

Divine Words and Speech from the Perspective of Sadr al-Din Shirazi¹

Dawud Dadashzadeh^{*}

Alireza Najafzadeh Torbati^{} Wahideh Fakhkhar Noghani^{***}**

(Received on: 2018-11-30; Accepted on: 2019-03-09)

Abstract

Speech is a common attribute between man and God. In the Holy Quran and narrations, speaking is considered as one of the attributes of God. Although the divine word has different levels and covers the entire sphere of existence, Islamic thinkers, including the Asharites and Mutazilites, have only paid attention to some of its levels. As a result, the verses and narrations were not explained correctly and this led to a lot of bloodshed in the Islamic world due to the involvement of political motives. Sadr al-Din Shirazi, on the basis of the principles of transcendent wisdom such as the originality and gradation of existence, the theory of intellects and the three worlds of existence, on the one hand claimed the setting of words for the soul of meanings and on the other hand, abolished the idea of limiting the divine word to the verbal word and proved the four main stages for the divine word, namely the emergence of the word in the worlds of names, intellect, example and nature. His analysis of the nature of the divine word can provide a more complete explanation of the verses and narrations related to the divine word, and suggests a new solution in the wide-ranging conflict between the Asharites and the Mutazilites in this field.

Keywords: Forms of Divine Word, Genetic Word, Legislative Word, Divine Essence Word, Sadr al-Din Shirazi.

1. This article is taken from: Dawud Dadashzadeh, "A Comparative Study between the Views of Sadr al-Muta'allehin on the Nature, Forms and Levels of the Divine Word and the Verses of the Quran and the Narrations of the Infallibles (AS)", 2020, PhD Thesis, Supervisor: Alireza Najafzadeh Torbati, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

* PhD Student in Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, d.dadashzade@yahoo.com.

** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (Corresponding Author), najafzadeh@um.ac.ir.

*** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, fakhhar@um.ac.ir.

پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۹۳-۲۱۸ «مقاله پژوهشی»

کلام و تکلم الاهی از دیدگاه صدرالدین شیرازی^۱

داوود داداش‌زاده*

علی‌رضا نجف‌زاده تربتی** و حیده فخار نوغانی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۸]

چکیده

صفت تکلم از صفات مشترک بین انسان و خدا است. در قرآن کریم و روایات نیز تکلم از اوصاف خدا قلمداد شده است. با اینکه کلام الاهی از مراتب مختلفی برخوردار است و تمام پهنه هستی را شامل می‌شود اما اندیشوران اسلامی، از جمله اشاعره و معتزله، فقط به برخی از مراتبش توجه کرده‌اند. در نتیجه آیات و روایات به صورت صحیحی تبیین نشد و با دخالت انگیزه‌های سیاسی به خونریزی‌های فراوان در جهان اسلام انجامید. صدرالدین شیرازی بر اساس مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت و تشکیک وجود، نظریه عقول و عوالم سه‌گانه وجود، از یک سو مدعی وضع الفاظ برای روح معانی شد و از سوی دیگر تحت تأثیر آیات و روایات، کلام الاهی را از انحصار کلام لفظی خارج کرد و چهار مرتبه اصلی برای کلام الاهی ثابت کرد که عبارت‌اند از: ظهور کلام در عالم اسماء، عقل، مثال و طبیعت. تحلیل وی از حقیقت کلام الاهی می‌تواند تبیین کامل‌تری از آیات و روایات مربوط به کلام الاهی پیش‌نهد و در نزاع دامنه‌دار بین اشاعره و معتزله در این حوزه راه‌حل نویی مطرح کند.

کلیدواژه‌ها: صور کلام الاهی، کلام تکوینی، کلام تشریحی، کلام نفسی، صدرالدین شیرازی.

۱. برگرفته از: داوود داداش‌زاده، بررسی تطبیقی آرای صدرالمآلهین درباره چیستی کلام الاهی و صور و مراتب آن با آیات و روایات معصومان (علیهم‌السلام)، رساله دکتری، استاد راهنما: علی‌رضا نجف‌زاده تربتی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، ۱۳۹۸.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران d.dadashzade@yahoo.com
** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) najafzadeh@um.ac.ir
*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران fakhar@um.ac.ir

مقدمه

کلام الاهی از موضوعاتی است که از ابتدا به طور جدی توجه اندیشوران مسلمان را به خود جلب کرده است. علت آن آیات قرآنی است که کلام و تکلم را در معانی مختلف به خدا نسبت داده است. در برخی آیات، کلام به معنای سخن و گفتار است و در برخی دیگر به معنای همه یا برخی از مخلوقات الاهی همچون حضرت عیسی (علیه السلام) است. بر اساس این آیات، حقیقت کلام الاهی چیست؟ مراتبش کدام است؟ خداوند متعال که تغییر در ذاتش راه ندارد چگونه به کلام، که امری تدریجی است، متصف می‌شود؟ و استماع کلام الاهی از سوی نبی چگونه اتفاق افتاده است؟ متکلمان در پاسخ به پرسش‌های فوق به دو دسته اصلی تقسیم شده‌اند. در نگاه معتزله، کلام الاهی منحصر در کلام لفظی است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳/۷) که خداوند آن را در جسمی از اجسام عالم ماده، لوح محفوظ، جبرئیل، نفس یا زبان نبی ایجاد می‌کند (ایجی، ۱۳۲۵: ۹۳/۸) و متکلم فاعل و ایجادکننده اصوات و حروف است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۶۳). ابوالهذیل علاف برخلاف دیگر معتزله، برخی از کلام‌ها را بدون محل می‌داند، گویا ایشان بین کلام تکوینی و تکلیفی فرق می‌گذارد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۴/۱) ولی ابوالحسن اشعری کلام را معنایی قدیم در نزد خدا می‌شمارد (اشعری، ۱۴۱۸: ۳۹-۴۵) و اشاعره بعدی آن را «کلام نفسی» نامیدند که غیر از علم الاهی است. در واقع، کلام حقیقی نزد آنها همان کلام نفسی است که کلام لفظی فقط نقش حکایتگری از آن را دارد و اطلاق کلام به آن مجازی است (نفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۴۴/۴؛ جوینی، ۱۴۱۶: ۴۶؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۹۲/۸-۹۴؛ قوشجی، بی‌تا: ۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۸۸/۱). بر این اساس، الفاظ قرآن را نمی‌توان به صورت حقیقی کلام الاهی نامید.

ایجی برای رهایی از این اشکال می‌گوید:

سخن ابوالحسن به درستی درک نشده است. چراکه معنا، دو اطلاق دارد. گاهی مراد، مدلول لفظ و گاهی امر قائم به غیر است. عموم اشاعره معنای اول را فهمیده و معتقدند کلام حقیقی مدلول لفظ است که قدیم می‌باشد و در نتیجه خود الفاظ حادث هستند، در حالی که مراد ابوالحسن اطلاق دوم بوده است. در نتیجه کلام نفسی، مقابل عین بوده و قائم به ذات الاهی است. بدین ترتیب کلام نفسی، امری است قائم به ذات الاهی که هم شامل لفظ و هم معنا می‌شود. با توجه به این تفسیر تلفظ حادث ولی متلفظ قدیم می‌باشد. در نتیجه آنچه ادله معتزله حدوث آن را اثبات می‌کند تلفظ است نه ملفوظ (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۰۳/۸-۱۰۴).

بحث در کلام الاهی با دخالت قدرت‌های سیاسی به ماجرای «خلق قرآن» کشیده شد و قدیم

یا حادث بودن قرآن منشأ ریخته‌شدن خون‌های فراوانی شد. در حالی که اختلاف معتزله و اشاعره در این مرحله روشن‌نبودن محل نزاع بوده، به طوری که مقصود غالب معتزله از حدوث قرآن، حدوث اصوات و الفاظ یا مصحف بود ولی مقصود اشاعره از قدم قرآن، قدم مابازاء قرآن، یعنی کلام نفسی قائم به خداوند، بوده است (ملایری، ۱۳۹۳: ۱۳۶).

اشکال ملاصدرا به معتزله این است که بر پایه این دیدگاه، کلام همه مخلوقات، کلام الاهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۵۷؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۷؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۶۳)، چراکه همه آنها با اراده الاهی ایجاد شده‌اند. در نتیجه خداوند متکلم به کلمات قبیحی خواهد بود که از انسان سر می‌زند، اما به نظر می‌رسد با توجه به مبنای معتزله در تفویض افعال به انسان، این اشکال وارد نیست. به علاوه، خود صدرالدین شیرازی نیز الفاظ الاهی را مرتبه‌ای از کلام الاهی می‌داند.

ضعف دیدگاه اشاعره هم این است که عقیده‌شان منجر به تعدد ذات و صفات می‌شود که با وحدت حقه حقیقیه منافات دارد. همچنین، اگرچه اشاعره کلام نفسی را غیر علم می‌پندارند، ولی کلام نفسی اگر معنای صحیحی داشته باشد همان علم الاهی است و صفت مجزایی نیست (همو، ۱۳۶۰ ب: ۵۷). اشکال دیگر به اشاعره این است که طبق دیدگاه آنان، ذات الاهی محل غیر و تغییر خواهد بود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۷). علاوه بر اشکال‌های فوق، اشاعره از تبیین کیفیت استماع کلام الاهی توسط پیامبر عاجزند. زیرا آنچه پیامبر شنیده یا اصوات و حروف است یا غیر آن. اگر نبی الفاظ را بشنود کلام واقعی را شنیده است. زیرا اشاعره کلام واقعی را کلام نفسی می‌دانند و اگر نبی حروف و اصوات را شنیده است پس کیفیت این استماع چگونه است؟ برخی از اشاعره کلام قدیم ازلی را با وجود اینکه حروف و اصوات نیست شنیدنی می‌دانند و برای توجیهش به امر باطل رؤیت خدا تمسک بسته و گفته‌اند همان‌طور که دیدن چیزی که کیفیت ندارد ممتنع نیست، شنیدن آنچه کیفیت ندارد و اصوات و حروف نیست هم جایز است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۶/۶ و ۳۵۴/۱۴)، در حالی که هر دو امر، باطل و محال‌اند، چراکه دیده‌شدن و شنیده‌شدن فرع بر کیفیت داشتن است. از طرف دیگر، اگرچه اشاعره الفاظ ایجادشده در خارج را حاکی از کلام نفسی می‌دانند ولی در این صورت نیز خدا متکلم نیست و مشکل مذکور برطرف نمی‌شود. چون بر مبنای اشاعره نمی‌توان خدا را متکلم به کلامی دانست که قائم به غیر است (همو، ۱۹۸۶: ۲۴۸/۱). برخی از اشاعره برای جبران این نقص، نظریه اشاعره و معتزله را تلفیق کرده و با پذیرفتن کلام معتزله محل نزاعشان با معتزله را تغییر داده‌اند. چنان‌که فخر رازی اعتراف می‌کند: «ما کلام لفظی معتزله را می‌پذیریم و به هیچ وجه آن را انکار نمی‌کنیم، اما محل نزاع در این است که اشاعره ورای

کلام لفظی، کلام نفسی را به عنوان صفتی مجزا برای خدا ثابت می‌دانند، در حالی که معتزله آن را انکار می‌کنند» (همان: ۲۴۹/۱). اگرچه عضدالدین ایجی نیز دیدگاه معتزله را می‌پذیرد (ایجی، ۱۳۲۵: ۹۵/۸) اما برخلاف فخر رازی، که کلام لفظی را به رسمیت می‌شناسد، همواره کلام حقیقی را کلام نفسی می‌داند و کلام لفظی را فقط حاکی از آن می‌داند (همان: ۹۳/۸).

علاوه بر ایرادهای مختص، اشکال مشترک هر دو گروه، غافل بودن از همه مراتب کلام الاهی است، به طوری که اغلب معتزله فقط به یک مرتبه از کلام الاهی توجه داشتند و اشاعره نیز تمام مراتب را ندیدند و اگر هم به مرتبه‌ای ورای کلام لفظی توجه داشتند، در تبیینش خطا کردند و در نتیجه هر دو دیدگاه از توجیه آیات و روایاتی که کل هستی یا برخی از مخلوقات همچون حضرت عیسی و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) را کلمات الاهی می‌نامند، عاجز شدند. چنان‌که فخر رازی به این عجز اعتراف می‌کند و می‌گوید: «نه با دیدگاه اشاعره و نه معتزله، کلمه نمی‌تواند ذات حضرت عیسی (علیه‌السلام) باشد؛ از این رو باید کلمه بودنش را تأویل کرد» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۸) که هر دو گروه تأویل‌هایی نیز کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۸ و ۲۲۱) و البته نقد شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۲/۳-۱۹۳).

در حالی که صدرالدین شیرازی با تکیه بر مبانی فکری خود تصویری متفاوت و بدیع از کلام الاهی پیش می‌نهد که می‌تواند راه حل مناسبی برای حل این نزاع باشد. وی موضوع له کلام را وسیع‌تر از الفاظ می‌داند که هر امری را که کاشف از ضمیر متکلم باشد شامل می‌شود، خواه آن امر در قالب الفاظ باشد و خواه در قالب اعیان خارجی. در نتیجه کل هستی، کلمات الاهی است و بر خداوند متعال دلالت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۷-۳؛ همان، ۱۳۶۳: ب: ۱۸) و به تناسب اقتضای هر یک از عوالم سه‌گانه عقل، مثال و طبیعت، ظهوری خاص پیدا می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۴۴۲) و حتی ظهورهای عالم اسماء نیز کلام الاهی به شمار می‌آید (همو، ۱۳۶۶: ۲/۲۲۸). این تبیین از یک سو ضعف انحصارگرایی دیدگاه معتزله را ندارد و کلام لفظی را فقط مرتبه‌ای از مراتب کلام الاهی می‌شمارد و از طرف دیگر تبیینی متفاوت از حقیقتِ ورای کلام لفظی پیش می‌نهد که اشکالات دیدگاه اشاعره را ندارد و کلام الاهی را غیر از علم معرفی می‌کند و از سوی دیگر متأثر از آیات و روایات مربوط به کلام الاهی است، هم آیات و روایاتی که کلام الاهی را الفاظ و کلمات می‌دانند و هم آیات و روایاتی که آن را مخلوقات خارجی می‌شمرند.

در ادامه، دیدگاه ملاصدرا در کلام الاهی را بررسی می‌کنیم.

معنای لغوی «کلام»

«کلام» واژه‌ای عربی است و به معنای اثری است که با گوش یا چشم درک‌شدنی باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۴۳۹). برخی آن را اصوات و حروف پی‌درپی می‌دانند که در بردارنده معنا و مفهومی برای مخاطب باشد (طریحی، ۱۴۳۴: ۱۵۹۱/۳؛ موسی، ۱۴۱۰: ۲۱۰/۱). بیشتر لغت‌شناسان اصل آن را از «کلم» به معنای جرح و زخم دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۵/۱۲؛ ابن‌فارس، بی‌تا: ۱۳۱/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴۷/۱۰). بنابراین، «کلام» اثری است که بر معنا دلالت دارد و علت تسمیه اصوات و الفاظ به «کلام» این است که الفاظ و حروف به واسطه دلالت بر معانی خود، در نفوس و اذهان اثر می‌کنند، همان‌طور که زخم‌ها در اجسام مؤثر واقع می‌شود.

فعل ماضی ماده «کلم» به چهار صورت «کلم»، «تکلم»، «کالم» و «تکالم» استعمال می‌شود که مصدر هیچ کدام، کلام نیست؛ بنابراین، «تکلم»، مصدر و «کلام»، اسم مصدر است (طریحی، ۱۴۳۴: ۱۵۹۱/۳).

نمونه‌های استعمال «کلام» در قرآن

ماده «کلام» در قرآن، ۲۸ بار به صورت مفرد، ۱۴ بار به صورت جمع، ۴ بار «کلام»، ۴ بار «الکلم»، ۱ بار «تکلیماً»، ۶ بار به صورت فعل ماضی و ۱۸ بار به صورت فعل مضارع استعمال شده است. از تأمل در استعمال‌های قرآنی این واژه به دست می‌آید که در قرآن کاربردی وسیع‌تر از عرف عرب در زمان نزول دارد، به طوری که در کاربردهای قرآنی، کلام الاهی، امری دارای تشکیک و ذومراتب معرفی می‌شود که منحصر به الفاظ مکتوب و مسموع نیست و نه تنها برخی مخلوقات مانند حضرت عیسی را «کلمه الاهی» می‌نامد «بیشْرک بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (آل‌عمران: ۳)، بلکه تمام مخلوقات را «کلام الاهی» می‌داند که از اوصاف فاعل خود خبر می‌دهند: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرِ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۷)؛ و چون ذات و صفات الاهی نامتناهی است کلمات حاکی از آن نیز غیرمتناهی خواهد بود.

معنای «کلام» از نگاه صدرالدین شیرازی

در نگاه صدرالدین شیرازی، معنای «تکلم»، انشاکردن چیزی است که بر ضمیر متکلم دلالت کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۱۱/۳). بنابراین، کلام، همان دلالت‌کننده است و تکلم به وسیله آن

اتفاق می افتد اما آیا آنچه تکلم با آن محقق می شود منحصر در اصوات و حروف است یا با امور دیگر نیز واقع می شود؟ برای پاسخ گویی به این پرسش باید موضوع له حقیقی کلام مشخص شود. به طور کلی درباره موضوع له الفاظ دو دیدگاه اصلی وجود دارد. اگر الفاظ بر معانی مادی وضع شده باشند در این صورت اطلاق آنها به امور غیر مادی، مانند اطلاق «میزان» به علم منطق، از باب توسع یا مجاز خواهد بود (نک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷۶/۱ و ۵۷۵/۴) ولی اگر الفاظ برای روح معانی وضع شده باشد، استعمال الفاظ در معانی محسوس و معقول استعمال حقیقی است، چراکه در این صورت خصوصیات مصادیق در معنای موضوع له دخالتی ندارد (غزالی، ۱۴۱۱: ۴۸-۵۱). مثلاً ویژگی های یک مصداق مانند چوب یا نی بودن در وضع لفظ «قلم» به معنای آن، لحاظ نمی شود. از این رو قلم محسوس و قلم مجرد هر دو به معنای حقیقی «قلم» خوانده می شوند.

چون صدرالدین شیرازی به دیدگاه دوم معتقد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲۹ و ۲۱۰؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۸۸-۸۹ و ۹۱-۹۶؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۵۱/۴ و ۱۶۶ و ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۸ و ۳۰۰) و راه رسیدن به روح معنا را زدودن نواقص و عیوب مادی می داند، به این نتیجه می رسد که موضوع له و معنای واقعی کلام آن چیزی است که کشف کننده نهان متکلم باشد (همو، ۱۳۶۶: ۳۹۵/۵-۳۹۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۴۴/۲). بنا بر نظر وی، روح معنای کلام، معنایی عام و فراتر از امور محسوس است و هر چیزی را که تکلم با آن محقق شود شامل می شود. از این رو اصوات و حروف، در حقیقت کلام و تکلم دخالتی ندارند و استعمال واژه «کلام» در تمامی مصادیق معقول و محسوس، استعمال حقیقی است و متکلم می تواند نهان خود را با کلمات لفظی و وجودی اظهار کند.

صدرالدین شیرازی در تبیین خود از معنای لغوی «تکلم» و «کلام» غافل نبوده و به ریشه آن، یعنی «کلم»، به معنای زخم و اثر نیز توجه دارد و مؤثر بودن در مخاطب را جزء جدانشدنی معنای تکلم می شمرد که فایده اش اظهار غیب و نهان متکلم است (همو، ۱۹۸۱: ۲/۷ و ۳؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸). بنابراین، از نکات قوت تبیین صدرالدین شیرازی این است که تحلیل و ریشه یابی، مطابق با کتب لغوی بوده و تأثیر فراوانی از کاربردهای قرآنی گرفته است.

حقیقت کلام الاهی از دیدگاه صدرالدین شیرازی

صدرالدین شیرازی کلام را قائم به قیام صدوری به متکلم می داند: «المتکلم هو الذی قام به الکلام» (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۱/۷). یعنی متکلم فاعل و موجد کلام بوده و کلام نوعی فعل وجودی و قائم به فرد متکلم است و چون تکلم اظهار نهان است پس تمام مخلوقات مادی و

مجرد که از ناحیه خدا وجود می‌یابند، همه نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آنها نهران و باطن خالق ظاهر می‌شود؛ در نتیجه سراسر جهان به طور حقیقی کلمات خدا است که فایده آفرینش آنها اعلان و اظهار غیب است. به این علت است که صدرالدین شیرازی می‌گوید: «عالم جز با صفت کلام ظاهر نشده، بلکه عالم عین کلام است» (همو، ۱۴۲۰: ۳۳۷). او با این تحلیل اولین گام را برای ذومراتب بودن کلام الاهی برمی‌دارد و زمینه مناسبی را برای تبیین مراتب کلام الاهی پایه‌ریزی می‌کند و می‌گوید حقیقت هستی، همان ذات احدی و صمدی است که غیری در جهان باقی نمی‌گذارد و جهان امکان، نشانه آن هستی واحد است و فقط شأنی از شئون آن و بارقه‌ای از صفات او است (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۱/۲).

صدرالدین شیرازی برای تبیین مراتب کلام الاهی، کلام انسان را به عنوان شاهد ذکر می‌کند و می‌گوید چون انسان به صورت خداوند رحمان آفریده شده است، بنابراین کلامش گواهی بر کلام خدا است؛ به این شکل که دم و نفس برآمده از انسان، در اثر اصطکاک با مخارج حروف، کلام را ایجاد می‌کند. همچنین، فیض منبسط که به منزله نفس رحمان بوده امر واحدی است که ممکنات مراتب آنند و چنانچه کلمات انسان اسم، حرف، تام و رابط هستند، مراتب فیض منبسط مانند عقل، مثال و طبیعت نیز، برخی کلمات تامات هستند و زوال در آنها راه ندارد و برخی دیگر جواهر جسمانی‌اند که تحلیل‌پذیر و فسادپذیرند (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۵/۷ و ۳۱۴/۲).

فعلی یا ذاتی بودن تکلم الاهی

اشاعره کلام نفسی را صفت ذاتی می‌دانند که خارج از ذات بوده و قدیم است (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲۴۹/۱؛ جوینی، ۱۴۱۶: ۴۷) و معتزله در مقابل آنها تکلم را صفت فعلی می‌شمرند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳/۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۶۳؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۹۳/۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۲/۲). اما عبارت صدرا در اسفار و مفاتیح الغیب با هر دو احتمال ذاتی و فعلی بودن کلام الاهی سازگار است، چراکه می‌گوید: «اعلم أن التکلم مصدر صفة نفسية مؤثرة»، یعنی تکلم منشأ و مصدر صفت نفسانی است که مؤثر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳-۲/۷؛ همان، ۱۳۶۳ ب: ۱۸). ملاحادی سبزواری از این عبارت ذاتی بودن صفت تکلم برای خدا را می‌فهمد و می‌گوید:

اضافه مصدر به صفت نفسانی، اضافه بیانی است، یعنی تکلم، منشأ اثر و از جنس صفات نفسانی است و از آنجا که صفات واجب تعالی عین ذات هستند، بنابراین صفت تکلم عین ذات الاهی است که مؤثر می‌باشد و تمام آفرینش اثر او هستند که ضمیر متکلم، یعنی غیب‌الغیوب، را آشکار می‌کنند (سبزواری، ۱۹۸۱: ۲/۷).

این برداشت موافق بیان صدرا در کتاب المبدأ والمعاد است که می‌گوید «تکلم در انسان‌ها ملکه‌ای قائم به ذات است که به وسیله آن می‌تواند گنجینه‌های علمی خود را به دیگران افاده کند. لذا تکلم قائم به متکلم است، اما در خداوند متعال تکلم عین ذات خداوند متعال است» (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۵). ولی طباطبایی معتقد است تکلم از صفات فعلی و متأخر از ذات است. بنابراین، عبارت صدرالدین شیرازی را به معنای ارجاع صفت تکلم به صفات ذاتی می‌داند. یعنی ذات الاهی به گونه‌ای است که به واسطه اعلام ضمیر خود مؤثر در غیر واقع می‌شود. از این‌رو تکلم الاهی صفتی فعلی است که به صفت ذاتی قدرت برمی‌گردد؛ و در ادامه می‌گوید ارجاع دادن به صفت ذاتی مختص به صفت تکلم نیست، بلکه همه صفات فعلی الاهی به صفات ذاتی ارجاع‌پذیرند، مانند ارجاع رازق و خالق به صفات ذاتی، بدین معنا که ذات به گونه‌ای است که خلق و رزق از او صادر می‌شود؛ و در پایان سخن تأکید می‌کند که حق این است که صفات ذاتی الاهی منحصر در علم، حیات و قدرت است و صفات دیگر، اعم از تکلم و غیره، از صفات فعلی هستند که همگی رجوع به صفات ذاتی دارند (همو، ۱۹۸۱: ۳/۷). برداشت طباطبایی نیز موافق برخی از آثار دیگر صدرالدین شیرازی است که تکلم را فعل خدا دانسته (همو، ۱۳۶۰: ب: ۴۲) و به ارجاع کلام و متکلمیت الاهی به قدرت و قادریت الاهی تصریح می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۲۹۷/۱). هر یک از این جهت‌گیری‌های به ظاهر دوگانه می‌تواند ناظر به مرتبه‌ای خاص از کلام الاهی باشد، به طوری که کلام در مرتبه مخلوقات، صفت فعل است و در مرتبه اسماء الاهی، صفت ذاتی است؛ چنان‌که موسوی خمینی می‌گوید: «خداوند، لم یزل و لایزال متکلم است» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۵۸۰/۱) و اگر در برخی روایات ازلی بودن کلام الاهی نفی شده است، منظور انکار معنای عرف لغت و متعارف جمهور از تکلم بوده، که ملازم با حدوث و تجدد است و این با اثبات کلام و تکلم ذاتی برای حق تعالی در مقام ذات، به معنایی مقدس از تجدد و مبرای از حدوث منافات ندارد، چراکه بحث اسما و صفات، بحث لغوی نیست، بلکه مقصود اثبات نفس حقایق است، گرچه لغت و عرف با آن همراه نباشد (همو، ۱۳۷۱: ۶۱۷-۶۱۹).

مراتب و صور کلام و تکلم الاهی

آشکارکردن نهان و ضمیر برای هر متکلمی به صورتی خاص اتفاق می‌افتد و کلام الاهی به اعتبار مظاهر و عوالم مختلف و از نظر متعلقات کلام و مخاطب‌ها، متنوع بوده و از تشکیک در مراتب برخوردار است. صدرالدین شیرازی با توجه به جهات ذکر شده و نیز با تکیه بر مبانی خاص

خویش، مانند اصالت و تشکیک وجود، ظهور حقیقت واحد با وجودهای متعدد در نشئه‌های مختلف را ممکن می‌شمرد که منجر به انقلاب در حقیقت آن نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۸-۳۷۰). بر این اساس، وی مراتب متعددی را برای ظهورهای کلام الاهی مطرح کرده که چنین است:

۱. کلام ذاتی نفسی

از نگاه عرفا، نه تنها خداوند متعال در مقام «واحدیت» متکلم است، در مقام احدیت نیز «متکلم» است و تکلمش، عبارت است از فیض اقدس و تجلی اعلاّی ارفع؛ و مخاطب این تکلم اولاً اسمای ذاتیه و ثانیاً حضرت واحدیت و اسما و صفات هستند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۵۹۱/۱).

صدرالدین شیرازی نیز افزون بر عوالم سه‌گانه به مرتبه‌ای فراتر از طور عقل برای موجودات اشاره می‌کند و به نقل از عرفا می‌گوید: «علاوه بر اینکه اشیا دارای وجود طبیعی، مثالی، عقلی هستند، در صقع ربوبی و عالم اسماء نیز از وجود اسمائی برخوردارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۷/۶). به اعتقاد خود صدرالدین شیرازی نیز، هر چیزی دارای اصل در عالم اسماء است (همو، ۱۳۶۰: ب: ۴۶) که از آنجا به عالم عقل، مثال و طبیعت تنزل کرده و مظاهر عالم اسماء است (همو، ۱۳۵۴: ۴۴۲). یعنی اولین تجلی، ظهور ذات الاهی بر خودش بوده که در پی آن عالم اسماء و صفات الاهی ظهور پیدا کرده، سپس بر عالم جبروت تجلی کرده و انوار عقلی و ملائکه ظهور یافته‌اند. پس از آن بر ملکوت اعلا و سُفلا، و سپس بر اشباح غیبی و مثالی، و در نهایت بر عالم طبیعت سماوی و ارضی تجلی کرده است (همو، ۱۳۶۶: ۲۲۸/۲). اگرچه صدرالدین شیرازی به کلام در عالم اسماء تصریح نکرده اما از استشهادش به کلام عرفا و در نظر گرفتن حقیقت کلام نزد وی، می‌توان چنین استنباط کرد که نه تنها عوالم سه‌گانه کلام الاهی است بلکه عالم اسماء نیز کلام بوده و اظهار نهران الاهی به خویشتن خویش را در پی دارد. در این نوع از کلام دال و مدلول ذات الاهی بوده و کلام عین متکلم است، در حالی که در عوالم سه‌گانه، کلام و متکلم غیر هم هستند.

همچنین، سبزواری به این مرتبه از کلام اشاره می‌کند و آن را عین ذات الاهی می‌داند که دال و مدلول عین هم هستند و ذات الاهی بر ذات خویش دلالت می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۰: ب: ۶۳۳؛ همو، ۱۳۷۲: ۴۹۵-۴۹۶). موسوی خمینی نیز در توضیح روایت «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۹/۸۴) دلالت را جلوه ذات بر ذات در مرتبه ذات می‌داند و می‌گوید:

این جلوه، جلوه اسماء و صفات بر ذات نیست، بلکه خود ذات برای ذات ظاهر است. این کلمه،

کلام و تکلم الاهی از دیدگاه صدرالدین شیرازی / ۲۰۳

در مرتبه ذات است و وقتی کلام متحقق شد، در مرتبه ذات هم متکلم خواهد بود؛ زیرا کلام و تکلم دو معنا هستند که فرقیشان اعتباری است. همان‌گونه که علم، در مرتبه ذات لازم نیست یک علم، یک معلوم و یک عالم باشد، بلکه عالم او است، او عین علم، و علم، عین معلوم است و معلوم عین ذات می‌باشد؛ همچنین، در مرتبه ذات، دلالت ذات بر ذات که به نحو اعلا و اتمّ جامع و راسم تمام کمالات است، کلمات است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۵۷۹-۵۸۰).

۲. کلام تکوینی

گفتیم هر چیزی که درون را کشف کند کلام است و تحققش وابسته به الفاظ نیست. از این رو جمیع ماسوی‌الله کلام الاهی هستند و یکی از مراتبش، کلام تکوینی است که مخاطب امر تکوینی قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۵۵). صدرالدین شیرازی در توضیح کیفیت ظهور کلمات تکوینی به سخن عرفا استشهاد می‌کند که گفته‌اند اولین کلامی که به گوش ممکنات رسیده، کلمه وجودی «کن» است و به تبع آن جهان آفرینش موجود شده است (همو، ۱۹۸۱: ۴/۷)، بدین شکل که وجود علمی ممکنات در فیض اقدس، مخاطب «کن» بوده، سپس تنزل کرده و در فیض مقدس، وجود خارجی می‌یابند، و به صورت وجودهای عقلی، و کلمات ابداعی به وجود می‌آیند (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۵/۷). سپس کلمات در عالم مثال در قالب موجودات مثالی که مجرد از ماده هستند ظهور می‌یابند و در انتها در قالب موجودات طبیعی در عالم طبیعت پدیدار می‌شوند. یعنی آنچه در عالم عقل تجلی یافته و در عالم مثال ظهور کرده هر دو کلام الاهی بوده و آنچه در عالم طبیعت ظاهر شده نیز کلام الاهی است.

۲. ۱. کلمات عقلی یا کلمات تامات

کلام برای اظهار ضمیر وضع شده است؛ ضمیر در خداوند متعال به معنای دل نیست، بلکه به معنای غیب است. وجود به هر اندازه که در کشف و اظهار از «ما فی الغیب» کامل باشد به همان اندازه کلمه است. پس بعضی از وجودات، مانند عقل اول و سایر عقول کلمات تامه و بعضی از وجودات، مثل موجودات عالم طبیعت کلمات ناقصه هستند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۵۷۵/۱-۵۸۰).

بعد از عالم اسماء اولین تجلی ذات باری تعالی کلمات تام هستند که وجود منبسطی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۲) و از عالم امر، و خیر محض‌اند که برخلاف موجودات عالم

خلق، شری ندارند. از این‌رو در دعا‌های رسیده از اهل بیت (علیهم‌السلام) از شر خلق، به کلمات تامات پناه برده شده است (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱۰۶/۱). از مراتب کلمات تام در مراتب نزول، عقول‌اند. همچنین، از کلمات تام، عقول کامله در قوس صعود است، چنان‌که ائمه (علیهم‌السلام) فرموده‌اند: «نحن الکلمات التامات» و قرآن مجید نیز حضرت عیسی (علیه‌السلام) را «کلمه» نامیده است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۵۸۰/۱).

وجود کلمات تام، عین شعور و إشعار و علم و إعلام است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۱۷). صور علمی آنها، در فیض اقدس با کلمه «کن» خطاب قرار می‌گیرد و غیر از امر «کن» هدفی بر آن مترتب نیست (نک: همان، ۱۹۸۱: ۵/۷-۶) و ایجاد آنها «کن» و وجودشان «یکون» است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۶). از این‌رو عین کلام در این مرتبه، مقصود اولی و بالذات متکلم است. چون شرف و تمامیت وجود آن کلام به گونه‌ای است که غرضی زائد بر وجودش متصور نیست و غایتی اشرف از خود آنها نیست که هدف خلقتشان باشد؛ یعنی غایتشان، وجودشان است. صدرالدین شیرازی در تقسیم کلام الاهی بر اساس هدف متکلم، این مرتبه کلام را کلام اعلا می‌نامد (همو، ۱۹۸۱: ۵/۷؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۸).

اولین تجلی الاهی جوهر قدسی است و در نهایت نور و ضیا است و جواهر قدسی دیگر به ترتیب در شرف و کمال و شدت نورانیت به واسطه او حاصل می‌شوند و در مرحله بعدی، موجودات نفسانی و طبیعی محقق می‌شوند که دارای جهات فقر و نقص در وجود و ضعف در نورانیت هستند (همان: ۲۹۳/۶). به این شکل که کلمات عقلی یا همان سلسله عقول، از دو نوع کثرت طولی و عرضی برخوردارند و به صورت عقول طولی و عرضی محقق می‌شوند. سلسله طولی طیف بسیار وسیعی را تشکیل می‌دهد (همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۴۱) و کیفیت ظهورشان به گونه‌ای است که بین آنها رابطه علی برقرار است، به طوری که اولین صادر، بنا بر قاعده الواحد، امر وحدانی است و چون در جسم، وحدتی وجود ندارد، مجرد از ماده و جسم است (همان: ۱۴۰). صادر اول به علت صدور از واجب‌الوجود، دارای وحدت بالذات است ولی چون ماهیت دارد، دارای جهت کثرت نیز هست که از هر جهت آن، کلمه‌ای دیگر صادر شده، بدین ترتیب در مراتب پایین‌تر با پیدایش جهات بیشتر کثرت در اسباب، کثرت در مسببات نیز بیشتر می‌شود و عقول طولی ظهور می‌کنند (همان). در نهایت، از عقل فعال که آخرین کلمه عقلی در سلسله طولی است، عقول عرضی صادر می‌شود. برخلاف عقول طولی، علیتی بین عقول عرضی، وجود ندارد ولی عقول عرضی علت ظهور مراتب پایین‌تر هستی، مانند کلمات مثالی و کلمات طبیعی، هستند.

صدرالدین شیرازی این ذوات نوریه را واسطه فیض می‌داند که تمام موجودات عالم اجسام به واسطه آنها از مبدأ اعلا صادر می‌شود (همو، ۱۳۶۰ الف: ۷۵ و ۷۴).

این نکته اهمیت دارد که کلمات تام، با حفظ اختلاف مراتب در شرف و نورانیت، مقدس از زمان و منزله از تجدد و حدوث بوده و به دلیل شدت اتصال بعضی با برخی دیگر مانند موجود واحدند که دارای درجات متفاوت هستند. از این رو تعدد در آنها یا به اعتبار شدت و ضعف وجود بوده و وابسته به جهات قرب و بُعد آنها از خدا است، یا به اعتبار تفاوت آثار صادرشده از خداوند به واسطه آنها است (همان: ۵۶-۵۷) و نظیر وجود حقیقی واحدند که با تکثر ماهیات، متکثر می‌شود، در حالی که تحقق کثرت نه به دلیل تأثیر ماهیات در وجود، بلکه به اعتبار اتحاد ماهیت با وجود است (همان: ۷۴-۷۵). از این رو است که به این مرتبه کلام الاهی به اعتبار وحدتش، «کلمه»، و به اعتبار تعددش، «کلمات» می‌گویند (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۶-۲۹۴).

۲.۲. کلمات مثالی

عالم مثال که به دلیل شباهتش به خیال متصل، خیال منفصل نیز نامیده می‌شود (همان: ۳۰۲/۱) موطن ظهور کلمات مثالی است؛ کلمات در این مرتبه دارای صورت‌های مقداری بوده و میرا از ماده‌اند (همان: ۳۰۲/۱ و ۲۲۹/۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲). کثرت کلمات در این مرتبه مانند کثرت موجودات عالم طبیعت است، به طوری که صورت‌های باطنی تمام موجودات عالم ماده در عالم مثال نیز ظهور دارند، با این تفاوت که وجود آنها قوی‌تر و لطیف‌تر از وجودهای عالم ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۳۲۰). بنابراین، تمام اشیا، که دارای وجود مقداری و حسی در عالم محسوس‌اند، از یک وجود مقداری ولی بسیط‌تر در عالم مثال برخوردارند. از این رو کلمات مثالی، نیمه‌مجرد و نیمه‌مادی‌اند که از جهت مجردبودن با کلمات عقلی و به دلیل داشتن خواص ماده، با عالم ماده سنخیت دارند و حلقه وصل بین کلمات مجرد محض و مادی محض به شمار می‌روند. صدرالدین شیرازی در اثبات کلمات مثالی می‌گوید:

چون این کلمات به صورت متمایز تصور شده‌اند و حکم ثبوتی دارند، موجود و دارای جایگاه‌اند و چون انطباق کبیر در صغیر ممتنع است، جایگاهشان ذهن نیست و اعیان خارجی نیز جایگاه آن کلمات نیست و الا باید با هر حس سالمی، مشاهده‌پذیر باشند و از طرفی چون صور جسمانی هستند پس عالم عقول نیز جایگاهشان نیست. بنابراین، در عالم دیگری که عالم

مثال یا خیال منفصل نامیده می‌شود ظهور دارند (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۲/۱).

کلام اوسط، که صدرالدین شیرازی آن را بر اساس غرض تکلم دومین مرتبه کلام می‌داند، در عالم مثال محقق می‌شود. متکلم در این نوع از کلام علاوه بر آشکارکردن ضمیر خویش، هدف دیگری نیز دارد، اما به محض تحقق کلام، هدف دوم نیز محقق می‌شود (نک: همو، ۱۴۲۰: ۳۴۰). یعنی هم کلام و هم آثارش، هر دو مطلوب بالذات متکلم است، مانند ملائکه مدبر که لازمه وجودشان تدبیر و تحریک است و تأثیر در سفلیات از آثار انفکاک‌ناپذیر آنها است و تخلف در نشئه‌شان راه ندارد. بنابراین، غایت دوم ملازم وجودشان است و همواره محقق می‌شود (همان: ۳۳۸).

۲.۳. کلام طبیعی

گفته شد که ماسوی‌الله همه کلام الاهی است و چون صدرالدین شیرازی عوالم خلقت را به سه عالم عقل، مثال و طبیعت تقسیم کرده، بنابراین موجودات عالم طبیعت نیز کلمات الاهی هستند. کلمات در عالم طبیعت از ضعیف‌ترین مرتبه وجود برخوردارند و به نحوی از انحاء به ماده تعلق دارند. لذا حادث، و همواره در حال حرکت‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۲۲۹/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ب: ۳۲۰) و برخلاف دو عالم دیگر کلمات در این عالم زوال‌پذیرند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲).

۳. کلام تشریحی

با اینکه حقیقت کلام تشریحی در عوالم سه‌گانه دارای ظهور و بروزهایی متناسب با اقتضای آنها است، اما کیفیتش برای انسان‌های عادی مشخص نیست و روح نبی در عوالم مختلف با آنها مواجه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۰۰/۱-۳۰۱). عالم طبیعت نه تنها موطن ظهور کلمات تکوینی طبیعی است، موطن تجلی کلام تشریحی نیز هست که غالباً به صورت الفاظ و اصوات برای تکامل انسان ظهور می‌یابد. این مرتبه از کلام را به جهت تشریحی بودن، قسیم کلام تکوینی قرار می‌دهیم و بررسی می‌کنیم.

در نگاه صدرالدین شیرازی، کلام نازل، در این مرتبه شکل می‌گیرد که دارای دو هدف است. متکلم مضاف بر مطلوب اول که آشکارکردن نمان است، مقصود دیگری نیز دارد که بعد از امثال کلام از طرف مخاطب، محقق می‌شود (نک: همو، ۱۴۲۰: ۳۴۰) و چون مخاطب در این نوع از کلام، موجودی مختار است و خطا و عصیان در او راه دارد، لذا ممکن است از این نوع کلام و امر الاهی نافرمانی شود و در نتیجه غرض دوم، یعنی امثال مخاطب و تکامل او، محقق نگردد. بنابراین، گاهی هدف دوم از هدف اول منفک می‌شود (نک: همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۸-۱۹). کلام تشریحی به دو صورت متصور است:

۳.۱. کلام معنوی

یکی از مراتب کلام تشریحی این است که به قلب انسان‌های شایسته الاهی القا می‌شود. صدرالدین شیرازی این نوع کلام را «کلام معنوی» می‌نامد و چون، در نگاه وی، حقیقت کلام وابسته به اصوات و حروف نیست، پس کلام معنوی نیز کلام حقیقی است و کسانی که دارای قلب‌های زنده به نور معرفت هستند آن را با سمع باطنی می‌شنوند. اما کسانی که قلبشان با جهل مرده است، اگرچه کلام لفظی را با گوش ظاهری می‌شنوند، ولی از شنیدن این نوع کلام محروم‌اند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۵).

۳.۲. کلام لفظی

از دیگر مراتب کلام تشریحی، ظهور کلام در قالب الفاظ و حروف است که در دو صورت کتبی و شفاهی محقق می‌شود. از آنجا که عالم عقول و مثال موطن استماع اصوات و حروف نبوده و جهاز شنوایی و بینایی مربوط به عوالم مذکور نیست لذا تجلی کلام در آن دو عالم به صورت کلام وجودی و تکوینی ظهور می‌یابد. اما در عالم طبیعت مجال ظهور کلام در شکل الفاظ و حروف هم فراهم است. از این رو کلام نازل در قالب الفاظ مسموع و مکتوب در عالم طبیعت محقق می‌شود. صدرالدین شیرازی کلام لفظی را نازل‌ترین تجلی کلام الاهی می‌داند که به گوش و چشم انسان می‌رسد (همو، ۱۹۸۱: ۷/۷؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۹؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۳۷)، مانند کلام و اصوات مسموع و الواح مکتوبی که به حضرت موسی علیه السلام القا شد.

۳.۲.۱. کلام مسموع

یکی از ظهورهای کلام الاهی در قالب اصوات مسموع است که برخی انسان‌ها آن را می‌شنوند. شنیدن کلام خدا توسط نبی محل اتفاق است، اما آیا پیامبران، آخرین حلقه دریافت وحی هستند و آن را به مردم ابلاغ می‌کنند یا خود پیامبر هم مانند فرشته، جزء حلقات وحی بوده و نبی، مجرای ظهور کلام الاهی برای انسان‌های عادی است؟ به عبارت دیگر، آیا خدا، با انسان‌های عادی هم سخن می‌گوید یا فقط با انبیا از راه وحی سخن گفته است؟

صدرالدین شیرازی به نقش داشتن انسان کامل در ظهور مراتب کلام الاهی معتقد است (همو، ۱۹۸۱: ۷/۷). از این رو تکلم خدا، مخصوص انبیا نیست، بلکه انسان غیرنبی هم به واسطه انبیا و فرشتگان، مخاطب تکلم قرار می‌گیرد. وی می‌گوید: «مرتبه پایین کلام الاهی آن است که به

واسطه فرشتگان یا انبیا به گوش انسان‌های عادی نازل می‌شود» (همان: ۹/۷). این عبارت نشان می‌دهد که یکی از راه‌های تکلم خدا با بشر، از طریق پیامبران یا فرشتگان است و همان‌طور که فرشتگان مجرای ظهور کلام الاهی هستند، تعلیم و تبلیغ و بیان پیامبران نیز کلام الاهی محسوب می‌شود. همچنان که در جای دیگر پیامبران را به منزله حجابی در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «مؤمنان، کلام حق را از ورای حجاب ارواح انبیا و اولیای الاهی می‌شنوند» (همو، ۱۳۶۶: ۳۳۵/۴). او در تبیین فایده انزال کتب و ارسال رسل به واسطه بودن انسان کامل، در تجلی کلام الاهی اشاره می‌کند و می‌گوید: «بشر با رسیدن به مقام بقا به بقای حق، به جایی می‌رسد که نه تنها مبلغ کلام الاهی می‌شود، بلکه تکلمش نیز تکلم الاهی می‌گردد» (همو، ۱۹۸۱: ۲۲/۷).

طبق این نظریه، آنچه پیامبر اکرم ﷺ از فرشته دریافت و به مردم ابلاغ می‌کند هر دو کلام الاهی است. صدرالدین شیرازی تفاوت آنها را در تقلیدی بودن می‌داند و می‌گوید: «دریافت پیامبر اکرم ﷺ از جبرئیل برخلاف تلقی امت از نبی، تقلیدی نیست و جبرئیل فقط در نقش مجرای گذر کلام خدا است و پیامبر کلام خدا را از مجرای جبرئیل می‌شنود» (همو، ۱۹۸۱: ۹/۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴۲۱/۱)، بدین معنا که مردم در پی اطمینان حاصل شده از معجزه، کلام الاهی را از پیامبر به صورت تقلیدی دریافت، و به کلام الاهی علم حصولی پیدا می‌کنند. اگرچه تلقی پیامبر از فرشته وحی نیز علم حصولی است، اما اطمینان نبی به شیطانی نبودن چنین دریافتی، مستند به دیدن معجزه از فرشته وحی نیست. حال آنکه وقتی قرآن داستان وحی و تکلم الاهی را نقل می‌کند سخن از تردید پیامر وجود ندارد، بلکه ایشان به محض شنیدن کلام الاهی بی‌درنگ به محتوای پیام و الاهی بودنش یقین پیدا می‌کند.

صدرالدین شیرازی راه ایجاد چنین یقینی در پیامبر اکرم ﷺ را رجوع علم حصولی نبی به علم حضوری ایشان می‌داند و می‌گوید: «کلمات و الفاظی را که پیامبر در مراحل پایین وحی به شکل علم حصولی دریافت می‌کند، نازل شده همان حقایق و حیانی است که آن حضرت در مراتب عالی وحی به صورت علم حضوری شهود کرده» (همان) و چون خطایی در علم حضوری نیست، علم حصولی نیز در صورت مطابقت با آن عاری از خطا خواهد بود. بنابراین، چنین معرفتی برای نبی اکرم ﷺ تقلید از جبرئیل نیست، بلکه شنیدن همان حقایقی است که در مراحل عالی وحی شهود کرده است.

لذا هر چند امت نیز کلام الاهی را از پیامبر دریافت می‌کند، اما این کلام تقلیدی و اعتباری است نه کلام و استماع حقیقی. صدرالدین شیرازی این دو نوع شنیدن را متباین از هم می‌داند و

شنیدن تقلیدی را شنیدن حقیقی نمی‌شمرد و در مقایسه آن دو با هم می‌گوید: «این هذا من ذاک هما نوعان متباینان کما مر والتقلید لایکون علما أصیلا و لاسماعا حقیقیا أبدا» (همو، ۱۹۸۱: ۹/۷). در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که چگونه امری تکوینی به قالب الفاظ تنزل می‌کند؟ و کلام الاهی به صورت الفاظ و اصوات ظهور می‌یابد؟

با این توضیح که در نگاه صدرالدین شیرازی مراتب اصلی هستی، عالم عقل، مثال و طبیعت است که موجودات عوالم پایین‌تر، رقیقه عوالم بالاتر از خود هستند (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۹۴/۹ و ۲۲۹؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۲۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۲)، امر مادی که وجود طبیعی دارد، مسبوق به وجود قدری در عالم مثال است و آن هم مسبوق به وجود قضایی در عالم عقل است، و رابطه تکوینی بین سه عالم برقرار است. همچنین، وقتی کلمات حقیقی از عقل به مثال، و از آن به طبیعت تنزل می‌کنند با یکدیگر هم‌سنخ‌اند و رابطه تکوینی دارند، اما وقتی در عالم طبیعت به صورت امر قراردادی عربی، فارسی و غیره ظاهر می‌شوند، رابطه تکوینی از بین می‌رود و هم‌ردیف قراردادن نشئه تشریح با نشئه تکوین نیاز به قدر مشترک و جامعی اعم دارد.

در پاسخ به این اشکال باید توجه داشت که چون هر وجود قوی‌تر مَجَلای فیض برای وجودهای نازل‌تر است، مثلاً عقول که به حق نزدیک‌ترند و حظ بیشتری از وجود دارند، واسطه ظهور در مراتب پایین‌ترند (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۰۰-۲۰۳ و ۲۱۵-۲۱۶) لذا انسان‌های کامل که خلیفه خدا هستند مَجرا و مَجَلای فیض در ظهور عالم مادون و از جمله عالم الفاظ و عبارات خواهند بود و با نبودشان پیوند میان خدا و مخلوقات قطع می‌شود و هیچ‌گونه ظهوری محقق نمی‌شود. بدین ترتیب ظهورهای تفصیلی و لفظی واقعیات، تابع وجود انسان کامل و ذهن و زبان او است، چراکه انسان کامل به جایی رسیده است که اراده‌اش اراده خدا و کلامش کلام خدای متعال شده است. او به کلام خدا سخن می‌گوید و در ظهور کلام لفظی نقش ایفا می‌کند، به طوری که وقتی روح انسان از کدورت‌های بشری پاک شد و از گرفتاری بدن آزاد گردید و به مرتبه تجرد رسید، عقل فعال و عقل مستفاد می‌گردد؛ در این موقع نور شناخت آمیخته با ایمان به خدا و ملکوت اعلا بر انسان روشن می‌شود و او به وسیله این نور عقلی اسرار تمام آنچه را در زمین و آسمان است آشکارا می‌بیند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴/۷). در این مقام علوم حقیقی و معارف لدنی به صورت مجمل برای انسان کامل افاضه می‌شود و او در مکالمه‌ای حقیقی با قلب معنوی، معارف و علوم را به صورت کلام عقلی و حدیث قدسی می‌شنود و چون عقل بالفعل شده و شأنش افاضه علوم تفصیلی بر نفس است، می‌تواند حقایق مجمل غیبی را به صورت علوم تفصیلی در صحیفه نفس و

لوح خیال ایجاد کند (همو، ۱۹۸۱: ۷/۷) تا اینکه در عالم طبیعت در تحقق کلام الاهی به صورت الفاظ مکتوب و مسموع نقش ایفا می‌کند و مجرای ظهور و تجلی کلام الاهی به صورت الفاظ مسموع و مکتوب می‌گردد. منشأ این نوع کلام از داخل است نه از بیرون، چراکه بین آنچه انسان از کلمات الاهی دریافت می‌کند با آنچه در محاورات سخن افراد را می‌شنود، فرق وجود دارد، سخن افراد در محاورات منشأ مادی دارد و هر انسانی که دارای حواس سالم است آن را می‌شنود اما استماع کلام‌الله چون منشأ مادی ندارد و از درون شروع می‌شود در نتیجه همه انسان‌ها توان شنیدن و دیدن آن را ندارند، بلکه فقط انسان متعالی که در مسیر وحی قرار گرفته است حقایق را ابتدا به وجود عقلی، بعد به وجود مثالی و سپس به وجود حسی و طبیعی ادراک می‌کند.

بنا بر تحلیل فوق، انسان کامل در تفصیل حقایق مجمل، نقش فعال دارد و حقایق تفصیلی ظاهرشده در عالم نفس و طبیعت، معلول انسان کامل است. بر این اساس، انسان در اثر صفای روح به مقام تکوین می‌رسد و مأمور و مدبر الاهی می‌شود که خدای سبحان به وسیله او کارهای جهان را تدبیر می‌کند و به تکمیل دیگران می‌پردازد. انسان کامل توان انعکاس انوار حسناى الاهی را دارد و آنچه را یافته به دیگران منعکس می‌کند، حتی موجی که در هوای داخل سماخ گوش انسان ایجاد می‌شود و انسان کامل کلام را به صورت صوت می‌شنود آن نیز از درون انسان کامل است و منشأ خارجی ندارد، چنان‌که صدرالدین شیرازی دربارهٔ تکلم خداوند متعال با انسان کامل می‌گوید:

در برخی موارد ظهور کلام الاهی برای بشر در نشئه عقل صورت می‌گیرد و در برخی موارد دیگر به نشئه خیال و حس نیز تنزل می‌کند و به صورت کلام مسموع در سماخ گوش انسان کامل تجلی می‌کند، همهٔ این موارد از درون انسان کامل به بیرون سرازیر می‌شود و منشأ خارجی ندارد و گاهی او گمان می‌کند که این سخن را از بیرون شنیده است در حالی که این را از درون شنیده است (همو، ۱۳۸۳: ۴۴۳/۲).

او نه تنها کلامش کلام‌الله است و مانند قاصد، کلام خدا را به دیگران ابلاغ می‌کند، بلکه متکلم کلام الاهی است و تکلمش تکلم‌الله می‌شود. همچنان که قدرت و اراده‌اش قدرت و ارادهٔ خداوند متعال است. صدرالدین شیرازی به این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید انسان کامل هر چه را اراده کند حاضر می‌یابد و بکلام رب العزة تکلم می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۲/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۲) و بدین ترتیب ارتباط حلقه‌های عوامل سه‌گانه در ضمن ظهور کلام اعلا، اوسط و نازل تبیین می‌شود و ارتباط کلام لفظی با مراتب بالاتر از خود توجیه‌پذیر می‌گردد.

این نکته مهم است که تفاوت حالات انسان کامل در ظهور کلام الاهی مؤثر بوده و با تغییر

حال او نوع صدور کلام الاهی و صورت ظهورش نیز متفاوت خواهد بود. از این رو صدرالدین شیرازی نوع ظهور و مراتب کلام الاهی و وحی را با تفاوت حالات نفس نبی، مرتبط می‌داند و تجلی کلام از خداوند متعال و ظهورش برای نبی را وابسته به حالات او می‌داند. در واقع، قلم ربانی، و لوح محفوظ، لوح قدر و زبان جبرئیل مراتب و منازل کلام الاهی است و هر یک بیانگر مرتبه و ظهوری خاص از کلام الاهی است، که رسول خدا در تمام مقامات آنها را اخذ می‌کند، گاهی در «مقام قاب قوسین و سدرة المنتهی» مستقیم از خدا دریافت می‌کند و گاهی به واسطه جبرئیل و گاهی در عالم محسوسات در غار حرا یا کوه فاران جبرئیل به صورت محسوس بر او ظاهر می‌شود و کلام الاهی را از او می‌شنود که این نوع از ظهور مربوط به اول بعثت است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۲-۵۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۶۳).

۳. ۲. ۲. کلام مکتوب

مراد از «کلام مکتوب» در اینجا اعم از معنای عرفی اش، یعنی الفاظ به تحریر درآمده در کاغذ، است و کتاب مثالی و ملکوتی را نیز شامل می‌شود. با توجه به اینکه صدرالدین شیرازی کلام و کتاب را عین هم می‌داند، بنابراین ظهورهای کتاب الاهی که از جمله آنها ظهور کتبی است، ظهور کلام نیز به شمار می‌آید. وی تصریح می‌کند که آنچه مکتوب در کاغذ است با دو اعتبار هم کلام و هم کتاب است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۸). از این روی وقتی منازل کلام الاهی را بیان می‌کند، قلم، لوح محفوظ، لوح قدر و لسان جبرئیل را منزل‌های کلام الاهی می‌نامد و در ادامه، کلام به تحریر درآمده بر روی کاغذ را نیز یکی از منازل کلام الاهی می‌شمرد (همو، ۱۳۷۸: ۶۳). گذشته از این، از تبیین وی در فرق بین کتاب مخلوق با کتاب خالق می‌توان استنباط کرد که وی کلمات مکتوب را ظهور کلام الاهی می‌داند، که گاه در لوح محسوس مانند کاغذ و الواح حضرت موسی و گاه در لوح مثال ملکوتی ظهور می‌یابد. صدرالدین شیرازی فرق کتاب خالق و مخلوق را در این می‌داند که کتاب مخلوق امری مادی است که با به‌کارگیری قلم و کاغذ ایجاد می‌شود، اما کتاب خالق مادی نیست، بلکه کتاب الاهی از باطن ظهور می‌کند و از غیب به مثال تنزل می‌یابد (همو، ۱۹۸۱: ۳۴/۷-۳۵؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۷) و انسان متعالی آن را با چشم باطنی می‌بیند و با زبان باطنی قرائت می‌کند. بنابراین، کتابت مخلوق ابتدا با چشم ظاهری دیده می‌شود و سپس به عالم خیال ترقی می‌یابد، ولی کتاب خالق ابتدا با چشم خیالی دیده می‌شود و گاه از عالم مثال به طبیعت تنزل می‌کند و با چشم طبیعی نیز مشاهده می‌شود.

چنین تنزلی در گفتار انسان نیز رخ می‌دهد، به طوری که انسان ابتدا یک سلسله مسائل کلی را تعقل می‌کند، بعد به محدوده وهم و خیال منتزل می‌کند و بعد از آنجا به عالم طبیعت انتقال می‌دهد و با سخن گفتن یا نوشتن که امری مادی هستند، آن را ابراز می‌کند.

صدرالدین شیرازی در این خصوص شواهدی ذکر می‌کند که نشان می‌دهد گاه کلام الاهی، به صورت مکتوب ظهور می‌یابد، مانند اینکه رسول خدا ﷺ به اصحابش فرمود: «در دست راست من کتابی است که اسم همه بهشتیان و اسم پدرها و اجداد آنان در آن است و در دست چپم کتابی است که اسم اهل جهنم از اول تا روز قیامت در آن نوشته شده است». با توجه به اینکه کتابی که اسم اهل بهشت و جهنم در آن ثبت باشد بسیار بزرگ‌تر از آن است که در دست جای گیرد، بنابراین مراد تمثیل برزخی کتاب بوده است نه وجود مادی اش (همو، ۱۹۸۱: ۳۵/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۷).

گاهی نیز ممکن است کتاب خالق در حد ملکوت و مثال باقی نماند و به عالم طبیعت نیز تنزل کند و علاوه بر انسان صاحب مقام ولایت، دیگران نیز آن را ببینند، همان‌طور که طبق نقل مذکور اصحاب پیامبر نیز کتاب مذکور را در دست پیامبر دیدند، یا مثل برگه‌ای که برای شخص متضرع در کعبه از طرف خدا نازل شد که آزادی از آتش برایش نوشته شده بود (همو، ۱۹۸۱: ۳۵/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۸).

نتیجه

صدرالدین شیرازی موضوع له الفاظ را روح معنا می‌داند که معنایی عام و فراتر از امور محسوس است. از این رو معنای حقیقی کلام، اظهار چیزی است که بر نهان و باطن متکلم دلالت می‌کند. وی از یک سو بر اساس مبانی حکمت متعالیه به این نتیجه می‌رسد که ماهیت واحد، بدون اینکه انقلاب در ذاتش رخ دهد می‌تواند در مراتب و عوالم مختلف وجود، دارای ظهورهای مختلف باشد و از سوی دیگر تحت تأثیر آیات و روایات، می‌گوید کلام الاهی امری دارای تشکیک است و ظهورهایی متناسب با هر یک از مراتب سه‌گانه عقل، مثال و طبیعت دارد و اصوات و حروف در حقیقت کلام و تکلم دخالتی ندارند. بنابراین، کلام منحصر به الفاظ و حروف نیست، بلکه تمام هستی، کلمات الاهی است که به صورت کلمات لفظی تشریحی یا وجودی تکوینی بروز می‌یابند، و مکنونات غیبی و باطنی الاهی را اظهار می‌کنند.

با بررسی عبارات صدرالدین شیرازی به این نکته می‌رسیم که ظهور حضرت حق به خود در عالم اسماء و اظهار نهان الاهی به خویشتن خویش، نیز کلام الاهی است؛ بنابراین، چهار مرتبه

اصلی کلام الاهی عبارت‌اند از: کلام نفسی ذاتی در عالم اسماء، کلام عقلی در عالم عقل، کلام مثالی در عالم مثال و ظهور کلام تکوینی طبیعی و لفظی طبیعی در عالم طبیعت.

کلام در مرتبه ذات و اسماء الاهی، صفت ذاتی است، چراکه در این مرتبه، کلام عین متکلم است. ولی کلام، در مراتب بعد، صفت فعلی است، زیرا کلام و متکلم، غیر هم هستند و کلام، ماسوی‌الله و فعل الاهی است. با این تحلیل روشن می‌شود که از علل اصلی نزاع بر سر کلام نفسی و لفظی غفلت دو گروه از همه مراتب کلام الاهی بوده است، به طوری که اغلب معتزله فقط به یک مرتبه از کلام الاهی توجه داشتند و اشاعره نیز تمام مراتب را ندیدند و اگر هم به مرتبه‌ای ورای کلام لفظی توجه داشتند، ولی در تبیینش خطا کردند و با تمام تلاشی که کردند نتوانستند فرقی بین علم و کلام الاهی مطرح کنند و در نتیجه هر دو دیدگاه از توجیه آیات و روایاتی که کل هستی یا برخی از مخلوقات همچون حضرت عیسی علیه السلام و ائمه علیهم السلام را کلمات الاهی می‌نامند عاجز شدند و نیز اختلاف اشاعره و معتزله بر سر ذاتی یا فعلی بودن تکلم و حادث و قدیم بودن قرآن تا حدودی ناشی از بی‌توجهی به تمام مراتب کلام الاهی و روشن نبودن محل نزاع بوده است؛ اما صدرالدین شیرازی با تکیه بر مبانی خود و تأثیرپذیری بسزا از آیات و روایات، تبیین کامل‌تری از حقیقت کلام الاهی مطرح کرده و از عهده تبیین تمام مراتب ذکرشده در متون دینی برآمده است.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۵). شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹). إقبال الأعمال، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.
- ابن فارس، ابی‌الحسین احمد (بی‌تا). معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام هارون، قم: دار الکتب العلمیه، اسماعیلیان نجفی، ج ۵.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر، ج ۱۲.
- ازهری، محمد ابن احمد (۱۴۲۱). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۰.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۸). الابانة عن اصول الديانة، تصحیح: محمود محمد عمر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ایچی، میرسید شریف (۱۳۲۵). شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم: الشریف رضی، چاپ اول، ج ۸.
- تفتازانی، سعد‌الدین (۱۴۰۹). شرح المقاصد، قم: الشریف المرتضی.
- جوینی، عبد‌الملک (۱۴۱۶). الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیه.

الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین ابن محمد (١٣٦٢). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد سید کیلانی، تهران: المكتبة المرتضوية.

زمخشری، محمود (١٤٠٧). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ١ و ٤.

سبزواری، ملاهادی (١٣٧٢). شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: نجف قلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

شهرستانی، محمد ابن عبد الکریم (١٣٦٤). الملل والنحل، قم: منشورات الرضی، ج ١.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٥٤). المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٦٠ الف). أسرار الآیات و أنوار البینات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٦٠ ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٦٣ الف). کتاب المشاعر، تهران: طهوری.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٦٣ ب). مفاتیح الغیب، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٦٦). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٧٨). المظاهر الالهیة فی أسرار العلوم الکیمالیة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٨٣). شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ١-٣.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٣٨٧). سه رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٤٢٠). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (١٩٨١). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ١، ٢، ٦، ٧، ٨ و ٩.

طباطبایی، سید محمد حسین (١٤١٧). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ٣.

طریحی، فخرالدین بن محمد (١٤٣٤). مجمع البحرین، قم: مؤسسه البعثة.

غزالی، ابوحامد محمد (١٤١١). جواهر القرآن، بیروت: دار احیاء العلوم.

فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ١.

فخر رازی، محمد بن عمر (١٩٨٦). الاربعین فی اصول الدین، تحقیق: احمد حجازی، قاهره: مكتبة الكليات الازهریة، ج ١.

کلام و تکلم الاهی از دیدگاه صدرالدین شیرازی / ۲۱۵

- قاضی عبد الجبار، ابو الحسن (۱۴۲۲). شرح الاصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی عبد الجبار، ابو الحسن (بی تا). المغنی فی ابواب العدل والتوحید، بی جا: بی نا، ج ۷.
- قوشچی، ملاعلی (بی تا). شرح تجرید الکلام، بی جا: کتاب خانه مجازی الفباعکس نسخه خطی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۸۴.
- ملایری، موسی (۱۳۹۳). تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم: کتاب طه.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۱). چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۲). توحید از دیدگاه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
- موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰). الافصاح فی فقه اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱.

References

The Holy Quran.

- Al-Ragheb al-Esfahani, Abi al-Ghasem al-Hosayn ibn Mohammad. 1984. *Al-Mofradat fi Gharib al-Quran (Dictionary of Quranic Terms)*, Researched by Mohammad Sayyed Gilani, Tehran: Al-Mortazawiyah Press. [in Arabic]
- Ashari, Abu al-Hasan. 1997. *Al-Ebanah an Osul al-Diyanah (Clarification of the Principles of Religiosity)*, Edited by Mahmud Mohammad Omar, Beirut: Scientific Books House. [in Arabic]
- Ashtiyani, Jalal al-Din. 1997. *Sharh Moghaddameh Gheysari (Explanation of Gheysari's Introduction)*, Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office.
- Ashtiyani, Jalal al-Din. 2003. *Sharh bar Zad al-Mosafer*, Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office. [in Arabic]
- Azhari, Mohammad ibn Ahmad. 2000. *Tahzib al-Loghah (Refinement of Language)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, vol. 10. [in Arabic]
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. 1986. *Al-Arbain fi Osul al-Din (The Forty in the Fundamentals of Religion)*, Researched by Ahmad Hejazi, Cairo: Al-Azhar Colleges Library, vol. 1. [in Arabic]
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. 1999. *Mafatih al-Ghayb (Unseen Keys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, vol. 1. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan. 2001. *Sharh al-Osul al-Khamsah (Explanation of the Five Principles)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan. n.d. *Al-Moghni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl (Self-sufficiency in the Chapters of Unification & Justice)*, n.p: n.pub, vol. 7. [in Arabic]
- Ghazzali, Abu Hamed Mohammad. 1990. *Jawaher al-Quran (Jewels of the Quran)*, Beirut: Science Revival House. [in Arabic]
- Ghushchi, Molla Ali. n.d. *Sharh Tajrid al-Kalam*, n.p: Alphabet Virtual Library, Manuscript Image. [in Arabic]
- Ibn Fares, Abi al-Hosayn Ahmad. n.d. *Mojam Maghayis al-Loghah (Dictionary of Comparative Language)*, Researched by Abd al-Salam Harun, Qom: Scientific Books House, Ismailiyan Najafi, vol. 5. [in Arabic]
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Mokarram. 1993. *Lesan al-Arab (Language of Arabs)*,

- Beirut: Sader Institute, vol. 12. [in Arabic]
- Ibn Tawus, Ali ibn Musa. 1989. *Eghbal al-Amal (Acceptance of Actions)*, Tehran: Islamic Books House, vol. 1. [in Arabic]
- Iji, Mir Sayyed Sharif. 1907. *Sharh al-Mawaghef*, Edited by Badr al-Din Nasani, Qom: Al-Sharif al-Razi, First Edition, vol. 8. [in Arabic]
- Joweyni, Abd al-Malek. 1995. *Al-Ershad ela Ghawate al-Adellah fi Osul al-Eteghad (Guide to Conclusive Evidence of the Principles of Belief)*, Beirut: Scientific Books House. [in Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher. 1983. *Behar al-Anwar (Oceans of Lights)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, vol. 84. [in Arabic]
- Malayeri, Musa. 2015. *Tabyin Falsafi Wahy az Farabi ta Molla Sadra (Philosophical Explanation of Revelation from Farabi to Molla Sadra)*, Qom: Taha Book. [in Farsi]
- Musa. Hosayn Yusof. 1981. *Al-Efsah fi Feghh al-Loghah (Disclosure in Understanding the Language)*, Qom: Islamic Dignitaries Press, vol. 1. [in Arabic]
- Musawi Khomeini, Ruhollah. 1993. *Chehel Hadith (Forty Narrations)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Farsi]
- Musawi Khomeini, Ruhollah. 2014. *Tohid az Didgah Imam Khomeini (Monotheism from Imam Khomeini's Perspective)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, vol. 1. [in Farsi]
- Sabzewari, Molla Hadi. 1994. *Sharh al-Asma al-Hosna (Explanation of Good Names)*, Researched by Najafgholi Habibi, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1976. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyyah fi al-Asfar al-Aghliyyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, vols. 1, 2, 6, 7, 8 & 9. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1982 a. *Asrar al-Ayat wa Anwar al-Bayyenat (Secrets of Verses and Lights of Evidence)*, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [in Arabic]

- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1982 b. *Al-Shawahed al-Robubiyah fi al-Manahej al-Solukiyah (Evidence of God's Lordship in the Methods of Journey to Him)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: University Publishing Center. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1985 a. *Ketab al-Mashaer*, Tehran: Tahuri. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1985 b. *Mafatih al-Ghayb (Unseen Keys)*, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy, Institute of Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1988. *Tafsir al-Quran al-Karim (Exegesis of the Holy Quran)*, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2000. *Al-Mazaher al-Elahiyah fi Asrar al-Olum al-Kamaliyah (Divine Manifestations in the Secrets of Perfect Sciences)*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2005. *Sharh Osul al-Kafi*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, vols.1-3. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2009. *Se Rasael Falsafi (Three Philosophical Treatises)*, Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office. [in Farsi]
- Shahrestani, Mohammad ibn Abd al-Karim. 1986. *Al-Melal wa al-Nehal (Nations & Schools)*, Qom: Al-Razi Publications, vol. 1. [in Arabic]
- Tabatabayi, Sayyed Mohammad Hosayn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Qom: Islamic Publications Office Affiliated with Qom Seminary Teachers Association, vol. 3. [in Arabic]
- Taftazani, Sad al-Din. 1989. *Sharh al-Maghased (Explanation of Intentions)*, Qom: Al-Sharif al-Razi.
- Toreyhi, Fakhr al-Din ibn Mohammad. 2013. *Majma al-Bahrayn (The Union of the Two Seas)*, Qom: Al-Bethah Institute. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud. 1987. *Al-Kashshaf an Haghagh Ghawamez al-Tanzil (Discovering the Facts about the Mysteries of Revelation)*, Beirut: Arabic Book Institute, vol. 1 & 4. [in Arabic]