

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه بحث گذشته

بحث در کلام نفسی است. در مقدمات این بحث گفته شد که مطلب اول در باب صفات الهی است و مطلب دوم در خصوص صفت تکلم است. اما در باب صفت تکلم، سه نظریه مطرح و در نهایت نظریه فلاسفه امامیه تقویت شد. از نظر آنها معنای حقیقی کلام عبارت از اظهار ما فی الضمیر است. بنابراین حقیقت قرآن نیز که در کتاب مکنون است غیر از الفاظ و حروف ظاهری است. البته این به معنای پذیرش عقیده بعضی از روشنفکران نیست، بلکه همین الفاظی که در قرآن ظاهری وجود دارد نیز به خداوند متعال استناد پیدا می‌کند و بر ساخته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست. در عین حال به نظر می‌رسد که پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام نیز دارای قوه قدسیه هستند و شأن تشریع برای آنها ثابت است.

مراد اشاعره از کلام نفسی

بعد از بیان مقدمات، حال بحث در کلام نفسی است. در اینکه مقصود اشاعره از کلام نفسی چیست اختلاف وجود دارد. قبل از اینکه ادله آنها بر کلام نفسی را مطرح کنیم لازم است روشن کنیم که مراد آنها از کلام نفسی چیست. همانطور که قبلاً نیز بیان شد، تکلم از صفات ذات خداوند متعال است و نه اینکه فقط از صفات فعل باشد. کلام به عنوان صفت ذات به معنای کلام ظاهری که در قرآن بین الدفّین آمده و مرکب از حروف و الفاظ و جملات است نمی‌باشد، بلکه وراء این کلام لفظی، در ذات خداوند متعال صفت کلام وجود دارد. معتزله می‌گویند مراد از کلام خدا همین کلام لفظی است، لکن این کلام از صفات فعل و حادث است.

اشاعره ابتدا مسأله کلام نفسی را در مورد خداوند مطرح کردند و بعد آن را به انسان نیز تعمیم دادند. قدر مشترک از معنای صفت تکلم در خداوند و انسان این است که وراء کلام لفظی، یک کلام نفسی وجود دارد. آنها این ادعا را هم در جملات خبریه مطرح می‌کنند و هم در جملات انشائییه و می‌گویند کلام نفسی در جملات انشائییه همان طلب است. این سرآغاز بحث طلب و اراده است. بنابراین، آنها معتقدند غیر از اراده که به فعل تعلق می‌گیرد چیز دیگری وراء آن به نام طلب وجود دارد. به عبارت دیگر، آنها قائلند در جملات اخباریه، وراء علم و یقین به نسبت میان موضوع و محمول، چیز دیگری به نام کلام نفسی وجود دارد. همچنین در جملات انشائییه هم وراء اراده، چیز دیگری به نام طلب وجود دارد که طلب در جملات انشائییه همان کلام نفسی است. [1] اما در مورد اینکه مراد از کلام نفسی در لسان اشاعره چیست، سه احتمال مطرح است.

احتمال اول: صورت مثالی موجود در نفس

احتمال اول اینکه اشاعره می‌خواهند بگویند کلام لفظی یک صورت مثالی در نفس متکلم دارد که به آن کلام نفسی می‌گویند. این کلام، صورتی است در عالم نفس، یعنی در نفس محلی برای صورت مثالی کلام لفظی وجود دارد و وقتی لفظی را اداء می‌کنیم صورت مثالی آن لفظ در نفس موجود است. این صورت نه از اوصاف نفس است و نه از افعال آن. [2]

نقد احتمال اول

این احتمال با چند اشکال مواجه است. اشکال اول اینکه این احتمال برخلاف ظاهر کلمات اشاعره است. ثانیاً، اگر مراد از کلام نفسی این احتمال باشد، در اینصورت این مطلب دیگر اختصاصی به کلام لفظی ندارد، بلکه در افعال هم باید بگوییم صورت مثالی آن فعل در نفس وجود دارد. و حال آنکه ظاهراً اشاعره فقط وراء کلام لفظی قائل به کلام نفسی هستند. ثالثاً، اشاعره تصریح کرده‌اند که کلام نفسی با علم موجود در نفس مغایر است. آنها می‌گویند در جملات اخباری، وقتی می‌گوییم «زید قائم»، در عالم خارج زیدی وجود دارد که قائم است. در نفس متکلم هم تصدیق به نسبت میان قیام و زید وجود دارد. وراء این علم و تصدیق هم چیزی به نام کلام نفسی است که مغایر با آن وجود خارجی و وجود علمی است. اگر منظور اشاعره از کلام نفسی همان علم باشد، در اینصورت این مطلب تازه‌ای نیست که تنها اشاعره به آن فائلند، و همه وجود چنین علمی را قبول دارند. در هر تصدیقی، علم به ثبوت نسبت بین موضوع و محمول وجود دارد و اصلاً فارق میان تصور و تصدیق همین است که در تصور، اذعان به نسبت نیست ولی در تصدیق اذعان به نسبت وجود دارد. این اذعان، یک مسأله اختلافی نیست که کسی آن را انکار کرده باشد. پس اشاعره تصریح می‌کنند که مقصود ایشان از کلام نفسی، علم نیست. آنها معتقدند وراء علم به نسبت، واقعی وجود دارد که قائم به نفس و از اوصاف نفس است و نام آن را کلام نفسی می‌گذارند، در حالیکه علم از اوصاف نفس نیست، بلکه از کیفیات نفسانی است. پس احتمال اول باطل است.

احتمال دوم: نسبت حکمیه

احتمال دارد مراد اشاعره خود نسبت کلامیه در عالم نفس باشد. بنابراین، کلام نفسی عبارت از نسبت کلامیه یا به تعبیر دیگر، نسبت حکمیه است. محقق رشتی این احتمال را مطرح می‌کند و می‌فرماید:

«ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ مَا هُوَ الْمَعْرُوفُ الْمَتَدَاوِلُ بَيْنَ النَّحْوِيِّينَ مِنْ اِشْتِمَالِ الْكَلَامِ عَلَى النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ وَ هِيَ نِسْبَةُ الْمَحْمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ ثُبُوتًا أَوْ سَلْبًا فَمَبْنِيٌّ أَيْضًا عَلَى الْقَوْلِ بِالْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَ النَّسْبَةِ الْمَذْكُورَةِ هِيَ عَيْنُ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْمَتَصَوِّرِ فِي الْخَبَرِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِهِ قَالَ الْعَضْدِيُّ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ هُوَ نِسْبَةُ بَيْنَ مَفْرِدِينَ قَائِمَةً بِالْمَتَكَلِّمِ وَقَالَ شَارِحُ التَّجْرِيدِ فِي بَيَانِ مَا يَعْنُونَ بِهِ الْأَشَاعِرَةُ مِنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْمَتَصَوِّرِ فِي الْخَبَرِ إِنَّ الْكَلَامَ النَّفْسِيَّ هُوَ نِسْبَةُ أَحَدِ طَرَفِي الْخَبَرِ إِلَى الْآخَرِ وَ هُوَ مَغَايِرٌ لِلْعِلْمِ مَعْلَلًا بِأَنَّهُ قَدْ يَخْبُرُ عَمَّا لَا يَعْلَمُهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهُ <وَ الْحَاصِلُ> أَنَّهُ عَلَى الْقَوْلِ بِعَدَمِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ لَا مَعْنَى لِلنَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ الَّتِي يَقُولُونَ وَ لَا وَاقْعِيَّةَ لَهَا أَبَدًا لَا فِي زِهْنِ الْمَتَكَلِّمِ الْمَخْبِرِ وَ لَا فِي زِهْنِ غَيْرِهِ مِنَ الْعَالَمِ بِمَضْمُونِ الْقَضِيَّةِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْعِلْمِ هِيَ انْكَشَافُ الْمَعْلُومِ عِنْدَ الْعَالَمِ وَ حُضُورُهُ لَدِيهِ وَ لَيْسَ هُنَاكَ تَصَوُّرٌ مَوْضُوعٍ وَ لَا تَصَوُّرٌ مَحْمُولٍ وَ لَا تَصَوُّرٌ نِسْبَةٍ وَ لَا تَصَدِيقٌ وَ إِذْ عَانَ لِأَتَهُمَا مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ وَ حَرَكَةِ مِنْ حَرَكَاتِ الذَّهْنِ وَ حَقِيقَةُ انْكَشَافِ الْأَشْيَاءِ وَ حُضُورِهَا لَدَى الْعُقُولِ آيَةٌ عَنْ جَمِيعِ هَذِهِ التَّصَوُّرَاتِ وَ الْحَرَكَاتِ الذَّهْنِيَّةِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ رَاجَعَ إِلَى الْوُجُودَانِ السَّلِيمِ وَ الْفَهْمِ الْمُسْتَقِيمِ نَعَمْ لَا بَدَّ فِي تَصَوُّرِ عِلْمِ الْعَالَمِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ الْمَذْكُورَةِ مَجْرَدَةً عَنِ الْإِذْعَانِ وَ كَذَا فِي تَرْتِيبِ مَقْدَمَاتٍ نَظَرِيَّةٍ لِتَحْصِيلِ مَجْهُولٍ خَبَرِيٍّ فَإِنْ مِنْ أَرَادَ تَحْصِيلَ ذَلِكَ فَلَا بَدَّ لَهُ أَوَّلًا مِنَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَ يَنْحَلُ ذَلِكَ إِلَى تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ أَعْنِي تَصَوُّرَ الْمَوْضُوعِ وَ تَصَوُّرَ الْمَحْمُولِ وَ تَصَوُّرَ النَّسْبَةِ مَجْرَدَةً عَنِ الْإِذْعَانِ.» [3]

احتمال اول می‌گوید کلام نفسی عبارت است از صورتی از مجموع موضوع و محمول و نسبت که در نفس موجود است، لكن در احتمال دوم کلام نفسی به نسبت حکمیه تفسیر شده است. محقق اصفهانی می‌گوید از عبارات بعضی از اشاعره چنین معنایی استفاده می‌شود. [4] ایشان می‌فرماید:

«الْمَنْقُولُ عَنِ الْأَشَاعِرَةِ فِي كَلِمَاتٍ بَعْضُهُمْ: أَنَّ الْكَلَامَ النَّفْسِيَّ الْمَدْلُولَ عَلَيْهِ بِالْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ الْخَبَرِيِّ عِبَارَةٌ عَنِ النَّسْبَةِ الْمَوْجُودَةِ بَيْنَ مَفْرِدِينَ.» [5]

تحلیل محقق اصفهانی از احتمال دوم

سپس، محقق اصفهانی این نسبت حکمیه را تحلیل می‌کند و می‌فرماید:

«و لذا ذهب بعض الأعلام من مقاربي عصرنا [6] إلى أن الالتزام بالنسبة الحكمية التزام بالكلام النفسي، و هو (قدس سره) و إن

أصاب في فهم المراد من كلمات الأشاعرة، و أنهم يجعلون النسبة كلاما نفسيا، لكنه لم يصب في الالتزام بكونه كلاما نفسيا غير معقول، بل كان يجب عليه كشف مغالطتهم، و حل عقدهم بما نلوه عليك:

و هو أن المعنى – كما أشرنا إليه سابقا[7] – : تارة يقوم بالنفس بنفسه على حدّ قيام الكيفيات النفسانية بالنفس، من العلم و الإرادة و غيرهما. و اخرى يقوم بالنفس بصورته المجردة قياما علميا. و النسبة المتصورة بين المحمول و الموضوع – و هي كون هذا ذاك في الخارج – تقوم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها، فهي كالمعلومات الآخر من حيث إن قيامها قيام علمي لا كقيام العلم. و الذي يجب على الأشعري إثباته قيام شيء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم و الإرادة، لا على حد قيام المعلوم و المراد، فان هذا القيام لا يوجب ثبوت صفة اخرى بالنفس حتى ينفع في إثبات الكلام القائم بذاته – تعالى – وراء علمه و إرادته و سائر صفاته العليا.

نعم هنا أمر آخر له قيام بالنفس بنفسه، و هو نحو من الوجود النوري القائم بالنفس قيام المعلول بعلته، لا قيام العرض بموضوعه، و قد أشرنا إليه سابقا[8].

و هذا المعنى – و إن لم يبلغ إليه نظر الأشعري – إلا أنه مجد في تعقّل أمر غير العلم و الإرادة، و ارتباطه بالكلام أيضا ظاهر – كما عرفت سابقا[9] – إلا أنه لا يجدي للأشعري؛ لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظي، و حقيقة الوجود – كما عرفت[10] – لا يقبل المدلولية للكلام بنفسه؛ لأن المدلولية ليست إلا بحصوله في المدارك الإدراكية، و الوجود لا يقبل وجودا آخر، سواء كان العارض من سنخ المعروض، أم لا. فتدبر.

فان قلت: ثبوت القيام لزيد في الخارج و انكشافه في الذهن مما لا شكّ فيه، و لا ينبغي إسناد الريب فيه إلى أحد من أهل العلم، لكنه غير النسبة الحكمية، بل المراد منها: هي النسبة التي حكم بها النفس، فوجد في مرحلة النفس حكم و إذعان بها غير انكشافها انكشافا تامّا مستقرّا، و هذا هو الذي جعله بعض الأعلام المتقدم ذكره[11] كلاما نفسيا و نطقت الأشاعرة بكونه غير العلم و الإرادة، و مثل هذه النسبة الحكمية لو جعلت مدلولاً للقضية الخبرية كان التزاما بالكلام النفسي جزما.

قلت: التحقيق كما نص به بعض الأكابر في رسالته المعمولة في التصوّر و التصديق[12]: أن التصديق ليس مجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد، فانه تصور محض بدهاة أن ثبوت القيام لزيد قابل للتصور، و ليس هو إلا انكشافه، بل التصديق هو الانكشاف الملزوم لحكم النفس و إقرارها بثبوت القيام لزيد؛ لما عرفت سابقا[13]، أن صورة (هذا ذاك) – ناظرا إلى الخارج و منتزعا لهذه الصورة عن ذاتها فيه – علم انفعاليّ من مقولة كيف لانفعال النفس و تكيفها بالصورة المنتزعة عن الخارج، و لكن نفس (هذا ذاك) عند النفس إقرار و حكم و تصديق و اذعان من النفس، و هذا علم فعلي، و هو ضرب من الوجود النوري القائم بالنفس قياما صدوريا، يكون نسبة النفس إليه بالتأثير و الإيجاد، و منه مقولة الاعتقاد فإنّ عقد القلب على شيء غير اليقين؛ قال تعالى: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ[14]، فالإقرار و الجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان و إلا لزم الالتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد و النبوة أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان.

و بالجملة فالنسبة الحكمية و إن كانت كما ذكر، إلا أنّ مدلول الكلام مطلقا نفس الماهية و المعنى، فكما أن مدلول القيام طبيعي القيام الموجود في المواطنين، كذلك مدلول الجملة – بما هي جملة – ثبوت القيام لزيد، و أن هذا ذاك.

و أما ان هذا المعنى المستفاد من الجملة هل هو مورد للتصور المحض، أو للتصديق الملازم للإقرار به؟ فهو أمر آخر، و على أيّ حال فلا ربط له بنفس الإقرار النفسي، و الكلام في النسبة المتعلقة بها بالإقرار، لا في الإقرار الذي هو فعل من أفعال النفس. و ما نقول بدلالة الجملة – عليه – بنفسها أو بضميمة أمر آخر – نفس النسبة، و هي لها شئون: من كونها متصورة، و مرادة، و متعلّقا لإقرار النفس بها. و ما يجدي الأشعري – و يكون التزاما بالكلام النفسي – كون الحكم و الإقرار المزبور مدلولاً للجملة، و قد

محقق اصفهانی می‌فرماید: اولاً محقق رشتی مقصود اشاعره را به درستی فهمیده است و لکن نتوانسته است مغالطه آنها را به درستی تشخیص دهد و لذا حرف آنها را قبول کرده است. در تحلیل کلام آنها باید گفت بعضی اوصاف در نفس وجود دارد که خودشان قائم به نفس هستند، مثل کیفیات نفسانی همچون علم و اراده. اما بعضی اوصاف دیگر، صورتشان قائم به نفس هستند – قیاماً علمیاً. نسبت بین موضوع و محمول از این سنخ است، یعنی نسبی است که در نفس موجود است و قائم به آن است و لکن نه بنفسها، یعنی خودش موجود نیست بلکه صورتی از آن نسبت – یعنی صورت مثالی یا صورت علمی اش – در نفس موجود است. آنچه مدعای اشاعره است که باید آن را اثبات کنند وجود صفتی قائم به نفس و لکن بنفسها و لا بصورتها است. و الا اگر صفتی را اثبات کنند که بصورتها قائم به نفس است مدعای آنها برآورده نخواهد شد. [17]

سپس محقق اصفهانی می‌گوید در اینجا یک وجود نوری در نفس موجود است که مخلوق نفس و از افعال آن است، لکن این مطلب فراتر از فهم اشاعره است. اشاعره می‌خواهند یک کلام نفسی را ادعا و اثبات کنند که مدلول کلام لفظی است و کلام لفظی دلالت بر آن معنا می‌کند. اما وجود نوری که ما در نفس اثبات می‌کنیم از سنخ ماهیات نیست تا معنا داشته باشد، بلکه از سنخ وجود است و حقیقت وجود قابل مدلولیت برای کلام نیست. لفظ که نمی‌تواند دال بر وجود باشد. توجه داشته باشید که ما اینجا در مورد حقیقت وجود صحبت می‌کنیم و نه مفهوم آن.

محقق اصفهانی در ادامه، اشکال و جوابی را مطرح می‌کند و می‌فرماید اگر مستشکلی بگوید در دو چیز شکی نیست: یکی اینکه قیام برای زید در «زید قائم»، در عالم خارج ثابت است و دوم اینکه ثبوت قیام مکشوف برای ذهن است. اینها روشن هستند، ولی غیر از نسبت حکمیه می‌باشند، یعنی مراد محقق رشتی در تفسیر کلام اشاعره به نسبت حکمیه، ثبوت قیام برای زید نیست، بلکه نفس یک حکمی دارد که آن حکم همان نسبت است. این حکم و ادعان غیر از انکشاف ثبوت قیام برای زید است. و مراد محقق رشتی، چنین حکمی است.

مرحوم رشتی از نسبت حکمیه سخن گفته است. در منطق هم یک نسبت حکمیه داریم که همان تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع است. حال مستشکل می‌گوید این دو غیر هم هستند. پس مقصود، انکشاف این نسبت در عالم نفس نیست، بلکه حکم و ادعان و اقرار نفس به این نسبت است. بعد مستشکل می‌گوید اگر قرار است کلام نفسی مدلول کلام لفظی باشد، با معنایی که از نسبت حکمیه کردیم مشکل حل خواهد شد. در عبارت محقق رشتی هم التزام به نسبت حکمیه آمده است و شاید مرادش از التزام همان جزم و ادعان به نسبت حکمیه باشد.

بنابراین، خلاصه مطلب اینکه محقق رشتی فرمود مراد از کلام نفسی، نسبت حکمیه است. مرحوم اصفهانی فرمود اگر مراد از نسبت یک صفتی است که بصورتها قائم به نفس است، این به درد مدعای اشاعره نمی‌خورد و آنها باید صفتی را اثبات کنند که بنفسها قائم به نفس باشد. مستشکل می‌گوید منظور از نسبت حکمیه، انکشاف از نسبت بین موضوع و محمول نیست تا بگویید که این صفتی است که بصورتها قائم به نفس است، بلکه مراد از نسبت حکمیه، حکم و ادعان نفس به این نسبت است و چنین نسبیتی صورتی است که بنفسها قائم به نفس است. اما محقق اصفهانی در جواب از این اشکال مطلبی می‌فرماید که به حسب ظاهر تایید حرف مستشکل است و شاید ایشان می‌خواهد بگوید که اگر مراد از نسبت حکمیه این مطلب باشد، در اینصورت کلام نفسی وجهی پیدا می‌کند. لذا لازم است در جواب محقق اصفهانی دقت شود.

ایشان در جواب می‌فرماید وقتی به رساله‌ای که ملاصدرا در تصور و تصدیق نوشته است مراجعه می‌کنیم می‌بینیم مجرد ثبوت قیام برای زید تصدیق نیست. قیام زید امر تصویری محض است. وقتی قیام را برای زید تصور کردیم و این نسبت در عالم نفس حاضر شد، در صورت ادعان نفس به این نسبت است که تصدیق حاصل می‌شود. صورت ثبوت قیام برای زید در نفس از

مقوله كيف نفسانی و علم انفعالی است. اما اقرار و اذعان نفس به ثبوت قیام برای زید از مقوله علم فعلی است. محقق اصفهانی در اینجا اشاره‌ای به بحث ایمان و اعتقاد می‌کند و می‌فرماید ممکن است انسان به چیزی علم داشته باشد ولی ایمان نداشته باشد. در این رابطه یک مثال عامیانه‌ای در فلسفه می‌زنند و می‌گویند انسان علم دارد که از میت حرکتی صادر نمی‌شود و چنین قدرتی ندارد ولی ایمان نسبت به این مطلب ندارد و لذا از او می‌ترسد. در آیه شریفه که آمده است «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» [18] از همین باب است.

به نظر می‌رسد مستشکل هم به دنبال همین مطلب است که مراد اشاعره از کلام نفسی همین اذعان نفس به نسبت حکمیه است. محقق اصفهانی از این وجود تعبیر به وجود نوری می‌کند که یک علم فعلی است، و لکن مستشکل می‌گوید چرا وجود نوری و علم فعلی باشد، بلکه از افعال نفس است. عجیب این است که محقق اصفهانی هم قبول می‌کند که مراد اشاعره از نسبت حکمیه همین اقرار نفس است و نه مجرد ثبوت محمول برای موضوع – آنچنان که منطقیون می‌گویند. و لکن محقق اصفهانی معتقد است مدلول هر کلامی، چه کلام لفظی باشد و چه کلام نفسی، باید یک ماهیت و معنایی باشد، همچنانکه وقتی می‌گوییم قیام دارای معنایی است، حال یا در موطن خارج و یا در موطن ذهن. این معنا همان مدلول جمله‌ای است که بر ثبوت قیام برای زید دلالت می‌کند. جمله «زید قائم» دارای معنایی است و معنایش ثبوت قیام برای زید است، اما یک وقت این قیام را فقط تصور می‌کنیم و یک وقت آن را تصدیق می‌کنیم، یعنی اقرار به ثبوت این نسبت می‌کنیم. در هر حال، چه تصور باشد و چه تصدیق، ربطی به نفس اقرار نفسی ندارد.

محقق اصفهانی در اینجا تفکیکی انجام می‌دهد و می‌فرماید یک وقت نسبتی را متعلق اقرار قرار می‌دهیم، این همان تصدیق است و نسبت حکمیه‌ای است که شما می‌گویید. اما حرف اشاعره وراء این است و آنها می‌گویند خود نفس به صورت مستقل یک فعلی دارد که دیگر اقرار به نسبت تصویری و نسبت مثالی نیست. یک مرحله این است که نسبت تصویری در عالم نفس موجود شود و مرحله دوم این است که اذعان به این نسبت حاصل شود. تا اینجا را همه قبول دارند و بحثی در آن نیست. ولی اشاعره می‌گویند نفس، وراء این نسبتی که متعلق اقرار نفس است، یک اقراری به عنوان فعل مستقل دارد که مخلوق نفس است و نام آن کلام نفسی است. عبارت مهم مرحوم اصفهانی همین جاست که باید در آن دقت کرد. ایشان می‌فرماید جمله بر نسبت دلالت دارد، اولاً. نسبت می‌توند به صورت تصویری به ذهن بیاید و متعلق اقرار نفس قرار گیرد، ثانیاً. ولی هیچ‌کدام از اینها ربطی به مدعای اشاعره ندارد، بلکه مدعای آنها این است که باید اقرار دیگری باشد که مدلول جمله باشد و نفس آن را مستقلاً خلق کند و حال آنکه چنین اقراری نمی‌تواند مدلول جمله قرار گیرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

منابع

- اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية في شرح الكفاية. 6 ج. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.
- بحرانی، میثم بن علی. قواعد المرام في علم الکلام. قم: آية الله العظمی المرعشي النجفي (ره)، 1406.
- رشتی، حبیب الله. بدائع الأفكار. 1 ج. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، بی‌تا.
- لاهیجی، عبدالرزاق. شوارق الإلهام في شرح تجريد الکلام. 5 ج. قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1425.

[1]- لاهیجی می‌گوید: «و هو علی زعمهم [أى الأشاعرة] معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي، و مغاير للعلم بمدلول الخبر في

الخبر و للإرادة و الكراهة في الأمر و النهي.» (عبدالرزاق لاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1425)، ج 4، 158).

بحراني ميگويد: «و قالت الاشعرية: انه متكلم بمعنى قائم بذاته قديم دلت عليه هذه العبارات الحادثة. و الكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى و العبارة الدالة عليه، و عند بعضهم حقيقة في المعنى مجاز في العبارة، و عند بعضهم بالعكس.» (ميثم بن علي بحراني، قواعد المرام في علم الكلام (قم: آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، 1406)، 92).

[2]– اين احتمال از محقق دوانی است.

[3]– حبيب الله رشتي، بدائع الأفكار (قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، بى تا)، 253.

[4]– در حالیکه اشاعره عبارات دیگری دارند که در نفی چنین احتمالی تصریح دارد.

[5]– محمد حسين اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 269.

[6]– و هو المحقق الرشتي (قدس سره) – كما في هامش الأصل – و ذلك في بدائع الأفكار: ٢٥٣ عند قوله: (ثم اعلم أن ما هو المعروف...).

[7]– و ذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (فحينئذ يقال: إن قيامه بالنفس...).

[8]– و ذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (و نسبة النفس إليه بالتأثير و الإيجاد...).

[9]– في نفس التعليقة و الموضع المشار إليهما آنفا.

[10]– في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (و أمّا استحالة مدلوليته للكلام اللفظي...).

[11]– في اوائل هذه التعليقة بقوله: (و لذا ذهب بعض الأعلام...)، و هو المحقق الرشتي (رحمه الله) كما مرّ.

[12]– صدر المحققين (رحمه الله) – في رسالته المذكورة المطبوعة في ذيل الجوهر النضيد للعلامة الحلي (قدس سره): ٣١٥ فما بعدها.

[13]– و ذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (أما أصل معقوليته...).

[14]– النمل ٢٧: ١٤.

[15]– و ذلك في التعليقة: ١٤٦ عند قوله: (و أمّا استحالة مدلوليته للكلام اللفظي...).

[16]– اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، 269–270.

[17] - این همان مطلبی است که پیش از این تذکر داده شد و آن اینکه طبق مدعای اشاعره، در جملات خبریه وراء علم یک صفتی در نفس موجود است و در جملات انشائیه هم وراء اراده صفتی در نفس موجود است.

[18] - نمل: 14.