

بررسی و تطبیق حقیقت و صدق کلام الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار و ملاصدرا

محسن پیرهادی*
محمدرضا کریمی‌والا**

چکیده

قاضی عبدالجبار، کلام را منحصر در کلام لفظی می‌داند و معتقد است کلام خداوند، اصوات و حروفی است که او ایجاد می‌کند. این همان کلام لفظی مورد اتفاق همگان است. وی آیات قرآن را بهترین نشانه و دلیل بر تکلم خداوند معرفی می‌کند؛ اما ملاصدرا با این تلقی که کلام، انشای چیزی است که بر نهان متکلم دلالت کند، معتقد است کلام الهی، شامل تمام موجودات و افعال خداوند بوده، خدا به این اعتبار متکلم است. وی در تبیین مراتب کلام الهی، عالم امر را کلام اعلا، عالم نفس را کلام اوسط، و عالم تشریح را کلام نازل خداوند معرفی می‌کند. با وجود اتفاق نظر قاضی عبدالجبار و ملاصدرا در کلام لفظی، عبدالجبار کلام را منحصر در کلام لفظی می‌داند؛ ولی ملاصدرا برای آن، مراتب دیگری نیز معتقد است. نتیجه این پژوهش، علاوه بر احراز جامعیت نظریه صدرالماتلهین، تبیین توانایی فهم واضح برخی از آیات قرآن براساس تبیین صدرایی و نیز تأیید آن براساس روایت امیرمؤمنان علیه السلام است.

واژگان کلیدی

کلام الهی، قاضی عبدالجبار، ملاصدرا، صدق.

طرح مسئله

از جمله اوصافی که در قرآن کریم برای خداوند به کار رفته، صفت تکلم است، در برخی آیات بر مخلوقات،

m.pirhadi22@gmail.com

r.karimivala@qom.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

*. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم.

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۶

کلمات اطلاق شده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا». (کهف / ۱۰۹) در آیاتی دیگر، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام کلمه خداوند خوانده شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (نساء / ۱۷۱) از دیگر سوی در قرآن کریم بیان شده است که خداوند با انسان تکلم کرده است: «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا». (نساء / ۱۶۴)

با توجه به این آیات، این سؤال ها مطرح می شود که حقیقت کلام خداوند چیست؟ اتصاف خداوند به این صفت چگونه است؟ تعابیر کلمه یا کلمات در آیات قرآن، چه معنایی دارد؟

بررسی اوصاف خداوند، از جمله تکلم، که از دیرباز در مباحث الاهیاتی مورد توجه بوده است، از آن رو مهم تلقی شده اند که به طور کلی گزاره های حاکی از اوصاف خداوند، یکی از جهات عمده مباحث زبان دین در فلسفه دین است و برای فیلسوفان دین، این سؤال مطرح بوده و هست که حمل چنین اوصافی بر خداوند به چه معناست و آیا به همان صورت و معنایی است که بر انسان حمل می شود، یا اینکه درباره وجود واجب و بی نهایت خداوند، عروض و حمل متفاوت است.

بدین رو معناداری الفاظی که در مورد خداوند به کار می رود، همواره یکی از دغدغه های فیلسوفان دین قرار گرفت و در این زمینه، دیدگاه هایی مطرح شد که برخی شناختاری و برخی غیرشناختاری اند. در دیدگاه شناختاری، گزاره های دینی، حاکی از واقعیات هستند. در مقابل، دیدگاه غیرشناختاری بر آن است که گزاره های دینی، از معانی واقعی و حقیقی حکایت نمی کنند. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۲ / ۶۵ - ۱۲۵؛ هیک، ۱۳۸۱: ۲۲۸ - ۱۹۷؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷۴ - ۲۵۲؛ خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۵۹ - ۳۵۳)

متکلمان و فیلسوفان مسلمان که بر معناداری اوصاف خداوند تأکید دارند، صفت تکلم خداوند را به تبع قرآن و احادیث، و به اتفاق و اجماع پذیرفته و بررسی کرده اند؛ اما دقایق بحث درباره آن، موجب شده تا به عنوان یکی از نخستین مباحث چالشی، حتی به مشاجرات تاریخی فراوانی میان علما و خلفا منجر گردد؛ به گونه ای که بحث از آن، زمینه به وجود آمدن علمی ویژه، به نام «کلام» شده است. (بدوی، ۱۹۹۷: ۱ / ۳۲؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۳۲)

در مورد پیشینه بحث، مقالاتی در زمینه کلام خداوند نگاشته شده است که بیشتر ناظر به حکمت متعالیه است؛ از قبیل: «تبیین صفت تکلم، کلام الهی و هبوط وحی بر مبنای حکمت متعالیه» (محمدی، ۱۳۷۹: ۳۱ - ۲۹) که این پژوهش، ناظر به حقیقت وحی و کیفیت نزول آن است؛ مقاله «فهم کلام خداوند در مکتب ملاصدرا» (خامنه ای، ۱۳۸۲: ۲۵ - ۱۹) که تبیینی از فهم و تفسیر کلام خداوند را ارائه نموده است؛ اما از آنجا که قاضی عبدالجبار از بزرگان معتزله و از این جهت که در صدر آخرین طبقات علمای معتزله قرار دارد، دیدگاهش ناظر به تمام علمای معتزله است و برای به دست آوردن نظریات این گروه، دیدگاهش محل رجوع است و صدرا المتألهین نیز بنیان گذار حکمت متعالیه بوده و تحولی عظیم در فلسفه به وجود آورده است، در نوشتار پیش رو تلاش می شود با پژوهشی تطبیقی، مبحث تکلم خداوند از نظرگاه این دو اندیشمند، بررسی گردد و موارد تمایز و

رجحان استخراج شود تا ضمن احراز موضع قابل دفاع، پاسخی عالمانه به پرسش‌های مطرح درباره کلام الهی و صفت تکلم او یافته، فهیمی متقن درباره مراد آیات قرآنی در این زمینه حاصل شود.

حقیقت کلام

گرچه متبادر از واژه کلام، همان کلام لفظی است، بدون تحقیق و تبیین عقلی ماهیت و حقیقت کلام، انتساب صحیح وصف کلام به خداوند میسر نخواهد بود. بدین‌روی قاضی عبدالجبار و ملاصدرا سعی نموده‌اند شناختی مطمئن از مفهوم و حقیقت کلام ارائه کنند.

نظریه قاضی عبدالجبار

قاضی عبدالجبار، قاضی‌القضات و متکلم قرن چهارم از بزرگان معتزله است. وی همانند دیگر معتزله کلام را منحصر در کلام لفظی دانسته، برای کلام، سه تعریف ارائه کرده است؛ دو تعریف در کتاب *المعنی فی ابواب التوحید و العدل و سومی در کتاب شرح الاصول الخمسه*. «أنه ما جعل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف، المعقوله حصل في حرفين او حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً». (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷ / ۶) براساس این تعریف، کلام عبارت است از نظام مخصوص بین حروف معقول؛ خواه دو حرف باشد یا بیشتر. با توجه به اینکه اصل کلام از جنس صوت است و صوت گاهی یک حرف و گاهی چند حرف است و در چند حرفی بودن، گاهی منفصل و گاه مجموعه حروف متصل است، قاضی عبدالجبار تعریف دیگری بیان می‌کند:

لم يمتنع أن نلقب ما كان حروف منظومة على وجه مخصوص بأن تترتب في الحروف على وجه تتصل به و لا تنفصل بأنه كلاماً. (همان: ۷)

کلام عبارت است از مجموعه حروف منظمی که دارای ساختار خاص و به هم متصل هستند، نه منفصل.

این بیان، صوتی را که یک حرف یا چند حرف منفصل است، از تعریف کلام خارج می‌کند. نکته دیگر آنکه، قاضی عبدالجبار، تعریف کلام را به «الحروف المنظومة و الاصوات المقطعة» نمی‌پذیرد؛ چراکه کلام دوحرفی نیز وجود دارد و چون در تعریف فوق حروف جمع است، شامل کلام دوحرفی نمی‌شود. همچنین چون حروف شامل اصوات مقطعه می‌شود، این قید توضیحی می‌شود؛ درحالی که لازم است قید در تعریف احترازی باشد.^۱ (همان؛ همو، ۱۴۲۷: ۵۲۹) بر این اساس، قاضی عبدالجبار در کتاب *شرح الاصول الخمسه*، در تعریفی دیگر از کلام می‌گوید:

۱. قیدی که چیزی را از تعریف خارج یا داخل کند، احترازی است و قیدی که صرفاً برای توضیح باشد، توضیحی است.

فالاولی أن تقول فی حده: هو ما انتظم من حرفین فصاعداً أو ما له نظام من الحروف مخصوص؛ کلام چیزی است که از دو حرف یا بیشتر تشکیل شده باشد، یا کلام عبارت است از حروفی که با نظم خاصی ایجاد می‌شوند.

در اینجا فرقی بین کلام مهمل و مستعمل نیست و لازم نیست دو حرف مختلف باشد و به دو حرف متمائل هم می‌توان کلام گفت. (همان)

به نظر می‌رسد سه تعریفی که قاضی عبدالجبار بیان کرده است، دارای مفهوم و مقصود واحد و درصدد اثبات یک مطلب هستند و آن اینکه اصواتی که از دهان انسان خارج می‌شود، اگر مشتمل بر دو حرف یا بیشتر باشد، بر آن کلام اطلاق می‌شود؛ هرچند دارای معنای مفیدی نبوده، حتی بی‌معنا و مهمل باشد. وی در پاسخ به کسانی که معتقدند کلام باید مفید معنا باشد و این قید نیز در تعریف باید ذکر شود، تصریح می‌کند که کلام در زبان عرب، بر مهمل و مستعمل تقسیم می‌شود و ذکر قید مفید در کلام لازم نیست. (همو، ۱۹۶۵: ۷ / ۱۰) لذا در نظر قاضی عبدالجبار، بر لفظ دوحرفی مهمل نیز کلام اطلاق می‌شود. او در مورد تعریفی که از کلام ارائه کرده، ادعای بداهت می‌کند (همان: ۱۳) و می‌گوید کلام نعمتی از سوی خدا است تا انسان به‌وسیله آن بتواند مراد و مقاصدش را بیان کند. (همو، ۱۴۲۷ / ۵۳۰)

حقیقت متکلم

قاضی عبدالجبار می‌گوید راه اتصاف شیء به صفتی، علم به این است که آن صفت از طرف آن شیء و به قصد و اراده آن صادر شده است؛ مثلاً برای اینکه انسان را متصف به ضرب کنیم و صفت ضارب را انتزاع کنیم، باید ضرب از طرف انسان و با قصد و اراده او واقع شود. حال در بحث تکلم نیز برای اینکه کسی را به تکلم متصف کنیم، باید تکلم از طرف او و با قصد و اراده او واقع شود. بدین‌روی اهل لغت هرگاه علم پیدا کنند که کلام با قصد و اراده کسی واقع شده است، او را متکلم می‌نامند و هرگاه کلام به قصد و اراده آن کس نباشد، وی را متصف به متکلم نمی‌کنند (هرچند کلامی از او صادر شده باشد). مؤید این مطلب آن است که در مورد انسان مصروع می‌گویند: جن بر زبان او تکلم کرده است و جن را متصف به تکلم می‌کنند؛ یعنی کلام را به انسان مصروع نسبت نمی‌دهند. (همان: ۵۳۶؛ همو، ۱۹۶۵: ۷ / ۵۱ - ۴۸)

نظریه ملاصدرا

وی در تبیین مفهوم کلام و تکلم می‌فرماید: تکلم مصدر صفتی است که مؤثر در غیر باشد؛ یعنی آنچه از عنوان کلام و تکلم برگرفته شده است، مسئله تأثیر و جرح در غیر است. کلام از جهت اینکه اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند، «کلام» نامیده شده و فائده آن، اعلام و اظهار نهان و درون است.

بدین‌روی کلام یعنی انشا و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند. پس کلام، دالّ و معانی نیز مدلول هستند و کسی که کلام را انشا می‌کند، متکلم است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۱۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۱۱؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۵ / ۷) اگر کسی کلام را صفت موجودی دانست، در حقیقت می‌خواهد بگوید در او مبدئی است که با آن، کلام محقق می‌شود که این مبدأ، همان متکلمیت است؛ یعنی در آن موجود، قدرت ایجاد کلام وجود دارد، و گرنه کلام صفت وی واقع نمی‌شود.

صدرالمتألهین میان تکلم و کلام فرق نهاده، آن دو را مانند وجود و ایجاد می‌داند. 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 اینکه کلام، امری وجودی، محصول کار متکلم است و قائم به اوست؛ آن‌گونه که فعل به فاعل قیام دارد، نه آن‌گونه که عرض به موضوع نیاز دارد؛ یعنی قیام کلام به متکلم، قیام صدوری است، نه قیام حلولی.^۱

اگر گفته شود متکلم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند و مراد از کلام، اصوات، موج‌ها و آهنگ‌هایی است که از طریق متکلم در خارج یافت می‌شود، پس وقتی می‌گوییم متکلم یعنی «من أوجَدَ الکلام»، مراد همین معنا است و آنچه در خارج وجود دارد، محصول کلام متکلم است که گاهی به صورت کتابت یا نقش درمی‌آید که امری دفعی است؛ درحالی‌که کلام، امری تدریجی و همان خصوصیتی است که در اثر خروج هوا از دهان ایجاد می‌شود. (همان؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۴۷)

بررسی و تطبیق

به نظر می‌رسد تعریف قاضی عبدالجبار تمام نیست و ایرادهایی بر آن وارد است: اولاً: به اذعان او، تعریفی که ارائه شده، لغوی است. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۵۳۰) وقتی تعریف لغوی شد، باید به کلام اهل لغت استناد شود و تعاریفی که آنها ارائه کرده‌اند، ملاک قرار گیرد؛ درحالی‌که چنین نیست و قاضی عبدالجبار نیز هیچ اشاره‌ای به مطالب لغویان نمی‌کند.

ثانیاً: قاضی عبدالجبار بر آن است که بر الفاظ دوحرفی که بی‌معنا و بی‌فائده هستند، کلام اطلاق می‌شود؛ (همان: ۵۲۹؛ همو، ۱۹۶۵: ۷ / ۱۰) ولی بر یک حرف، کلام اطلاق نمی‌شود؛ از طرفی هم، کلام اعم از کلمه است و بر کلمه نیز کلام اطلاق می‌شود؛ چه کلمه مهمل و چه مستعمل. حال اگر کلام شامل کلمه شود، باید تمام اقسام آن را دربرگیرد که از جمله آن، کلمه یک‌حرفی است؛ زیرا اگر قرار شد به کلمه دوحرفی

۱. حلول یعنی اختصاص چیزی به چیز دیگر، به گونه‌ای که اشاره به هر یک، عین اشاره به دیگری باشد. شیوه قیام اعراض به معروض خود را «قیام حلولی» می‌نامند و شیوه قیام معلوم را به علت «قیام صدوری» نامیده‌اند. (سجادی، ۱۳۷۳: ۲ / ۷۶۱؛ همو: ۱۵۵۶ / ۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۱۳)

بی‌معنا و مهمل، کلام گفته شود، باید بر کلمه یک‌حرفی بامعنا، به طریق اولی کلام اطلاق شود و دلیلی بر خارج کردن آن وجود ندارد.

نکته دیگر آنکه، اگر در مورد الفاظ یک‌حرفی گفته شود این الفاظ در واقع بیش از یک حرف هستند و بدین لحاظ بر آنها کلام اطلاق می‌شود، می‌گوییم آنچه کلام بر آن اطلاق می‌شود، لفظی است که از دهان خارج می‌شود و در افعال امر، مانند «ع» و «قی»، آنچه تلفظ شده، یک حرف است و اگر چه در اصل چندحرفی است، ملاک تلفظ در دهان است که به آن در عرف کلام گفته می‌شود. پس کلام یک‌حرفی نیز وجود دارد.

ثالثاً: باید به این نکته توجه داشت که بین کلام و تکلم تفاوت وجود دارد؛ تکلم مصدر و کلام حاصل مصدر است؛ (طریحی، ۱۴۱۶: ۶ / ۱۵۸) یعنی تکلم عبارت است از سخن گفتن و صحبت کردن و کلام به مجموعه و برآیند سخنان اطلاق می‌شود. ما درصدد هستیم تا اثبات کنیم که خداوند متکلم است و از اینکه قاضی عبدالجبار بیان کرد کلام از نعمت‌های خداوند است که به وسیله آن، انسان مقاصدش را بیان می‌کند، (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۵۳۰) معلوم می‌شود مرادش تکلم و سخن گفتن است. پس باید به تفاوت کلام و تکلم اشاره می‌شد.

درباره اینکه قاضی عبدالجبار، ملاک اتصاف به تکلم را قصد و اراده می‌داند، ایرادهای چندی به نظر می‌رسد: اولاً: گاهی تکلم در انسان بدون قصد و اراده است؛ برای نمونه، اگر شخصی در خواب سخن بگوید با اینکه با قصد و اراده نیست، می‌توان گفت او تکلم کرد یا در مورد انسان مصروع نیز می‌توان تکلم را به او نسبت داد؛ با اینکه تکلم در او با قصد و اراده نیست.

ثانیاً: ما از کجا می‌توانیم کشف کنیم که فعل با قصد و اراده شخص صادر شده است؟ وجود قصد و اراده، یک امر وجدانی است و هیچ ابزار احراز قصد و اراده کسی، برای دیگران وجود ندارد.

ثالثاً: اینکه گفته شد ملاک اتصاف به تکلم در نزد اهل لغت، صدور کلام با قصد و اراده متکلم است، ادعایی است که از کلام اهل لغت، شاهی بر آن ارائه نشده است.

با توجه به ابهام‌ها و اشکالات یادشده، به نظر می‌رسد تعریف قاضی عبدالجبار تمام نباشد؛ ولی در مقابل، سخنان ملاصدرا در بیان حقیقت تکلم، دقیق و تهی از چنین ایرادهایی است. وی بعد از تحلیل و ریشه‌یابی معنای کلام با توجه به بیان لغویان می‌گوید: آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده، مسئله تأثیر و جرح در غیر است. سپس در معنای کلام توسعه داده، معتقد می‌شوند که هر آنچه برای ابراز و آشکار نمودن چیزی ایجاد شود، بر آن کلام صدق می‌کند. لذا بر جهان هستی، کلام صدق می‌کند؛ همان‌طور که بر کلام لفظی نیز کلام صدق می‌کند؛ چون فائده کلام را که ابراز و اعلان است، داراست. این تحلیلی دقیق و مطابق با کتاب‌های لغوی است که ریشه کلام را از جرح و اثرگذاری دانسته‌اند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۵۲۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۱۳۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵ / ۳۷۸؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۵ / ۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۲)

علاوه بر آنکه ملاصدرا به تفاوت تکلم و کلام نیز اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که ملاهادی سبزواری در حاشیه/سفار به این نکته اشاره می‌کند که تکلم، مصدر و کلام حاصل مصدر است. (ملاصدرا، بی‌تا: ۷ / ۵)

حقیقت کلام خداوند

نقش آفرینی اصوات مادی در تکلم بشری و مغایرت اوصاف خداوند با ویژگی‌های مادی و بشری، فلاسفه مسلمان را بر آن داشته تا در تبیین حقیقت کلام خداوند تلاش نمایند. در ادامه، تبیین قاضی عبدالجبار و ملاصدرا از حقیقت کلام خداوند ارزیابی می‌شود.

نظریه قاضی عبدالجبار

بعد از بررسی نظر قاضی عبدالجبار در مورد حقیقت و ملاک کلام، نوبت بحث درباره حقیقت و چگونگی کلام خداوند است. وی می‌فرماید: از آنجا که قدرت، یکی از اوصاف ذاتی خداوند متعال، نامحدود و فراگیر به هر امر ممکن است، پس او که قادر بالذات است، بر کلام نیز قدرت دارد. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷ / ۵۶)

راه اثبات تکلم خداوند این است که علم پیدا کنیم که کلام از طرف او ایجاد شده است؛ زیرا صرف اینکه کسی بر فعلی قدرت داشته باشد، اثبات نمی‌کند که فعل از او صادر شده است. قادر بودن بر فعلی، انجام فعل را اثبات نمی‌کند؛ بلکه باید علم حاصل شود که فعل از طرف فاعل صادر شده است.

برای اینکه اثبات شود کلام از طرف خداوند واقع شده است، دو راه وجود دارد: ۱. کلام به گونه‌ای ایجاد شود که وقوع آن از غیر خداوند ممکن نباشد، مانند اینکه کلام از سنگ ایجاد شود؛ ۲. انبیا خبر دهند که این کلام از آن خداوند است.

از همین‌جا معلوم می‌شود که قرآن، کلام خداوند است و او حقیقتاً متکلم است. اگر پیامبر خبر نمی‌داد که قرآن کلام خداوند است و قرآن امر خارق‌العاده‌ای نبود، اثبات نمی‌شد که قرآن کلام خدا است؛ زیرا ممکن بود گفته شود قرآن، کلام پیامبر و معجزه‌ای از طرف اوست؛ زیرا لازم نیست معجزه فعل خداوند باشد؛ بلکه ممکن است خداوند پیامبر را بر یک امر خارق‌العاده توانا سازد که در این صورت، فعل به خود پیامبر انتساب خواهد داشت. پس اخبار پیامبر دلالت دارد که این امر خارق‌العاده، کلام خداوند است. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷ / ۵۸)

آیاتی نظیر: «إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلْنَا الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹) «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكٌ» (انعام / ۹۲) دلالت دارند که قرآن کلام خداوند است. این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «كان الله و لا شيء، ثم خلق الذُّكْرَ و ما خلق الله من سماء و لا ارض اعظم عن آية الكرسي» دلالت می‌کند که خداوند متکلم است و کلام را ایجاد کرده است. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۵۳۹)

قاضی بر این سخن ملاحظه‌ای دارد و آن اینکه ممکن است گفته شود می‌توان از راه دیگری نیز صفت

تکلم را اثبات کرد و آن از جهت استحاله اتصاف خداوند به صفت مقابل تکلم، یعنی صفت بکم و سکوت است و چون محال است که خداوند به این صفات نقص موصوف شود، پس ضد این صفات را که تکلم است، داراست؛ همچنان که دلیل اتصاف خداوند به علم این است که ضد علم، جهل است و جهل در خداوند محال است. وی در پاسخ به این بیان می‌فرماید: اولاً: فعل بر این دلالت می‌کند که فاعل دارای حالتی است که به واسطه آن بر این فعل قدرت دارد. در مورد تکلم چنین حالتی وجود ندارد تا بر صفتی دلالت کند که با آن فعل را انجام می‌دهد و متصف به تکلم می‌شود؛ ثانیاً: اثبات صفات عالم و حی از طریق ضد نیست؛ بلکه به واسطه افعال است که از این اوصاف حکایت می‌کنند؛ (همان) ثالثاً: اثبات تکلم از طریق نفی سکوت، در مورد انسان که به وسیله آلت و ابزار تکلم می‌کند، صحیح است؛ اما در مورد متکلمی که بدون آلت و ابزار تکلم می‌کند، نمی‌توان آن صفت را از این طریق اثبات کرد. (همو، ۱۹۶۵: ۷ / ۵۹)

نظریه ملاصدرا

صدرالمآلهین می‌گوید همه شرایع معتقدند خداوند متکلم است؛ زیرا همگی خداوند را دارای اوامر و نواهی می‌دانند؛ اما اشاعره معتقد به کلام نفسی هستند و فخررازی اشعری در این رابطه معتقد است حقیقت کلام، همان معانی در نفس است و در مورد خداوند، صفت نفسی، قائم به ذات خداوند است که از این نظریه، به کلام نفسی تعبیر می‌شود. (فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۷۳ - ۱۶۸؛ همو، ۱۴۱۳: ۶۰ - ۵۲؛ همو، ۱۴۱۱: ۴۰۳؛ همو، ۲۰۰۴: ۶۴؛ همو، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۰۴ - ۲۰۱) ملاصدرا این نظریه را صحیح نمی‌داند؛ زیرا اولاً، این معانی غیر از ذات، اما قائم به ذات هستند؛ پس ذات محل این معانی است؛ درحالی که محال است ذات، محل غیر باشد؛ و ثانیاً، ادعای صفتی علی‌حده در خدا به‌عنوان معانی در نفس، امر غیر معقولی است و نمی‌توان این معانی را امری جدا از علم خداوند در نظر گرفت. (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۵۶)

از دیگر سوی، معتزله نیز معتقد به کلام لفظی هستند و ملاصدرا، بیان قاضی عبدالجبار معتزلی را درباره کلام خداوند که می‌گوید: کلام منحصر در کلام لفظی است و کلام خداوند، خلق اصوات و حروف در اجسام است، (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۶۶ - ۴۷؛ همو، ۱۴۲۷: ۵۳۹ - ۵۳۷) نقل و رو کرده است؛ چراکه اگر این بیان درست باشد، باید تمام کلام‌ها، کلام خداوند باشد؛ درحالی که این باطل است و خود معتزله هم به آن معتقد نیستند. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۲)

ملاصدرا با موضع خود درباره مفهوم کلام که عبارت شد: از انشای چیزی که بر ضمیر و درون متکلم دلالت کند و به وسیله آن، غیب و نهان اظهار شود، می‌فرماید: مخلوقاتی که از ناحیه خداوند وجود می‌یابند، چون نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آنها از آنچه در نهان و باطن است، پرده برداشته می‌شود، پس سراسر جهان، علامت و نشانه هستند و فایده آفرینش آنها، اعلان و اظهار غیب است و همان‌طور که

کلام، غیب و نهان متکلم را آشکار می‌کند و نشانه‌ای است بر آنچه در درون متکلم است، جهان آفرینش نیز نشانه و علامتی بر غیب و نهان جهان است. لذا جهان آفرینش، کلمات حق و قائم به خداوند به قیام صدوری - از باب قیام فعل به فاعل - هستند، نه قیام عرض بر موضوع. (همان: ۵۴؛ همو، بی‌تا: ۷ / ۵؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸)

صدرالمتألهین، اغراض و مراتب سه‌گانه‌ای برای کلام ترسیم نموده، می‌فرماید: مقصود اولیه تکلم، اعلان «مافی‌الضمیر» است، اگر متکلمی نهان خود را با لفظی یا مانند آن بیان کرد، او تکلم کرده است و آنچه درون و باطن او را نشان می‌دهد، کلمه و کلام او خواهد بود؛ اما امتثال 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 استماع، امتثال و ترتیب اثر است^۱ و بر امتثال هم، ممکن است اغراض دیگری مترتب شود.

حال که غرض اول و دوم روشن شد، باید گفت گاهی این دو غرض، عین هم هستند و گاهی غیر هم. در فرض غیریت، گاهی غرض دوم ملازم با غرض اول است و انفکاکشان امکان ندارد و گاهی غرض دوم ملازم با غرض اول نیست و انفکاک آنها ممکن است؛ پس از نظر تقسیم‌بندی کلام با اغراضش، سه قسم متصور است:

«غرض دوم عین غرض اول»، «غرض دوم غیر غرض اول، لکن ملازم با آن» و «غرض دوم غیر غرض اول و غیر ملازم با آن». قسم اول، کلام اعلا، قسم دوم، کلام اوسط و قسم سوم، کلام ادنا نامیده می‌شود.

اقسام سه‌گانه در کلام خداوند

از نظر سیر وجودی و دسته‌بندی جهان، قسم اول کلام، عالم عقول، قسم دوم آن، عالم نفوس و قسم سوم آن، عالم طبیعت است.

قسم اول، کلام اعلا است و در آن، غرض دوم عین غرض اول است و مقصودی اشرف و برتر از آن وجود ندارد. این قسم از کلام، ابداع و ایجاد عالم امر، با فرمان «کن» است که در آن، موجودات مجرد تام ایجاد می‌شوند. آنها کلمات الهی هستند که برای انجام برخی کارها آفریده نشده‌اند و غرضی زائد بر ذاتشان ندارند تا کامل شوند؛ بلکه در نهایت غایت و کمال وجودشان هستند. لذا صدرالمتألهین می‌فرماید: این همان است که ارسطو در کتاب *اوتولوجیا*^۲ می‌گوید: برخی از مجردات «ما هو و لم هو» آنها یکی است. پس غرض و

۱. منظور از غرض ثانوی «ما لیس بأول» است، ولو اینکه غرض سوم و چهارمی هم وجود داشته باشد که به همه اینها غرض ثانوی گفته می‌شود.

۲. مؤلف کتاب *اوتولوجیا* فلوطین است؛ ولی در گذشته به ارسطو نسبت داده می‌شد.

هدف اینها عین خلق و ایجادشان است و این کلام اعلا که همان امر ابداعی خداوند است، «عالم قضای الهی» نیز نام دارد. وی آیات: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بَالْبَصْرِ» (قمر / ۵۰) و «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء / ۲۳) را در اشاره به آن ذکر می‌کند. (ملاصدرا، بی‌تا: ۷ / ۸؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸)

قسم دوم، کلام اوسط است که در آن، غرض دوم کلام، غیر از غرض اول است؛ ولی ملازم با آن است. این نوع کلام مانند نفوس فرشتگان که مدبّرات امر، یا مدبّرات سماوی و ارضی هستند، کلمات الهی‌اند و برای تدبیر مسائل سماوی و ارضی آفریده شده‌اند؛ 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 می‌فرماید از اینکه فرمود: «وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» معلوم می‌شود که در اینجا امر و اطاعت ملازم‌اند و به دنبال امر، بلافاصله اطاعت تحقق پیدا می‌کند. (ملاصدرا، بی‌تا: ۷ / ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۹) مانند فرمان نفس نسبت به قوای خویش که اگر نفس به قوه واهمه یا متخیله فرمان بدهد، بدون فاصله، امتثال از طرف آن قوا حاصل می‌شود و اگر نفس بخواهد به وسیله یکی از قوای درونی کاری انجام دهد، همین که اراده کرد، قوای نفس انجام می‌دهند.

صدرا کلام اوسط را امر تکوینی می‌داند که عالم قدر است و آیه شریفه: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹) را اشاره به آن می‌داند. (ملاصدرا، بی‌تا: ۷ / ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۹)

بنابراین ملاصدرا فرشتگان مدبّرات امر را کلام اوسط ذکر فرمود و نفس و قوای آن را به‌عنوان تشبیه و تنظیم بیان کرد. در انسان ممکن است اعضا و ابزار قوا، در اثر بیماری یا امری دیگر، نتوانند اطاعت کنند؛ اما اعضا، متعلق بالعرض هستند و در واقع امر اولی، به قوا می‌شود و قوا همیشه از نفس اطاعت می‌کنند. بدین‌رو این تلقی که نسبت خداوند به فرشتگان، مانند نسبت نفس به بدن است، صحیح نیست. از این‌رو ملاصدرا در جلد ششم *اسفار* در بحث اینکه خداوند، مشارک و مناسی ندارد، تنظیم نفس به بدن را نفی می‌کند و می‌فرماید: هرگز نسبت خداوند به فرشتگان، نسبت نفس به بدن نیست، بلکه عالم و فرشتگان، مرآت خداوند هستند که براساس توحید افعالی، فاعل خداوند است؛ ولی در مرآت فرشته ظهور می‌کند.

قسم سوم از اقسام کلام که ادنا و انزل است، کلام تشریحی یا همان اوامر و نواهی تشریحی است که در آن غرض دوم، ملازم غرض اول نمی‌باشد. غرض اول اعلان و غرض دوم، رسیدن انسان‌ها به کمال لایق است که گاهی همراه و مترتب بر غرض اول نیست؛ زیرا انسان موجودی مختار و در عالمی است که عصیان و تخلف در آن راه دارد.

بنابراین کلام ادنا یا همان کلام تشریحی، به صورت امر و نهی تجلی می‌کند و قابل اطاعت و عصیان است که از آن به امر تشریحی و تدوینی تعبیر می‌شود: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا». (شوری / ۱۳) (همو، بی‌تا: ۷ / ۹؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۹)

بررسی و تطبیق

قاضی عبدالجبار فقط کلام لفظی را برای خداوند اثبات می‌کند و در مقابل، ملاصدرا با توجه به تحلیل و ریشه‌یابی که در معنای کلام کرده است، مراتب بالاتری از کلام لفظی را برای خداوند اثبات می‌کند؛ به طوری که براساس تبیین او از کلام، سراسر جهان هستی کلام خداوند است. وی برای کلام خداوند، سه مرتبه قائل است: کلام اعلا، کلام اوسط و کلام انزل، که کلام لفظی در پایین‌ترین مرتبه از کلام خداوند (کلام انزل) قرار دارد.

از دیدگاه قاضی عبدالجبار، کلام خداوند عبارت بود از خلق اصوات و حروف در اجسام. با توجه به اینکه ایشان ملاک اتصاف به تکلم را قصد و اراده خداوند می‌داند، این اشکال پیش می‌آید که طبق این بیان باید تمامی کلام انسان‌ها، کلام خداوند باشد و او به این اعتبار به تکلم متصف شود؛ زیرا تمامی کلام‌های که در عالم اتفاق می‌افتد، با قصد و اراده خداوند است و هیچ امری نیست که بدون اراده او واقع شود؛ درحالی‌که معتزله به آن معتقد نیستند؛ زیرا مستلزم تالی فاسدهای فراوان است؛ از جمله کلام‌های قبیح و زشت انسان که خداوند منزّه از کار قبیح است.

البته ممکن است معتزله به این ایراد چنین پاسخ دهند که ما معتقد به تفویض هستییم و انسان را در افعال مختار می‌دانیم. طبق نظر معتزله، افعال انسان به خداوند منتسب نمی‌شود و در نتیجه کلام انسان، کلام خداوند نیست. پس ملاکی که ارائه کرده‌اند، صحیح است و اشکال یادشده بر آنها وارد نیست.

مناقشه دیگر این است که در آیات قرآن، کلام و کلمات خداوند به اموری غیر از کلام لفظی اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»، (نساء / ۱۷۱) «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف / ۱۰۹) و «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَذَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». (لقمان / ۲۷) حال چگونه می‌توان براساس مشی قاضی عبدالجبار، توجیه و تبیینی روشن برای این آیات ارائه داد؟ چراکه براساس نظریه ایشان، کلام منحصر در کلام لفظی است؛ اما آیا می‌توان عیسی علیه السلام و کلمات خداوند را در دو آیه دیگر که تمام موجودات هستی است، به کلام لفظی تفسیر کرد؟

قاضی عبدالجبار در دلایل اثبات تکلم خداوند بیان کرد که از طریق نفی سکوت می‌توان تکلم را اثبات کرد و درصدد رد آن برآمد؛ اما باید به این نکته توجه داشت که در حقیقت مستشکل می‌خواهد بگوید چون صفت مقابل تکلم نقص است و از آنجا که خداوند متصف به نقص نمی‌شود، پس باید به ضد آن نقص که کمال است، متصف شود. لذا پاسخی که قاضی عبدالجبار داده است، تمام نیست.

در باره تحلیل ملاصدرا که فرمود کلام، امری است که غیب را آشکار می‌کند، لذا تمام مخلوق‌ها، کلام خداوند هستند، اگر بگوییم الفاظ برای حقیقت و معادل عینی معانی، بدون لحاظ تشخصات مصادیق وضع

شده‌اند - همان‌گونه که مرحوم آخوند خراسانی معتقد به این میناست، (خراسانی، ۱۴۰۹: ۹ - ۱۸) مانند اینکه میزان برای چیزی که وسیله سنجش است، وضع شده است و به هر چیزی که وسیله سنجش باشد، میزان گفته می‌شود؛ خواه دارای دو کفه باشد یا نه، از فلز باشد یا نه، پس منطق می‌تواند میزان باشد و اطلاق میزان بر منطق مجازی نیست؛ زیرا تفاوت در مصداق است، نه در مفهوم - می‌توان گفت اطلاق کلام بر ماسوی 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 نیست؛ اما اگر معتقد شدیم که الفاظ برای خود معانی با خصوصیات و تشخصات مصداق وضع شده‌اند، در این صورت اطلاق کلام بر جهان خارج، مجازی و با توسعه و عنایت همراه خواهد شد.

مطلب دیگر اینکه، ملاصدرا کلام را بر سراسر جهان آفرینش، قابل صدق دانسته، برای کلام سه مرتبه ترسیم کرد: کلام اعلا، اوسط و ادنا که خداوند به اعتبار هر سه مرتبه، متصف به تکلم می‌شود؛ درحالی‌که قاضی عبدالجبار صرفاً معتقد شد خداوند دارای کلام لفظی است و فقط به اعتبار آن، متصف به تکلم است. بیان ملاصدرا در فهم روشن آیات، بسیار کارساز است و می‌توان در همه آیات، کلمه و کلام را به یک معنا دانسته، با سوگیری واحدی، سراغ تفسیر آیات رفت. همان‌گونه که علامه طباطبایی با مثنی صدرایی در تفسیر آیه شریفه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف / ۱۰۹) می‌فرماید: کلام خداوند به زبان دهان نیست؛ بلکه تکلم او همان فعل او و افاضه وجودی است؛ همچنان‌که فرمود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (نحل / ۴۰) از همین‌جا است که مسیح «کلمه خدا» نامیده می‌شود: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ» (نساء / ۱۷۱) و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید، مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدا دلالت دارد، کلمه اوست؛ اما در عرف و اصطلاح قرآن کریم، کلمه مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری ظاهر باشد و در دلالتش خفا و بطلان و تغییری نباشد؛ همچنان‌که فرمود: «وَ الْحَقُّ أَقُولُ» (ص / ۸۴) و: «مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ» (ق / ۲۹) سخن من تغییرناپذیر است. مثال بارز چنین موجودی عیسی بن مریم علیه السلام و موارد قضای حتمی خدا است. همچنین از همین‌جا روشن می‌شود اینکه مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۷۷۰) «کلمات» در آیه را بر معلومات یا مقدرات یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده، حمل نموده‌اند، صحیح نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۴۰۴)

صدق کلام خداوند

مسلمانان به اتفاق معتقدند کلام خداوند به‌طور ضروری صادق است و کذب در آن راه ندارد؛ اما معتزله گرچه

کلام خداوند را صادق می‌دانند، معتقدند خداوند بر کذب قدرت دارد و کذب در کلام خداوند را محال نمی‌دانند. در مقابل، حکما نیز صدق را برای خداوند اثبات می‌کنند؛ اما هر کدام بیان مستقلی در این باره دارند که مباحث نوشتار را با بررسی تطبیقی نظریه ملاصدرا و قاضی عبدالجبار در این خصوص پی می‌گیریم.

نظریه قاضی عبدالجبار

وی معتقد است خداوند همچنان که بر کلام صادق قادر است، بر کلام کاذب هم قدرت دارد. ایشان در بحث قدرت خداوند بیان می‌کند که او بر فعل قبیح قدرت دارد؛ زیرا اگر کسی بر فعلی قدرت داشته باشد، باید بر ضد آن فعل نیز قادر باشد، وگرنه به او قادر گفته نمی‌شود و از آنجا که خداوند بر افعال حسن قدرت دارد، پس بر افعال قبیح نیز قدرت خواهد داشت. پس در صورتی می‌توانیم بگوییم خداوند صادق است که بر کذب نیز قدرت داشته باشد؛ زیرا حقیقت کلام صادق و کلام کاذب یکی است و اختلاف و تفاوت، فقط در مخبر عینه است و تفاوت آن نیز موجب تغییر یا زوال قدرت نمی‌شود. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۲۱۱) او معتقد است هر چند خداوند قدرت بر کذب دارد، این قدرت داشتن تلازمی با انجام آن ندارد و علت اینکه خداوند با اینکه قدرت دارد، فعل قبیح انجام نمی‌دهد، عدالت اوست. همچنین چون خداوند علم به قبح فعل دارد و از سوی دیگر، غنی و بی‌نیاز بالذات است و نیازی به فعل قبیح ندارد، پس کار قبیح انجام نمی‌دهد. سپس قاضی عبدالجبار در بیان دلیل نقلی بر قدرت خداوند بر افعال قبیح، به قرآن استناد می‌کند که خود را به سبب عدم ظلم، مدح کرده است: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت / ۴۶) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء / ۴۰). در صورتی این مدح صحیح است که او بر ظلم قدرت داشته باشد، وگرنه در صورت ناتوانی در ظلم کردن، مدح معنا ندارد. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۲۱۲؛ همو، ۱۹۶۵: ۶ / ۱۲۸)

از جمله ادله قاضی عبدالجبار بر صادق بودن خداوند این است که اگر او یک کار قبیح انجام دهد، مستلزم آن است که کارهای قبیح دیگری را نیز انجام دهد و در حق خداوند ظلم و کذب واقع شود، که در این صورت به هیچ کدام از اوامر و نواهی و وعد و وعید خداوند اطمینان حاصل نمی‌شود. اگر کسی معتقد به این امور در حق خداوند شود، باید منکر ربوبیت و عبودیت او شود که این هم سر از شرک درمی‌آورد و فساد آن واضح است. (همان؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۱۴)

نظریه ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است هر صفت کمالی که منزله از تغییر، تکثر و تجسم است، هرگاه در موجود معلول و ممکن تحقق داشته باشد، واجب‌الوجود به طریق اولی و اتم و اکمل آن را خواهد داشت؛ زیرا ممکن، همان‌طور که اصل وجودش را از واجب گرفته است، تمام کمالات وجودی را نیز از واجب دریافته است و معطی شیء، فاقد

شیء نمی‌شود. از طرفی، اگر خداوند دارای کلام صادق نباشد، لازم می‌آید که موجود ممکن و معلول از این جهت، اشرف و اکمل باشد و در واجب، جهت نقص وجود داشته باشد که این امر محال است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۳۲۵؛ همو، بی‌تا: ۶ / ۱۳۴) پس خداوند از آن‌روی که به نحو اتم و اکمل، حائز کمالات مخلوق است، به‌طور ضروری نیز متصف به کلام صادق است و کذب که نقص و صفتی سلبی است، هرگز به کلام خداوند راه ندارد.

بررسی و تطبیق

در اثبات صدق کلام خداوند، هرکدام از قاضی عبدالجبار و ملاصدرا، بیان جداگانه‌ای دارند. قاضی براساس مشی متکلمان عدلیه، صدق را اثبات کرده است؛ اما مشی ملاصدرا در تبیین کلام خداوند و ویژگی صدق آن، براساس تبیین فلسفی است.

قاضی در مورد صدق کلام خداوند در دو مقام بحث کرده است: یکی مقام ثبوت که آیا خداوند قادر بر کلام کاذب است یا اینکه کذب در کلام او محال است. دیگر مقام اثبات که بعد از امکان قدرت بر کلام کاذب، آیا کلام کاذب از او واقع شده است یا خیر.

اما اینکه در بحث از مقام ثبوت، قاضی عبدالجبار بیان کرده است که قدرت بر شیء، منوط به این است که بر ضد آن نیز قدرت باشد و خداوند در صورتی بر کلام صادق قادر است که بر کلام کاذب هم توانا باشد، به نظر می‌رسد ناصحیح می‌رسد؛ زیرا لازمه قدرت بر شیء، قدرت بر ترک آن است، نه قدرت بر ضد آن. به عبارتی دیگر، کسی قدرت بر فعلی دارد که آن را از روی اجبار انجام نمی‌دهد و مجبور، کسی است که قدرت بر ترک نداشته باشد؛ اما دلیل عبدالجبار در مقام اثبات، مبنی بر کاذب نبودن کلام خداوند، دلیلی است که دیگر متکلمان از جمله خواجه‌نصیر در تجرید بیان کرده است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳)

همچنین در مورد اثبات صدق با دلیل نقلی از طریق آیاتی که در آنها خداوند از خود، نفی ظلم کرده است و حمل این آیات بر مدح، باید به این نکته توجه کرد که ممکن است آیات صرفاً در مقام خبر و گزارش باشد، نه در مقام مدح و ستایش. لذا نمی‌تواند دلیلی بر اثبات صدق باشد.

بعد از توجه به نقض و ابرام‌های موجود در تبیین قاضی عبدالجبار، نکته قابل توجه در تبیین ملاصدرا آن است که ایشان کلام را قابل صدق بر هر چیزی دانستند که نهان و غیبی را آشکار کند. در نتیجه سراسر جهان را کلام خداوند دانسته، برای آن سه مرتبه قائل شد. با این بیان اولاً، مراد آیات و روایاتی که در آنها کلام بر غیر از کلام لفظی اطلاق شده است، به‌وضوح روشن شده، بینش دقیقی نسبت به آنها حاصل می‌شود. ثانیاً، براساس نظریه ملاصدرا که کلام خداوند تمام ماسوی است - به‌ویژه براساس نظریات فلسفی ایشان درباره اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن - مسئله عینیت کلام با واقعیت، برهانی می‌شود و برای

اثبات صدق کلام الهی، نیاز به هیچ تکلفی نخواهد بود. ثالثاً، صدرالمتألهین فرمود چون موجود واجب، اشرف و اکمل از موجود ممکن است، تمام کمالات آن را به طریق اولی خواهد داشت؛ در نتیجه کلام او حائز کمال صدق خواهد بود.

نتیجه

به نظر می‌رسد نظریه صدرالمتألهین درباره حقیقت کلام خداوند و صدق آن، جامعیت و ارجحیت بیشتری دارد؛ به طوری که براساس آن، می‌توان معنا و مراد آیات درباره کلام خداوند را به‌طور دقیق و بدون تکلف، حل و تبیین کرد.

براساس تحلیل ملاصدرا از معنای کلام، تمام جهان، کلام خداوند است و 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 دلیل همین ملاک است. لذا با این نظریه، آیات و روایات برای ما روشن می‌شود، بدون اینکه 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 لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (کهف / ۱۰۹) و «وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». (لقمان / ۲۷) همچنین از برخی از اولیای الهی، به «کلمه الله» یاد شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ»؛ (نساء / ۱۷۱) درحالی‌که براساس اندیشه قاضی عبدالجبار، که کلام منحصر در کلام لفظی است، علاوه بر اینکه اخصاف خداوند به این معنا از تکلم موجب می‌شود تمامی کلام‌ها، کلام خداوند باشد؛ چون با قصد و اراده خداوند واقع شده است، توانایی تبیین آیاتی را که در آنها کلام بر غیر این الفاظ اطلاق شده، ندارند و ابهامی را که در آیات وجود دارد، حل نمی‌کند.

از سوی دیگر، نظریه صدرالمتألهین، با بیان امیرمؤمنان علیه السلام در *نهج البلاغه* تأیید می‌شود که فرمودند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَنْقَرُ وَلَا بِسِنْدَاءٍ يُسْمَعُ وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فَعَلُ مِثْلِهِ أَشْأَهُ». (*نهج البلاغه*: ۲۷۸) در این کلام حضرت بیان می‌کنند که کلام خداوند از جنس صوت و لفظ نیست؛ بلکه فعل اوست و این بیان می‌تواند تأییدی بر نظریه ملاصدرا باشد و براساس آن، بر تمام افعال و مخلوقات خداوند کلام اطلاق می‌شود.

در مورد اثبات صدق کلام خداوند، برخی از ادله‌ای که قاضی عبدالجبار بیان کرده، دارای ملاحظاتی است؛ چراکه در یک دلیل، اثبات صدق بر این کبریا مبتنی شده که قدرت بر شیء، منوط به این است که بر ضد آن نیز قدرت وجود داشته باشد؛ درحالی‌که این سخن ناتمام است و ملاک در قدرت بر شیء، توانایی بر ترک همان است، نه توانایی بر ضد آن. همچنین در مقابل حمل آیات نفی ظلم از خداوند بر مدح، احتمال

دیگری نیز وجود دارد که آیات، صرف گزارش و خیر باشند. از طرفی نیز چون استدلال ملاصدرا براساس نظریات فلسفی ایشان درباره اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن است، مسئله عینیت کلام با واقعیت، برهانی شده، برای اثبات صدق کلام الهی، نیاز به هیچ تکلفی نخواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ج ۱.
۳. ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، معجم مقائیس اللغة، ج ۵، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ج ۱.
۴. ابن منظور، محمدرضا بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت، دار الفکر، ج ۳.
۵. بدوی، عبدالرحمان، ۱۹۹۷ م، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، بیروت، دار العلم.
۶. پترسون، مایکل، ویلیام هاسگر، بروس رایشناخ و دیوید بازینجر، ۱۳۸۹، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ج ۸.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ق، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ج ۱.
۸. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۶، تاریخ علم کلام در ایران جهان، تهران، اساطیر، ج ۲.
۹. خامنه‌ای، محمد، ۱۳۸۲، «فهم کلام خداوند در مکتب ملاصدرا»، مجله خردنامه صدرا، ش ۳۱.
۱۰. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۹ ق، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل‌البیت، ج ۱.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، دفتر نشر معارف، ج ۲.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، مفردات الفاظ القرآن، لبنان، دار العلم، ج ۱.
۱۳. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۲، قم، مؤسسه امام صادق، ج ۲.
۱۴. _____، ۱۳۷۳، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۳.
۱۵. _____، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ ارشاد، ج ۱.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ج ۵.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، تهران، ناصر خسرو، ج ۳.
۱۸. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ ق، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ج ۳.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ ق، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات، ج ۱.

۲۰. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱، کتاب المحصل، عمان، دار الرازی، ج ۱.
۲۱. _____، ۱۴۱۳ ق، خلق القرآن بین المعتزلة و اهل السنة، بیروت، دار الجبل، ج ۱.
۲۲. _____، ۲۰۰۴ م، معالم اصول الدین، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث.
۲۳. _____، ۲۰۰۹، الاربعین فی الاصول الدین، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه، ج ۳.
۲۴. _____، ۱۴۰۷ ق، المطالب العالیة من العلم اللہی، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی، ج ۳.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، کتاب العین، ج ۵، قم، هجرت، ج ۲.
۲۶. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۴۲۷ ق، شرح الاصول الخمسة، قاهره، مکتبه وهبه، ج ۴.
۲۷. _____، ۱۹۶۵ م، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۷، قاهره، الدار المصریة.
۲۸. محمدی، مقصود، ۱۳۷۹، «تیین صفت تکلم، کلام الهی و هبوط وحی برمنای حکمت متعالیه»، فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۱۹.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ج ۱.
۳۰. _____، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ج ۱.
۳۱. _____، ۱۳۶۱، العرشیه، تهران، مولی.
۳۲. _____، ۱۳۶۳ الف، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ج ۲.
۳۳. _____، ۱۳۶۳ ب، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
۳۴. _____، ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
۳۵. _____، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.
۳۶. _____، بی تا، اسفار، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
۳۷. هیک، جان، ۱۳۸۱، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ج ۱.

مقارنة بين ضرورة النبوة في نظر الفلسفة والعرفان؛ آراء ابن سينا والإمام الخميني عليه السلام نموذجاً

^١ محمد نصيري

^٢ سيد جواد نعمتي

^٣ حسين علي يوسفزاده

خلاصة البحث: قد بُحثت قضية ضرورة النبوة إلى الآن من مقاربات مختلفة حديثة، و كلامية، و فقهية، و فلسفية. و اما هذا البحث فيتناول هذه القضية من وجهة نظر الفلسفة والعرفان. لقد تناول الفلاسفة المسلمون هذه الحقيقة برؤية دنيوية و أرضية، و خاصة في مبحث علم النفس، بالنظر إلى المراتب الحسية، والخيالية، والوهمية و كذلك مراتب العقل العملي والنظري والقوة القدسية التي تحصل للعقل بالمستفاد، واثبتوا عن طريق الحكمة الواجبة ضرورة الخلق و منه خلق الإنسان و هو ما يعنى بالنتيجة ضرورة ارسال الأنبياء لهداية المجتمع و اصلاحه و ادارة شؤونه، في حين ان العرفاء نظروا إلى القضية من جانب و بنظرة سماوية و قالوا: إن عدم وجود الإنسان الكامل بين المخلوقات يُعتبر نقصاً في الخلقة. و بتعبير آخر يرى العرفاء ان الإنسان الكامل ظهور للاسم الجامع والالهى الاعظم في مظهر تام فيه جميع مراتب الوحدة والكثرة من غير غلبة احداها على الاخرى. و على هذا الأساس يعدّون خلقه ضرورة رأى الله لزومها لتكميل دائرة الخلقة. و من هنا فان الغرض الذاتى والأول من خلق الإنسان الكامل في نظر العرفاء هو الظهور التام للخالق. و لهذا تُفسر النبوة في دائرة قوس النزول و تبعاً لذلك يجرى تبين واجبهما في الهداية في قوس الصعود. في هذا البحث ينظر إلى هذه المسألة على أساس النصوص والمصادر الأصيلة في هذا المجال مع التركيز على آراء ابن سينا (كممثل عن الفلاسفة) والإمام الخميني (كممثل عن العرفان).

الألفاظ المفتاحية: ضرورة النبوة، النبوة الخاصة، النبوة العامة، الخلافة، خليفة الله، الكون الجامع، الإنسان الكامل، المظهر التام.

nasiri.m@ut.ac.ir

mnemati@ut.ac.ir

hosainyousefzadeh@yahoo.com

١. عضو الهيئة العلمية في كلية المعارف والفكر الإسلامى، جامعة طهران.

٢. استاذ مساعد في كلية المعارف والفكر الإسلامى، جامعة طهران.

٣. طالب دكتوراه في جامعة الأديان والمذاهب، وباحث في العلوم والثقافة الإسلامية.

بحث ومقارنة لحقيقة وصدق الكلام الإلهي من منظار القاضي عبد الجبار والملا صدرا

محسن بيرهادي^١ / محمدرضا كريمي واليا^٢

خلاصة البحث: يرى القاضي عبد الجبار أن الكلام ينحصر في الكلام اللفظي، و يقول إن كلام الله أصوات و حروف يوجد لها هو. الكلام اللفظي الذي يتفق عليه الجميع. و هو يصف آيات القرآن كأفضل دليل على تكلم الله، ولكن الملا صدرا يرى أن الكلام إنشاء شيء يدل على ذات المتكلم، معتقداً أن الكلام الإلهي يشمل جميع الموجودات و أفعال الله و بهذا الاعتبار فإن الله عز وجل متكلم. و يقول في بيانه لمراتب الكلام الإلهي إن عالم الأمر كلام أعلى، و عالم النفس كلام اوسط، و عالم التشريع كلام الله النازل - و على الرغم من توافق وجهتي نظر القاضي عبد الجبار والملا صدرا في ما يخص الكلام اللفظي، إلا أن عبد الجبار يعتبر الكلام محصوراً في الكلام اللفظي، في حين يقول الملا صدرا بوجود مراتب أخرى له. نتيجة هذا البحث، إضافة إلى احراز جامعية و شمول رأى صدر المتألهين، هو تبين القدرة على الفهم الواضح لبعض آيات القرآن على أساس التبيين الصدراي، و كذلك تأييد صحته على أساس رواية امير المؤمنين عليه السلام.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الإلهي، القاضي عبد الجبار، الملا صدرا، الصدق.

فلسفة الرجعة من منظار آية الله شاه آبادي

بهزاد محمدی^٣

خلاصة البحث: الرجعة معتقد من مختصات الفكر الشيعي. و نظراً إلى أهميتها فقد تناولتها بحوث كثيرة من ثلاث زوايا: نقلية، وكلامية، وفلسفية، و على الرغم من ذلك لازالت بعض وجوهها تحتاج إلى مزيد من التبيين. وضع المتكلمون الحكمة والمصلحة الإلهية أساساً لبحوثهم و تسأولوا عن الغاية من وراء الرجعة، غير أن السيد شاه آبادي انطلق من مبدأ العلية و مما يحمله من نظرة خاصة إلى الإنسان، لي طرح من وراء ذلك سؤالين أساسيين:

السؤال الأول: ما الغاية من الرجعة؟ في رأيه الرجعة اما أن يكون لها سبب قابل أو سبب فاعلي.

السؤال الثاني هو: كيف تكون الرجعة؟ و هو يرى أن الرجعة تكون بالبدن البرزخي و ليس بالبدن المادي. و هذا هو الفارق الجوهرى بين رأيه و آراء علماء السلف. و في ضوء ما يفيد به مبحث العلة والمعلول الصدراي يرى شاه آبادي ان سبب الرجعة اما ان يكون منبثقاً من استعداد أو استدعاء أو استحضار، و هذا على كل الاحوال يتطلب سبباً فاعلياً و قابلياً. و يتضح من خلال المقارنة بين رأى الاستاذ شاه آبادي و آراء فلاسفة آخرين مثل رفيعى القزويني، أن بحثه أرجح من بحوث المرحوم رفيعى القزويني من حيث الاستفادة من مبادئ الحكمة المتعالية و استيفاء أقسام أسباب الرجعة.

الألفاظ المفتاحية: الرجعة، العلية، علة الرجعة، شاه آبادي.

m.pirhadi22@gmail.com

r.karimivala@qom.ac.ir

behzad_sadra@yahoo.com

١. ماجستير في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة قم.

٢. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة قم.

٣. عضو الهيئة العلمية في قسم المعارف الإسلامية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع بهبهان.

القضاء والقدر وارتباطه بالأعيان الثابتة من منظور ابن عربي

مجتبي سپاهی^١

خلاصة البحث: تناول ابن عربي في كتبه ومؤلفاته، وخاصة كتاب فصوص الحکم الذي يضم آخر آرائه، شرح و تحليل القضاء والقدر والأعيان الثابتة و علاقتها بالوحدة الشخصية للوجود. دفاعه عن الوحدة الشخصية للوجود والتشكيك في مظاهره ينتهي إلى ايجاد هذا التصور و هو أن الاعتقاد بالوحدة الشخصية للوجود ينتهي إلى سريان «الجبر» إلى مجالات سلوك الإنسان؛ و ذلك لأن نظرية الوحدة الشخصية للوجود تجعل الله هو الكل بالكل في عالم الوجود. و على هذا الأساس فان صدور أى فعل من الإنسان يكون مجرد صدور مجازى، ولكن ابن عربي لا يعتقد بهذه الرؤية الجبرية في أفعال الإنسان، بل ويرى في هذا النمط من الفهم سذاجة. و هذا ما دفعه إلى تحليل الوحدة الشخصية للوجود، والقضاء والقدر و علاقتها بالأعيان الثابتة، و بعد تبينه لسرّ القدر و قبوله و دفاعه المستميت عن الوحدة الشخصية للوجود، أقر بتعامل الله والعبد في تحقيق الأفعال واعترف باختيار الإنسان. حرص هذا البحث على تسليط الضوء على آراء ابن عربي من زاوية جديدة.

الألفاظ المفتاحية: القضاء، القدر، الأعيان الثابتة، الوحدة الشخصية للوجود.

عوامل وأركان العلم الديني

رمضان على تبار فيروزجايي^٢

خلاصة البحث: من الامور التي تُطرح في ما يخص ماهية العلم الديني، تبين عوامله و عناصره و مكوّناته المؤثرة في دينيته. المراد من العلم الديني في مقام معرفة الأشياء، العلم الديني المطلوب (مقام التعريف والتوليد) وليس العلوم الموجودة (في مقام التحقيق). العلم الديني المطلوب له عناصر و مكوّنات أساسية و غير أساسية تعكس كل واحدة منها دوراً في إبراز هوية العلم. و هذه المكوّنات والعناصر هي ما يلي: الموضوع، والمحمول، والعالم، والمعلوم، والمنهج، والادوات، والمصدر، والفائدة والاستخدام، والهدف والغاية، والاسس، والافتراضات المسبقة، والتصورات المسبقة، والزمان، والمكان، والجغرافيا، والثقافة، والحضارة، و ما شابه ذلك. و على هذا الأساس طرحت رؤى مختلفة حول ماهية وطبيعة العلم الديني. بعض الرؤى اكتفت بطرح مكّون واحد فقط كعنصر لرسم الهوية في العلم الديني، بينما تحدثت آراء اخرى عن المزج بين عدّة مكوّنات كمعيار لدينية العلم. و على هذا الأساس فان اختلاف الآراء في هذا المجال بلغ حدّاً بحيث أن أحد طرفيه ينتهي إلى انكار العلم الديني. و من ناحية اخرى، إضافة إلى قبول مبدأ إمكان العلم الديني، هناك ما يثبت تحققه في الواقع الخارجى على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية. و حسب اعتقادنا ان دينية العلم لا تتوقف على عناصر و مكوّنات بعينها، بل هناك عوامل عديدة تساهم فيه منها عناصر أساسية أو غير أساسية، تتحدد في ضوء مدى دور هذه العوامل في دينية العلم، فيكون العلم الديني في ضوء ذلك ذا مراتب.

الألفاظ المفتاحية: العلم الديني، عوامل وأركان العلم الديني، العوامل الركنية و غير الركنية.

١. استاذ مساعد في جامعة اصفهان.

mmsepahi@yahoo.com

r.alitabar@chmail.ir

٢. استاذ مساعد في قسم منطق فهم الدين، المعهد العالى للثقافة والفكر الإسلامى

نظرات في برهان الصديقين برواية العلامة الطباطبائي

توحيد عبدي^١

خلاصة البحث: برهان الصديقين من البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله. و منذ ظهوره من بين ثنايا الفلسفة الإسلامية، طُرحت عنه تصورات وأنماط متعددة. العلامة محمد حسين الطباطبائي، الفيلسوف الكبير المعاصر، ممن طرح في مؤلفاته نمطين من التصور عن هذا البرهان. ففي كتابيه: *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* طرح تصوراً عن هذا البرهان مشابهاً لبراهين المتقدمين؛ ولكنه في كتابيه الآخرين: *تعليقة على كتاب الأسفار*، و كتاب *اصول الفلسفة والمنهج السواقبي*، طرح عنه تصوراً خاصاً يعتبر برهاناً مما ابتكره ذهنه، و هو غير قائم على أية مقدمة نظرية ولا أي مبدأ تصديقي من المبادئ الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، برهان الصديقين، العلامة الطباطبائي، البرهان الوجودي، مفهوم الله.

مقارنة تحليلية للتأويل من منظار الملا صدرا والقاضي عبد الجبار الهمداني

پروین نبیان^٢ / محبوبة پهلوانی نژاد^٣

خلاصة البحث: استناداً إلى الآيات والروايات، يمثل التأويل سبيلاً إلى التوصل إلى حقائق النصّ المقدس، و اجتياز ظواهر الألفاظ لوصول إلى حقائق الآيات. و في هذا المضمار انطلقت كلّ واحدة من الفرق للبحث والتدقيق في هذا المجال تدفعها إلى ذلك الرغبة لتطرح بنحو ما التأويل الصحيح. يحاول البحث الذي أمامكم تسليط الضوء على التأويل من وجهة نظر عالمين مشهورين من علماء الفرق الإسلامية ذات الاتجاه العقلي و هما (الشيعة والمعتزلة)، و هذين العالمين هما الملا صدرا والقاضي عبد الجبار الهمداني (المعتزلي). الملا صدرا (و هو صدر المتألهين الشيرازي) وضع تناظراً بين مراتب الحقيقة والعقل الإنساني بما يتناسب مع نظريته إلى الوجود و بالاستعانة بما يراه من نظام عقلائي - شهودي. و على أساس التناظر حاول فهم حقائق الآيات على أساس مبدأ الموازنة بين المعقول والمحسوس. هذا في حين أن القاضي عبد الجبار يرى من الناحية اللغوية أن تأويل الآيات ينحصر في المدلولات اللغوية، و يحاول تبيين ذلك على أساس العقل الاستدلالي المجرد. إن تسليط الضوء على طبيعة النظرة إلى مسألة التأويل من حيث مبدأ الدخول في هذا البحث، وضع هيكله الأساسي و ما يتمخض عنه من نتائج في إطار الرؤيتين المذكورتين ليقدم تجسديين مختلفين عنه للرؤى العقلية في العالم الإسلامي، و هذا هو ما يتناوله هذا البحث.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، العقل، معرفة الوجود، الملا صدرا، القاضي عبد الجبار الهمداني.

amirabootorab@yahoo.com

pnabian2@gmail.com

mpahlevani1228@gmail.com

١. استاذ مساعد في جامعة العلوم الأمنية.

٢. عضوة الهيئة العلمية في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة اصفهان.

٣. خريجة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة اصفهان.