



Analyzing the Principles of the Speech Act "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (There Is Nothing Like Unto Him, Q. 42: 11) in Sadrian Thought

Dr. Fatemeh Farzali

Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: f.farzali@cfu.ac.ir

Abstract

In the fields of ontology and theology in the document of fundamental evolution of education, paying attention to the implications of monotheistic discourse, especially in the matter of education, holds special significance. This article, based on the thoughts of Ṣadr al-Mutī'allihīn and his followers, analyzes the foundational aspects of a comprehensive speech act derived from the blessed verse "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" Q. 42: 11 for the thematic teaching of the verse. Various perspectives from linguists and exegetists regarding this Quranic phrase, particularly concerning the "ک" (*kāf*) in "کَمِثْلِهِ," have been presented. Some consider the "*kāf*" to be superfluous, while others do not, and some interpret "مِثْل" (*methl*) in its non-literal sense. From the specific thoughts of Mullā Ṣadrā and his followers, as well as from the continuation of the aforementioned verse, it appears that the "kaf" is not superfluous, and by examining the explicit and complex speech act in the mentioned verse—according to monotheistic principles—one can attribute similarity to the Divine essence; thus, it can be understood as: "His similar has no similar"; because, contrary to the Peripatetic philosophical system that counts ten intellects as intermediaries in creation, Mullā Ṣadrā believes in the creation of a perfect unitary expansive and all-pervading manifestation known as "the truth through which things are created" (*ḥaq makhḥūqun bih*). Therefore, based on the rule of one (*qā'ida al-wāḥid*), the individual unity of existence, the truth through which things are created, the phrase "[هو] الظاهر والباطن" ([He is] the Manifest and the Hidden, Q. 57: 3) as well as the second part of the aforementioned verse "هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (and He is the All-hearing, the All-seeing, Q. 42:11), one can explain that unitary manifestation and thus prove a kind of similarity. This article has been conducted with a speech act approach and through a qualitative thematic analysis of the bases.

Keywords: speech act, the rule of one, the truth through which things are created, the Manifest and the Hidden, similarity.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 130 - 105	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/06/30	تاریخ بازنگری: 1403/10/03
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/10/15
	DOI: 10.22067/epk.2025.89896.1369

تحلیل مبانی کنش گفتاری «لیس کمثله شیء» در اندیشه صدرایی

فاطمه فرضعلی¹

گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

f.farzali@cfu.ac.ir

چکیده

در حوزه هستی‌شناسی و خداشناسی در سند تحول بنیادین، دقت در فحوای کلام توحیدی به‌ویژه در امر آموزش اهمیت ویژه‌ای یافته است. این نوشتار بر مبنای فکری صدرالممتلین و پیروان مکتب او، به تحلیل مبانی کنش گفتاری جمعی از آیه مبارکه «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» جهت آموزش تماتیک آیه مذکور پرداخته است. دیدگاه‌های متفاوتی از اهل لغت و مفسران درباره این عبارت قرآنی به‌ویژه درباره کاف در «کَمِثْلِهِ» ارائه شده است. برخی کاف را زائد و برخی غیرزائد می‌دانند و برخی «مِثْل» را در معنای غیرحقیقی خود بیان می‌کنند. از اندیشه‌های خاص ملاصدرا و پیروان وی و همچنین از ادامه آیه نامبرده، چنین برمی‌آید که کاف زائد نیست و می‌توان با بررسی کنش گفتاری صریح و پیچیده در آیه مذکور - مطابق با اصول توحیدی - مثلیت را برای ذات حق قائل شد؛ در نتیجه چنین معنا شود که: «مِثْل او مِثْل ندارد»؛ زیرا برخلاف نظام فکری مشائی که ده عقل را واسطه خلقت برمی‌شمارد، 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 کنش گفتاری و به روش تحلیل کیفی مبانی و به صورت تماتیک انجام گرفته است.

واژگان کلیدی: کنش گفتاری، 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 کنش گفتارهای ساده و پیچیده¹ را پی می‌گیرد تا از دل واژه و عبارت لایه‌های پنهان زبانی را آشکار کند تا کنش گفتاری 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 درون متنی، محیط گفتگو و کارکرد زبانی آن هم بها داده می‌شود. البته در این میان «سیاق»² نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به تعبیر دیگر در تحلیل گفتمان به «بافت»³؛ یعنی رابطه آن زبان با محیط یا دنیایی که در آن به کار گرفته می‌شود و رابطه واژگان با یکدیگر به گونه‌ای که با کمک هم منظور گوینده و معنای حقیقی را به مخاطب القاء کند،⁴ نیز توجه می‌شود.

اختلاف نظر اهل لغت و تفسیر در معنای آیه مبارکه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»⁵ قابل توجه است. بیشترین تفاوت آراء در مورد «کاف» در واژه «کمثله» است که برخی آن را زائد و برخی دیگر غیرزائد می‌دانند. نکته مهم این است که کسی چندان به بخش دوم آیه توجهی ننموده است درحالی‌که حل مسأله در همان نیمه دوم آیه نامبرده نهفته است. از آنجا که نزدیک‌تر شدن به فهم درست 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 کنش گفتاری حکمی و فلسفی در آثار ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، به اندازه توان به تبیین معانی آشکار و پنهان آیه مبارکه فوق بپردازد. پرسش‌های اصلی این است:

1. آیا از عبارت «لیس کمثله شیء» معنای سلبی عدم مماثلت برای ذات حق استنباط می‌شود یا عدم مثل برای مثل او؟
2. آیا می‌توان با بررسی فلسفی بر مبنای فکری صدرایی، طبق نظریه کنش گفتاری معنای دیگری که منافای توحید ذاتی و صفاتی نباشد، نوعی مثلیت را برای ذات حق قائل شد؟

1. در تقسیم‌بندی «سرل» کنش گفتارها 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، 346-360).

2. در اصطلاح دو معنا برای سیاق ذکر شده است: 1. دلالت مقالیه یا سیاق لغوی: اسلوب سخن، طرز جمله‌بندی عبارات، و نظم خاص کلام و یا روند کلی سخن. 2. دلالت مقالیه و حالیه: هر گونه دلیلی که به الفاظ و عبارات پیوند خورده باشد، چه لفظی، چه حالی (بابایی و دیگران، مکاتب تفسیری، 120).

3. Context of situation.

4. پالمر، علم هرمنوتیک، 80-82.

5. الشوری: 11.

پیشینه تحقیق

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 به خوبی درک کرده و در معنی نفی جسمانیت و یا مشابَهت ذات حق با مخلوقات هم داستان هستند اگرچه برخی متکلمین هم با استناد به همین آیه خداوند جسم قائل شدند ولی جسم او را بی مانند توصیف کردند.^۱ 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.

مقاله «تفسیر ادبی نوین در فهم معنای آیه «لیس کمثله شیء»» از سید روح الله دهقان باغی که دیدگاه های متفاوت مفسران را نیز در این مقاله بیان کرده و به این نتیجه رسیده است که «کاف» از برخی صفات الهی نفی 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 اسلوب قرآن سازگاری ندارد.

مقاله «تطبیق آیه «لیس کمثله شیء» با حقیقت محمدیه از منظر اسما و صفات الهی» از هادی وکیلی و سیده زهره سید فاطمی 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.

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 ملاصدرا و پیروان مکتب فکری او و با تحلیل کیفی به روش تماتیک^۲ به منظور آموزش مبانی آیه مذکور انجام شده است.

۱. بلخی، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳/ 764-766.

۲. 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: 2006-78).

1- مفهوم‌شناسی

1-1- بررسی لغوی و تفسیری حرف «کاف»

به‌طورکلی سه نظر درباره «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.¹ برخی از پنج معنایی که برای کاف بیان کرده‌اند، به دلیل تکرار حرف و اسم تشبیه،² معنای تاکید را در مورد کاف در آیه مذکور پذیرفته و با ذکر مثالی از ادیبان عرب «مثلك لا تبخل» به این نظر خود قوت بخشیده‌اند.³ برخی هم زائد بودن حرف «کاف» را رد می‌کنند. زیرا آن را خلاف اسلوب و بلاغت قرآن می‌دانند⁴ و معنای «مِثْلٍ او مِثْلٌ ندارد» را از آیه برداشت می‌کنند و اگر اشکال شود که چرا به یکباره نفی مثل از ذات حق نشود؟ در پاسخ گفته‌اند نفی مثل از مثل ذات حق بلاغت و فصاحت و تاکید بیشتری دارد.⁵ در نقد این نظر گفته شده این برداشت، منجر به امر محال یعنی قائل شدن مثل برای خداوند می‌شود پس جایز نیست.⁶ برخی نیز معتقدند نفی مثل بدین شیوه برای مبالغه در نفی صفت است.⁷

1-2- بررسی واژه «مثل»

«مثل» در لغت یعنی شبیه بودن با چیزی در مثال و مقدار و چگونگی و حتی در معنا⁸ است. تفاوت میان مماثلت و مساوات در این است که مساوات بین دو شیء که در جنس مختلف ولی در مقدار برابر هستند ولی مماثلت فقط میان دو شیء متفق است.⁹ 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.¹⁰

در آیه «لیس کمثله شیء» عده‌ای به زائد بودن «مثل» مبادرت ورزیده‌اند. ولی ابن هشام این سخن را

1. از قول زمخشری، درویش، اعراب القرآن و بیانه، 7، جزء 25، 20.

2. کاف و مثل.

3. ابن هشام، مغنی اللیب، جزء اول، 195-198.

4. بنت الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، 155-298.

5. درویش، اعراب القرآن و بیانه، 7، جزء 25، 21.

6. ابن هشام، مغنی اللیب، جزء اول، 195-196.

7. رازی، مفاتیح الغیب، 27، 574.

8. فراهیدی، العین، 227.

9. ابن منظور انصاری، لسان العرب، 11/ 610: مِثْلٌ: کَلِمَةُ تَشْوِيحٍ. یَقَالُ: هَذَا مِثْلُهُ وَ مِثْلُهُ کَمَا یَقَالُ شِبْهُهُ وَ شَبْهُهُ بِمَعْنَى: قَالَ ابْنُ بَرٍّ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُتَآئِلَةِ وَ الْمُسَاوَةِ أَنَّ الْمُسَاوَةَ تَكُونُ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي الْجِنْسِ وَ الْمُتَّفَقِينَ، لِأَنَّ التَّسَاوِيَّ هُوَ التَّكَافُؤُ فِي الْمِقْدَارِ لَا يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ، وَ أَمَّا الْمُتَآئِلَةُ فَلَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْمُتَّفَقِينَ. الْمِثْلُ: الشَّيْءُ. یَقَالُ: مِثْلٌ وَ مِثْلٌ وَ شِبْهُهُ وَ شَبْهُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ.

10. مظفر، المنطق، 48.

نقد می‌کند؛ زیرا مدعی است «مثل» اسم است و «کاف» حرف، و زائد بودن حرف ارجح است؛ ازاین‌رو می‌گوید: «والقول بزيادة الحرف اولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت».¹ برخی «مثل» را به معنی نفس یا ذات گرفته‌اند. بنابراین معنای آیه چنین می‌شود که مانند ذات او چیزی نیست.² به این سخن نیز نقد وارد است. زیرا معنای اصلی مثل همان مشابهت 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 دو چیز 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 به کار می‌رود.³ به گفته ابوحیان اندلسی احتمال می‌رود مراد از «مثل» همان صفت باشد و آن را فصیح و روان می‌داند. 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.⁴

2- بررسی کنش گفتاری و ابعاد آن و ارتباط آن‌ها با زبان دین

نظریه کنش گفتاری⁵ جان آستین⁶ تحول بزرگی در قرن بیستم به‌ویژه 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)⁷ و گزاره‌های کنشی (اجرایی)⁸ قائل شد؛ زیرا از نظر وی نوع اول تنها از یک واقعیت خبر می‌دهد و یا آن را 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. به‌عنوان نمونه اگر کسی شما را مصدوم کرده باشد و از شما طلب عفو کند و شما به او بگویید: «تو را 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. به‌عنوان مثال اینکه یک قاضی بگوید: «من شما را محکوم می‌کنم» تا اینکه یک فرد معمولی چنین حکمی بدهد معنا متفاوت می‌شود.

1. ابن هشام، مغنی اللیب، جزء اول، 198.

2. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، 759.

3. عسکری، الفروق اللغویه، 303-304.

4. ابوحیان، البحر المحیط فی التفسیر، 327/9: «یحتمل ان یراد بالمثل الصفة، و ذلک سائغ، یطلق المثل به معنی المثل و هو الصفة، فیکون المعنی: «لیس من صفته تعالی شیء من الصفات التي لغيره و هذا محمل سهل».

5. The Speech Act Theory.

6. John Langshaw Austin (۱۹۶۰ - ۱۹۱۱).

7. Constative.

8. Performative.

حکم قاضی در معنای حقیقی خود ادا شده است ولی حکم آن دیگری در معنای غیرحقیقی است.¹ 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 حکایت‌کننده - دارای سه بعد هستند:

1. کنش گفتاری صریح و مستقیم؛² گزاره با واژگانی نظام‌مند و قابل درک ادا می‌شود.
 2. کنش ضمن گفتاری؛³ یعنی در ضمن بیان یک عبارت یا جمله، کاری هم انجام می‌شود. به‌عنوان نمونه خبری می‌دهیم، اخطار می‌دهیم، توضیح می‌دهیم، وصف می‌کنیم و مانند این‌ها که به نوعی ضمن بیان گزاره، کنشی هم صورت می‌گیرد.
 3. کنش گفتاری تأثیری؛⁴ آن بعد از گفتار است که تأثیری بر مخاطب می‌گذارد.⁵
- به تعبیر سرل⁶ گوینده هرگاه گزاره‌ای را ادا می‌کند سه فعل گفتاری انجام می‌دهد: 1. واژگانی را به کار می‌گیرد (=کنش لفظی).⁷ 2. از چیزی حکایت می‌کند و محمولی را بر موضوعی حمل می‌کند (=کنش قضیه‌ای).⁸ 3. منظور او از ادای گزاره اظهار بار محتوا و مضمون آن (توصیف، اخبار، امر، نهی و ...) است (=کنش مضمون در گفتار).⁹ روشن است که در یک گزاره کاربرد هر سه حالت امکان‌پذیر است.¹⁰
- 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 به‌جز آنچه از ظاهر آن برداشت می‌شود و یا همه معانی را در لایه‌های فهم متفاوت اراده می‌کند.¹¹ همه این ابعاد در زبان دین نیز دیده می‌شود. اگر چه آستین به طور مستقیم به ارتباط کنش گفتاری با گزاره‌های دینی نپرداخته ولی از مقتضای نظریه وی، چنین فهم می‌شود که نه تنها گزاره‌های اخباری دین حقیقی و واقعی است بلکه به دلیل واقعی بودن است که می‌تواند پشتوانه گزاره‌های

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

2. locutionary act.

3. illocutionary act.

4. Perlocutionary act.

5. ساجدی، «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»، 122-123.

6. Jahn Searle.

7. utterance act.

8. propositional act.

9. illocutionary act.

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

11. طالبی و دیگران، «بررسی خطبه‌های جنگ امام علی (ع) بر اساس نظریه کنش گفتاری»، 170-171.

انشائی باشد.^۱ از آنجا که هر یک از گزاره‌های اخباری و اجرایی جنبه‌هایی از هم را دارا هستند، به همین دلیل حتی کنش گفتاری به‌ویژه از نوع سوم یعنی تأثیری‌اش هم می‌بایست با توجه به زمینه و شرایط، واقعی باشند.

3- بررسی کنش گفتاری «لیس کمثله شیء» با رویکرد فلسفی

در این مجال، برای تحلیل زبان و لایه‌های معنایی آیه مبارکه پیش‌گفته، با مبانی حکمت صدرایی ابتدا با تبیین ظهور کثرت از وحدت آغاز می‌کنیم؛ زیرا بررسی نسبت ذات حق با موجودات می‌تواند به حل مسأله اصلی ما در این نوشتار یعنی بررسی مماثلت کمک کند. در این بخش به روش تماتیک، تم‌هایی (کدهایی) را در فلسفه بررسی می‌کنیم که ما را به کشف، اثبات ادعا و آموزش مبانی آیه اشاره شده می‌رساند.

1-3- بررسی کنش گفتاری «قاعده الواحد»

کنش گفتاری این قاعده فلسفی در نظام فکری مشائی و صدرایی با هم تفاوت مبنایی دارد ولی در هر دو از واژه‌های یکسان استفاده شده (کنش گفتاری لفظی) و در هر دو کنش گفتاری حاکوی و قضیه‌ای کاربرد دارد ولی در کنش ضمن گفتاری (پیچیده) بر اساس مبانی فکری، تفاوت زیادی با هم دارند. هر چند این قاعده بر ذوق تأله نیست ولی به دو دلیل بدان استناد شده است: اول اینکه براساس تباین موجودات هم مماثلت به نوعی اثبات می‌شود چه رسد به وحدت شخصی وجود.^۲ دوم اینکه ملاصدرا اصل قاعده عقلی الواحد را می‌پذیرد ولی مبانی اثباتی آن متفاوت است؛^۳ زیرا در «صدور»، دوگانگی وجود دارد و این دوگانگی با وحدت شخصی وجود همخوانی ندارد. بحث تشکیک وجود پاسخی بود که ملاصدرا در مقابل تباین 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.^۴ همانگونه که پیش‌تر گفته شد که در هر کنش گفتاری حکایت‌کننده، کنش گفتاری ضمنی هم منطوقی است و در نتیجه در کنش گفتاری حکایت‌کننده (بنابر گفته سرل: «قضیه‌ای») قاعده الواحد حتی در تبیین مشائی آن، نوعی کنش ضمن گفتار مسانخت، مماثلت و تشبیه دیده می‌شود؛ سپس از دل آن کنش ضمن گفتار دیگری

۱. ساجدی، نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن، ۱۲۹.

۲. در نظریه وحدت شخصی وجود، وحدت وصف یک وجود خارجی و شخصی است و به صورت عرضی به ماهیت نسبت داده می‌شود.

۳. نک: شایسته و حسینی، «مصادیق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا»، ۹۷-۱۱۷.

۴. پیش‌بین و حسینی، «صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی)»، ۴۵-۴۸.

فهم می‌شود 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 می‌داند؛ یا به تعبیر دقیق‌تر نسبت ذات حق به 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.¹ 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 علّت و معلول، جلوه و صاحب جلوه و اثر و مؤثر را همسو با حکم آیه مبارکه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»² 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.³ ملاصدرا همسو با محتوای این قاعده ولی در کنش ضمن گفتاری ویژه اندیشه خود، تنها موجود خارجی را ذات حق می‌داند و بس.⁴ وی تأکید می‌کند تنها یک امر واحد به وحدت حقه حقیقه⁵ موجود است و موجودات اطوار و شئون ذاتی آن موجود هستند: «و هاهنا نقول لیس ماسوی الواحد الحق وجود: لاستقلالی و لاتعلقی بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق باطواره و تشوّناته بشؤنه الذاتیه».⁶ وی با تحسین از قول عرفای فارس نقل می‌کند که هر معلولی در طبیعت خودش دو جنبه یا جهت دارد: 1. جهت مشابعت با فاعل و یا جاعل خویش که از آن حکایت می‌کند. 2. جهت مابینت با فاعل خویش. زیرا اگر به کلی 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

1. آشتیانی، اساس التوحید، 64.

2. سوره اسراء: ۸۴.

3. آشتیانی، اساس التوحید، 74.

4. آشتیانی، اساس التوحید، 74: «الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً فالتوحید للوجود و الکثرة و التميز للعلم إذ قد يفهم من واحد من الوجود معاني کثيرة و مفهومات عديدة...».

5. وحدتی است که هر ثانی برای آن فرض شود به ذات او باز می‌گردد.

6. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، 488/1.

است. جهت نورانیت، وجود است و جهت ظلمت، ماهیت؛ بنابراین از جهت نورانیت «شبیّه» فاعل خویش است.¹

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 واجب‌الوجود، و ممکن‌الوجود، وجود خارجی ندارد؛ چه ثابت شد همه صفات و کمالات واجب‌الوجود، عین ذات اوست، پس نسبت دادن کمال و نقص فقط به اعتبارات درست است ولی به واجب‌الوجود (خدا) درست نیست. همچنین چون ممکن‌الوجود وجود خارجی ندارد - و وجود خارجی آن در حقیقت امری اعتباری است - نمی‌توان کمال و نقصی بدان نسبت داد».² پس مشابهت نقصی را متوجه ذات حق نخواهد کرد. ملاصدرا از قول شیخ محمد غزالی در مشكاة الأنوار نقل می‌کند و مضمون آن چنین است که هر چیزی دو وجه دارد یک وجه یلی الخلقی که فقر ذاتی و سیه‌روی و یژگی آن است و دیگری وجه «یلی الرّبی» یا «یلی الحَقّی» که مظهر کمالات ذاتی حق و وجه الله است. هلاکت ذاتی موجودات همیشگی است نه اینکه در آینده رخ دهد.³ 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.⁴

در مجموع با توجه به مفاد قاعدة الواحد چه با خوانش مشائی و چه با مبانی حکمت متعالیه، کنش گفتاری لیس کمثله شیء 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 مثَل، 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 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.

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، 172: «والجهة النورانية تستی وجودا، والجهة الظلمانية هی المسماة ماهیه. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حیث ما فیہ من النورية و یباینه من حیث ما فیہ من شوب الظلمة».

2. آملی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ۵۰.

3. صدرالدین شیرازی، ایفاظ النائمین، 15: «فأروا بالمشاهدة العیانیة أن لا موجود إلا الله و أن کل شیء هالک إلا وجهه لا أنه یصیر هالکا فی وقت من الأوقات بل هو هالک أزلا و أبدا... من الوجه الذي یلی موجدّه، فیکون الموجود وجه الله فقط فکل شیء وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فإذن لا موجود إلا الله و وجهه فإذن کل شیء هالک إلا وجهه أزلا و أبدا».

4. جوادی آملی، رجیح مختوم، 2، 142-144.

بدین گونه کثرت حقیقی است نه خیال و صرف اعتبار.¹ چنان که پیش از این گفته شد ملاصدرا با بازگرداندن «علیت» به تجلی، تشآن و تفنن، نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفته و با اینکه اصل قاعده الواحد را قبول می کند ولی «صدور» را نمی پذیرد و امر واحد ظهور یافته از ذات حق را بنابر اصطلاحات عرفانی «وجود منبسط»² و «حق مخلوق به» می نامد.

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم³

3-2- بررسی کنش گفتاری «حق مخلوق به»

پس از مرتبه ذات که در آن مرتبه نه اسم، نه رسم و نه حد و نه صفتی است و حتی قید اطلاق هم در این مرتبه ذات را محدود می کند، مرتبه اسم حق است. اسم حق عبارت است از حقیقت مطلقی که به هر ذره ای از ذرات موجودات و به هر مظهري 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 می کند. اگرچه از حیث تعیین 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 انداخته⁴

مقاله ای درباره چگونگی ظهور و پیشینه اصطلاح «حق مخلوق به» با نام «بررسی دیدگاه ابن برّجان در باره حق مخلوق به»، توسط وحید نظرپور 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.⁵ عمادالدوله⁶ شارح مشاعر هم این نام را برگرفته از قرآن می داند: «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 بالحقیقه و بالذات؛ و او را «حقّ مخلوق به» نیز نامند».⁷ به گفته ملاصدرا «حق 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

1. جوادی آملی، شرح تمهید القواعد، ۱۳۷.

2. 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 می آید. ولی وجود منبسط از خود استقلالی 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» نامیده اند.

3. حافظ، دیوان غزلیات، غزل شماره 363.

4. عراقی، دیوان عراقی، ۹۲.

5. نظرپور، حامد. «بررسی دیدگاه ابن برّجان درباره «حق مخلوق به»». خردنامه صدرا، ش. 102 (1399): 87-98.

6. وی مشاعر را نزد میرزا علی اکبر مدرس یزدی خوانده بود و آن را تدریس می کرد. آگاهی وی از مباحث فلسفه و حکمت در پرسش های او از آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م)، حکیم نامدار دوره قاجار نیز نمود دارد.

7. عمادالدوله، شرح المشاعر، 174.

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 حق مثل نسبت نور محسوس وضوء پراکنده در سماوات و ارض است بسوی شمس^۱.

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. خلق عظیم ۵. مقام محمود. همچنین 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.^۲

حسن زاده آملی در رساله مثل و مثال از قول ملا اسماعیل اصفهانی چنین نقل می کند: «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: «و کان عرشه علی الماء» می شود».^۳ در واقع وجود را به سه اعتبار تبیین کرده اند:

۱. وجود «به شرط لا» که تعلق گیری 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 به ویژه ملاصدرا آن را وجود منبسط می نامند و عرفا به آن «نفس رحمانی» می گویند.^۴

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

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۵۰۳/۱، ۵۰۴.

۲. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ۱۰۳.

۳. حسن، زاده آملی، دو رساله مثل و مثال، ۱۲۸.

۴. عماد الدوله، شرح المشاعر، ۱۷۴.

و وجه الله الباقي بعد از فناء موجودات است: «بهم ملئت سماؤك و أرضك».¹

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 حالی که آن مثل (نفس رحمانی) هرسمیع 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،² با هر قرض گیرنده‌ای، قرض گیرنده،³ با هر جنگنده‌ای، جنگنده و با هر تیراندازی، تیرانداز⁴ و...!!».

از اسم «حق مخلوق به» مجموعه‌ای از افعال گفتاری مانند فعل گفتاری لفظی، کنش گفتاری حکایت و حمل - که با اصل بیان‌پذیری گفتار در ثبوت امر عقلی همخوانی دارد - و همچنین کنش ضمن گفتاری که از تحلیل آن معنایی متناسب با مماثلت درک می‌شود.⁵ 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 دارد⁶ و حق مخلوق به ظهور و تجلی تام ذات اوست که همانندی ندارد.

بنابراین 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. آینه‌ای بی‌زنگار 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 مَثَل برای ذات حق اثبات گردید.

1. عماد الدولة، شرح المشاعر، 174.

2. واقعه: 64: «أَلَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ».

3. بقره: 245: «مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا».

4. انفال: 17: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى».

5. زیرا آنچه در جهان دیده می‌شود وجه باقی ذات حق است که واسطه خلقت است و موجودات به ذات خویش در فقر وجودی غوطه‌ورند.

6. «هو معكم اینما كنتم»، حدید: 4.

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 برخالق خویش است».

در پاسخ می‌گوییم اشرف بودن در جایی است که حق مخلوق به چیزی به جز ظهور کمالات ذاتی حق باشد آنگاه که دوگانگی مطرح شود و مقایسه انجام شود اشرف بودن اخس بودن معنا پیدا می‌کند ولی در جایی که یکی بیش نیست که تجلی تام و تمامش، باطن وی را ظاهر ساخته است در حقیقت با اخبار از بی مثل و مانند بودن مظهر تام و تمام خود، بی مثل و مانند بودن «ظهور» خود را طبق کنش گفتاری صریح آیه توحیدی «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^۱؛ تاکید می‌کند که الله منم و جز من الهی نیست.^۲ کنش گفتاری تأثیری درک وجود حق مخلوق به یا وجود منبسط، در آموختن و درک هر چه نزدیک‌تر دانستن خدا به موجودات به‌ویژه انسان از آن جهت که عاشق نزدیکی بیشتری به معشوق خویش است، کمک ویژه‌ای می‌کند و اثر عمیقی در روح و جان وی می‌گذارد.

3-3- 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. در حقیقت هیچ مرتبه از مراتب وجود نیست مگر اینکه 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»^۳ بر این مدعا دلالت دارد و در یک تحلیل و کنش گفتاری پیچیده، به گفته سیدحیدر آملی «لأنه بواسطة ظهوره من البطون و برونه من الخفاء، سمى نفسه بالاول والآخر والظاهر والباطن... و أيضا اذا ثبت أنه ليس فى الوجود الا هو، فلا يكون فى الظاهر والباطن والاول والآخر، عقلاً و نقلاً و كشافاً الا هو».^۴ آنچه در سراسر هستی ظهور یافته است کمالات نامتناهی حق است و این ظاهر همان باطن است و آن باطن، باطن همین ظاهر است و گرنه 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.

۱. طه: ۱۴.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۱۶/۱.

۳. حدید: ۳.

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.¹ 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 و گرنه باطن شیئی دیگری خواهد بود. سید حیدر آملی 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 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.² دو صفت ظاهر و باطن، وصفی برای ذات غیب نیستند؛ زیرا ذات حق در مقام غیب منزّه از هرگونه اسم و رسم و وصفی است، این دو اسم در واقع برآمده از اوصاف فعل و فیض حقند.³ 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 «لیس کمثله شیء» از یکتا و بی‌مثل و مانند بودن فعل و فیض و مظهر تام و تمام او خبر می‌دهند. چنانکه حدیث قدسی هم به این برداشت مهر تایید می‌زند: «خدای متعال فرمود: بنده من پیوسته با انجام نافله‌ها به من نزدیک می‌شود، تا آنکه او را دوست می‌دارم. وقتی بنده‌ام را دوست داشتم، گوش او خواهم بود که با آن می‌شنود، چشم او خواهم بود که

1. آملی، ساحت ربوبی (شرح نقد النقد)، 135: «العدل هو أنّ الظاهر لا يظهر في مظهر إلا على الوجه الذي ذاك المظهر عليه. والجيم لا يطلب منه (أي من الالف) أبداً، بلسان الاستعداد، إلا الظهور بصورة الجيمية لا غير، و كان يلزم انه (أي اذا ظهر الالف في الجيم بغير صورة الجيم) قلب الحقائق، و قلب الحقائق بالاتفاق محال».

2. آملی، رساله نقد النقود في معرفة الوجود، 47: «لیس قریه و لا بعده، و لا ظهوره و لا بطونه، و لا علوه و لا دنوه، الا امورا اعتباریة، لیس لها وجود في الخارج. و هو تعالی الأوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن، و القریب و البعد، و العالی و الدون. و لیس لغیره وجود لا أولاً و لا آخر، و لا ظاهراً و لا باطناً».

3. نک: حسینی و فخار نوغانی، «رابطه اول و آخر، باطن و ظاهر با انسان کامل».

با آن می بیند و زبان او خواهم بود که با آن سخن می گوید.¹ البته این مرتبه قرب نوافل است ولی در مرتبه قرب فرائض یعنی فنای ذاتی، بنده گوش و چشم خدا خواهد شد.² 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 به ویژه در مورد واجب تعالی که از همه نقایص مبرا است صدق حقیقی دارد. در عبارت کامل آیه ای 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.

4-3- 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؟

درباره قواعدی که کنش گفتاری بخش اول آیه را از جهت مماثلت تبیین می کنند، صحبت شد ولی در مورد کنش گفتاری 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 نام های هفت گانه خداوند هستند که اسماء الهیه³ نامیده می شوند. در نوشته های پیشین گفته شد که هر آنچه در این جهان هستی مشاهده می شود، 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 در جایی است که صفت در معنای حقیقی اش استفاده شود؛ بنابراین سمع و بصر در حقیقت با ابزارهایی مانند گوش و چشم رخ می دهد، پس معنای حقیقی این

1. کلینی، اصول کافی، 2/263 و طوسی، «آغاز و انجام»، 1/223: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا يُزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّى أَجِبُهُ، فَعِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَيَبْصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ».

2. آملی، تفسیر المحيط الأعظم، 4/82.

3. ائمه اسماء عبارتند از: «حی»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» و «متکلم»، اینها اصول تمام اسماء هستند.

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.¹

در پاسخ این سخن می‌گوییم:

الف. محال بودن انتساب شنیدن و دیدن حس ظاهری به ذات حق، مورد اتفاق همه است² و حقیقی بودن شنوایی و بینایی هم متوقف بر استفاده از ابزار گوش و چشم جسمانی نیست؛³ بگذریم از اینکه ملاصدرا برای حس هم مراتبی قائل است.⁴ ولی اگر کنش گفتاری لفظی سمع و بصر به معنای جسمانی و محتاج به ابزار در نظر گرفته شود و از ذات حق سلب شود، در واقع به جای تنزیه، به تشبیه منجر خواهد شد و آن شباهت حق تعالی به عقول مجرد است.⁵

ب. اگر چه در نگاه جمهور حکما، احاطه علمی به مسموعات و مبصرات⁶ برای اطلاق این دو اسم کافی است؛ زیرا تشبیه دو صفت مشترک با موجودات، خداوند را در جرگه ممکنات قرار می‌دهد و این معنایی خردگریز است. بنابراین باید سمع و بصر را به علم به مسموعات و مبصرات تاویل کرد تا خلاف عقل نباشد⁷ ولی ملاصدرا احاطه علمی خداوند بر موجودات را مانند احاطه چیزی بر غیر خود نمی‌داند و در حقیقت احاطه به گونه‌ای است که هیچ ذره‌ای از او پنهان نیست: «و هو بكل شیء محیط، لانه اذا احاط بكل شیء فلا یغیب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض» و همو در مورد یکی بودن احاطه ذات و صفت علم خدا می‌گوید: «فان علمه غیر زائد علی ذاته... فاذا کان علمه بكل شیء محیط، فهو بكل شیء محیط».⁸ در این صورت احاطه علمی همان احاطه ذاتی و وجودی است و هویت‌های خارجی با جزئیات و تشخیص خود در علم خدا حضور دارند و معلوم او هستند و در حقیقت از شئون ذات او محسوب

1. بکار محمود حاج، الأثر الفلسفي في التفسير، 261/1-264

2. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، 115، 217؛ همو، اسفار، 124 و آشتیانی. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، 241: «جمع قوای نازله در عالم شهادت به نحو اعلا و اتم در حقایق غیبیه موجودند.» همچنین ر.ک: دیرباز، و مؤمنی شهرکی. «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدر المتألهین». ذهن، ش. 83 (1399): 85-109.

3. همان: «فعلیم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود و لا یوجب تجسما و لا انفعالا و تغیرا و هو کمال و فقدان نقص - فالواجب جل ذکره أولى بذلك الکمال».

4. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، 166/1. «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».

5. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 316/2: «و العقل وإن كان ينزه الحق عن التشبيه فهو يشبهه في عين التنزيه بالمجردات و هو لا يشعر».

6. آملی، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، 423/1: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ: فإن معناه بحسب الشريعة، العالم بالمسموعات و المبصرات، فيكون سمعاً بصيراً بهذا المعنى».

7. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 144: «فاعلم و تحقق بأنه تعالى يعلم الأصوات و الألوان علماً حضوريا إشراقيا و انكشافا شهوديا توريا بنفس ذاته، النور الذي يظهر و يتنور به جميع الأشياء. فذاته تعالى بهذا الاعتبار سمعه و بصره، بلا تاویل».

می‌شوند.^۱ چنانکه کنش گفتاری صریح آیه کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بیانگر آن است. ملاصدرا همسو با شیخ اشراق بر این باور است که از جهت وجودی هم این علم حق است که به بصر و سمع وی باز می‌گردد و نه برعکس: «لکان أولى و أقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه».^۲

ج. در کنش گفتاری صریح و لفظی این دو اسم روشن است که الف و لام دو اسم «السمیع» و «البصیر» دلیل بر انحصار این دو وصف بر حق تعالی است و غیر او را نصیب حقیقی از این صفات نیست.^۳ طبق نظریه وحدت شخصی وجود، تنزیه تنها و پیرایش ماسوا الله از حق به محدود ساختن ذات حق منجر می‌شود و این با اطلاق حقیقی و انبساطی ذات خداوند که رسالت همه انبیاء و رسولان الهی است، منافات دارد و اگر شخص مومنی چنین تنزیهی را بدون در نظر گرفتن تشبیه انجام دهد، به جناب حق اسائه ادب کرده و سخن خدا و رسولان الهی را تکذیب کرده است؛ زیرا به واسطه آن‌ها از قول خداوند از اسمائی خبر داده شده است که نمی‌توان تشبیه را به طور مطلق انکار کرد.^۴

بنابراین با توجه به تم و گفتمان کل آیه دیدگاه «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» مطابق با نظر ویژه ملاصدرا یعنی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»، نه افتادن در ورطه تعطیل صرف است و نه در ورطه تشبیه صرف؛ زیرا هر کدام از این دو طرف به تنهایی، تالی فاسدهای بسیاری دارند که نه با عقل جور است و نه با نقل. ملاصدرا در بیان تفاوت معرفت حکیمان با معرفت عرفا، معتقد است معرفت گروه اول به حسب مقام عقل، شبیه به فرشتگان مجرد است ولی معرفت گروه دوم، با پیروی از نور وحی و نبوت، شبیه به معرفت انبیاء و کاملین در شهود تجلی الهی است. سپس به نقل از ابن عربی ذات حق را منزه از تنزیه و تشبیه می‌داند و مرتبه‌ای را 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،

۱. صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، 317/3؛ «أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له».

۲. صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، 317/3.

۳. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ۱۳۸۱: «و نحو قوله عزّ و جلّ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ إشارة الى تخصيصه بالصفات و الاسماء، لأنّ «الالف و اللام» فيه (أي في الاسم السميع و الاسم البصير) للحصر و التخصيص.» و آملی، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ۴۲۳/۱: «و أما بحسب الحقيقة فهو أنه السميع و البصير حقيقة، بمعنى أنه هو السميع البصير في الحقيقة لا غير، لأن الألف و اللام في السميع و البصير، يفيد الحصر في السميعة و البصريّة».

۴. آملی، نص النصوص فی شرح الفصوص، ۱۳۹۳/۳.

شباهت به موجودات از آن ادراک می‌شود. بنابراین عقول این شئون و صفات را انکار می‌کنند.¹ 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 کرده اند.² ملاصدرا با استناد به آیه مبارکه «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»³ 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.⁴

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 عبارات‌های 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 «و قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» إشارة الى الوجود المطلق و تجزده و وحدته، و الذي هو مقام الجمع و التوحيد الصرف. و قوله وَ «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» إشارة الى الموجودات المقتبذة و تنزل الوجود المطلق في مراتبه، الذي هو مقام الفرق و الكثرة الاسمائية». 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 وَجْهَ اللَّهِ» لَانَّ الاول إشارة الى الفرق و الكثرة، و الثاني الى الجمع و الوحدة. و كذلك قوله «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»⁵ 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 هر دو 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.⁶ این مرتبه از ظهور انبساطی و احاطی⁷ ذات حق در عین فقر و جودی، ولی با هر چیزی همان است که پیش از این درباره‌اش صحبت شد.

نتیجه‌گیری

1. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 316/2.

2. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 93/2.

3. بقره: 115.

4. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 498/2: «وجه الذي قال: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ فَهُوَ المحيط في الحضور «يا من خفى من فرط حضوره ظهوره» فالحجاب ليس الا الوجود الإضافي الوهمي - فافهم».

5. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ۱۳۸.

6. آملی، نص النصوص فی شرح الفصوص لمحی الدین ابن عربی، ۱۳۹۳/۳: «لَانَّ قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ في غاية التنزیه وقوله وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ في غاية التشبیه، والجمع بينهما في غاية التوحيد الجمعي المحمّدي الذي هو المطلوب في نفس الامر».

7. 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 هر دو 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 وصفی 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.

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.
ابن هشام انصاری. مغنی اللیب. حاشیه محمد الامیر، قاهره: دارالکتب المصری؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، 1236.

ابوحیان، محمد بن یوسف. تفسیر البحر المحیط. بیروت: دارالکتب العلمیة، 1413.
آشتیانی. جلال الدین. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب، 1380.
آشتیانی، مهدی. اساس التوحید. به تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر، 1377.
آملی، حیدر بن علی. تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم. قم: نور علی نور، 1422.

آملی، حیدر بن علی. جامع الاسرار و منبع الانوار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، 1426.
آملی، حیدر بن علی. رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. ترجمه حمید طیبیان. تهران: اطلاعات، 1364.
آملی، حیدر بن علی. نص النصوص فی شرح الفصوص لمحمی الدین ابن عربی. قم: بیدار، 1394.
بابایی، علی اکبر و دیگران. مکاتب تفسیری. بی‌جا: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1381.
بلخی، مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت، داراحیاء التراث، 1423.
بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن. اعجاز بیانی قرآن. ترجمه حسین صابری، ویراستار پرویز اتابکی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1376.

پالمر، ریچارد. علم هرمنوتیک. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس، 1977.
جاسم، بکار محمود حاج. الاثر الفلسفی فی التفسیر. دمشق: دارالنوادر، 1429.
جوادی آملی، عبدالله. تحریر تمهید القواعد. بی‌جا: انتشارات الزهراء، 1372.
جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. قم: انتشارات اسراء، 1375.
حسن زاده آملی، حسن. دو رساله مثل و مثال. بی‌جا: بی‌نا، 1382.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی و اعظم سادات پیش‌بین. «صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی)». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. 2 (1393): 37-55.
حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و وحیده فخار نوغانی. «رابطهٔ «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» با انسان کامل». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. 2 (1388): 9-28.

درویش، محیی‌الدین. اعراب القرآن الکریم و بیانہ. حصص: دارالارشاد للشؤون الجامعیه؛ بیروت: دارالیمامه؛

بیروت: دارابن کثیر، ۱۴۲۰.

دیرباز، عسکر و حسام الدین مؤمنی شهرکی. «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدرالمتهلین». ذهن، ش. 83 (1399): 85-109.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. به تحقیق محمد خلیل عیتانی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۲.

زنوزی، عبدالله. انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

ساجدی، ابوالفضل. «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن». قیسات، ش. 25 (1381): 122-130. شایسته، ریحانه و مرتضی حسینی شاهرودی. «مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. 1 (1398): 97-117.

شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. به تحقیق صبحی الصالح. قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۱۴.

شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی. کلیات عراقی. به تصحیح سعید نفیسی، بی جا: کتابخانه سنایی، ۱۳۷۵.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. أسرار الآیات. بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت: دارالحججه البيضاء، ۱۴۳۲.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. بی جا: بی نا، بی تا.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. ترجمه محمد خواجوی. قم: بیدار، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی. ترجمه محمد خواجوی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین (رساله اجوبه المسائل النصیریة). به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المشاعر. ترجمه و شرح امام قلی بن محمد علی عمادالدوله. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

طالبی، انسیه؛ طالب زاده شوشتری، عباس و احمد رضا حیدریان شهری. «بررسی خطبه های جنگ امام علی (ع) بر اساس نظریه کنش گفتاری». زبان و ادبیات عربی، ش. 16 (بهار و تابستان ۱۳۹۶): 161-202.

طوسی، خواجه نصیر الدین. آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

عسکری، حسن بن عبد الله. الفروق اللغویه. به تحقیق محمد ابراهیم سلیم. قاهره: دارالعلم و الثقافة، ۱۹۹۸.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: مکتب تحقیق داراحیاء التراث العربی. ۱۴۲۰.

فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۰۹.
فرضعلی، فاطمه و سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تبیین ذکر احاطی و انبساطی انسان کامل». آینه معرفت، ش. 35 (1392): 149-171.

کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی. ترجمه محمد باقر کمره ای، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.

مظفر، محمدرضا. المنطق. به تصحیح علی شیروانی. قم: دارالعلم، ۱۳۸۲.
ملکشاهی، حسن. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۲.

نظرپور، حامد. «بررسی دیدگاه ابن برّجان درباره «حق مخلوق به»». خردنامه صدرا، ش. 102 (1399): 87-98.

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, (2006):

77-10.

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.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1993/1413.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Jāmi‘ al-Asrār wa Manba‘ al-Anwār*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2005/1426.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ al-Fuṣūṣ li-Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Qum: Bīdār, 2016/1394.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma’rifā al-Vujūd*. translated by Ḥamid Ṭabībīyān. Tehran: Itilā‘āt, 1986/1364.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A‘zam wa al-Baḥr al-Khiḍm fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz al-Muḥkam*. Qum: Nūr ‘ālā Nūr, 2001/1422.

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Ḥāl va Ārā’ Falsafī Mulāṣadrā*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2002/1380.

Āshtiyānī, Maḥdī. *Asās al-Tawḥīd*. ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Amīr Kabīr, 1999/1377.

‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. *al-Furūq fī al-Lughā*. Researched by Muḥammad Ibrāhīm Salīm. Cairo: Dār al-‘Ilm wa Thaqāfa. 1998/1376.

- Bābāyī, ‘Alī Akbar et al. *Makātib Tafṣīrī*. s.l. Pazhūhishkadih Ḥawzah va Dānishgāh, 2003/1381.
- Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth, 2002/1423.
- Bint al-Shāṭī, ‘Āyishih ‘Abd al-Raḥmān. *I’jāz Bayānī Qurān*. translated by Ḥusayn Ṣābirī. Ed. Parvīz Atābakī. Intishārāt-i ‘Ilmī Farhangī, 1998/1376.
- Darvīsh, Muḥyī al-Dīn. *I’rāb al-Qurān al-Karīm wa Bayānuh*. Ḥimṣ: Dār al-Irshād li-l-Shu‘ūn al-Jāmi‘īyah; Beirut: Dār al-Yamāmah; Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000/1420.
- Dīrbāz, ‘Askar va Ḥisām al-Dīn Mū’minī *Shahrakī*. “Tabīyn va Taḥlīl Māhiyat Idrāk Ḥisī dar Nigāh Ṣadr al-Muta’alīhīn”. *Zīhn*, no. 83 (2021/1399): 85-109.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr*. Beirut: Maktab Taḥqīq Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. Qum: Mū’assisa Dār al-Hijrat, 1989/1409.
- Farz ‘alī, Faṭimah va Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. “Tabīyn *Zikr* Iḥāṭī va Inbisāṭī Insān Kāmil”. *Āynih Ma’rifāt*. no. 35 (2014/1392): 149-171.
- Ḥasanzādīh Āmulī, Ḥasan. *Dū Risālah-yi Muṣul va Miṣāl*. S.l. s.n. 2004/1382.
- Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā va A’zam Sādāt Pishbīn. “Ṣudūr Kisrat az Vaḥdat az Dīdgāh-i Ḥikmat Muta’alīyah (bar Asās Vaḥdat Tashkik va Vaḥdat Shakḥī). *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām*, no. 2 (2015/1393): 37-55.
- Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā va Vahīdīh Fakhār Nūghānī. “Rābiṭah-yi “Awwal”, “Ākhir”, “Zāḥir” va “Bāṭin” bā Insān Kāmil. *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām*, no. 2 (2010/1388): 9-28.
- Ibn Hishām Anṣārī. *Mughnī al-Labīb*. Ḥāshīyah Muḥammad al-Amīr. Cairo: Dār al-Kitāb Miṣrī; Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1918/1236.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr al-Tawzī‘, s.d.
- Jāsim, Bakār Maḥmūd Ḥāj. *al-Athar al-Falsafī fī Tafṣīr*. Damascus: Dār al-Nawādir, 2008/1429.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Qum: Intishārāt-i Asrā’, 1997/1375.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Tahrīr Tamhīd al-Qawā’id*. S.l.: al-Zahrā, 1994/1372.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *Uṣūl Kāfī*. Translated by Muḥammad Bāqir Kamarihi-ī. Qum: Sāzimān Awqāf va Umūr Khiyriyih, Intishārāt-i Usvih, 1956/1375.

Malikshāhī, Ḥasan. *Tarjamah va Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt Ibn Sīnā*. Tehran: Intishārāt-i Surūsh, 2013/1392.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *al-Manṭiq*. researched by ‘Alī Shīravānī. Qum: Dār al-‘Ilm, 2004/1382.

Naẓarpūr, Ḥāmid. “Barrisi Dīdgāh Ibn Barjān Darbārih-yi “Ḥaqq Makhluq bih”. *Khīradnāmah-yi Šadrā*, no. 102 (2021/1399): 87-98.

Palmer, Richard. *‘Ilm Hirminūtik*. translated by Muḥammad Sa’īd Ḥanāyī Kāshānī, Tehran: Hirmis, 1977/1356

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Researched by Muḥammad Khalil Ṭānī. Beirut: Dar al-Ma’rifa. 2001/1422.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā’ir*. Tarjamah va Sharḥ Imām Qulī ibn Muḥammad ‘Alī ‘Imād al-Dawlah. Tehran: Ṭahūrī, 1984/1363.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta’āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. Beirut: Dār al-Mahja al-Bayḍā’, 2011/1432.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma’ād*. S.I. s.n. s.d.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. S.I.: Anjuman Islāmi Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1982/1360.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū’ah-yi Rasā’il Falsafī Šadr al-Muta’allihīn (Risālah Ajwibat al-Masāl al-Naširiya)*. Ed. Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1997/1375.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Translated by Muḥammad Khvājavi. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Āli, Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Translated by Muḥammad Khvājavi, Qum: Bidār, 1988/1366.

Šadr al-Dīn Shīrāzī. *Īqāz al-Nā’imīn*. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1983/1361.

Sājidi, Abū al-Faḍl. “Naẓariyih-yi Kunish Guftārī John Austin va Fahm Zabān Qurān”. *Qabasāt*, no. 25 (2003/1381): 122-130.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Researched by Šibḥī al-Šāliḥ. Qum: Mū’assisa

Dār al-Hijrat, 1993/1414.

Shāyistih, Rīyḥānih va Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. “Miṣdāq Qāʿidih-yi al-Wāḥid dar Falsafah Mulāṣadrā”. *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām*, no. 1 (2020/1398): 97-117.

Shaykh Fakhr al-Dīn Ibrāhīm Hamadānī. *Kuliyāt ‘Irāqī*. Ed. Saʿīd Nafīsī. s.l. Kitābkhānah-yi Sanāyī, 1997/1375.

Ṭālibī, Insiyih; Ṭālibzādih Shūshtarī, ‘Abbās va Aḥmad Riḍā Ḥiyarīyān Shahrī. “Barrisī Khuṭbih-hā-yi Jang Imām ‘Alī(AS) bar Asās Nazariyih-yi Kunish Guftārī”. *Zabān va Adabiyāt ‘Arabī*, no. 16 (spring and summer2017/1396): 161-202.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Āghāz va Anjām*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.

Zunūzī, ‘Abd Allāh. *Anwār Jaliyah dar Kashf Asrār Ḥaqīqat ‘Alawīyah*. Tehran: Amīr Kabīr, 1992/1371.