

تحلیل مبانی کنش‌گفتاری «لیس کمثله شیء» در اندیشه صدرایی

دکتر فاطمه فرضعلی

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

farzali@gmail.com

چکیده

در حوزه هستی‌شناسی و خداشناسی در سند تحول بنیادین، دقت در فحوای کلام توحیدی به ویژه در امر آموزش اهمیت ویژه‌ای یافته است. این نوشتار بر مبنای فکری صدرالمتألهین و پیروان مکتب او، به تحلیل مبانی کنش‌گفتاری جامعی از آیه مبارکه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» جهت آموزش تماتیک آیه مذکور پرداخته است. دیدگاه‌های متفاوتی از اهل لغت و مفسران درباره این عبارت قرآنی بویژه درباره کاف در «کَمِثْلِهِ» ارائه شده است. برخی کاف را زائد و برخی غیر زائد می‌دانند و برخی «مثل» را در معنای غیر حقیقی خود بیان می‌کنند. از اندیشه‌های خاص ملاصدرا و پیروان وی و هم چنین از ادامه آیه نامبرده، چنین بر می‌آید که کاف زائد نیست و می‌توان با بررسی کنش‌گفتاری صریح و پیچیده در آیه مذکور - مطابق با اصول توحیدی - مثلث را برای ذات حق قائل شد؛ در نتیجه چنین معنا شود که: «مِثْلٍ او مِثْل ندارد»؛ زیرا برخلاف نظام فکری مشائی که ده عقل را واسطه خلقت بر می‌شمارد، ملاصدرا به خلقت یک تجلی تام وحدانی، سعی و انبساطی به نام «حق مخلوق به» قائل است. بنابراین از طریق قاعده الواحد، وحدت شخصی وجود، حق مخلوق به، از عبارت «هو الظاهر و الباطن» و همچنین بخش دوم آیه پیش گفته «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» می‌توان آن تجلی وحدانی را تبیین و به نوعی مماثلت رسید. این پژوهش با رویکرد کنش‌گفتاری و به روش تحلیل کیفی مبانی و به صورت تماتیک انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها: کنش‌گفتاری، قاعده الواحد، حق مخلوق به، ظاهر و باطن، مماثلت

مقدمه

در واکاوی مفهوم لغوی یک واژه یا یک عبارت و معنایی که سعی دارد به مخاطب برساند، به اصطلاح یک نوع «تحلیل گفتمان» وجود دارد که «کارگفت‌ها» و یا همان کنش‌گفتارهای ساده و پیچیده^۱ را پی می‌گیرد تا از دل واژه و عبارت لایه‌های پنهان زبانی را آشکار کند تا کنش‌گفتاری تأثیری نقش خود را ایفا کند. برخلاف زبان‌شناسی سنتی، رویکرد امروزه به فهم درست معنا و مفهوم تنها به ظاهر واژگان و نقش آن در جمله یا عبارت خلاصه نمی‌شود؛ بلکه به شخصیت گوینده و هدف او، انسجام معنایی و درون‌متنی، محیط گفتگو و کارکرد زبانی آن هم بها داده می‌شود. البته در این میان «سیاق»^۲ نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به تعبیر دیگر در تحلیل گفتمان به «بافت»^۳؛ یعنی رابطه آن زبان با محیط یا دنیایی که در آن بکارگرفته می‌شود و رابطه واژگان با یکدیگر به گونه‌ای که با کمک هم منظور گوینده و معنای حقیقی را به مخاطب القاء کند،^۴ نیز توجه می‌شود.

اختلاف نظر اهل لغت و تفسیر در معنای آیه مبارکه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۵ قابل توجه است. بیشترین تفاوت آراء در مورد «کاف» در واژه «کمثله» است که برخی آن را زائد و برخی دیگر غیر زائد می‌دانند. نکته مهم این است که کسی چندان به بخش دوم آیه توجهی ننموده است در حالی که حل مسأله در همان نیمه دوم آیه نامبرده نهفته است. از آنجاکه نزدیک‌تر شدن به فهم در ست از آیات کریمه ما را به آموزش منظور اصلی قرآن که همانا توحید است نزدیک‌تر می‌کند، ضروری است در این معنا ژرف‌نگری بیشتری صورت گیرد. در این نوشتار سعی نگارنده بر این است تا پس از بررسی جنبه‌های لغوی و تفسیری کوتاه با کنکاشی در کنش‌گفتاری حکمی و فلسفی در آثار ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، به اندازه توان به تبیین معانی آشکار و پنهان آیه مبارکه فوق بپردازد.

طرح مسأله و پیشینه آن

پرسش‌های اصلی این است:

^۱ - در تقسیم‌بندی «سرل» کنش‌گفتارها به ساده و پیچیده تقسیم می‌شوند: درنوع ساده تنها به معنای ظاهری واژه توجه می‌شود ولی در نوع پیچیده لایه‌ها و زوایای پنهان کشف می‌شود: (سرل، ۳۴۶-۳۶۰)

^۲ - در اصطلاح دو معنا برای سیاق ذکر شده است: ۱. دلالت مقالیه یا سیاق لغوی: اسلوب سخن، طرز جمله‌بندی عبارات، و نظم خاص کلام و یا روند کلی سخن. ۲. دلالت مقالیه و حالیه: هر گونه دلیلی که به الفاظ و عبارات پیوند خورده باشد، چه لفظی، چه حالی (بابایی و دیگران، مکاتب تفسیری، ۱۲۰)

^۳ - Context of situation

^۴ . پالمر، «علم هرمنوتیک»، ۸۰-۸۲

^۵ . سوره ۴۲: الشوری؛ آیه ۱۱

۱. آیا از عبارت «لیس کمثله شیء» معنای سلبی عدم مماثلت برای ذات حق استنباط می شود یا عدم مثل برای مثل او؟

۲. آیا می توان با برر سی فلسفی برمبنای فکری صدرایی، طبق نظریه کنش گفتاری معنای دیگری که منافی توحید ذاتی و صفاتی نباشد، نوعی مثلثیت را برای ذات حق قائل شد؟

پیشینه بحث: تا پیش از قرن سوم هجری در میان ادیبان و مفسران، اختلاف نظر زیادی در فهم آیه به چشم نمی خورد و گویی مفهوم آن را بخوبی درک کرده و در معنی نفی جسمانیت و یا مشابهت ذات حق با مخلوقات هم داستان هستند اگرچه برخی متکلمین هم با استناد به همین آیه برای خداوند جسم قائل شدند ولی جسم او را بی مانند توصیف کردند.^۶ از قرن سوم هجری به بعد علاوه بر تأیید ضمنی یا صریح مفهوم پیشین، اختلاف نظرها درباره «کاف» و «مثل»، چه در میان اهل زبان و ادبیات عرب و چه در میان مفسران دیده می شود و البته پای فیلسوفان متأله و عارفان نیز به این موضوع باز می شود. دو مقاله در این باره نگارش شده است که به جنبه های دقیقی - چه از جهت لغوی و چه تفسیری - پرداخته اند:

۱- مقاله تفسیر ادبی نوین در فهم معنای آیه «لیس کمثله شیء» از سید روح اله دهقان باغی که دیدگاه های متفاوت مفسران را نیز در این مقاله بیان کرده است و به این نتیجه رسیده است که «کاف» از برخی صفات الهی نفی شبیه می کند ولی «مثل» نفی شبیه از ذات الهی می کند و آوردن این دو حرف و واژه منافاتی با هم ندارد و در نتیجه نه حرف کاف و نه واژه مثل، هیچ کدام زائد نیستند زیرا زائد بودن با سلوب قرآن سازگاری ندارد.

۲- مقاله تطبیق آیه «لیس کمثله شیء» با حقیقت محمدیه از منظر اسما و صفات الهی از هادی وکیلی و سیده زهره سیدفاطمی که آیه «لیس کمثله شیء» را از محکومات قرآنی و از اسماء قدوسی و سلبی خداوند می داند و با توجه به اختلافی که میان مفسرین و اهل لغت وجود دارد مدعی است که مظهر این اسم قدوسی حضرت ختمی مرتبت است در نتیجه وجود مثل برای ذات حق و نفی وجود مثل برای مثل ذات حق را اثبات می کند.

ولی با رویکردی که این نوشتار به آیه اشاره شده پرداخته است مقاله ای نگارش نشده است. به همین دلیل این پژوهش نگاهی تازه به موضوع دارد. نوآوری این نوشتار از این جهت است که: ۱. آیه مذکور با رویکرد کنش گفتاری واکاوی شده است. ۲. این واکاوی بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به ویژه آراء خاص توحیدی و هستی شناسانه

۶. بلخی، «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، ۳/ ۷۶۴-۷۶۶

ملا صدرا و پیروان مکتب فکری او و با تحلیل کیفی به روش تماتیک^۷ به منظور آموزش مبانی آیه مذکور انجام شده است.

مفهوم شناسی

۱. بررسی لغوی و تفسیری حرف «کاف»

به طور کلی سه نظر در باره «کاف» در منابع ادبی و تفسیری آمده است: زائد بدون تاکید، زائد و برای تاکید و غیر زائد

برخی کاف «کمثله» را از نوع حرف و آن را زائد دانسته و همین گفته از طرف اکثر اهل ادب آمده است.^۸ و برخی از پنج معنایی که برای کاف بیان کرده اند، به دلیل تکرار حرف و اسم تشبیه،^۹ معنای تاکید را در مورد کاف در آیه مذکور پذیرفته و با ذکر مثالی از ادیبان عرب: «مَثَلُكَ لَا تَبْخُلُ» به این نظر خود قوت بخشیده اند.^{۱۰} برخی هم زائد بودن حرف «کاف» را رد می کنند زیرا آن را خلاف اسلوب و بلاغت قرآن می دانند^{۱۱} و معنای «مَثَلِ او مِثْل ندارد» را از آیه برداشت می کنند و اگر اشکال شود که چرا به یکباره نفی مثل از ذات حق نشود؟ در پاسخ گفته اند نفی مثل از مثل ذات حق بلاغت و فصاحت و تاکید بیشتری دارد.^{۱۲} در نقد این نظر گفته شده این برداشت، منجر به امر محال یعنی قائل شدن مثل برای خداوند می شود پس جایز نیست.^{۱۳} برخی نیز معتقدند نفی مثل بدین شیوه برای مبالغه در نفی صفت است.^{۱۴}

۲. بررسی واژه «مثل»

«مثل» در لغت یعنی شبیه بودن با چیزی در مثال و مقدار و چگونگی و حتی در معنا^{۱۵} است. تفاوت میان مماثلت و مساوات در این است که مساوات بین دو شیء که درجنس مختلف ولی در مقدار برابر هستند ولی

^۷ - تحلیل تماتیک یک رویکرد نهفته یا پنهان، شامل خواندن عمق معانی زیرمتن و مفروضات مبانی و زیربنای داده ها است و در واقع تحلیل تماتیک (TA) یک روش برای تحلیل داده های کیفی و مبانی آن به منظور آموزش پژوهش و یکی از خوشه روش هایی است که بر شناسایی الگوی شبکه معنایی در یک «مجموعه داده ها» تمرکز دارد. این تحلیل، فرایند شناسایی الگوها یا تم ها در بطن داده های کیفی است. (براون و کلارک: ۲۰۰۶-۷۸)

^۸ - از قول زمخشری، درویش، اعراب القرآن و بیانه، ۷، جزء ۲۵، ۲۰

^۹ - کاف و مثل

^{۱۰} - ابن هشام، مغنی البیب، جزء اول، ۱۹۵-۱۹۸

^{۱۱} - بنت الشاطی، «اعجاز بیانی قرآن»، ۲۹۸-۱۵۵

^{۱۲} - درویش، «اعراب القرآن و بیانه»، ۷، جزء ۲۵، ۲۱

^{۱۳} - ابن هشام، «مغنی البیب»، جزء اول، ۱۹۵-۱۹۶

^{۱۴} - رازی، «مفاتیح الغیب»، ۲۷، ۵۷۴

^{۱۵} - فراهیدی، «العین»، ۲۲۷.

مماثلت فقط میان دو شیء متفق است.^{۱۶} و در منطق از اقسام تباین است. دو امر متغایر را که در یک حقیقتی مشترک باشند مثلاً می‌گویند که در آن واحد در موضوع واحد و از جهت واحد با هم جمع نمی‌شوند.^{۱۷}

و اما در آیه «لیس کمثله شیء» عده‌ای به زائد بودن «مثل» مبادرت ورزیده‌اند. ولی ابن هشام این سخن را نقد می‌کند؛ زیرا مدعی است «مثل» اسم است و «کاف» حرف، و زائد بودن حرف ارجح است؛ از این رو می‌گوید: «والقول بزائدة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت».^{۱۸} برخی «مثل» را به معنی نفس یا ذات گرفته‌اند بنابراین معنای آیه چنین می‌شود که مانند ذات او چیزی نیست.^{۱۹} به این سخن نیز نقد وارد است زیرا معنای اصلی مثل همان مشابَهت و همانند بودن است. در واقع واژه «مثل» مترادف با واژگانی چون شکل، شبه و مانند است و برای بیان شباهت به کار می‌رود البته تفاوت ظریفی میان این کلمات هم معنی وجود دارد: «شکل» برای بیان شباهت‌های ظاهری و جسمانی دوجیز یا چند چیز کاربرد دارد ولی «مثل» برای بیان شباهت در ویژگی‌های اصلی و تام و تمام و «شبه» برای شباهت کلی اعم از ظاهری و باطنی بکار می‌رود.^{۲۰} به گفته ابوحیان اندلسی احتمال می‌رود مراد از «مثل» همان صفت باشد و آن را فصیح و روان می‌دانند. واژه مثل به معنای مثل هم اطلاق می‌شود و منظور صفت است. پس معنای آیه این می‌شود که هیچ صفتی از صفات خداوند مانند صفات غیر او نیست.^{۲۱}

بررسی کنش‌گفتاری و ابعاد آن و ارتباط آن‌ها با زبان دین

نظریه کنش‌گفتاری^{۲۲} جان آستین^{۲۳} تحول بزرگی در قرن بیستم بویژه در حوزه زبان دین ایجاد کرد. وی همسو با ویتگنشتاین نقش مهمی به زبان داد ولی ساده و روشن‌تر نظر خود را بیان می‌کرد. آستین ابتدا تفاوتی میان گزاره‌های حکایت‌کننده از امر واقع (اخباری)^{۲۴} و گزاره‌های کنشی (اجرایی)^{۲۵} قائل شد؛ زیرا از نظر وی نوع اول تنها از یک واقعیت خبر می‌دهد و یا آنرا توصیف می‌کند ولی نوع دوم حقیقتی را ایجاد می‌کند و سبب تحقق یا ظهور حالتی یا رخدادی می‌شود. در این میان گوینده گزاره کنشی نیز متفاوت است از گوینده گزاره حکایت‌کننده؛ به عنوان نمونه:

^{۱۶} ابن منظور انصاری، «لسان العرب»، ۱/ ۶۱۰: مثل: كلمة تَسْوِيَةٌ. يقال: هذا مثله ومثله كما يقال شبهه وشبهه بمعنى: قال ابن بري: الفرق بين المُمَثِّلَة والمُساوَاة أن المُساوَاة تكون بين المختلفين في الجنس والمُتَّفِقِينَ، لأنَّ التَّساوِي هو التَّكافؤ في المِقْدَار لا يَزِيد ولا يَنْقُص، وأما المُمَثِّلَة فلا تكون إلا في المتفقين. المِثْل: الشَّبه. يقال: مِثْل ومِثْل وشَبّه وشَبّه بمعنى واحد.

^{۱۷} - مظفر، «المنطق»، ۴۸.

^{۱۸} ابن هشام، «مغني البيه»، جزء اول، ۱۹۸.

^{۱۹} راغب اصفهانی، «المفردات فی غریب القرآن»، ۷۵۹.

^{۲۰} عسکری، «الفروق اللغویه»، ۳۰۳-۳۰۴.

^{۲۱} ابوحیان، «البحر المحيط فی التفسیر»، ۳۲۷/۹: «يَحْتَمِلُ ان يَراد بِالْمِثْلِ الصِّفَة، وَذَلِكَ سَائِغٌ، يَطْلُقُ الْمِثْلُ بِه مَعْنَى الْمَثَل وَهُوَ الصِّفَة، فَيَكُونُ الْمَعْنَى: «لَيْسَ مِنْ صِفَتِهِ تَعَالَى شَيْءٌ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِي لَغَيْرِهِ وَهَذَا مُحْمَلٌ سَهْلٌ»

^{۲۲} -The Speech Act Theory

^{۲۳} -John Langshaw Austin (۱۹۶۰ - ۱۹۱۱)

^{۲۴} -Constative

^{۲۵} -Performative

اگر کسی شما را مصدوم کرده باشد و از شما طلب عفو کند و شما به او بگویید: «تورا بخشیدم»؛ با این جمله شما فقط حکایت از یک امر واقع نمی‌کنید بلکه چیزی (بخشش) را ایجاد یا اظهار می‌کنید که در درون شما پنهان است. یا به عنوان مثال این که یک قاضی بگوید: «من شما را محکوم می‌کنم» تا این که یک فرد معمولی چنین حکمی بدهد معنا متفاوت می‌شود. حکم قاضی در معنای حقیقی خود ادا شده است ولی حکم آن دیگری در معنای غیر حقیقی است.^{۲۶} البته مدتی بعد آستین متوجه شد که گزاره‌های اخباری هم می‌توانند جنبه اجرایی و کنشی داشته باشند و برعکس.

سپس وی به این نتیجه می‌رسد که گزاره‌ها - اعم از کنشی و حکایت کننده - دارای سه بعد هستند:

۱. کنش گفتاری صریح و مستقیم^{۲۷}؛ گزاره با واژگانی نظام مند و قابل درک ادا می‌شود.
- ۲- کنش ضمن گفتاری^{۲۸}؛ یعنی در ضمن بیان یک عبارت یا جمله، کاری هم انجام می‌شود. به عنوان نمونه: خبری می‌دهیم، اخطار می‌دهیم، توضیح می‌دهیم، وصف می‌کنیم و مانند این‌ها که به نوعی ضمن بیان گزاره، کنشی هم صورت می‌گیرد.

۳- کنش گفتاری تأثیری^{۲۹}؛ آن بعد از گفتار است که تأثیری بر مخاطب می‌گذارد.^{۳۰}

و به تعبیر سرل^{۳۱} گوینده هرگاه گزاره‌ای را ادا می‌کند سه فعل گفتاری انجام می‌دهد:

۱. واژگانی را به کار می‌گیرد (=کنش لفظی)^{۳۲}
۲. از چیزی حکایت می‌کند و محمولی را بر موضوعی حمل می‌کند (=کنش قضیه‌ای)^{۳۳}
۳. منظور او از ادای گزاره اظهار بار محتوا و مضمون آن (توصیف، اخبار، امر، نهی و...) است (=کنش مضمون در گفتار)^{۳۴}. که روشن است که در یک گزاره کاربرد هر سه حالت امکان پذیر است.^{۳۵}

کنش گفتاری از جهتی دیگر به ساده و پیچیده تقسیم می‌شود. در مدل ساده گوینده با گزاره‌ای به طور واضح منظور خود را بیان می‌کند و معنای آن بدون شک و شبهه درک می‌شود. ولی در مدل پیچیده گوینده در ظاهر عبارتی می‌گوید ولی معنایی بجز آنچه از ظاهر آن برداشت می‌شود و یا همه معانی را در لایه‌های فهم متفاوت اراده می‌کند.^{۳۶} همه این ابعاد در زبان دین نیز دیده می‌شود. اگر چه آستین به طور مستقیم به ارتباط کنش گفتاری با گزاره

²⁶ -Austin, «How to Do Things with Words», p.6-9

²⁷ - locutionary act

²⁸ - illocutionary act

²⁹ - Perlocutionary act

^{۳۰} -ساجدی، «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»، ۱۲۲-۱۲۳

³¹ -Jahn Searle

³² - utterance act

³³ - prepositional act

³⁴ - illocutionary act

³⁵ - Searle, «Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language», p. 25-27

^{۳۶} - طالبی و دیگران، «بررسی خطبه‌های جنگ امام علی (ع) بر اساس نظریه کنش گفتاری»، ۱۷۰-۱۷۱

های دینی نپرداخته ولی از مقتضای نظریه وی، چنین فهم می شود که نه تنها گزاره های اخباری دین حقیقی و واقعی است بلکه به دلیل واقعی بودن است که می تواند پشتوانه گزاره های انشائی باشد.^{۳۷} از آنجا که هر یک از گزاره های اخباری و اجرایی جنبه هایی از هم را دارا می باشند، به همین دلیل حتی کنش گفتاری به ویژه از نوع سوم یعنی تأثیری اش هم می بایست با توجه به زمینه و شرایط، واقعی باشند.

۴. بررسی کنش گفتاری «لیس کمنله شی» با رویکرد فلسفی

در این مجال، برای تحلیل زبان و لایه های معنایی آیه مبارکه پیش گفته، با مبانی حکمت صدرایی ابتدا با تبیین ظهور کثرت از وحدت آغاز می کنیم؛ زیرا بررسی نسبت ذات حق با موجودات می تواند به حل مسأله اصلی ما در این نوشتار یعنی بررسی مماثلت کمک کند در این بخش به روش تماتیک، تم هایی (کدهایی) را در فلسفه بررسی می کنیم که ما را به کشف، اثبات ادعا و آموزش مبانی آیه اشاره شده می رساند.

۱. بررسی کنش گفتاری «قاعده الواحد»

کنش گفتاری این قاعده فلسفی در نظام فکری مشائی و صدرایی با هم تفاوت مبنایی دارد ولی در هردو از واژه های یکسان استفاده شده (کنش گفتاری لفظی) و در هر دو کنش گفتاری حاکوی و قضیه ای کاربرد دارد ولی در کنش ضمن گفتاری (پیچیده) بر اساس مبانی فکری، تفاوت زیادی با هم دارند هرچند این قاعده بر ذوق تأله نیست ولی به دو دلیل بدان استناد شده است: اول این که بر اساس تبیین موجودات هم مماثلت به نوعی اثبات می شود چه رسد به وحدت شخصی وجود.^{۳۸} و دوم این که ملاصدرا اصل قاعده عقلی الواحد را می پذیرد ولی مبانی اثباتی آن متفاوت است؛^{۳۹} زیرا در «صدور»، دوگانگی وجود دارد و این دوگانگی با وحدت شخصی وجود همخوانی ندارد. بحث تشکیک وجود پاسخی بود که ملاصدرا در مقابل تبیین موجودات در تفکر مشائی بیان نمود سپس از تشکیک در وجود گذر کرده و به تشکیک در ظهورات ذات قائل شده است. در اندیشه مشائی میان ذات حق و کثرت موجودات به ناچار ده عقل واسطه است تا کثرت جهان مشهود توجیه شود و این نظر اشکالات زیادی را به دنبال دارد.^{۴۰} همانگونه که پیش تر گفته شد که در هر کنش گفتاری حکایت کننده، کنش گفتاری ضمنی هم منظوری است و در نتیجه در کنش گفتاری حکایت کننده (بنابر گفته سرل: «قضیه ای») قاعده الواحد حتی در تبیین مشائی آن، نوعی کنش ضمن گفتار مسانخت، مماثلت و تشبیه دیده می شود؛ سپس از دل آن کنش ضمن گفتار دیگری فهم می شود و آن همان است که ملاصدرا در تبیین خاص خود از این قاعده و با جایگزینی تجلی به جای علیت بدان رسیده است و کافه موجودات را ظهورات و اضافات اشراقیه ذات حق می داند؛ یا به تعبیر دقیق تر نسبت ذات حق به

^{۳۷} ساجدی، «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»، ۱۲۹.

^{۳۸} - در نظریه وحدت شخصی وجود، وحدت وصف یک وجود خارجی و شخصی است و به صورت عرضی به ماهیت نسبت داده می شود.

^{۳۹} - نک. شایسته و حسینی، «مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا»، ۹۷-۱۱۷.

^{۴۰} - پیش بین وحسینی، «صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی)»، ۴۵-۴۸.

موجودات را از نوع اضافه قیومی می‌داند و با کنش گفتاری تأثیری به مخاطب این آگاهی را می‌دهد که درست به همین دلیل اطوار و شئون و تجلیات ذاتی حق نمی‌تواند از جهت وجودی مباین با آن باشد. اگر گفته شود مماثلت نیز حاصل نوعی تباین است پس چرا تباین را نفی می‌کنید؟ می‌گوییم تباین جلوه و ظهور، تباینی اعتباری است و صرفاً به دلیل ملاحظه و جهت دید است و همین تباین اعتباری برای اثبات مماثلت کافی است.

در تفکر صدرایی آنچه از فاعل به عنوان رقیقه ظهور می‌یابد امری وجودی است که طبق قاعده سنخیت، مسانخت با مبدأ وجود دارد. این دو قاعده یعنی قاعده الواحد و قاعده سنخیت، مناسبت خاص با یکدیگر دارند.^{۴۱} از آنجا که در اصالت وجود، عالم عین سراسر وجود است و با توجه به انواع کنش گفتاری، این قاعده به روشنی مقتضای لزوم مناسبت و مشاکلت بین علت و معلول، جلوه و صاحب جلوه و اثر و مؤثر را همسو با حکم آیه مبارکه: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^{۴۲} تبیین می‌کند و طبق این گفتمان، باید ظهور اول، رحمت گسترده الهی و مشیت رحمانی ساری از مبدأ تعالی باشد، که در وحدت و احاطه و اطلاق و تنزه از ماهیت (به معنی حد وجودی) و به وجهی مشابه با مبدأ اعلی و صرف الوجود باشد.^{۴۳} ملاصدرا همسو با محتوای این قاعده ولی در کنش ضمن گفتاری ویژه اندیشه خود، تنها موجود خارجی را ذات حق می‌داند و بس.^{۴۴} وی تأکید می‌کند تنها یک امر واحد به وحدت حقه حقیقه^{۴۵} موجود است و موجودات اطوار و شئون ذاتی آن موجود هستند: «و هاهنا نقول ليس ماسوى الواحد الحق وجود: لا استقلالى ولا تعلقى بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره و تشوئاته بشوئنه الذاتيه»^{۴۶} وی با تحسین از قول عرفای فارس نقل می‌کند که هر معلولی در طبیعت خودش دو جنبه یا جهت دارد: ۱. جهت مشابَهت با فاعل و یا جاعل خویش که از آن حکایت می‌کند. ۲. جهت مَباینَت با فاعل خویش. زیرا اگر بکلی از نفس و جهت واحدیت فاعل باشد، خود فاعل خواهد بود نه معلول آن؛ و اگر به طور کلی از جنبه تباین باشد، باز هم از علت خود ظهور نیافته است زیرا محال است از چیزی نقیض آن ظاهر شود و نقیض نور ظلمت است. جهت نورانیت، وجود است و جهت ظلمت، ماهیت؛ بنابراین از جهت نورانیت «شبهه» فاعل خویش است.^{۴۷}

در پاسخ اشکال احتمالی انتساب نقایص به ذات حق، سیدحیدر آملی فیلسوف و عارف شیعی در این باره می‌گوید: «در نفس امر، در مظاهر نیز نقصی نیست - اگر چه این حقیقت بر شما پوشیده مانده است -؛ زیرا نقص و کمال دو امر نسبی و اضافی است نسبت به واجب الوجود، و ممکن الوجود، وجود خارجی ندارد؛ چه ثابت شد همه صفات و کمالات واجب الوجود، عین ذات اوست، پس نسبت دادن کمال و نقص فقط به اعتبارات درست است ولی به واجب الوجود (خدا) درست نیست. همچنین چون ممکن الوجود وجود خارجی ندارد - و وجود

^{۴۱} - آشتیانی، «اساس التوحید»، ۶۴

^{۴۲} - آیه ۸۴ سوره اسراء.

^{۴۳} - آشتیانی، «اساس التوحید»، ۷۴

^{۴۴} - آشتیانی، «اساس التوحید»، ۷۴: «الموجود هو ذات الحق دائما و سرمدا فالتوحید للوجود و الکثرة و التميز للعلم إذ قد يفهم من واحد من الوجود معاني كثيرة و مفهومات عديدة...»

^{۴۵} - وحدتی است که هر ثانی برای آن فرض شود به ذات او باز می‌گردد.

^{۴۶} - صدرالدین شیرازی، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه»، (دوره ۳ جلدی)، ۴۸۸/۱.

^{۴۷} - صدرالدین شیرازی، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه»، (دوره ۳ جلدی)، ۱۷۲: «و الجهة النورانية تسمى وجودا، و الجهة الظلمانية هي المسماة ماهية. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية و بینه من حيث ما فيه من شوب الظلمة.»

خارجی آن در حقیقت امری اعتباری است - نمی‌توان کمال و نقصی بدان نسبت داد.^{۴۸} پس مشابهت نقصی را متوجه ذات حق نخواهد کرد. ملاصدرا از قول شیخ محمد غزالی در مشکاة الأنوار نقل می‌کند و مضمون آن چنین است که هر چیزی دو وجه دارد یک وجه یلی الخلقی که فقر ذاتی و سیه رویی ویژگی آن است و دیگری وجه «یلی الرّبی» یا «یلی الحقّی» که مظهر کمالات ذاتی حق و وجه الله است. هلاکت ذاتی موجودات همیشگی است نه اینکه در آینده رخ دهد.^{۴۹} به تعبیر دیگر هم اکنون هالک هستند که همان فقر وجودی است. آنچه در جهان مشهود است فقط حق است و ظهور کمالات بی‌منت‌های اوست در آینه وجودی مظهر تام و تمام خود.^{۵۰}

در مجموع با توجه به مفاد قاعدة الواحد چه با خوانش مشائی و چه با مبانی حکمت متعالیه، کنش گفتاری لیس‌کمله شیئی چنین خواهد بود که از ذات حق موجودی ظهور یافته که علی‌رغم مخلوق و محدود بودن، هر کمالی که در او ظهور یافته از کمالات حق است و این مثل یا مثل، از این جهت که واحد است، عین فقر است و هر چه دارد از حق دارد، همانندی ندارد. البته شاید گفته شود: مثل او نیز قادر است مثل خود را ظاهر کند؛ پس نمی‌توان گفت که مثل او دیگر مثلی ندارد. در پاسخ این سخن می‌گوییم بلکه طبق نظام فکری مشائی و عقول دهگانه طولی چنین اشکالی وارد است ولی بر اساس وحدت شخصی وجود که نظر ویژه ملاصدرا است تنها یک مخلوق واحد از حق تعالی ظهور یافته و این مخلوق دارای چنان خاصیتی است که در عین وحدت شخصی، همه چیز است و در عین همه چیز بودن یکتا و بی‌همتاست. بدین‌گونه کثرت حقیقی است نه خیال و صرف اعتبار.^{۵۱} چنان‌که پیش از این گفته شد ملاصدرا با بازگرداندن «علیت» به تجلی، تشان و تفنن، نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفته و با اینکه اصل قاعدة الواحد را قبول می‌کند ولی «صدر» را نمی‌پذیرد و امر واحد ظهور یافته از ذات حق را بنابر اصطلاحات عرفانی «وجود منبسط»^{۵۲} و «حق مخلوق به» می‌نامد.

هر دو عالم یک فروغ روی اوست

گفتمت پیدا و پنهان نیز هم^{۵۳}

۲. بررسی کنش گفتاری «حق مخلوق به»

پس از مرتبه ذات که در آن مرتبه نه اسم، نه رسم و نه حدّ و نه صفتی است و حتی قید اطلاق هم در این مرتبه ذات را محدود می‌کند، مرتبه اسم حق است. اسم حق عبارت است از حقیقت مطلق که به هر ذره‌ای از ذرات

^{۴۸} - آملی، «رساله نقد النقود في معرفة الوجود»، ۵۰.

^{۴۹} - صدرالدین شیرازی، «ایقاز النائمین»، ۱۴: «فأروا باله شهادة العيانة أن لا موجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا وجهه لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا وأبدا... من الوجه الذي يلي موجوده، فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود إلا الله و وجهه فاذن كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا.»

^{۵۰} - جوادی آملی، «رحیق مختم»، ۲، ۱۴۲-۱۴۴.

^{۵۱} - جوادی آملی، «شرح تمهید القواعد»، ۱۳۷.

^{۵۲} - فرق «وجود منبسط»: با «حقیقت وجود» آن است که حقیقت وجود عاری و مجرد از اعیان و مظاهر است و در واقع اصل و باطن وجود منبسط به حساب می‌آید. ولی وجود منبسط از خود استقلال ندارد بلکه عین ربط و تجلی حق است. از اینرو محققان عرفا، احاطه حق به اشیاء را «احاطه قیومی» و احاطه وجود منبسط به اشیاء را «احاطه سریانی» نامیده‌اند.

^{۵۳} - حافظ، «دیوان غزلیات»، غزل شماره ۳۶۳.

موجودات و به هر مظهری از مظاهر کاینات احاطه دارد؛ و میان او و این مظاهر هیچ تغایر و تباینی وجودی نیست. بنابراین بر هر يك از مظاهر از حیث حقیقت وجود صدق می‌کند اگرچه از حیث تعین و دارای حد بودن، غیر اوست، مانند موج دریا که از جهت حقیقت همان آب است و از جهت موج بودن و حد و حدود غیر آن.

جمله يك چیزست موج و گوهر و دریا ولیك صورت هر يك خلافي در میان انداخته^{۵۴}

مقاله کاملی در باره چگونگی ظهور و پیشینه اصطلاح «حق مخلوق به» با نام «بررسی دیدگاه ابن برّجان در باره حق مخلوق به، توسط وحیدنظرپور نگاشته شده است. چنانکه در مقاله گفته شده، منشأ این اصطلاح در آثار ابن برّجان دیده شده و او این واژه را از قرآن گرفته است.^{۵۵} عمادالدوله^{۵۶} شارح مشاعر هم این نام را برگرفته از قرآن می‌داند: «این تسمیه اقتباس است از قول حق تعالی «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و این وجود منبسط است که صادر [ظهور] اول است در ممکنات از علّت اولی بالحقیقة و بالذات؛ و او را «حقّ مخلوق به» نیز نامند.^{۵۷} به گفته ملاصدرا: «حقّ مخلوق به اصل وجود عالم است، وضوء و نور حقّ است که ساری است در جمیع موجودات سماوات و ارضین، در هر يك بحسب خویش، باین طور که در عقل عقل است، و در نفس نفس، و در طبیعت طبع، و در جسم جسم، و در جوهر جوهر، و در عرض عرض. و نسبت وی بسوی حقّ مثل نسبت نور محسوس وضوء پراکنده در سماوات و ارض است بسوی شمس.»^{۵۸}

مرحوم زنوزی در کتاب انوار جلیه تعابیر مترادفی از این مرتبه ارائه کرده است که عبارتند از: ۱. قاب قوسین و او ادنی ۲. کشف غطاء ۳. آیه کبری ۴. خُلِقَ عظیم ۵. مقام محمود. و هم چنین از این مرتبه از وجود در تعابیر عرفانی گاهی به نفس رحمانی، حقیقة الحقایق، حضرة الاسماء، مرتبه واحدیت جمع، تجلی اول و ظهور حق اول و گاهی به فناء در توحید و فناء فی الله تعبیر شده است.^{۵۹}

حسن زاده آملی در رساله مثل و مثال از قول ملا اسماعیل صفهانی چنین نقل می‌کند: «پوشیده نیست که مبدع اول فیض قدسی است که از او تعبیر به کُن و به رحمت واسعه و به مشیت و به حق مخلوق به و به نفس رحمانی و به عماء و ماء در قول حق جلّ و علی: «وکان عرشه علی الماء» می‌شود.»^{۶۰}

^{۵۴} - عراقی، «دیوان عراقی به تصحیح سعید نفیسی» ۹۲.

^{۵۵} - نظرپور، «بررسی دیدگاه ابن برّجان درباره «حق مخلوق به»، خردنامه صدر، دوره ۲۶، زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۲)

^{۵۶} - وی مشاعر را نزد میرزا علی اکبر مدرس یزدی خوانده بود و آن را تدریس می‌کرد. آگاهی وی از مباحث فلسفه و حکمت در پرسش‌های او از آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۹۰ م)، حکیم نامدار دوره قاجار نیز نمود دارد.

^{۵۷} - عمادالدوله، «شرح المشاعر»، ۱۷۳.

^{۵۸} - صدرالدین شیرازی، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه»، (دوره ۳ جلدی)، ۱، ۵۰۴/۵۰۳.

^{۵۹} - زنوزی، «انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه»، ۱۰۳.

^{۶۰} - حسن، زاده آملی، «دو رساله مثل و مثال (رساله مثل نوری الهی)»، ۱۲۸.

در واقع وجود را به سه اعتبار تبیین کرده اند:

۱. وجود «به شرط لا» که تعلق غیری ندارد مقید به هیچ قیدی نیست از هر نقص و تعین و وجه امکانی مبرا است که آن را «وجود محض» می نامند و این مرتبه مبدأ کل موجودات هست.

۲. وجود «به شرط شیء» یعنی وجودی که تعلق به غیر خود دارد مانند موجودات ممکن.

۳. وجود «لابشرط» که حکما بویژه ملاصدرا آن را وجود منبسط می نامند و عرفا به آن «نفس رحمانی» می گویند.^{۶۱}

این نام گذاری از جهت تماتیک و طبق کنش ضمن گفتاری به دلیل شباهت آن به نفس انسانی است. به تعبیر دیگر در آموزش این تم می توان گفت همانگونه که دم یا همان نفس انسان در مقام ذات خود هیچ تعین خاصی از هیچ حرف یا کلمه ای ندارد ولی با برخورد با نقاطی از دهان و لب به حرفی یا کلمه ای تعین می یابد که در عین حال همان نفس است که مثلاً با الف، الف است و با باء، باء است و در هر تعین حرفی یا کلمه ای یا جمله ای، عین آن است؛ وجود منبسط یا نفس رحمانی نیز همین گونه است. در حقیقت وجود منبسط که فعل و فیض حق است، بحسب ذات خود لا بشرط است، و متعین به هیچ تعینی از تعینات نیست، و به همین دلیل بی تعینی می تواند در هر مرتبه عین آن مرتبه باشد و به آن مرتبه تعین ببخشد و وجه الله الباقی بعد از فناء موجودات است: «بهم ملئت سماؤك و أرضك».^{۶۲}

با توجه به آیه پیش گفته: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، اگر «واو» قبل از ضمیر «هو» در بخش دوم آیه را «حالیه» بدانیم آنگاه معنای کل آیه با این سخنان منطبق خواهد بود: «مانند مثل او (وجود منبسط و نفس رحمانی)، مثلی نیست در حالیکه آن مثل (نفس رحمانی) هر سمیع و بصیری را محیط و همراه است و نه تنها با هر سمیعی، سمیع است و با هر بصیری، بصیر بلکه با هر زارعی، زارع است»^{۶۳}، با هر قرض گیرنده ای، قرض گیرنده^{۶۴}، با هر جنگنده ای، جنگنده و با هر تیراندازی، تیرانداز^{۶۵} و...!!

از اسم «حق مخلوق به» مجموعه ای از افعال گفتاری مانند: فعل گفتاری لفظی، کنش گفتاری حکایت و حمل - که با اصل بیان پذیری گفتار در ثبوت امر عقلی همخوانی دارد- و همچنین کنش ضمن گفتاری که از تحلیل

^{۶۱} - عماد الدوله، «شرح المشاعر»، ۱۷۴

^{۶۲} - عماد الدوله، «شرح المشاعر»، ۱۷۴

^{۶۳} - واقعه/۶۴: «أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ»

^{۶۴} - بقره/۲۴۵: «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا»

^{۶۵} - انفال/۱۷: «فَلَمْ يَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»

آن معنایی متناسب با مماثلت درک می‌شود.^{۶۶} در نتیجه با مقدمات زیر، مطابق با افعال گفتاری فوق، می‌توان به نتیجه مطلوب رسید:

مقدمه اول: ذات غیب در ظهور تام خود، «حق مخلوق به» نامیده می‌شود.

مقدمه دوم: «حق مخلوق به»، با هر چیزی همان است و صفات و کمالات حق را آشکار می‌کند.

نتیجه: ذات غیب در ظهور تام خود، با هر چیزی همان هست و به تعبیر دیگر معیت قیومی دارد^{۶۷} و حق مخلوق به ظهور و تجلی تام ذات اوست که همانندی ندارد.

بنابر این تحلیل گفتمانی، حق مخلوق به از جهتی با ذات حق تغایر دارد زیرا تجلی، فعل و فیض هم از جهت تغایر مفهومی و هم تمایز جلوه و صاحب جلوه، فعل و فاعل، فیاض و فیض متفاوت است و از سوی دیگر وجه باقی، فیض و تجلی تام و تمام، حضرت الوهیت و وجود انبساطی کمالات حق در عالم است. آینه ای بی زنگار که هر چه در آن می‌تابد را بی‌کم و کاست منعکس می‌کند به تعبیر دیگر هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایره هستی نمی‌گذارد مگر آنکه صورتی مشابه و مثل یا مثال او در حضرت الوهیت (مقام الله، جامع همه اسماء و صفات) باشد؛ زیرا اگر صورت همه موجودات (اصل و حقیقت آنها) در حضرت الوهیت نبود، هیچ موجودی در دار وجود ظهور نمی‌یافت و خودنمایی نمی‌کرد پس با تحلیل کنش گفتاری عبارت گفته شده، وجود مثل یا مثل برای ذات حق اثبات گردید.

شاید گفته شود: «بدین تعبیر حق مخلوق به اشرف از ذات حق خواهد شد؛ زیرا برای ذات حق مثل قائل شده‌اید ولی برای مخلوقش نفی مثل کرده‌اید و این به معنی اشرف بودن مخلوق بر خالق خویش است.»

در پاسخ می‌گوییم اشرف بودن درجایی است که حق مخلوق به چیزی بجز ظهور کمالات ذاتی حق باشد آنگاه که دوگانگی مطرح شود و مقایسه انجام شود اشرف بودن اخس بودن معنا پیدا می‌کند ولی درجایی که یکی بیش نیست که تجلی تام و تمامش، باطن وی را ظاهر ساخته است در حقیقت با اخبار از بی‌مثل و مانند بودن مظهر تام و تمام خود، بی‌مثل و مانند بودن «ظهور» خود را طبق کنش گفتاری صریح آیه توحیدی: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^{۶۸}؛ تاکید می‌کند که الله منم و جز من الهی نیست.^{۶۹} کنش گفتاری تأثیری درک وجود حق مخلوق به یا وجود منبسط، در آموختن و درک هر چه نزدیک‌تر دانستن خدا به موجودات بویژه انسان

^{۶۶} - زیرا آنچه در جهان دیده می‌شود وجه باقی ذات حق است که واسطه خلقت است و موجودات به ذات خویش در فقر وجودی غوطه‌ورند.

^{۶۷} - «هو معکم اینما کنتم» حدید/۴

^{۶۸} - طه/۱۴

^{۶۹} - صدرالدین شیرازی، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه»، ۱/۱۱۶

از آن جهت که عاشق نزدیکی بیشتری به معشوق خویش است، کمک ویژه ای می‌کند و اثر عمیقی در روح و جان وی می‌گذارد.

۳. کنش گفتاری «هو الظاهر والباطن»

بررسی کنش گفتاری «لیس کمثله شیء» از جهت مضمون، وابسته به تحلیل گفتمان دو واژه یا دو اسم (تم) ظاهر و باطن است و نتیجه بررسی این گفتمان با نتایج پیش گفته یکی است. ظاهر و باطن دو اسم از اسامی خداوند هستند که مانند همه اسماء و صفات الهی، تنها در مفهوم تغایر دارند. درحقیقت هیچ مرتبه از مراتب وجود نیست مگر این که ذات حق چه از جهت صورت، چه از جهت معنا با آن مرتبه معیت قیومی دارد. منظور از صورت، تحقق عینی، تعین و ظواهر موجودات و منظور از معنا، باطن و حقیقت آن‌هاست. کنش گفتاری صریح آیه مبارکه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{۷۰} بر این مدعا دلالت دارد و در یک تحلیل و کنش گفتاری پیچیده، به گفته سیدحیدرآملی: «لأنه بوا سطة ظهوره من البطون و برونه من الخفاء، سمی نفسه بالاول و الآخر و الظاهر و الباطن... و ایضا اذا ثبت أنه لیس فی الوجود الا هو، فلا یكون فی الظاهر و الباطن و الاول و الآخر، عقلاً و نقلاً و کشفاً الا هو.»^{۷۱} آنچه در سراسر هستی ظهور یافته است کمالات نامتناهی حق است و این ظاهر همان باطن است و آن باطن، باطن همین ظاهر است وگرنه اگر این انتساب را نپذیریم، به ناچار باید این ظاهر را به موجود یا علت یا باطن دیگری غیر از حق انتساب دهیم و این شرک است و خلاف قرآن و برهان و عرفان است.

تحلیل تماتیک گفتمان این آیه را با مثالی بیان می‌کنیم: اگر «الف» در ظرف «اولیت» خود، به ذات خود و قابلیت‌های خود آگاه باشد و بداند که می‌تواند به صورت همه حروف ظاهر شود، و سپس به صورت «جیم» در ظرف «آخریت» ظاهر شود، وجه اعتراضی برای جیم باقی نمی‌ماند؛ زیرا «الف» این قابلیت را داشته تا به صورت هر حرفی از حروف از جمله جیم ظاهر شود و جیم هم پذیرای این صورت بوده است. ولی اگر «الف» در ظرف جیم یعنی «آخریت» به صورت «دال» ظاهر شود، اعتراض جیم بر این ظهور وارد است؛ زیرا جیم تنها قابل «صورت جیمی» است و بنابر استعداد، توان پذیرش صورت «دال» را ندارد. بنابراین مخالف «عدل» خواهد بود اگر «الف» در ظرف «آخریت»، در «جیم» به صورت «دال» ظاهر شود. از سوی دیگر اگر الف در جیم به صورتی غیر جیم ظاهر شود، قلب حقایق است و محال.^{۷۲} نتیجه اینکه هر ظاهری لاجرم باید نمود باطنی باشد که از آن ظاهر شده است؛ بنابراین عین باطن خود و یا وجهی از وجوه آن است و باطن نیز می‌بایست تمامی ویژگی‌های ظاهر یا مظهر خود را داشته باشد وگرنه باطن شیء دیگری خواهد بود. سید حیدرآملی در این باره تأکید دارد که قرب و بعد و ظهور و بطون و علو و دنو اموری هستند که از فعل حق انتزاع می‌شوند و وجود عینی در خارج ندارند و

^{۷۰} - حدید/ ۳

^{۷۲} - آملی، «ساحت ربوبی (شرح نقدالنقد)»، ۱۳۵: «العدل هو أنّ الظاهر لا یظهر فی مظهر الا علی الوجه الذی ذاک المظهر علیه. و الجیم لا یطلب منه (أی من الالف) أبداً، بلسان الاستعداد، الا الظهور بصورة الجیمیة لا غیر، و کان یلزم انه (أی اذا ظهر الالف فی الجیم بغير صورة الجیم) قلب الحقائق، و قلب الحقائق بالاتفاق محال.»

اعتباری هستند. در حقیقت اوست که در عین اولیت، آخر است و در عین آخریت، اول است. همچنین اوست که در عین بطون و خفا، عین ظهور و آشکارگی است و در عین ظهور و بلکه از شدت ظهور، در خفا و بطون است.^{۷۳} دو صفت ظاهر و باطن، و صفی برای ذات غیب نیستند؛ زیرا ذات حق در مقام غیب منزله از هرگونه اسم و رسم و صفی است، این دو اسم در واقع برآمده از او صاف فعل و فیض حقند.^{۷۴} فعل و فیض حق همان وجود منبسط و حق مخلوق به و مظهریت اسم الله است که پیش از این بدان پرداخته شد.

در نتیجه، کنش گفتاری این دو اسم نیز با کنش گفتاری قاعده الواحد به برداشت صدرایی، حق مخلوق به و وجود منبسط یکی است و همه این موارد همسو با آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» از یکتا و بی مثل و مانند بودن فعل و فیض و مظهر تام و تمام او خبر می دهند. چنانکه حدیث قدسی هم به این برداشت مهر تایید می زند: «خدای متعال فرمود: بنده من پیوسته با انجام نافله‌ها به من نزدیک می شود، تا آنکه او را دوست می دارم. وقتی بنده‌ام را دوست داشتم، گوش او خواهم بود که با آن می شنود، چشم او خواهم بود که با آن می بیند و زبان او خواهم بود که با آن سخن می گوید.»^{۷۵} البته این مرتبه قرب نوافل است ولی در مرتبه قرب فرائض یعنی فنای ذاتی، بنده گوش و چشم خدا خواهد شد.^{۷۶} همانگونه که در مطالب پیش گفته آمد، از ذات غیب الغیوب خبری نمی توان داد تا امکان نفی یا اثبات مثل وجود داشته باشد ولی از فعل و فیض او می توان سخن گفت و حکمی برای آن صادر کرد. در حقیقت نفی مثل از فعل و فیض ذات، نفی مثل و همتا داشتن از ذات حق است زیرا فیض او رقیقه ذات اوست. اگر نقاش ماهری بگوید: «نقاشی من حرف ندارد!!» در واقع می گوید: «من حرف ندارم!!» زیرا نقاشی وی فعل او و جلوه اوست و به تعبیر دیگر چیزی جز ظهور کمالات نهان او نیست بویژه در مورد واجب تعالی که از همه نقایص مبرا است صدق حقیقی دارد. در عبارت کامل آیه‌ای که موضوع این نوشتار است می توان نفی و اثبات، تنزیه و تشبیه و به زبان گویاتر توحید کامل را فهم نمود. در انتها به بررسی کنش گفتاری تمام آیه می پردازیم با این باور که تم بخش دوم آیه خود مفسر بخش اول آیه است.

۴. بررسی کنش گفتاری «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

در حله اول با توجه به کنش گفتاری صریح هر دو بخش آیه، تناقضی در آن به ذهن می آید این است که: اگر هیچ مثل و ماندنی ندارد و کاف هم زائد است به معنای نفی مثل از ذات حق؛ پس انحصار بینایی و شنوایی برای او چگونه توجیه می شود؟ و اگر دو وصف بینایی و شنوایی بین او و موجودات مشترک و مشابه است؛ چرا نفی مثل از ذات او شده است؟

^{۷۳} - آملی، «رساله نقد النقود في معرفة الوجود»، ۴۷: «لَيْسَ قَرِيبُهُ وَلَا بَعْدُهُ، وَلَا ظُهُورُهُ وَلَا بَطُونُهُ، وَلَا عُلُوُّهُ وَلَا دُنُوُّهُ، إِلَّا أُمُورًا اِعْتِبَارِيَّةً، لَيْسَ لَهَا وَجُودٌ فِي الْخَارِجِ. وَهُوَ تَعَالَى الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ، وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَالْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ، وَالْعَالِي وَالْدُون. وَلَيْسَ لَغَيْرِهِ وَجُودٌ لَا أَوَّلَ وَلَا آخِرَ، وَلَا ظَاهِرًا وَلَا بَاطِنًا.»

^{۷۴} - نک. حسینی و فخار نوغانی، «رابطه اول و آخر، باطن و ظاهر با انسان کامل»

^{۷۵} - کلینی، «اصول کافی»، ۲/ ۲۶۳ و طوسی، «آغاز و انجام»، ۱/ ۲۲۳: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَلِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطَلِقُ بِهِ.»

^{۷۶} - آملی، «تفسير المحيط الأعظم»، ۴/ ۸۲

درباره قواعدی که کنش‌گفتاری بخش اول آیه را از جهت مماثلت تبیین می‌کنند، صحبت شد ولی در مورد کنش‌گفتاری دو اسمی که در بخش دوم آیه گفته شده آمده است، جای بحث و دقت نظر وجود دارد. از این رو مقدماتی لازم است. سمیع و بصیر دو نام از نام‌های هفتگانه خداوند هستند که اسماء الهیه^{۷۷} نامیده می‌شوند. در نوشته‌های پیشین گفته شد که هر آنچه در این جهان هستی مشاهده می‌شود، ظهور کمالات مکنون در ذات الهی است از این رو انتساب دو نام سمیع و بصیر به حق تعالی انتسابی حقیقی است و طبق توحید صفاتی، وجود دو صفت شنوایی و بینایی هم حتی اگر صفت فعلی محسوب شوند، انتساب حقیقی به ذات حق دارند.

شاید گفته شود انتساب صفت به طور حقیقی درجایی است که صفت در معنای حقیقی‌اش استفاده شود؛ بنابراین سمع و بصر در حقیقت با ابزارهایی مانند گوش و چشم رخ می‌دهد، پس معنای حقیقی این دو اسم شنیدن با گوش و دیدن با چشم است و روشن است که انتساب این معانی به حق تعالی محال است. بنابراین باید به علم به مسموعات و مبصرات تاویل شود.^{۷۸}

در پاسخ این سخن می‌گوییم:

أ. محال بودن انتساب شنیدن و دیدن حس ظاهری به ذات حق، مورد اتفاق همه است^{۷۹} و حقیقی بودن شنوایی و بینایی هم متوقف بر استفاده از ابزار گوش و چشم جسمانی نیست؛^{۸۰} بگذریم از این که ملا صدرا برای حس هم مراتبی قائل است.^{۸۱} ولی اگر کنش‌گفتاری لفظی سمع و بصر به معنای جسمانی و محتاج به ابزار در نظر گرفته شود و از ذات حق سلب شود، در واقع بجای تنزیه، به تشبیه منجر خواهد شد و آن شباهت حق تعالی به عقول مجرده است.^{۸۲}

ب. اگر چه در نگاه جمهور حکما، احاطه علمی به مسموعات و مبصرات^{۸۳} برای اطلاق این دو اسم کافی است؛ زیرا تشبیه دو صفت مشترک با موجودات، خداوند را در جرگه ممکنات قرار می‌دهد و این معنایی

^{۷۷} - ائمة اسماء عبارتند از: «حی»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» و «متکلم»، اینها اصول تمام اسماء هستند.

^{۷۸} - بکار محمود حاج، الأثر الفلسفي في التفسير، ۲۶۱/۱-۲۶۴

^{۷۹} - صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ۱۱۵ و ۲۱۷؛ همو، اسفار، ۱۲۴ و آشتیانی. شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا، ۲۴۱: «جمع قوای نازله در عالم شهادت به نحو اعلا و اتم در حقایق غیبیه موجودند.» هم چنین ر.ک: دیرباز و مؤمنی شهرکی، تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدرالمتألهین.

^{۸۰} - همان: «فعلهم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا و تغيرا و هو كمال و فقدان نقص - فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال»

^{۸۱} - صدرالمتألهین شیرازی، شواهد الربوبیه، ۱۶۶/۱. «نسبة هذا الحس إلى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي إلى الحيوان العقلي فالحس الذي في عالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى فإن الحس هناك على منهج المحسوسات التي هناك و لذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الأعلى و متصلا به و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة»

^{۸۲} - صدر الدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۳۱۶/۲: «و العقل وإن كان ينزه الحق عن التشبيه فهو يشبهه في عين التنزيه بالمجردات و هو لا يشعر»

^{۸۳} - آملی، «تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأویل کتاب الله العزيز المحکم»، ۴۲۳/۱: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ: فإن معناه بحسب الشريعة، العالم بالمسموعات و المبصرات، فيكون سميعا بصيرا بهذا المعنى»

خردگريز است بنابراین بايد سمع و بصيرا به علم به مسموعات و مبصرات تاويل كرد تا خلاف عقل نباشد^{۸۴} ولي ملا صدرا احاطه علمي خداوند بر موجودات را مانند احاطه چيزي بر غير خود نمي داند و در حقيقت احاطه بگونه اي است كه هيچ ذره اي از او پنهان نيست: «و هو بكل شيء محيط، لانه اذا احاط بكل شيء فلا يغيب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» و همو در مورد يكي بودن احاطه ذات و صفت علم خدا مي گويد: «فان علمه غير زائد على ذاته... فاذا كان علمه بكل شيء محيطا، فهو بكل شيء محيط»^{۸۵}. در اين صورت احاطه علمي همان احاطه ذاتي و وجودي است و هويت هاي خارجي با جزئيات و تشخيص خود در علم خدا حضور دارند و معلوم او هستند و در حقيقت از شئون ذات او محسوب مي شوند.^{۸۶} چنانكه كنش گفتاري صريح آيه كريمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بيانگر آن است. ملا صدرا همسو با شيخ اشراق بر اين باور است كه از جهت وجودي هم اين علم حق است كه به بصرو سمع وي باز مي گردد و نه برعكس: «لكان أولى وأقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه»^{۸۷}

ج. در كنش گفتاري صريح و لفظي اين دو اسم روشن است كه الف و لام دو اسم «السميع» و «البصير» دليل بر انحصار اين دو وصف بر حق تعالى است و غير او را نصيب حقيقي از اين صفات نيست.^{۸۸} طبق نظريه وحدت شخصي وجود، تنزيه تنها و پيرايش ماسوا الله از حق به محدود ساختن ذات حق منجر مي شود و اين با اطلاق حقيقي و انبساطي ذات خداوند كه رسالت همه انبياء و رسولان الهي است، منافات دارد و اگر شخص مومني چنين تنزيهي را بدون در نظر گرفتن تشبيه انجام دهد، به جناب حق اسائه ادب كرده و سخن خدا و رسولان الهي را تكذيب كرده است؛ زيرا به واسطه آنها از قول خداوند از اسمائي خبر داده شده است كه نمي توان تشبيه را به طور مطلق انكار كرد.^{۸۹}

بنابراين با توجه به تم و گفتمان كل آيه ديدگاه «تنزيه در عين تشبيه و تشبيه در عين تنزيه» مطابق با نظريه ملا صدرا يعني «وحدت در عين كثر و كثر در عين وحدت»، نه افتادن در ورطه تعطيل صرف است و نه در ورطه تشبيه صرف؛ زيرا هر كدام از اين دو طرف به نهايي، تالي فاسده هاي بسياري دارند كه نه با عقل جور است و نه با نقل. ملا صدرا در بيان تفاوت معرفت حكيمان با معرفت عرفا، معتقد است معرفت گروه اول به حسب مقام عقل، شبیه به فرشتگان مجرد است ولي معرفت گروه دوم، با پيروي از نور وحی و نبوت، شبیه به معرفت انبياء و کاملين در شهود تجلی الهي است. سپس به نقل از ابن عربي ذات حق را منزله از تنزيه و تشبيه مي داند و مرتبه اي را

^{۸۴} - صدر الدين شيرازي، «المبدأ والمعاد»، ۱۴۴: «فاعلم و تحقق بأنه تعالى يعلم الأصوات والألوان علما حضوريا إشراقيا و انكشافا شهوديا نوريا بنفس ذاته، النور الذي يظهر و يتنور به جميع الأشياء. فذاته تعالى بهذا الاعتبار سمعه و بصره، بلا تأويل.»

^{۸۶} - صدر الدين شيرازي، «شرح أصول الكافي»، ۳/ ۳۱۷؛ «أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له»

^{۸۷} - صدر الدين شيرازي، «شرح أصول الكافي»، ۳/ ۳۱۷.

^{۸۸} - آملی، «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، ۱۳۸۱: «و نحو قوله عزّ و جلّ و هو السميع البصير إشارة الى تخصيصه بالصفات و الأسماء، لأنّ «الالف و اللام» فيه (أي في الاسم السميع و الاسم البصير) للحصر و التخصيص.» و آملی، «تفسير المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»، ۴۲۳/۱: «و أما بحسب الحقيقة فهو أنه السميع و البصير حقيقة، بمعنى أنه هو السميع البصير في الحقيقة لا غير، لأنّ الالف و اللام في السميع و البصير، يفيد الحصر في السميّة و البصريّة.»

^{۸۹} - آملی، «نص النصوص في شرح الفصوص»، ۳/ ۱۳۹۳

که به این دو وصف متصف است را مراتب اسماء و صفات حق می‌داند. رد و انکاری که در مورد برخی از اسماء مانند سمیع و بصیر از سوی عقلاء رخ می‌دهد به تجلیات حق باز می‌گرداند؛ زیرا حق گاهی با صفات سلبی تجلی می‌کند که پیامد آن تنزیه عقول است تا در ورطه تشبیه و نقص گرفتار نشوند و گاهی در صفات ثبوتیه تجلی می‌کند و به دلیل تعلقش به اجسام، شباهت به موجودات از آن ادراک می‌شود. بنابراین عقول این شئون و صفات را انکار می‌کنند.^{۹۰} اما در نزد اهل شهود و حقیقت، خداوند در دو نام سمیع و بصیر با صورت کمالیه تجلی کرده است و اتصاف حق به این دو اسم حقیقی است نه مجازی چنان که برخی تصور کرده‌اند.^{۹۱} ملاصدرا با استناد به آیه مبارکه: «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»^{۹۲} چنین بیان می‌کند که خداوند از شدت حضور، احاطه و ظهور، پنهان به نظر می‌رسد و حجاب رؤیت او همانا وجود اضافی و وهمی موجودات است.^{۹۳}

کنش گفتاری صریح آیه بالا به عنوان سخن خطاناپذیر خداوند، وجه خدا را محیط بر همه هستی معرفی می‌کند که نه جای انکار می‌ماند و نه جای تاویل. پس دو اسم سمیع و بصیر به وجه او باز می‌گردد. در عبارت‌های توحیدی قرآنی که سلب و ایجاب با هم آمده است، با اندکی دقت کنش گفتاری مشابه را در سایر آیات آن می‌توان یافت. سیدحیدر آملی در این باره چنین می‌گوید: «وقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» إشارة الى الوجود المطلق وتجرّده و وحدته، والذي هو مقام الجمع و التوحيد الصرف. وقوله «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» إشارة الى الموجودات المقيدة و تنزل الوجود المطلق في مراتبه، الذي هو مقام الفرق و الكثرة الاسمائية.» و سپس نمونه‌هایی از آیات قرآن را بیان می‌کند که این جمع و فرق در آنها نیز دیده می‌شود: «و كذلك قوله «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» لأنّ الاول إشارة الى الفرق و الكثرة، و الثاني الى الجمع و الوحدة. و كذلك قوله «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ.»^{۹۴} و در جای دیگر کنش گفتاری صریح بخش اول آیه را در نهایت تنزیه و کنش گفتاری صریح بخش دوم را غایت تشبیه بیان می‌کند ولی کنش ضمن گفتاری (پیچیده) کل آیه را جمع بین هردو و مطابق با نفس الامر و همچنین مقام حقیقت محمدی می‌داند و به جمع بین مقام تنزیه و تشبیه که بیانگر توحید حقیقی است، معتقد است.^{۹۵} این مرتبه از ظهور انبساطی و احاطی^{۹۶} ذات حق در عین فقر و جودی، ولی با هر چیزی همان است که پیش از این در باره اش صحبت شد.

نتایج بحث

^{۹۰} - صدر الدین شیرازی، «تفسیر القرآن الکریم»، ۲/ ۳۱۶.

^{۹۱} - صدر الدین شیرازی، «تفسیر القرآن الکریم»، ۲/ ۹۳.

^{۹۲} - بقره/ ۱۱۵

^{۹۳} - صدرالدین شیرازی، «تفسیر القرآن الکریم»، ۲/ ۴۹۸: «وجه الذي قال: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ فهو المحيط في الحضور «يا من خفي من فرط حضوره ظهوره» فالحجاب ليس الا الوجود الاضافي الوهمي - فافهم.»

^{۹۴} - آملی، «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، ۱۳۸

^{۹۵} - آملی، «نص النصوص في شرح الفصوص لمحيي الدين ابن عربي»، ۳/ ۱۳۹۳: «لأنّ قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ في غاية التنزیه وقوله وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ في غاية التشبيه، والجمع بينهما في غاية التوحيد الجمعي المحمّدي الذي هو المطلوب في نفس الأمر.»

^{۹۶} - نک. فرضعلی و حسینی، «تبیین ذکر احاطی و انبساطی انسان کامل»، ۱۴۹-۱۷۲

از آنجا که در مورد زائد بودن کاف در کمثله، اتفاق محکمی وجود ندارد و برخی از اهل لغت و ادب و عقل و شهود بنابر دلایلی بر عدم زیادت حرف کاف، اذعان دارند و از کنش گفتاری هردو بخش آیه نیز غیرزائد بودن آن استنباط می‌شود؛ معنای اول آیه وجود مثل برای مثل او را نفی می‌کند. در حقیقت با این نفی، به وجود مثل خدا گواهی می‌دهد. طبق قاعده الواحد، از واحد جز واحدی که از جهت کمالات وجودی تماماً هم سنخ و هم صفت با مبدأ خود باشد، صادر نمی‌شود. چه این قاعده را با مبنای فکری مشائی بپذیریم و چه با مبنای فکری صدرایی یا حتی ذوق عرفانی، صادر اول، وجود مطلق، حق مخلوق به، وجود منبسط و با نفس رحمانی از جهت صفت کمالی نمی‌تواند از مبدا خود بیگانه و یا منفصل باشد؛ بنابراین فعل و فیض حق و رقیقه ذات وی محسوب می‌شود. وقتی چنین شد هر چه در این عالم مشهود، ظاهر شده است، در حقیقت ظاهر همان باطنی است که مبدا این ظهور بوده است. یکی است که از جهتی ظاهر و از جهتی باطن است. و هر ظاهری، ظهور کمالات باطن خود و هر باطنی خفای کمالات ظاهر خود است. ملاصدرا «حق مخلوق به» یا «وجود منبسط» را آینه ذات حق و ظهور تام و تمام او می‌داند به وجهی که با هر چیزی همان است به همین دلیل می‌توان آن را مثل یا مثال خدا در نظر گرفت. از سوی دیگر طبق عقل و نقل هرگز نمی‌توان به ذات حق دسترسی داشت تا حکمی دال بر مماثلت یا عدم مماثلت صادر کرد زیرا در مماثلت، نوعی تباین و تغایر شرط است و تغایر اعتباری موصوف و صفت، ذات و تجلی، باطن و ظاهر و برای مماثلت کافی است. به همین خاطر در سراسر آیات الهی هر و صفی و فعلی که به حق نسبت داده شده به مقام اسم اعظم «الله» است و آن مرتبه جامع اسماء و صفات و تجلی تام و تمام غیب ذات است؛ پس «لیس کمثله شیء» به «نفی مثل از مثل ذات» تصریح دارد؛ زیرا نفی مثل از موجودی که ظاهر است قابل درک است ولی نفی مثل از ذاتی که در غیب مطلق است به هیچ وجه به ادراک در نمی‌آید و از آنجا که مخاطب قرآن، مردم با مراتب فهم متعدد هستند و لاجرم باید درکی از سخن الهی و بهره‌ای از هدایت الهی داشته باشند؛ هم صراحت در گفتمان لازم است تا برای سطوح ساده فهم هدایتگری صورت پذیرد و هم گفتمان پیچیده لازم است (باطن کلام) تا اهل تعمق و شهود هم بهره خود را از هدایت داشته باشند. به همین خاطر سلب و ایجاب، نفی و اثبات، جمع و فرق و ظهور و بطون در آیات الهی وجود دارد. بنابراین کنش گفتاری آیه مورد بحث همچون اکثر آیات توحیدی، دارای کنش گفتاری جامعی است. یعنی هم می‌توان ادعا کرد که در مجموع دو بخش آیه، کنش گفتاری صریح و لفظی دلالت بر مماثلت دارد و هم با توجه به نظر غیرزائد بودن «کاف»، می‌توان مدعی شد که کنش ضمن گفتاری پیچیده‌ای بر مجموع آیه حاکم است که باید با تحلیل و برهان و شواهد دیگر آن را از دل آیه بیرون کشید و همراه با این دو کنش گفتاری، کنش گفتاری تأثیری هم به دنبال آن رخ می‌دهد زیرا فهم این دو کنش گفتاری، اثر ویژه‌ای بر تقویت، تعمیق و ثبات ایمان دارد که غیرقابل انکار است.

*قرآن کریم

- آشتیانی، جلال الدین، و آشتیانی، مهدی، «اساس التوحید»، تهران، ایران: امیر کبیر. ۱۳۷۷.
- آملی، حیدر بن علی، «تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأویل کتاب الله العزيز المحکم»، قم - ایران: نور علی نور، ۱۳۸۵-۱۴۲۲.
- _____، «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، بیروت - لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۶-۲۰۰۵.
- _____، «رساله نقد النقود في معرفة الوجود»، طیبیان، حمید، تهران - ایران: اطلاعات، ۱۳۶۴.
- _____، «نص النصوص في شرح الفصوص لمحيي الدين ابن عربي»، ۳ ج. قم - ایران: بیدار، ۱۳۹۴.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله، «ترجمه و شرح اشارات و تنبيهات ابن سینا» ملک شاهي، حسن، تهران - ایران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش، ۱۳۹۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، «لسان العرب» بیروت - لبنان: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع. (بی تا)
- ابوحيان، محمد بن یوسف، «تفسیر البحر المحيط»، بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳-۱۹۹۳.
- انسیه طالبی عباس طالب زاده شوشتری احمد رضا حیدریان شهری، بررسی خطبه های جنگ امام علی (ع) بر اساس نظریه کنش گفتاری، زبان و ادبیات عربی، بهار و تابستان، (شماره ۱۶)، ۱۳۹۶
- انصاری، ابن هشام، «مغنی اللبیت»، لجمال الدین بهامشه حاشیه محمد الامیر، قاهره: دارالکتب المصری؛ بیروت: دارالکتب البنانی، ۱۹۱۸ م. = ۱۲۳۶ هـ
- بابایی، علی اکبر و دیگران، «مکاتب تفسیری»، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ ش
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ ق،
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن؛ «اعجاز بیانی قرآن»، ترجمه حسین صابری؛ ویراستار پرویز اتابکی تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- پالمر، ریچارد، «علم هرمنوتیک»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، ۱۹۷۷
- جاسم، بکار محمود حاج، «الأثر الفلسفي في التفسیر»، دمشق - سوریه: دار النوادر، ۱۴۲۹-۲۰۰۸.
- جوادی آملی، عبدالله، «رحیق مختوم»، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- _____، «تحریر تمهید القواعد»، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۲
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی و پیش بین، اعظم سادات.. صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی). جستارهایی در فلسفه و کلام (۱۳۹۳)، ۴۶ (۲)، ۳۷-۵۵.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و فخارنوغانی. وحیده (۱۳۸۸). رابطه ی «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» با انسان کامل. جستارهایی در فلسفه و کلام، ۴۱ (۲)، -. doi: 10.22067/philosophy.v4i2.3953
- حسن زاده آملی، حسن، «دو رساله مثل و مثال»، سال نشر: ۱۳۸۲ هجری شمسی
- درویش، محیی الدین، «اعراب القرآن الکریم و بیانہ»، دمشق؛ بیروت: حمص: دارالیمامهدار ابن کثیر: دارالارضاد للشوون الجامعیه، ۱۹۹۹ م، = ۱۴۲۰ ق، = ۱۳۷۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، و عیتانی، محمد خلیل، «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت لبنان: دار المعرفة، ۱۴۲۲-۲۰۰۱.

- زنوزی، عبد الله، «انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه»، تهران - ایران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
- ساجدی، ابوالفضل، «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن، نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»، قیسات، شماره ۲۵، ۱۳۸۱.
- شایسته، ریحانه، & حسینی شاهرودی، مرتضی. «مصدق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا». جستارهایی در فلسفه و کلام، ۵۱(۱)، ۹۷-۱۱۷. ۱۳۹۸. doi: 10.22067/philosophy.v5i1.39866
- شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی، «کلیات عراقی»، مصحح، سعید نفیسی، کتابخانه سنایی، نوبت چاپ هشتم، ۱۳۷۵.
- صالح، صبحی، شریف رضی، محمد بن حسین نهج البلاغه (صبحی الصالح)، قم - ایران: مؤسسه دار الهجره، ۱۴۱۴.
- صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم. «أسرار الآيات» (ملاصدرا). انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- _____، «الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية»، تهران - ایران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه»، (دوره ۳ جلدی)، بیروت، دارالحججه البیضا، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
- _____، «المبدأ و المعاد» (ملاصدرا). [بی جا] - [بی جا]: [بی نا].
- _____، «تفسیر القرآن الکریم» (ملا صدرا)، ترجمه خواجهی، محمد، قم - ایران: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، «مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالیهین» (رساله اجوبه المسائل النصیریة)، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- _____، شرح أصول الکافی»، ترجمه خواجهی، محمد، تهران - ایران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.
- عسکری، حسن بن عبد الله، و سلیم، محمد ابراهیم، «الفروق اللغویه» قاهره - مصر: دار العلم و الثقافة، ۱۹۹۸.
- فخر رازی، محمد بن عمر، «التفسیر الکبیر» (مفاتیح الغیب). ۳۲ ج. بیروت - لبنان، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۰-۱۹۹۹.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، آل عصفور، «العين»، ۹ ج. قم - ایران: مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹.
- فرضعلی، فاطمه، و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، «تبیین ذکر احاطی و انبساطی انسان کامل» آینه معرفت، ۱۳(۲)، (۱۳۹۲).
- کلینی، محمد بن یعقوب. «اصول کافی» ترجمه محمد باقر کمره ای، ۶ ج. قم - ایران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمد رضا، و شیروانی، علی، المنطق. ۱ ج. قم - ایران: دار العلم، ۱۳۸۲.

L. Austin (Author), J. O. Urmson (Editor) ,How to Do Things with Words Paperback - October 7, 2018

Braun, V. & Clarke, V. Using thematic analysis in psychology. Qualitative Research in Psychology, 3, 77-10, (2006)

Searle, J. Indirect Speech Acts. In P. Cole, & J. Morgan (Eds.), Syntax and Semantics 3: .Speech Acts (pp. 346-360). New York: Academic Press. (1975)

Searle, John, Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press, (1969)

نسخه
پیش
انتشار

نسخه پیش انتشار