام مبنایی است. برای مثال، اگر به کلمات قاضی عبدالجبار، از بزرگان معتزله، و فخررازی، از بزرگان اشاعره، نگاه کنیم، روشن می‌شود که معتزله به صراحت کلام نفسی اشاعره را ردّ می‌کنند، و در مقابل اشاعره معتقدند که حقیقت کلام معانی در نفس متکلم هستند که مرتبه بالاتری از کلام لفظی است و آن را کلام نفسی می‌نامند. به علاوه اشاعره لوازمی مانند قدم کلام را برای کلام نفسی اثبات می‌کنند که به هیچ وجه معتزله آن را نمی‌پذیرند. لذا بعید به نظر می‌رسد که این دو دیدگاه قابل جمع باشد. همچنان که ملاصدرا در مشاعر معتقد به ناتمامی این دو دیدگاه است، مگر این که مراد ملاصدرا این باشد که در کلام لفظی و معانی در نفس، اشاعره و معتزله اتفاق نظر دارند. و تفاوت آن‌ها در این است که اشاعره حقیقت کلام را همین معانی می‌دانند و معتزله مخالف این نام‌گذاری هستند و معانی را کلام نمی‌دانند، و ملاصدرا در صدد بوده بیان کند که اختلاف آن‌ها قابل جمع است و هر دو دیدگاه از جهت مبدأ فاعلی و انتساب ضرورت به مسئله نظر داشته‌اند.

فرع دوم: این است که بر اساس این مبنا وجه اختلاف در کیفیت حدوث عالم از خداوند روشن می‌شود؛ زیرا نسبت عالم به خداوند در نظر عده‌ای نسبت کتاب به کاتب است، و در نظر عده دیگری نسبت کلام به متکلم است. ملاصدرا می‌گوید، گروهی از صاحب‌نظران نسبت خداوند به جهان را نه نسبت کلام و نه کتاب می‌دانند، که در این صورت از بحث خارج می‌شوند، و نظر آن‌ها این است که جهان آئینه، مرآت و نشانه خداوند است، نه چیزی جز آیت و نشانه (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۲۶).

آن‌ها که می‌گویند عالم کتاب الله است، چنین تصور می‌کنند که این جهان و نقوش را خداوند آفریده و شاید در بقاء محتاج خداوند نباشند، همان طور که کتاب در بقا محتاج کاتب نیست. اما آن‌ها که می‌گویند نسبت عالم به خداوند نسبت کلام به متکلم است،

می‌گویند که کلام در حدوث و بقاء محتاج متکلم است، پس عالم هم در حدوث و بقاء محتاج خداوند است. همان طور که اگر متکلم دم فروبندد، کلام تحقق پیدا نمی‌کند، اگر خداوند هم هر لحظه افاضه و لطفی نکند، عالم دوام و بقاء نخواهد داشت؛ بر خلاف کتاب، که اگر کاتب از بین برود کتاب باقی می‌ماند. پس آن‌ها که جهت احتیاج عالم را حدوث می‌دانند عالم را مانند کتاب و کاتب می‌دانند و آن‌ها که جهت احتیاج عالم را امکان می‌دانند عالم را نسبت به خداوند نسبت کلام و متکلم می‌دانند. لذا در نظر ملاصدرا چون کتاب خداوند با کلام خداوند یکی است، پس می‌شود بین این دو نظر جمع کرد، زیرا هر کدام از یک دید و زاویه به عالم نگاه می‌کنند.

در اینجا لازم است، برای این که وجه جمع ملاصدرا بین نظریات راجع به حدوث روشن شود، به دو نظریه که در باب حدوث و قدم عالم مطرح شده به صورت اجمالی اشاره کنیم. متکلمان و فیلسوفان در ملاک احتیاج به علت اختلاف نظر دارند، متکلمان ملاک را حدوث، ولی فیلسوفان ملاک را امکان می‌دانند. بر این اساس، متکلمان می‌گویند: عالم حادث زمانی است، به این معنا که اگر به فقہرا برگردیم، به لحظه‌ای می‌رسیم که عالم پدید آمده و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. و معتقدند اگر عالم حادث زمانی نباشد، قدیم زمانی است، و اگر قدیم زمانی باشد، بی‌نیاز از علت و خالق است، حال آن که تغییرات و تبدلاتی که در عالم صورت می‌گیرد نشانه مخلوقیت و معلولیت عالم است. اما حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است، یعنی عالم ازلی است، و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز و شروعی نمی‌رسیم، زمان ابتدا و انتهای ندارد. از نظر حکمای الهی، «کلّ حادث مسوق بمادّة و مدّة» (هر چیز تازه‌ای قبلاً ماده‌ای داشته و پیش از او زمانی بوده است). از نظر حکمای الهی، قدیم بودن عالم مستلزم بی‌نیازی آن از علت نیست، زیرا مناط نیازمندی به علت امکان ذاتی است، نه حدوث؛ و عالم ممکن بالذات است. آنچه عالم را از علت بی‌نیاز می‌کند وجوب ذاتی است، نه قدم زمانی.

صدرالمتألهین معتقد است که همه ادیان الهی بر حدوث عالم اتفاق دارند، و مراد از آن را حدوث زمانی می‌داند. وی تعبیر حدوث ذاتی را در تأویل و تفسیر متون دینی نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۷). صدرالمتألهین، پس از تبیین حرکت جوهریه، اثبات می‌کند که عالم حدوث تدریجی دارد، یعنی جهان دائماً در حال حدوث و تجدد از یک

طرف و زوال و فنا از طرف دیگر است، و این جریان همیشگی است. او از طرفی نظر حکما را تأیید کرد که هر اندازه به عقب برگردیم به نقطه شروعی نمی‌رسیم، زیرا اگر به جز این باشد با فیاضیت خداوند در تضاد خواهد بود. از طرف دیگر، طبق حرکت جوهریه ثابت می‌کند که قدیم زمانی در طبیعت وجود ندارد؛ هر موجودی در عالم طبیعت مسبوق به عدم زمانی است و عالم طبیعت سراسر، اعم از جواهر و اعراض و عنصری و فلکی و بسیط و مرکب و ماده و صورت، حادث هستند، و از این نظر حق با متکلمان است که منکر وجود قدیم زمانی در عالم طبیعت شده‌اند.

بنابراین تمام عالم مادی و امور طبیعی حادث، بلکه عین حدوث و تجدد هستند:

أَنَّ جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم - سواء كانت بسائط أو مركبات، و سواء كانت صورا أو موادًا، و سواء كانت فلكية أو عنصرية، و سواء كانت نفوسا أو طبائع - فهي مسبوقة بالعدم الزماني؛ فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الأزل [...] فكلها حادثه، ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود و لا حقيقة ثابتة الهوية (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۸۵).

در حقیقت، ملاصدرا می‌گوید معنای حدوثی که در لسان شرایع آمده و با موازین حکمت نیز سازگار است همین است، و معانی دیگر نه مراد شرایع است و نه با معیارهای عقلی قابل فهم و توجیه است. روشن است که مطابق این دیدگاه نمی‌توان برای عالم نقطه آغاز زمانی معین کرد، زیرا عالم هر چه هست دائماً در حال حدوث است و سلسله حوادث هم به یک نقطه معین نمی‌رسد؛ هر چه به جلو و عقب برویم، ادامه دارد.

به نظر می‌رسد که وجه جمعی که ملاصدرا، بر اساس کلام و کتاب، بین این دو دیدگاه در مورد حدوث عالم بیان کرده تمام باشد. زیرا، اگر ملاک احتیاج عالم حدوث باشد، لازمه این کلام آن است که عالم، بعد از خلق شدن و حدوث، در بقای خود احتیاجی به علت نداشته باشد، چنان که برخی از متکلمان بدان معتقد شده‌اند. فرض آنان این است که ملاک احتیاج حدوث است و عالم در زمان حدوث نیازمند به علت بوده است. در این صورت، بعد از حدوث، عالم در بقای خود دیگر نیاز به علت نخواهد داشت؛ همچنان که کتاب نیز در بقای خود محتاج کاتب نیست و فقط در ایجاد و حدوث به او احتیاج دارد. در مقابل، اگر ملاک احتیاج به علت امکان باشد، چون امکان در ذات اشیاء قرار دارد و چه در

هنگام حدوث و چه در بقاء در ذات اشیاء است، عالم در بقاء نیز محتاج به علت خواهد بود، همچنان که کلام در حدوث و بقاء محتاج به متکلم است. از آنجا که ملاصدرا کلام و کتاب را یک حقیقت دو-اعتباری می‌داند، می‌توان گفت که می‌شود بین دیدگاه متکلمان و حکماء در کیفیت و ملاک حدوث عالم جمع کرد، همان طور که ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری بین این دو دیدگاه جمع کرده است. وجه جمعی که ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری در رساله حدوث و در اسفار مطرح کرده مؤیدی است بر جمعی که در اینجا ارائه کرده است. یکی از ثمره‌های حرکت جوهری این است که به نزاع دیرینه اندیشه‌مندان جهان اسلام بر سر حدوث و قدم عالم خاتمه داده است. اثبات حدوث زمانی عالم مادی به شیوه‌ای جدید و روشی کاملاً ابتکاری است. بر اساس حرکت جوهری، تمام موجودات عالم طبیعت در حال تحول و دگرگونی‌اند. هر موجودی در این عالم، اعم از جوهر و عرض، نهادی بی‌قرار و وجودی گذرا دارد، همه چیز جهان ماده عین دگرگونی و تحول است، و هرگز در عالم طبیعت موجود باقی یافت نمی‌شود، و در عین حال نمی‌توان برای عالم نقطه آغاز تعیین کرد.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه صدرالمتألهین تحلیل دقیقی است، به طوری که بر اساس آن می‌توان آیاتی را که راجع به کلام است حل و تبیین کرد و معانی و مفهوم این آیات را روشن ساخت. خصوصیت نظریه صدرالمتألهین این است که بر روی تعریف لفظی توقف نکرده است، بلکه وجه نام‌گذاری کلام را به دست آورده، که عبارت است از کشف و اظهار نهان و درون، و بر اساس آن، هر چه ایجاد می‌شود تا نهان و غیبی را آشکار و ابراز کند کلام نامیده است. وقتی به این تحلیل در معنای کلام می‌رسیم، دیگر نباید بر روی کلام لفظی متوقف شویم، و می‌توان به هر آنچه باطن و غیبی را آشکار می‌کند کلام گفت. ملاصدرا، با بیان مراتب سه‌گانه در کلام الهی، معتقد است کلام اعلی عالم امر است، که با کلمه «کن» محقق می‌شود و در آن مجردات تام قرار دارند؛ کلام اوسط خداوند عالم نفس است، که در آن فرشتگان و مدبرات امر هستند؛ و کلام نازل خداوند کلام تشریحی است که در آن اوامر و نواهی قرار دارد و برای تربیت انسان‌ها آمده است.

وقتی در آیات و روایات دقت و تأمل می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که اگر کلام بر غیر

از این الفاظ و عبارات اطلاق شده است به خاطر همین ملاکی است که ملاصدرا بیان کرده است. لذا با این نظریه مراد آیات و روایات برای ما روشن می‌شود، بدون این که نیاز به توجیه و تأویلی داشته باشد. در چند آیه از قرآن، خداوند جهان آفرینش را (کلمات الله) نامیده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (کهف: ۱۰۹)؛ «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۹). همچنین از بعضی از اولیاء الهی به کلمه الله تعبیر شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱). از سوی دیگر، چنین نیست که کلمات خداوند لفظ و صوت باشد، همان طور که امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَلَا بِبَدَأٍ يَسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أُنشَأَهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۲۷۸). بدین معنا، حضرت می‌فرماید که قول و کلام خداوند از سنخ آهنگ و صوت نیست، بلکه قول خداوند همان فعل اوست و خداوند امر می‌کند و چیزی را می‌آفریند، نه این که لفظی بگوید و چیزی با این لفظ پیدا شود، بلکه ایجادش «کن» است و وجودش «یکن». در نتیجه، سراسر جهان (کلمات الله) است، و از آن جهت که این‌ها را تدریجاً ایجاد می‌کند، متکلم است. پس در آیات و روایات بر افعال الهی و جهان کلمه و کلام اطلاق شده است و این اطلاق می‌تواند تأییدی باشد بر نظریه صدرالمتهلین در تبیین و تفسیری که درباره کلام خداوند عرضه کرده است.

از نظر ملاصدرا، تفاوت کلام و کتاب، رتبی نیست، بلکه آن‌ها دو چهره یک واقعیت‌اند. کلام مربوط به چهره وجوب و مبدأ فاعلی و کتاب مربوط به چهره امکان و مبدأ قابلی است. در پایان، ملاصدرا این نظریه را از ابتکارات خود می‌داند و بر آن فروعی مترتب می‌کند که بر اساس آن قائل است که اختلاف بین معتزله و اشاعره بر سر کلام لفظی و نفسی قابل جمع است، چرا که هر دو کلام را بر اساس جنبه ضرورت و فاعلی تعریف کرده‌اند. همچنین اختلاف در کیفیت حدوث عالم را می‌توان حل کرد. زیرا قائلین به حدوث عالم از جهت کتابی به عالم نظر دارند و قائلین به قدم، که ملاک را امکان می‌دانند، از جهت کلامی به عالم نظر دارند. چون ملاصدرا کتاب و کلام را یک حقیقت دو-اعتباری می‌داند، بین این دو نظریه جمع کرده است. تبیین وی بین دیدگاه فلاسفه و متکلمان در

۱۳۰ پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال دوازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

ملاک احتیاج عالم بر اساس حرکت جوهری در بحث حدوث عالم، می‌تواند مؤید این وجه جمع باشد. در نهایت، این که تبیین ملاصدرا از کلام خداوند به روشنی دلالت بر معناداری اوصاف خداوند دارد و این که صفت کلام در انسان و خداوند به یک معناست.

کتاب‌نامه

ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، ج ۳، بیروت: دارصادر.
ابن فارس، ابو‌الحسین احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، ج ۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹)، کفایه الأصول، قم: موسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام.

بدوی، عبدالرحمان (۱۹۹۷)، مذاهب‌الاسلامیین، ج ۱، بیروت: دارالعلم.
پترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ هشتم، تهران: طرح‌نو.

خامنه‌ای، محمد (۱۳۸۲)، «فهم کلام خداوند در مکتب ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۳۱.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، چاپ دوم، قم: دفتر نشر معارف.

راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، لبنان: دارالعلم.
سجادی، جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
سجادی، جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا، تهران: وزارت فرهنگ ارشاد.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، نهج‌البلاغه، قم: مؤسسه نهج‌البلاغه.
شعبانی، احمد، باقری، علی اوسط (۱۳۹۰)، «تبیین ملاصدرا از اقسام تکلیم خدا با انسان»، مجله قرآن‌شناخت، سال چهارم، ش ۱.

شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸)، توحید صدوق، قم: جامعه مدرسین.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، نهاية‌الحکمة، چاپ سوم، ج ۴، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷)، مطالب‌العالیه من‌العلم‌اللہی، چاپ سوم، ج ۳، بیروت: دار‌الکتاب‌العربی.

- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱)، کتاب المحصّل، عمان: دار الرازی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۳)، خلق القرآن بین المعتزله و اهل السنه، بیروت: دار الجبل.
- فخررازی، محمد بن عمر (۲۰۰۴)، معالم اصول الدین، قاهره: مکتبه الازهریه للتراث.
- فخررازی، محمد بن عمر (۲۰۰۹)، الاربعین فی الاصول الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، چاپ دوم، ج ۵، قم: هجرت.
- فنا، فاطمه (۱۳۷۸)، «نظرگاه تأویلی ملاصدرا درباره کلام و کتاب»، علوم اجتماعی نامه فرهنگ، ش ۳۱.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۴۲۷)، شرح الاصول الخمسه، چاپ چهارم، قاهره: مکتبه وهبه.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۹۶۵-۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۷، قاهره: الدار المصریه.
- قرآن الکریم.
- محمدی، مقصود (۱۳۷۹)، «تبیین صفت تکلم، کلام الهی و هبوط وحی بر مبنای حکمت متعالیه»، خردنامه، ش ۱۹.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: مولی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳-الف)، المشاعر، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳-ب)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، ج ۳، تهران: موسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، المظاهر الهیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، رساله حدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا)، اسفار، ج ۷، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- هیگ، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، به ترجمه بهزارد سالکی، چاپ سوم، تهران: بین المللی الهدی.

یادداشت‌ها

^۱ حلول عبارت است از اختصاص چیزی به چیز دیگر به نحوی که اشاره به هر یک عین اشاره به دیگری باشد. نحوه قیام اعراض به معروض خود را قیام حلولی می‌نامند و نحوه قیام معلوم به علت را قیام صدوری نامیده‌اند. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۶۱، ص ۱۵۵۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳).

^۲ منظور از غرض ثانوی «ما لیس به اول» است، ولو این که غرض ثالث و رابعی هم وجود داشته باشد؛ به همه این‌ها غرض ثانی گفته می‌شود.

^۳ مؤلف کتاب اثولوجیا فلوطین است، ولی در گذشته به ارسطو نسبت داده می‌شد.

Philosophical justification of divine speech in the view of Mulla Sadra

*Mohsen Pirhadi*¹

Reception Date: 2013/11/10

*Mohammad Reza Karimi Vala*²

Acceptance Date: 2013/12/02

Although there is a consensus among theologians and philosophers of diverse schools about ascribing speech to God, there are some differences about the way in which it is ascribed to Him. Mulla Sadra have been mentioned that speech refers to the inside and insight of the speaker. He also believes that divine speech involves all creatures and God's actions, profitability of creation of which is representing the hidden. So, application of "the word" to the world is accurate and based on this, God is a speaker. By distinguishing three stages in divine speech, Mulla Sadra believes that the highest word is the divine world ('alam al-amr), the middle word is spiritual world, and God's lower word is law (shariah). From Sadraian point of view, the difference between "word" and "book" is not their stage. Rather, they are two faces of one reality. Word is related to the necessity and the active origin and the book is related to the possibility has passive origin.

Keywords: Divine Speech, Mulla Sadra, Divine World, Spiritual World, Law

¹ M.A. in Islamic Teachings, University of Qom
(m.pirhadi22@gmail.com)

² Assistant Professor, University of Qom
(r.karimivala@qom.ac.ir)

Contents

A Comparison between Swinburne's and Mutahari's views on the Problem of Evil	1
<i>Ghasem purhasan / HamidReza Eskandari Damaneh</i>	
Zagzebski's Theory of Divine Motivation about the Relation of Religion and Morality.....	25
<i>Shima Shahriyari / Mohsen Javadi</i>	
Virtue Ethics and the Relation between Religion and Morality: The viewpoint of Allameh Tabatabaie	51
<i>Gholam Hossein Khedri</i>	
The rise and development of Reward theory in theological approach	73
<i>hamid reza sarvarian / mohammad bonyani</i>	
Allameh Hilli and Thomas Aquinas on semantics of divine attributes	91
<i>Hasan Abasi Hosain Abadi</i>	
Philosophical justification of divine speech in the view of Mulla Sadra	109
<i>Mohsen Pirhadi / Mohammad Reza Karimi Vala</i>	
Critical Analysis of J.L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness	133
<i>Sayyed Nasirahmad Hossaini / Abd-al-Rasoul Kashfi</i>	
Transcendent Philosophy, Na'eeni School, and Muhammad Taghi Ja'fari on Free will and Necessity	159
<i>AbdolAllah Nasri</i>	
Index of Volume 12.....	185
Subscription Form.....	193
Abstracts (in English)	195

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 12, No. 2, (Serial 24), Autumn 2014 & Winter 2015

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'adi

Editor in Chief: Reza Akbari

Director of Internal Affairs: Sayyed Mohammad Manafiyani

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

The Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

208 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriyaat Bridge,
Shahid Chamran Exp. way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Department of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025