



الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان

رضا برنجکار^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶

سیدمسیح شاه چراغ^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

چکیده

مسئله تحقیق حاضر این است که مدرسه فکری اصفهان و جریان‌های اصلی آن، در معنائشناسی صفات الهی، چه نوع الیهاتی را بیان کرده‌اند. در مدرسه اصفهان با سه جریان اصلی فکری مواجه هستیم؛ جریان فلسفی به رهبری ملاصدرا، که در بحث معنائشناسی صفات الهی، از الیهات ایجابی دفاع می‌کند. جریان فکری به رهبری ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، که به لحاظ اتخاذ برخی دیدگاه‌های کلامی، می‌تواند جریان کلامی نام گیرد، ضمن پذیرش نظریه نفی صفات، از الیهات سلبی در مباحث معنائشناسی صفات الهی دفاع می‌کند. جریان کلامی - حدیثی اصفهان، به نمایندگی علامه مجلسی، هرچند برخلاف ملارجبعلی و قاضی سعید، اصل صفت را برای ذات خداوند متعال اثبات می‌کند، اما به جهت تعقل ناپذیری صفات ذاتی خدای سبحان، در تبیین صفات باری تعالی از الیهات سلبی بهره می‌گیرد.

واژگان کلیدی

مدرسه اصفهان، الیهات سلبی، الیهات اثباتی، صفات ذات، عینیت صفات با ذات، نفی صفات، اشتراک لفظی و معنوی.

طرح مسئله

الهیات سلبی، به معنای تفسیر سلبی از صفات ذاتی و ایجابی خدا، مثل تفسیر عالم بودن به نفی جهل، در طول تاریخ طرفداران بسیاری داشته است. در یونان باستان برخی بر این باور بوده‌اند که اندیشه معمولی درباره خداوند خام است (راسل، ۱۳۷۳، ۱: ۸۰). گفته شده است نخستین کسی که بر طریق سلب درباره خداوند تأکید کرده است، آلبینوس می باشد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۲۷). افلاطون هنگامی که درباره خدا صحبت می کند، او را غیر قابل شناخت معرفی کرده و تلاش می کند تا او را با بیانی سلبی، معرفی کند (افلاطون، ۱۳۴۹: ۱۵۴۳-۱۶۲۰). فلوطین، چهره برجسته جریان نوافلاطونی یونان است که الاهیات سلبی در فلسفه او جایگاه ویژه‌ای دارد. «احد» یا «واحد» که همان خدای فلوطین محسوب می شود، از منظر وی دارای قداست و منزلت منحصر به فردی است تا آنجا که حتی این نام‌ها را نیز شایسته او نمی داند و تأکید می کند که به کارگیری این الفاظ از جانب انسان، نتیجه نقصان آدمی و ضیق زبانی است (فلوطین، ۱۳۶۲، ۲: ۷۲۸). در یهودیت، فیلون (Runia, 1998: 359)، ابراهیم بن داوود (Samuelson, 1998: 606) و موسی بن میمون (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۴۰) از این الاهیات دفاع کرده‌اند. در مسیحیت، بازلیلدس (Kenny, 1998: 256)، کلمنت (Kenny, 1998: 257)، نیکولاس کوسانی (Kenny, 1998: 257) و کلمنس (Kenny, 1998, 1 v: 257) از این الاهیات پشتیبانی کرده‌اند. میان مسلمانان نیز ضرار بن عمرو (اشعری: ۱۴۰۰ق: ۱۶۶) و نظام (اشعری: ۱۴۰۰ق: ۱۶۶-۱۶۷) معتزلی معنای این که خداوند عالم و قادر است را آن می دانستند که جاهل و عاجز نیست. در میان شیعیان اسماعیلی، ابوحاتم رازی (رازی، ۱۳۸۱: ۳۹)، ابویعقوب سجستانی (سجستانی، ۱۳۵۸: ۴) و حمیدالدین کرمانی (کرمانی، ۱۹۸۳: ۵۵) قاطعانه از الاهیات سلبی دفاع کرده‌اند. در میان متکلمان امامیه نیز شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸)، خواجه نصیر طوسی (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق: ۲۸۱)، علامه حلی (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷) و... به صراحت طرفدار این الاهیات بوده‌اند. در مقاله پیش رو بر آنیم تا جایگاه الاهیات سلبی و الاهیات ایجابی، که تفسیری ایجابی از صفات ذاتی خدا ارائه می کند، را در مدرسه اصفهان مورد بررسی قرار دهیم. مدرسه اصفهان با ظهور صفویه و حمایت پادشاهان صفوی از تشیع و دعوت عالمان شیعه به این شهر، به محلی برای تضارب آرا و اندیشه‌های جریانات مختلف فکری تبدیل گردید. برپایی کرسی‌های آزاداندیشی در کنار

مجالس درس علمای برجسته امامیه، زمینه مناسبی را برای گسترش فرهنگ تشیع فراهم ساخت. جریان‌شناسی مدرسه اصفهان، از حضور سه جریان فکری عمده خبر می‌دهد که هر کدام نقش مهمی در پیشبرد مباحث علمی در این حوزه ایفا کردند. این سه جریان عبارتند از: جریان فلسفی، جریان فکری نزدیک به کلام و جریان حدیثی - کلامی. در جریان فلسفی اصفهان، دو خط فکری عمده وجود داشت؛ میرداماد و میرفندرسکی که تلاش هر یک، سبب تربیت حکمای برجسته‌ای گردید. محصول حوزه فلسفی میرداماد، ملاصدرا بود که خود، شاگردان برجسته‌ای مانند فیض کاشانی و فیاض لاهیجی را تربیت کرد. محصول حوزه فلسفی میرفندرسکی نیز، ملارجبعلی تبریزی است که او نیز شاگرد برجسته‌ای مانند قاضی سعید قمی را تربیت نمود (رضایی، ۱۳۹۱، ۱۱: ۱۱۷-۱۲۳). هرچند این استاد و شاگرد را در زمره حکما و فلاسفه به حساب می‌آورند، اما با توجه به مخالفت آن‌ها با مبانی فلسفی، به‌خصوص حکمت متعالیه، و بیان آرای کلامی، به نظر می‌رسد اطلاق نام متکلم بر آن‌ها به صواب نزدیک‌تر باشد. باید توجه داشت که سرچشمه جریان فلسفی اصفهان، مدرسه فارس است (رضایی، ۱۳۹۱، ۱۱: ۱۱۷-۱۲۳). ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در حالی که در زمره حکما به شمار می‌آیند، به شدت با آرای ملاصدرا به مخالفت برخاستند و در آثار خود، دیدگاه‌های وی را مورد انتقاد قرار دادند. مطالعه آثار آنان نشان می‌دهد که میل آن‌ها به مبانی کلام امامیه بیشتر از مباحث و اندیشه‌های فلاسفه است؛ لذا جهت تمایز بهتر این اندیشه‌ها از یکدیگر، در جریان کلامی اصفهان، به بررسی و تحلیل آرای این دو متکلم برجسته خواهیم پرداخت. جریان حدیثی اصفهان نیز که تحت تأثیر حوزه‌های فکری جبل‌عامل، جریان اخباری‌گری ملا محمدامین استرآبادی در حجاز و سیدماجد بحرانی در شیراز است، در شخصیت علامه مجلسی متبلور گردیده است. علامه را می‌توان در زمره متکلمان نص‌گرا دانست (رضایی، ۱۳۹۱، ۱۱: ۱۱۷-۱۲۳). با بررسی آرای متکلمان برجسته این سه جریان در مباحث معناشناسی صفات الهی، روشن خواهد شد که الاهیات سلبی و ایجابی در مدرسه اصفهان، چه روندی را پیموده و از چه جایگاهی برخوردار است.

جریان فلسفی

در بررسی این جریان، آرای ملاصدرا و دو تن از شاگردان برجسته وی، فیض کاشانی و فیاض لاهیجی را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

۱. ملاصدرا

پیش از پرداختن به دیدگاه صدرا درباره معناشناسی صفات، به مهم‌ترین مبانی فلسفی او که در بحث تأثیرگذار بوده اشاره می‌شود.

اصالت وجود

از منظر وی، آنچه واقعیت دارد مصداق مفهوم وجود، یعنی حقیقت وجود است و ماهیت از آن نظر که ماهیت است، اصالتی ندارد و تنها به گونه‌ای عرضی و تبعی به وجود متصف می‌گردد. یکی از دلایل ملاصدرا بر اصالت وجود آن است که ماهیت از حیث ماهیت، نسبت به وجود و عدم، حالت لاقتضا دارد، زیرا اگر به هر کدام در ذات خود متصف باشد، اتصافش به دیگری ممنوع خواهد بود. مثلاً اگر بگوییم ماهیت از حیث ماهیت موجود است، دیگر نمی‌توانیم بگوییم معدوم است، زیرا اجتماع نقیضین حاصل می‌شود. در نتیجه حالت لاقتضا دارد و برای خروج از این حالت، نیازمند عامل دیگری است و آن، چیزی جز وجود نیست. در نتیجه، اصالت با وجود است و ماهیت مفهومی اعتباری خواهد بود (صدرالمتألهین: ۱۹۸۱، ۱: ۳۸ به بعد).

اشتراک معنوی وجود

ملاصدرا «وجود» را مفهومی مشترک میان ماهیات گوناگون می‌داند. وی این نوع اشتراک را امری قریب به بدیهیات اولیه می‌داند (صدرالمتألهین: ۱۹۸۱، ۱: ۳۵). ملاصدرا تأکید می‌کند که این اشتراک در مفهوم، امری اعتباری نیست، بلکه نشان‌دهنده اشتراک و وحدت در واقع نیز هست. این همان مطلبی است که در بحث بعدی خود را نشان می‌دهد (صدرالمتألهین: ۱۹۸۱، ۱: ۳۵).

تشکیک در وجود

ملاصدرا «وجود» را حقیقتی مشکک و دارای مراتب و درجات گوناگون می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۳۶). طرح مسئله تشکیک، به پیش از ملاصدرا باز می‌گردد و در آثار ابن‌سینا مورد توجه قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۷۹). شیخ اشراق نیز آن را در قاعده نوری مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ۲: ۱۱۹)؛ اما تفاوت تشکیک مطرح‌شده در حکمت متعالیه با تعاریف سابق آن سبب شده است تا تشکیک به دو نوع «عامی» و «خاصی»

تقسیم شود. در تشکیک عامی صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نیست و به گونه‌ای متفاوت بر آن‌ها صدق می‌کند. در حقیقت، مصادیق گوناگون آن مفهوم کلی در معنای آن اسم مشترک هستند، اما در عین حال تفاوت‌هایی در ناحیه مصادیق وجود دارد که باعث می‌شود صدق آن مفهوم کلی بر مصادیق یکسان نباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱: ۲۵۸). در نقطه مقابل، در تشکیک خاصی، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است و هر دو به وجود باز می‌گردد. تفاوت و تمایز موجودات بر اساس مراتب وجودی آن‌هاست. روشن است که این نوع تشکیک مبتنی بر اصالت وجود است؛ یعنی چون در عالم واقع، حقیقتی جز وجود یافت نمی‌شود، اشتراک و اختلاف ماهیات گوناگون به وجود باز می‌گردد. در نتیجه وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب گوناگون است. ملاصدرا از این نوع تشکیک دفاع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۳۶).

سنخیت

از منظر ملاصدرا، اگر بین علت و معلول سنخیتی نباشد، لازمه‌اش این است که نتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، لکن تالی باطل است؛ در نتیجه سنخیت برقرار است. نیز اگر قائل به تباین شویم، اساساً باب انس و صحبت مختل می‌شود، زیرا آن‌جا که معرفتی در نتیجه تباین ایجاد نشود، انس و مراوده‌ای نیز نخواهد بود. وی جهت دفع این اشکال که با این بیان، باید به تشبیه خالق و مخلوق قائل شویم، تأکید می‌کند که سنخیت، مستلزم یکسان دانستن مراتب وجود نیست. سنخیت در فرایند تشکیک است، زیرا با وجود تشکیک، هیچ مرتبه‌ای با مرتبه دیگر، مثلثیت و شباهت پیدا نمی‌کند و موجودات در یک درجه قرار نمی‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۲۸۹).

معناشناسی صفات الهی

با عنایت به مبانی و اندیشه‌های بنیادین فلسفه صدرا، می‌توان مباحث مرتبط با صفات الهی را از منظر وی مورد بررسی دقیق‌تری قرار داد. صدرا صفات خداوند را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته سلبی تقدیسی و ایجابی ثبوتی تقسیم می‌کند. وی صفات سلبی را به سلبی واحد که همان سلب امکان از خداوند است، ارجاع می‌دهد. صفات ایجابی نیز خود بر دو دسته است: صفات حقیقی مانند علم و قدرت و حیات، و صفات اضافی مانند خالقیت و رازقیت و... وی

همه صفات حقیقی را به وجوب وجود باز می‌گرداند و همه صفات اضافی را نیز به قیومیت ارجاع می‌دهد. وی عدم وحدت این صفات را سبب پیدایش کثرت در ذات باری تعالی می‌داند که خداوند از آن منزّه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۰۹-۱۱۰). در حوزه وجودشناختی، ملاصدرا قائل به نظریه عینیت صفات با ذات است و تأکید می‌کند که صفات خداوند، اگرچه از نظر مفهومی با ذات باری تعالی و نیز با یکدیگر مغایرت دارند، اما در عالم واقع و نفس الامر با یکدیگر عینیت دارند و تنها ذات است که وجود خارجی دارد. در واقع خداوند، عالم به علمی است که آن علم عین ذات اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۸). از منظر صدرا، تمایز مفهومی صفات لازم است؛ در غیر این صورت آن‌ها الفاظی مترادف خواهند بود که تنها اسامی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۰). نکته قابل توجه آن است که ملاصدرا قول کسانی را که با اعتباری دانستن مفهوم وجود، به تبیین نظریه عینیت پرداخته‌اند رد می‌کند و آن را ناشی از غفلت این افراد از اصالت و تشکیک خاصی وجود می‌داند (صدرالمتألهین: ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۶). صدرا عبارت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را که می‌فرماید: «و کمال الإخلاص نفي الصفات عنه» را حمل بر نفی معانی زاید بر ذات می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۹). ملاصدرا در مقام تبیین این مطلب که چرا در روایات اهل بیت (علیهم السلام) تصریح به لفظ «عینیت» نشده است، تأکید می‌کند که دلیل این مطلب آن است که تلقی عرفی و عوامانه‌ای از صفت، در اذهان عمومی وجود دارد که اگر امامان معصوم (علیهم السلام) چنین تعبیری می‌کردند، بلافاصله عوام، ترکیب حق با غیریت را نتیجه می‌گرفتند؛ به همین دلیل آن بزرگواران محتوا را متذکر می‌شدند، بدون این که لفظ را بیاورند (سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۵۵۹).

مبانی فلسفی ملاصدرا سبب آن شد تا در مباحث معناشناختی صفات الهی، قائل به الاهیات ایجابی و اثباتی شود. از منظر وی، صفات ذاتی خداوند، مانند علم، قدرت، حیات و... مانند حقیقت وجود، حقایقی مشکک هستند که غایت آن به باری تعالی و در درجات و طبقات پایین‌تر، به انسان نسبت داده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۵). هرچند مفهوم علم خداوند و انسان، با یکدیگر مشابهت دارد، اختلاف شدت و ضعف آن‌ها، سبب منتفی شدن تشبیه در حقیقت این صفات با یکدیگر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱: ۲۹۸). بر اساس مبانی صدرا، معنای هر صفتی را از شوائب و نواقص مادی و امکانی منزّه می‌کنیم و مفهوم مجرد و منزّه را به باری تعالی نسبت می‌دهیم. ملاصدرا به موازات ارائه نظریه حمل تشکیکی،

در برابر الاهیات سلبی موضع می‌گیرد و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۹). ملاصدرا در مقام بیان فلسفه ارائه معانی سلبی برای صفات ذات، از جانب اهل بیت علیهم‌السلام، ارائه آن را جهت مراعات حال عوام و نفی هر گونه توهّم زیادت صفات، عنوان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۲۷۲).

۲. فیض کاشانی

فیض کاشانی در آثار فلسفی خویش، مبانی حکمت متعالیه را می‌پذیرد. وی قائل به اصالت وجود است. از منظر وی، ماهیت از حیث ماهیت، نسبت به وجود و عدم لاقتضا است و برای خروج از این وضعیت، نیاز به عامل دیگری دارد که همان وجود می‌باشد. بنابراین از منظر وی، اصل در تحقق و ثبوت تنها «وجود» است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۶۳-۶۴). وی وجود را حقیقتی مشکک می‌داند که غایت شدت و درجه آن، به باری تعالی نسبت داده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۳۶۲).

فیض کاشانی در مباحث وجودشناختی صفات، قائل به عینیت است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۴۴۸). او با تأکید بر این مطلب که الفاظ به‌کاررفته در قرآن و روایات، جهت فهم عمومی مخاطبین صادر شده‌اند، بیان می‌کند که اگر بخواهیم این اعتقاد را نداشته باشیم، آن‌گاه بیانات خداوند و معصومین علیهم‌السلام رازآمیز خواهند شد و هیچ درکی از آن‌ها صورت نخواهد پذیرفت (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۳۶۷). فیض با اشاره به محدودیت‌های قوای ادراکی انسان تصریح می‌کند: همان‌گونه که کنه ذات باری تعالی قابل شناسایی بشر نیست، معرفت کنه صفات خداوند متعال نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. با توجه به این نکات و در نظر گرفتن مبانی فلسفه فیض که به آن اشاره شد، وی در معنای صفات خداوند، الاهیات ایجابی را برمی‌گزیند و به شیوه ملاصدرا مشی می‌کند. فیض در ترسیم این الاهیات می‌فرماید: «حق این است که همان‌گونه که احاطه به معرفت ذات باری تعالی برای غیر خداوند ممکن نیست، احاطه به معرفت صفات او نیز جایز نمی‌باشد. هر آنچه عقلا، خداوند را به آن وصف می‌کنند، تنها بر اساس اندازه فهم و بر حسب وسعت اندیشه آن‌هاست. در نتیجه آن‌ها خداوند را با صفاتی که با آن انس دارند و مشاهده می‌کنند، در خودشان با سلب نقایصی که از تشبیه صفات به خودشان وجود دارد، توصیف می‌کنند و این کار با نوعی مقایسه صورت می‌پذیرد. اگر برای بشر صفات خداوند متعال بدون مقایسه ذکر شود، آن را فهم نمی‌کنند، همان‌گونه که ذات باری تعالی را که

وجود است و نه ماهیت فهم نمی‌کنند، زیرا برای آن‌ها مقایسه‌ای وجود ندارد. بنابراین توصیف آن‌ها از باری تعالی به اندازه عقول آن‌هاست نه به اندازه قدر و منزلت باری تعالی...»^۱ (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۳۶۳-۳۶۴).

فیض در تبیین الاهیات ایجابی، بیان می‌کند که این الاهیات بر پایه نوعی مقایسه استوار شده است که بر اساس آن، بشر ابتدا صفاتی را که با آن‌ها انس و الفت دارد، با همان معانی مادی و امکانی در نظر می‌گیرد، سپس این صفات را از شوائب و نواقص مادی مبرا می‌کند و آن مفهوم مجرد را به باری تعالی منتسب می‌سازد. فیض، روایاتی را در تأیید قول خود متذکر می‌گردد (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۳۶۴-۳۶۳). در این پژوهش، آثار فلسفی فیض کاشانی مورد توجه قرار گرفته و بررسی اندیشه‌های کلامی و عرفانی وی در این موضوع نیازمند تحقیق مستقلی است که از عهده این نوشتار خارج است.

۳. فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی در آثار خود از اشتراک معنوی وجود دفاع می‌کند و آن را با براهین مختلف مبرهن می‌سازد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۱). وی در شرح تجرید خواجه نصیر نیز، اشتراک معنوی را قول محققان برمی‌شمرد که ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری با آن به مخالفت برخاسته و رأی به اشتراک لفظی داده‌اند. وی در ادامه، ادله سه‌گانه خواجه را در تأیید این قول، متذکر می‌گردد (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ۱: ۲۵). فیاض لاهیجی وجود را مفهومی مشکک می‌داند (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ۱: ۵۲-۵۳). فیاض، صفات ذاتی خداوند را عین ذات باری تعالی می‌داند و اندیشه‌های رقیب مانند زیادت را مردود می‌شمرد (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ۱: ۲۴۱). وی در مردود دانستن نظریه زیادت اشاعره، دلایلی را متذکر می‌گردد که خالی بودن ذات از صفات کمال و اشمال ذات بر جهات امکانی و احتیاج ذات به صفات زاید بر آن، از آن جمله است (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ۱: ۲۴۲-۲۴۴).

۱. «بل الحق أنه كما لا يجوز لغيره سبحانه الإحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى، فكذلك لا يجوز له الإحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى، وكل ما وصفه به العقلاء، فإنما هو على قدر أفهامهم، وبحسب وسعهم، فإنهم إنما يصفونه بالصفات التي ألفوها و شاهدوها في أنفسهم، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم بنوع من المقايسة، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه، كما لم يفهموا ذاته التي هي وجود لا ماهية؛ لأنه ليس لهم ذلك، فتوصيفهم إياه سبحانه إنما هو على قدرهم، لا على قدره.»

نکته قابل تأمل در عبارات فیاض آن است که وی بیان می‌کند: خلوص صفت کمال وقتی لازم می‌آید که آثار صفت مترتب نشود، اما وقتی آثار صفت بر ذات مترتب گردد، کمال برای باری تعالی محقق می‌گردد و نیازی به مصداقی غیر از ذات نخواهد بود (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ۱: ۲۴۱). این بیان می‌تواند در جهت تأیید قول قائلان به نظریه نیابت نیز به کار رود، زیرا در نظریه نیابت نیز، اعتقاد بر این است که اثر صفات ذاتی باری تعالی از ذات صادر می‌شود و نیازی به واسطه علم، قدرت و... نیست. اثر علم که همان انکشاف و ظهور اشیا برای باری تعالی است، از ذات صادر می‌گردد و ذات خداوند، نائب مناب صفات اوست. به هر ترتیب، با توجه به تصریح فیاض بر پذیرش نظریه عینیت، می‌توان قول به عینیت عام (که در آن احتمال عینیت و نیابت هر دو وجود دارد) را به عنوان مختار وی قلمداد کرد.

فیاض لاهیجی در مباحث معناشناختی صفات الهی، ورود چندانی نداشته است. وی در آثار خویش تصریحی به الاهیات ایجابی مورد نظر ملاصدرا و فیض کاشانی نمی‌کند. در شرح تجرید، ذیل صفت حیات، عبارتی را می‌آورد که حاکی از مشی کلامی او و گرایش به الاهیات سلبی است. فیاض پس از این‌که حیات را مصحح اتصاف به علم و قدرت معنا می‌کند، ارجاع حیات را به معنایی سلبی می‌داند (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ۲: ۵۴۹).

جریان کلامی

یکی دیگر از جریان‌های فکری اصفهان، جریان ملارجبعلی تبریزی و شاگرد او قاضی سعید قمی است. این دو متفکر، هرچند از زمره متبحران فلسفه به شمار می‌آیند، اما با توجه به این‌که در بسیاری موارد، از جمله بحث وجودشناسی و معناشناسی صفات، به اندیشه‌های متکلمان نزدیک شده و اندیشه‌های فلسفی، به‌خصوص دیدگاه‌های ملاصدرا را نقد کرده‌اند، می‌توان آنان را، لاقلاً در پاره‌ای مباحث، از جمله بحث اسما و صفات، و از حیث محتوایی، در زمره متکلمان تلقی کرد.

۱. ملارجبعلی تبریزی

ملارجبعلی تبریزی ترکیب وجود و ماهیت را انضمامی می‌داند و معتقد است حمل وجود بر ماهیت، نظیر حمل اعراض خارجی بر اشیاست. این اندیشه حاکی از اعتقاد وی به اصالت به معنای تقدم ماهیت بر وجود است. وی اعتقاد دارد جعل جاعل اولاً و بالذات به ماهیت و به

تبع آن به وجود تعلق قرار گرفته است، زیرا به بدهت عقلی محال است که جاعل ابتدا فرع شیء (وجود) را جعل کند و پس از جعل آن، جعل اصل شیء (ماهیت) صورت پذیرد، زیرا در این صورت ملزوم، لازم و لازم، ملزوم می‌گردد و این محال است (آشتیانی، ۱۳۵۱، ۱: ۲۵۷-۲۵۹). هرچند برخی بر آن هستند که ملارجبعلی در برخی مواضع به اصالت وجود تصریح کرده است (آشتیانی، ۱۳۵۴، ۲: ۴۶۷-۴۶۹)، با چیش مجموع آرای وی در کنار یکدیگر و دأب عمومی وی بر نقد آرای ملاصدرا، به نظر می‌رسد وی را باید از مدافعان اصالت ماهیت به حساب آورد.

ملارجبعلی تبریزی در آثار خود به صراحت از اشتراک لفظی وجود بین خالق و مخلوق دفاع می‌کند و اشتراک معنوی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی سنخ وجودی خداوند را متفاوت از سنخ وجودی مخلوقات می‌داند و لازمه اعتقاد به اشتراک معنوی وجود را، تشبیه باری تعالی به مخلوقات بیان می‌کند. ملارجبعلی در رساله اثبات واجب خود با نقل عباراتی از صاحب *اثولوجیا* و فارابی، به تبیین اعتقاد خویش می‌پردازد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۱-۲۴۳). وی در کتاب *الاصول الاصلیة* که با عنوان «اصول آصفیه» نیز شناخته می‌شود، خداوند را به عنوان فاعل وجود عام و بدیهی معرفی می‌کند که بر اشیا اطلاق می‌شود و اطلاق این وجود بر باری تعالی را مستلزم تالی فاسد می‌داند (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۹). وی در کتاب *اثبات الواجب* نیز در بیان مطلب پنجم به شکل مبسوط از اشتراک لفظی دفاع و ادله آن را بیان می‌کند. جان کلام ملارجبعلی در این مطلب، آن است که اگر معنای وجود و موجودی که بدیهی التصور است، مشترک باشد میان واجب و ممکن، آن معنا، عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب یا عارض ذات واجب که در هر سه صورت، واجب‌الوجود را تبدیل به ممکن‌الوجود خواهد کرد که خلاف فرض و باطل است؛ در نتیجه وجود میان خالق و مخلوق، مشترک لفظی خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۹-۲۵۲).

ملارجبعلی تبریزی از منتقدان جدی نظریه عینیت به شمار می‌آید. وی با توجه به ماهیت صفت و ارتباط آن با ذات، تصور عینیت آن‌ها را باطل و آن را موجب تالی فاسدهای متعدد می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۸-۲۴۹). ملارجبعلی تبریزی با ردّ نظریه عینیت، تمایل خود را به نظریه نیابت ذات از صفات نشان می‌دهد. در حقیقت او بیان می‌کند که نیازی به صفتی نداریم که آن صفت عین ذات باری تعالی باشد، بلکه آثار صفات از ذات خداوند صادر

می‌شود و ذات، نائب مناب صفات محسوب می‌شود. دلیل اصلی این اعتقاد ملارجبعلی آن است که از منظر او، در ماهیت صفت، غیریت با ذات نهفته است و نمی‌توان با این تفاسیر، ماهیت و ویژگی ذاتی صفت را تغییر داد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۸-۲۴۹). ملارجبعلی تبریزی بر اساس آرای بیان‌شده در معنای صفات خداوند، قائل به الاهیات سلبی است. به بیان دقیق‌تر، وی با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، دو راه‌کار برای معنای صفات خداوند در نظر گرفته است. راه‌کار اول آن است که مراد از صفات باری تعالی را، اعطا و هبة آن به مخلوقات بدانیم که از آن با عنوان «الاهیات فعلی» یاد می‌شود و راه‌کار دوم نیز الاهیات سلبی است که بر اساس آن، صفات را به نفی ضد آن‌ها معنا کنیم (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۵۶-۲۵۸).

۲. قاضی سعید قمی

قاضی سعید در عین حال که به نقش عقل به عنوان موهبتی الهی واقف است و در سراسر آثار خویش از استدلالات عقلی فراوانی بهره می‌برد، به محدودیت‌های قوای ادراکی انسان نیز آگاه است. وی شناسایی کنه ذات، صفات و افعال باری تعالی را از دسترس عقل خارج می‌داند (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸۰-۸۱). وی اعتقاد دارد از آن‌جا که عقل انسان مخلوق است، تنها می‌تواند سنخ خویش را ادراک کند (قمی، ۱۳۷۹: ۱۹۴-۱۹۵). قاضی سعید با تأکید بر محدودیت‌های عقل و قوای ادراکی انسان در شناخت کنه ذات، صفات و افعال خداوند، راه معرفت به باری تعالی را منسند نمی‌داند. وی با عنایت ویژه به صفات فعلی پروردگار اعتقاد دارد که می‌توان از طریق مخلوقات، به وجود خالق پی برد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۲۷) او معتقد است که انسان از طریق تدبر و تأمل در مخلوقات، می‌تواند به وجود خالق پی ببرد. براهین آفاقی و انفسی، می‌تواند وجود خالق را اثبات کند و انسان را از حالت الحاد خارج سازد. قاضی سعید با توجه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۴۷) و نیز وقوف بر محدودیت‌های عقل بشری، صفات خداوند را صفات اقرار معرفی می‌کند و نه صفات احاطه. وی فلسفه وجودی صفات خداوند را این می‌داند که انسان به آن‌ها اقرار کند و خود را در برابر خالق دانا و قادر خویش، خاضع و خاشع نشان دهد، نه این‌که با بحث از عینیت و زیادت آن و ارتباطش با ذات و نیز تحصیل معرفت ایجابی از طریق مقایسه با صفات مخلوقات، در صدد تقطیش و

۱. «إِنَّ الْعُقْلَ يَعْرِفُ الْمَخْلُوقَ مِنْ جِهَةِ تَوْجِبِ عَلَيْهِ الْإِفْرَازَ وَلَا يَعْرِفُهُ بِمَا يُوجِبُ لَهُ الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ.»

اکتناه و بیان کیفیت آن‌ها باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۲۵). در نتیجه قاضی سعید طریق آتی و معرفت فطری را به عنوان راه‌های اثبات باری تعالی و اقرار به وجود او و صفاتش معرفی می‌کند و هر گونه استدلال لمّی و معرفت به کنه ذات، صفات و افعال باری تعالی را محال می‌داند (قمی، ۱۳۷۹: ۴۰۷).

قاضی سعید به تبعیت از استاد خویش بنای خود را بر مخالفت با مبانی حکمت متعالیه گذاشته و به سبک و سیاق حکمای مشاء و متکلمان امامیه با اندیشه‌های بنیادین ملاصدرا به مخالفت برخاسته است. وی برخلاف صدرا قائل به اصالت ماهیت است و وجود را تابع ماهیت و امری اعتباری می‌داند (قمی، ۱۳۸۱(الف): ۱۲۵-۱۲۶). قاضی سعید در راستای آموزه نفی تشبیه و تباین خالق و مخلوق که مورد تأکید روایات اهل بیت علیهم‌السلام است، در آثار متعددی به اثبات اشتراک لفظی وجود و ابطال اشتراک معنوی می‌پردازد. وی در این راستا براهین متعددی را ارائه می‌دهد که فصل مشترک تمام این براهین، نفی تشبیه خالق به مخلوق است (قمی، ۱۳۸۱(ب): ۲۳۹-۲۴۰). قاضی سعید، باری تعالی را مباین با ماسوی‌الله می‌داند و تباین را نیز ذاتی و وجودی معرفی می‌کند. از منظر وی، وجود خداوند مباین با سایر موجودات است و این مطلب در مورد تمام صفات و افعال او نیز صادق است. وی ترسیم معنای عام برای وجود و دیگر صفات را نافی مباینیت تام خالق و مخلوق می‌داند و آن را مردود می‌شمرد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۶۴-۳۶۵). وی به تبع باطل دانستن اشتراک معنوی وجود، شمول وجود باری تعالی را در دایره تشکیک در وجود باطل می‌داند و روایات را مؤید اعتقاد خود قرار می‌دهد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۴۷۵-۴۷۶).

قاضی سعید قمی علاوه بر ردّ نظریه زیادت اشاعره و احوال معتزله که مردود دانستن این اقوال، مشی حکما و متکلمان امامیه است، از منتقدان سرسخت نظریه عینیت صفات با ذات می‌باشد و به طرق گوناگون، بطلان آن را اثبات می‌کند. قاضی سعید اساساً اثبات صفت برای خداوند، چه در قالب عینیت یا زیادت را مستلزم تشبیه می‌داند. از منظر وی، تشبیه در معانی زمانی اتفاق می‌افتد که طبیعت آن صفات بر خالق و مخلوق صدق کند. این اعتقاد سبب آن شده است تا وی، تقسیم‌بندی صفات خداوند به ثبوتی و سلبی را تنها تعبیری در ناحیه الفاظ بداند و معنای واقعی آن را نپذیرد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۳۵). وی در مقام بطلان نظریه عینیت، به تحلیل ماهیت آن می‌پردازد و تفسیر قائلان به آن را با تناقض‌گویی همراه می‌داند (قمی،

۱۳۷۹: ۹۱). نکته دیگری را که قاضی سعید در بطلان نظریه‌های زیادت و عینیت بر آن تأکید می‌ورزد، آن است که این اندیشه‌ها از احاطه وصف و واصف نشئت پذیرفته است و احاطه، مستلزم محدود کردن می‌باشد که در حق باری تعالی محال است (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷۹). وی در مقام پاسخ به این اشکال که با این تفسیر، چرا خداوند در قرآن خودش را با اوصاف متعددی وصف نموده است، بیان می‌کند: این صفات، صفات اقرار محض است و نه احاطه. در واقع، فلسفه وجودی این صفات آن است که انسان به آن‌ها اقرار کند و خود را در مقابل آثار این صفات که از ذات باری تعالی صادر شده است، خاضع و خاشع نشان دهد. قاضی تأکید می‌کند که به هیچ وجه، مراد از بیان این صفات آن نیست که انسان بتواند در کیفیت آن تحقیق کند و به آن احاطه یابد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۱۲۵)، زیرا اساساً صفتی وجود ندارد و تنها آثار آن از ذات باری تعالی صادر می‌شود. قاضی سعید با رد نظریه عینیت و بیان تالی فاسدهای پذیرش آن، اعتقاد خویش را در مباحث وجودشناختی صفات بروز می‌دهد و اندیشه نیابت ذات از صفات را برمی‌گزیند (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۲-۲۹۳).

قاضی سعید با انتقاد از نظریه الاهیات ایجابی، آن را متوقف بر اشتراک معنوی وجود، تشکیک در وجود و نظریه عینیت می‌داند که پیش از این، بطلان آن‌ها را ثابت و توالی فاسد اعتقاد به آن‌ها را بیان کرده بود. وی علاوه بر دیدگاه فلاسفه، دیدگاه کسانی که اطلاق این صفات بر خداوند را به شکل حقیقی و بر دیگر موجودات به نحو مجازی می‌دانند و نیز دیدگاه عرفا مبنی بر اطلاق اسم ظاهر بر مظهر و ظهور مؤثر به صورت اثر را نیز نقل و رد می‌کند و رأی به الاهیات سلبی می‌دهد (قمی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۰۸-۱۰۹). قاضی سعید با اشاره به دیدگاه سلبی شیخ صدوق به عنوان نخستین متکلمی که الاهیات سلبی را در علم کلام مبرهن ساخت، شخصیت وی را مورد تمجید قرار می‌دهد و افرادی که وی را به عدم تعمیق و تدبر در مباحث متهم ساخته‌اند، سرزنش می‌کند (قمی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۵۱۴). وی نظام حقیقی توحید خداوند را مبتنی بر نفی صفت و ارجاع جمیع صفات حسنی او به سلب اضداد و مقابلات آن‌ها می‌داند (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۱۶).

جریان حدیثی - کلامی

جریان حدیثی - کلامی، جریانی است که همت اصلی‌اش گردآوری و توضیح احادیث است و البته به تبیین احادیث کلامی و نقد دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی که در مقابل آموزه‌های

استنباط شده از قرآن و احادیث قرار می‌گیرد نیز می‌پردازد. افرادی مثل علامه مجلسی، ملا صالح مازندرانی و شیخ حر عاملی را می‌توان از این گروه دانست که در این جا آرای علامه مجلسی، به عنوان نماینده این جریان، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. علامه مجلسی

علامه به تبعیت از روایات اهل بیت علیهم‌السلام، شناسایی ذات و صفات خداوند را برای عقل بشری محال می‌داند و عدم معرفت به ذات باری تعالی را بزرگ‌ترین معرفت به ذات خداوند می‌داند. در حقیقت از منظر علامه، این حقیقت که ما نمی‌توانیم ذات خداوند را بشناسیم، خود معرفتی عالی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۸۹-۲۹۰). علامه مراد از تفکر نکردن در خداوند متعال را که در روایات با صیغه نهی تحریمی از آن یاد شده است، عدم تفکر در کنه ذات و صفات و کیفیت آن‌ها می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۲۲). علامه در عبارات متعددی قول به اشتراک لفظی را مردود و آن را مستلزم تعطیل می‌داند و رأی به اشتراک معنوی می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۲۶۷). علامه در مباحث وجودشناختی صفات الهی، مبنای روایات اهل بیت علیهم‌السلام را بر نفی زیادت صفات استوار می‌داند. وی در بیان مختار روایات، با قاطعیت موضع‌گیری نمی‌کند و هر یک از دو نظریه عینیت یا نیابت را به عنوان احتمال مطرح می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۶۳). نگاه بدوی به آثار علامه مجلسی از مخالفت وی با الاهیات سلبی در معنای صفات خداوند خبر می‌دهد. او در بسیاری از عبارات، با اثبات اصل صفت برای خداوند متعال، تأکید می‌کند که باید آن را از شوائب و نواقص مادی و امکانی مبرا کنیم و سپس صفت منزّه و مجرد را به باری تعالی منتسب سازیم که همان تفسیر الاهیات ایجابی است. علامه در عبارت ذیل، احتمال فوق را تقویت می‌کند و می‌فرماید: «اما صفات حقیقی کمالیه، پس حکما و امامیه بر این عقیده‌اند که این صفات، زاید بر ذات خداوند نیستند و عینیت و عدم زیادت آن‌ها به معنای نفی اضداد آن‌ها نمی‌باشد تا علم خداوند سبحان، عبارت از نفی جهل باشد تا تعطیل لازم آید» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰).

اما تعمق در مجموع آثار علامه مجلسی نشان می‌دهد که وی از قائلان به الاهیات سلبی است. علامه می‌فرماید: «پس به تحقیق برای خداوند متعال، کمال که همان اصل علم است را ثابت نمودیم و از او، جمیع آن جهاتی را که از علائم نقص و عجز است، نفی کردیم و هنگامی که تصور بالکنه باری تعالی برای ما امکان‌پذیر نمی‌باشد و نیز دانستیم که جهل در ما، نقص به

حساب می‌آید، پس آن را از او نفی کردیم؛ پس گویا از علم باری تعالی، تصویری جز عدم جهل او نداریم. در این هنگام، اثبات علم خداوند توسط ما به نفی جهل ارجاع داده می‌شود، زیرا ما علم او را تنها به این صورت می‌توانیم تصور کنیم و هنگامی که نهایت تدبیر را انجام دادی، خواهی یافت که این قول منافی قول قائلان به اشتراک لفظی وجود و دیگر صفات است که مثبتی برای آن نیست و دانستی که اخباری که دلالت بر نفی تعطیل می‌کنند، این قول را نفی می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۵).

عبارت علامه در بیان نخست، بحثی وجودشناختی بوده و ناظر به رد دیدگاه نافیان صفت است. وی بیان می‌کند که قول کسانی که تمام صفات خداوند را نفی می‌کنند و آن‌ها را به نفی اضداد و مقابلات آن‌ها معنا می‌کنند، باطل است. تمام دغدغه علامه در این مباحث، معطوف به این نکته است که اصل صفت، برای باری تعالی اثبات شود. از منظر علامه، الاهیات سلبی‌ای که در بستر نظریه نفی صفت شکل بگیرد، باطل و مردود است. اما در عبارت دوم، بحث او معناشناختی است؛ هنگامی که اصل کمال را برای باری تعالی اثبات می‌کند، در تبیین معنای صفت ثبوتی از الاهیات سلبی استفاده می‌کند و آن را آموزه‌ای منطقی و صحیح می‌داند، زیرا انسان از صفت ثبوتی خدا، هیچ درک ایجابی ندارد. اساساً درک ایجابی در بستر تعقل صفات صورت می‌پذیرد که این امر در مورد باری تعالی محال است؛ لذا تصور انسان از صفات ثبوتی باری تعالی تنها ناظر به سلب اضداد آن‌هاست. علامه تأکید می‌کند که قاعده بر این است که از سویی، نباید صفات خداوند نفی شود و از سوی دیگر، نباید آنچه موجب نقص و عجز است، در مورد باری تعالی اثبات گردد. وی پیوند میان عینیت و الاهیات سلبی را بهترین تفسیر روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند. عبارت ذیل به صراحت مخالفت علامه با الاهیات ایجابی مورد نظر فلاسفه را نشان می‌دهد. وی در باب علم خداوند می‌فرماید: «و لازم نیست، بلکه جایز نیست تفکر در کیفیت علم خداوند را که آیا حضوری است یا حصولی؟ و نه در دیگر صفات خداوند، بیشتر از آنچه مقرر کرده‌اند. پس این مباحث رجوع به تفکر در ذات خداوند است که در روایات متعدد از تفکر در آن، نهی شده‌ایم» (مجلسی، ۱۳۹۰: ۱۹۱).

علامه با این عبارت، الاهیات ایجابی مورد نظر فلاسفه را رد می‌کند و تأکید می‌نماید که بحث در جزئیات علم خداوند و دیگر صفات ذاتی او، ناظر به شناخت ذات باری تعالی است که محال است؛ لذا درباره صفات خداوند متعال باید مطابق با شیوه اهل بیت علیهم‌السلام که همان

روش سلبی و تنزیهی است، عمل کرد. علامه با اثبات اصل صفت برای خداوند متعال، در معنای این صفات و به جهت عدم تعقل صفات ذاتی، از الاهیات سلبی دفاع می‌کند.

نتیجه‌گیری

مبانی فلسفی ملاصدرا، مانند اصالت وجود، اشتراک معنوی، تشکیک خاص وجودی و سنخیت سبب آن شد تا در معناشناسی صفات الهی، الاهیات ایجابی را مطرح کند. در این الاهیات، صفت به همان معنای بشری در نظر گرفته شده و پس از منزه گشتن از شوائب و نواقص مادی و امکانی به باری تعالی نسبت داده می‌شود. در این تفکر، صفات نیز مانند حقیقت وجود، حقایقی مشکک هستند که غایت آن‌ها به خداوند منتسب می‌شود. از منظر صدرالمتألهین، الاهیات ایجابی با نظریه عینیت، پیوندی جداناپذیر دارد و میل به الاهیات سلبی با پذیرش عینیت، حاکی از بدفهمی این نظریه است. ملاصدرا طرح الاهیات سلبی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام را به جهت فهم عوام و مبتلا نشدن به آفت تشبیه می‌داند و معرفت آن را در سطح عوام تنزل می‌دهد و اساساً آن را قابل طرح در محافل آکادمیک و علمی نمی‌داند. فیض کاشانی نیز به تبعیت از ملاصدرا، الاهیات ایجابی را برمی‌گزیند، اما تعبد فیاض لاهیجی به مبانی حکمت متعالیه به اندازه فیض نیست و از برخی عبارات وی، تمایل به الاهیات سلبی ظاهر می‌گردد. الاهیات ایجابی مطرح‌شده در حکمت متعالیه سبب آن نشد تا مدرسه اصفهان روی خوشی به الاهیات سلبی نشان ندهد و آن را به فراموشی بسپارد. جریان‌های کلامی و کلامی - حدیثی اصفهان بر اساس مشی متکلمان، هم‌چنان به دفاع از این الاهیات پرداختند و آن را به عنوان یگانه‌طریق معنای صفات ذاتی خداوند به حساب آوردند. ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، نمایندگان جریان کلامی اصفهان، با انتقاد شدید از آرای خاص ملاصدرا، مبانی فلسفی و کلامی خویش را بر مخالفت با نوآوری‌های صدرا در حکمت متعالیه استوار ساختند. این استاد و شاگرد با دفاع از اصالت ماهیت، اشتراک لفظی وجود و نظریه نیابت ذات از صفات، در معنای صفات خداوند نیز مشی متکلمان را در پیش گرفته و قائل به الاهیات سلبی شدند. آن‌ها علاوه بر معنای سلبی، با استفاده از برخی روایات، هبه صفات توسط خالق به مخلوقات را به عنوان احتمال دیگری در معناشناختی صفات الهی مطرح ساختند. از منظر آن‌ها، نظریه‌های عینیت و زیادت دارای توالی فاسد مشترک هستند و ذات باری تعالی قائم‌مقام صفات خداوند است. قاضی سعید صفات باری تعالی را، صفات اقرار می‌داند و نه صفات

احاطه و بر آن است که غرض از بیان این صفات در نصوص دینی، اقرار و تسلیم شدن در برابر عظمت باری تعالی و وسیله قرار دادن آن جهت پرستش خداوند متعال است. در حقیقت ملارجبعلی و قاضی سعید، بر اساس دیدگاه خاصشان در وجود که همان نظریه اشتراک لفظی واجب و ممکن است و نیز اتخاذ نظریه نیابت در مباحث وجودشناختی صفات، رأی به الاهیات سلبی داده‌اند و آن را برخلاف ملاصدرا، معرفتی عالی به حساب آورده‌اند. علامه مجلسی نیز به عنوان نماینده جریان کلامی - حدیثی در اصفهان، از مدافعان الاهیات سلبی به حساب می‌آید. علامه با ردّ اشتراک لفظی وجود و الحاق قائلان آن در زمره معطله، در مباحث وجودشناختی نیز رأی به عینیت صفات با ذات می‌دهد (هرچند در تفسیر روایات، نظریه نیابت را نیز محتمل می‌داند). وی در معنای صفات خداوند، در حالی که شواهد بدوی، حکایت از مخالفت او با الاهیات سلبی و پذیرش الاهیات ایجابی دارد، اما از آن‌جا که تصور صفات باری تعالی را تنها در معانی سلبی منحصر می‌داند، به این الاهیات متمایل می‌شود و بیان اهل بیت علیهم‌السلام را آموزه‌ای منطقی و معقول برمی‌شمرد. دیدگاه مدرسه اصفهان درباره الاهیات سلبی را می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که الاهیات سلبی از جانب متکلمان مدرسه، با اختلاف در دیدگاه‌های وجودشناختی، پذیرفته شده است. ملارجبعلی و قاضی سعید قمی، این الاهیات را در بستر نفی صفات و نظریه نیابت و اشتراک لفظی می‌پذیرند و در مقابل، علامه مجلسی، این الاهیات را در بستر نظریه عینیت و اشتراک معنوی مورد توجه قرار می‌دهد. علامه بر این عقیده است که باید اصل کمال و صفت برای باری تعالی اثبات شود، آن‌گاه در معنای این صفات، از آن‌جا که عقل و ادراکات عقلی انسان محدود است و نمی‌تواند در ذات و صفات خداوند، تدبر و تفکر کند، نمی‌توان از این صفات، تصویری جز معانی سلبی و نفی اضداد آن‌ها داشت؛ در نتیجه قائل به الاهیات سلبی می‌شود و آن را در بستر نظریه عینیت می‌پذیرد. از همین جا می‌توان به تحلیل نفی اشتراک لفظی توسط علامه پرداخت. مقصود او از اشتراک لفظی این است که دو معنای ایجابی برای صفات لحاظ کنیم. این نظریه از نگاه او نادرست است، چراکه دو معنای ایجابی برای علم وجود ندارد و این نظریه به تعطیل منجر می‌شود، زیرا معنای دوم علم را که به خدا مربوط می‌شود، نمی‌توانیم تصور کنیم. اما اشتراک معنوی علامه مجلسی با اشتراک معنوی ملاصدرا و قاضی سعید متفاوت است، زیرا از نظر علامه نقطه مشترک میان علم خالق و مخلوق، معنای سلبی، یعنی نفی جهل است که قابل تعقل بوده و به

تشبیه نمی انجامد. به این ترتیب، اصطلاح «اشتراک لفظی» در تعابیر ملاصدرا و قاضی سعید از سوئی، و علامه مجلسی از سوی دیگر، مشترک لفظی است و قاضی سعید و علامه مجلسی یک معنا از اشتراک لفظی را نفی و اثبات نمی کنند. به عبارت دیگر، مشترک معنوی علامه مجلسی می تواند مورد پذیرش قاضی سعید نیز باشد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن سینا، (۱۳۷۶)، *الهیات شفاء*، تحقیق: علامه حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
۲. ابن میمون، موسی، (۱۹۷۲)، *دلالة الحائرين*، تحقیق: حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافه الدینیه.
۳. آشتیانی، سیدجلال، (۱۳۵۱)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)* (ج ۱)، تهران، بی نا.
۴. _____، (۱۳۵۴)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)* (ج ۲)، تهران، بی نا.
۵. _____، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۶. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح: هلموت ریتز، فرانس شتاینر، بی جا، چاپ سوم.
۷. افلاطون، (۱۳۴۹)، *مجموعه آثار*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۸. تبریزی، ملارجبعلی، (۱۳۸۶)، *الاصیل الاصلیل (اصول آصفیه)*، تصحیح: عزیز جوان پور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار معاصر فرهنگی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، *رحیق مختموم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۰۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه: علامه حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، *نقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۱۲. رازی، احمد بن حمدان، (۱۳۸۱)، *اعلام النبوه*، تحقیق: صلاح الصاوی و دیگران، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، تهران، پرواز.
۱۴. رضایی، محمدجعفر و محمدتقی سبحانی، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی اصفهان»، *مجله تاریخ فلسفه*، ش ۱۱، ۱۱۱-۱۳۸.

۱۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۴)، شرح منظومه، تعلیقه: علامه حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
۱۶. سجستانی، ابویعقوب، (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، زیر نظر: هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح: هانری کرین و حسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الاسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی السفر الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبعه الثالثه.
۲۰. _____، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____، (۱۳۹۱)، شرح اصول کافی، (نسخه خطی)، تهران، مکتبه المحمودی.
۲۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. فلوطین، (۱۳۶۲)، دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
۲۴. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.
۲۵. _____، (بی‌تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تهران، مهدوی.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۲۸ق)، عین‌الیقین الملقب بالانوار والاسرار، تصحیح: فالح عبدالرزاق عبیدی، بیروت، دار الحوراء.
۲۷. _____، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).
۲۸. قمی، قاضی سعید، (۱۳۸۱) (الف)، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات (رساله رقاء الاسرار و معراج الانوار)، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب.
۲۹. _____، (۱۳۸۱) (ب)، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات (رساله البرهان القاطع و النور الساطع)، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب.
۳۰. _____، (۱۳۷۹)، شرح الاربعین، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، چاپ دوم.
۳۱. _____، (۱۴۱۵ق)، شرح توحید صدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. کرمانی، حمیدالدین، (۱۹۸۳)، راحة العقل، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت، الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.

۳۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۰)، *اعتقادات*، شرح: سیدقاسم علی احمدی، قم، دلیل ما.
۳۴. _____، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۵. _____، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. مفضل بن عمر، (بی تا)، *توحید مفضل*، تحقیق و تصحیح: کاظم مظفر، قم، داوری.
۳۷. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی.
38. Kenny, John peter, (1998), "Patristic philosophy", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol.1 7, London, Routledge.
39. Runia, David T, (1998), "Philo of Alexandria" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 7, London, Routledge.
40. Samuelson, Norbert, M (1998), "Ibn Daud" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 4, London, Routledge.