

## علل و انگیزه‌های دینی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در انکار اصالت وجود صدرایی

دکتر سید صدرالدین طاهری\*

دکتر محسن مروی نام\*\*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱/۲۵

### چکیده

در مکتب فلسفی اصفهان دو گرایش فلسفی مجزا، یکی از میرداماد و دیگری از میرفندرسکی و ملارجبعلی تبریزی آغاز شد. گرایش اول، منجر به پیدایش حکمت متعالیه شد و گرایش دوم، منجر به پیدایش مکتب مشایی ملارجبعلی تبریزی گردید. پیروان مکتب مشایی ملارجبعلی تبریزی همچون قاضی سعید قمی، پیرزاده قمی و... آن گاه که به ظواهر آیات و روایات توجه می‌کردند، نمی‌توانستند اصالت وجود و لوازم آن همچون اشتراک معنوی وجود و وحدت و تشکیک مراتب آن را بپذیرند؛ چرا که می‌پنداشتند با اصالت وجود و اشتراک معنوی آن، خداوند و خالق در ردیف مخلوقات قرار گرفته و این با رویکرد تنزیهی آیات و روایات سازگار نیست. آنان اصالت وجود و لوازم آن را با بسیاری از اعتقادات و باورهای دینی در باب توحید واجب ناسازگار می‌دیدند. آنان به شدت با اصالت وجود مخالفت کرده و اصالت ماهیت و لوازم آن همچون «اشتراک لفظی وجود» بین واجب و ممکنات را پذیرفته و تباین و کثرت موجودات را با یکدیگر نتیجه گرفته‌اند.

### واژگان کلیدی

منتقدان ملاصدرا، اصالت وجود، اصالت ماهیت، اشتراک لفظی وجود، الهیات سلبی

\* دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبایی ss-tahery@yahoo.com

\*\* فارغ‌التحصیل دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد میبد

Marvinam@yahoo.com

## مقدمه

مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اسلامی است که در فلسفه ملاصدرا و نظام فلسفی حکمت متعالیه نقش به‌سزایی داشته، به گونه‌ای که ملاصدرا با اثبات و تکیه بر اصالت وجود به عنوان یک گزاره درست در هستی‌شناسی و جهان‌بینی، در ده‌ها مسئله دیگر از این اصل سود برده است. این مسئله مانند روحی در کالبد نظام فلسفی ملاصدراست که عامل توفیق و کامیابی او در تحصیل و اثبات مسائل گوناگون این نظام شده است. در حکمت متعالیه مسائلی همچون علیت، حدوث و قدم جهان، صدور جهان، ربط حادث به قدیم، اثبات واجب، صفات واجب، حرکت جوهری و معاد جسمانی، نفس و حدوث و بقای آن همگی به گونه‌ای با اصالت وجود پیوند یافته‌اند و از آن یاری می‌گیرند.

اصالت وجود صدرایی به ضمیمه وحدت سنخی و تشکیکی وجود و دیگر ثمرات آن، باعث به وجود آمدن یک نظام منسجم و متقن فلسفی شد که دارای نقاط قوتی همچون برهان‌آوری مشائی، ذوق اشراقی، شهود عرفانی و دین‌خواهی کلامی بوده و در عین حال، متکی و بهره‌مند از دو منبع قرآن و حدیث است. نظام فلسفی ملاصدرا به تدریج با عنوان گرایش غالب حکمت و فلسفه در بین فیلسوفان یا متکلمان درآمد که دستاورد مهم آن اتحاد «برهان، عرفان و قرآن» است. اما در کنار این جریان حکمت صدرایی، جریان دیگری وجود داشت که از برجستگان این مکتب ملارجعلی تبریزی و شاگردانش می‌باشند. آنان با توجه به علل و انگیزه‌های خاص دینی و اعتقادی خود حاضر به پذیرش اصالت وجود و لوازم و نتایج آن همچون اشتراک معنوی وجود، وحدت و تشکیک وجود نبودند.

## ۲. مکتب فلسفی اصفهان و منتقدان اصالت وجود

برای پرداختن به علل و انگیزه‌های منتقدان یا منکران اصالت وجود، نمی‌توان از شرایط و اوضاع فکری و فرهنگی زمانه آن‌ها سخن نگفت، و از آنجا که این منتقدان از پرورش‌یافتگان مکتب فلسفی اصفهان و از شاگردان میرفندرسکی، یکی از دو شخصیت پرنفوذ مکتب فلسفی اصفهان، در کنار میرداماد هستند، شایسته است ابتدا از

میرفندرسکی که استاد ملارجبعلی تبریزی است، بحث نموده، و بعد به علل و شرایط فکری و فرهنگی زمانه و تأثیر رسمی شدن مذهب تشیع در عصر صفوی، در پیدایش چنین مکتبی که مؤسس آن معاصر ملاصدرا بوده است و پیروان و شاگردان وی همگی از مخالفان و منتقدان سرسخت ملاصدرا محسوب می‌شوند، بپردازیم.

## ۲-۱. میرفندرسکی

میرابوالقاسم فندرسکی، فیلسوف و کلامی مشهور در حوزه اصفهان ده سال پس از میرداماد زنده بود، و به چند نسل از شاگردان خود فلسفه و کلام آموخت. وی کتب «شفا» و «قانون»، از آثار بوعلی، را تدریس می‌کرد و با آنکه حوزه تدریس گسترده‌ای داشته و بیشتر استادان فلسفه، شاگرد او بوده‌اند، اما آثار به جای مانده از او اندک و تنها «رساله صناعیه»، مهم‌ترین اثر حکمی اوست. وی به گواهی کتاب‌هایی که تدریس می‌کرد، و به گواهی پاره‌ای از آرای او در آثارش، فیلسوف مشایی و پیرو روش ابن‌سینا بوده است، اما در عمل و زندگی معنوی او گرایش‌های اشراقی و عرفانی دیده می‌شود. شاید این جنبه از حیات معنوی او بود که بر شاگردانی همچون ملارجبعلی تبریزی و مکتب فکری پس از او تأثیر خاص داشته است. با توجه به اینکه وی مدتی از عمر خود را در هندوستان گذراند، با آیین هندو آشنا شد و شرحی بر یکی از آثار اصلی این آیین با عنوان «شرح کتاب المهاره» نوشت که به شرح جوک معروف است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۷). یکی از شواهدی که بیانگر مشایی بودن میرفندرسکی و طرز تفکر و اسلوب فکری اوست، شاگردان او هستند که همگی پیرو فلسفه مشایی و نظریه تباین و کثرت ماهیات با یکدیگر بوده که سرآمد ایشان ملارجبعلی تبریزی است.

## ۲-۲. علل و شرایط فکری و فرهنگی عصر صفوی در پیدایش مکتب مشایی ملارجبعلی تبریزی

با شروع سلطنت شاه عباس صفوی، اصفهان به مرکز هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگی و تبادل اندیشه‌ها تبدیل می‌شود؛ چرا که با ظهور تشیع و رسمی شدن مذهب شیعه در عصر صفوی، گونه‌ای از تفکر فلسفی در بین فیلسوفان مکتب اصفهان شکل می‌گیرد که برآمده از آیات قرآن و یا ثمره احادیث اهل بیت (ع) است. در مقایسه با

ادوار قبلی تاریخ فلسفه اسلامی، در هیچ کدام از دوره‌های قبل، فیلسوفان به این اندازه به قرآن و متون دینی و حدیثی مراجعه نظام‌مند نداشتند. گرچه فارابی و ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مشائی و یا اشراقی در آثار خود به آیاتی از قرآن و احادیث استناد می‌کردند و این حرکت در مکتب شیراز نیز دنبال شد، آنچه در دوره اصفهان اتفاق افتاد، رجوع هدفمند و با روش خاص به متون دینی به خصوص متون شیعی بود. در این دوره محتوای احادیث ائمه اطهار(ع) به عنوان مضامین فلسفی مورد توجه واقع شد، به گونه‌ای که این متون را مبدع یک جهان‌بینی و انسان‌شناسی نظامند و عقلانی دانستند که با آنها می‌توان بسیاری از غوامض و مسائل فلسفی را تبیین کرد (کربن، ۱۳۷۳، ص ۴۷۶).

قبل از این دوره، در مکتب شیراز شاهدیم که متفکران، طی دو قرن در شیراز در بسط و گسترش رشته‌های مختلف مشاء و اشراق در کنار کلام شیعی و تسنن و نیز عرفان و علوم نقلی گام‌های خوبی را برداشته بودند. در دوره صفویه بود که دو دریای عظیم فکری، یعنی جریان‌های فلسفی و کلامی تکامل یافته در طول تاریخ تفکر ایران اسلامی و رجوع هدفمند به متون شیعی، به یکدیگر پیوسته و به دنبال این تلاقی و تکامل که یک ضرورت تاریخی بود، دو حوزه فکری مجزا بسط و گسترش می‌یابد که مکتب فکری ملارجبعلی تبریزی یکی از آن دو می‌باشد.

از دیدگاه ملارجبعلی تبریزی و شاگردان او، با استفاده از نظریاتی همچون اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و وحدت تشکیکی وجود، نمی‌توان برداشت درستی از آیات و روایات داشت؛ چرا که از دیدگاه کثرت‌نگر آنان بین واجب‌الوجود و مخلوقات و ممکنات نوعی تباین وجود دارد که با این اصول ناسازگار است؛ لذا با قائل شدن به اصالت ماهیت و تباین موجودات با یکدیگر به دنبال تفسیر و تأویل آیات و روایات برآمدند. در نهایت شاهدیم که این عده در خصوص معرفت و شناخت انسان از خداوند و صفات خداوند و ارتباط خالق با مخلوقات به یک دیدگاه تنزیهی محض می‌رسند. با نگاهی اجمالی به آثار تألیف‌شده در این دوران شاهدیم که حکمت و فلسفه باطنی تشیع هر چه بیشتر بروز و نمود پیدا می‌کند، و آثاری همچون «شرح اربعین» «شرح توحید صدوق» و یا «کلید بهشت» از قاضی سعید قمی، «معارف الهیه» از

پیرزاده قمی پدید می‌آیند که بیانگر این روش و نظام عقلانی مستخرج از متون شیعی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۳۸؛ امامی جمعه، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۴).

### ۲-۳. ملارجبعلی تبریزی

با بررسی اجمالی آثار و کتاب‌های ملارجبعلی تبریزی و شاگردان او شاهدیم که دغدغه اصلی آن‌ها در خصوص انکار اصالت وجود، انگیزه‌های دینی و اعتقادی بوده است؛ چرا که قائل شدن به اصالت وجود را با بسیاری از معتقدات و باورهای دینی خود همچون توحید واجب در تضاد می‌دیدند. در واقع، منتقدان اصالت وجود همچون ملارجبعلی تبریزی و شاگردانش بدین دلیل با پذیرفتن اصالت وجود و اشتراک معنوی آن مخالفت می‌کردند که می‌پنداشتند لازمه پذیرش اشتراک معنوی وجود، پذیرفتن سنخیت و مشابهت بین وجود حق تبارک و تعالی با سایر موجودات است که این امر به هیچ عنوان در نظر آن‌ها با تنزیه خداوند و توحید واجب سازگار نیست. این مسئله سبب شده است که با انکار اصالت وجود و پذیرفتن اصالت ماهیت در تقرر و جعل به «اشتراک لفظی وجود» بین وجود واجب و وجود ممکنات قائل شده و هر گونه سنخیت بین وجود خداوند و وجود سایر موجودات عالم امکان را انکار کند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۳).

ملارجبعلی تبریزی و هر یک از شاگردان او در آثار خود، با پذیرفتن اصالت ماهیت در تحقق و جعل، به مناسبت، در هر یک از مباحث خود همچون علیت، جعل و... از این اصل سود برده است، به گونه‌ای که ملارجبعلی تبریزی در رساله «اصل الاصل» خود برای اثبات اصالت ماهیت می‌گوید: همیشه وجود با ماهیت در خارج معیت دارد و وجود از لوازم ماهیت در خارج است، بدین معنا که تابع آن است؛ چرا که وجود هر چیز از توابع آن است، فلذا جعل جاعل اولاً و بالذات به ماهیت که متبوع است، تعلق می‌گیرد و بعد به وجود که تابع است؛ چرا که بر اساس بداهت محال است که جاعل ابتدا فرع شیء و لازم آن را ایجاد کند، سپس اصل و ملزوم آن را و از این طریق آشکار می‌شود که ماهیت اولاً و بالذات مجعول است، نه موجود، همان گونه که بعضی از فضلا و حکما به آن اشاره کرده‌اند؛ چرا که لغات در ادبیات، چه عربی و چه

فارسی، نیز بر اساس جعل ماهیت وضع شده‌اند، همان گونه که گفته می‌شود «حرکت می‌کنم» یا «کتابت می‌کنم»، بدون اینکه بگوییم حرکت را موجود می‌کنم یا «کتابت را موجود می‌کنم» (تبریزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۲).

همان گونه که معلوم است او برای اثبات اصالت ماهیت مورد نظر خود ابتدا به بحث جعل متوسل شده و پس از آن برای موجه ساختن نظر خود از وضع لغات و دستور زبان نیز مدد گرفته است. او در رساله «اثبات واجب» بر اساس همین برداشت از اصالت ماهیت به اشتراک لفظی وجود قائل شده و می‌گوید: لفظ وجود بین واجب تعالی و ممکنات «مشترک لفظی» بوده و در این خصوص به عباراتی از اتولوجیا- که به زعم او تألیف ارسطوست- استناد می‌کند و نیز به حکمای هند تمسک کرده و می‌گوید: «حکمای هند نیز تصریح به این معنا کرده‌اند و گفته‌اند که حق تعالی هست نه به هستی که ممکنات‌اند» (تبریزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۵).

به نظر وی مفهومی که ما انسان‌ها از «وجود» داریم، به وجود مخلوق مربوط می‌شود و اصل و اساس و منشأ وجود فراتر از این وجود مفهومی که ساخته ذهن ماست، قرار دارد و تنها از راه تنزیه، یعنی در الهیات تنزیهی می‌توان از آن سخن گفت، و وجودی که شامل وجود خالق و مخلوق باشد، قابل قبول نخواهد بود. او این نظر خود را در خصوص اشتراک لفظی وجود و عدم مشابهت خالق با مخلوق از پشتوانه احادیث امامان معصوم (ع) برخوردار می‌داند.

به نظر می‌رسد که او بین مفهوم و مصداق وجود خلط کرده، و چنین پنداشته که لزوماً اشتراک در مفهوم عام بدیهی وجود که مربوط به ساحت ذهن و ادراک است، اشتراک در مصداق عینی و حقیقی را نیز به دنبال دارد، در حالی که مصداق واقعی و حقیقی وجود بنا بر «اصالت و تشکیک وجود» دارای مراتب و شدت و ضعف است که در وجود واجب، کامل و تمام بوده و عین ذات وجود است و در ممکنات عین فقر و احتیاج بوده و مرتبه ضعیفی از آن ذات کامل است؛ لازم به ذکر است که اگر اشتراک وجود خداوند با وجود ممکنات به نحو متواطی بود، که مفهوم ذهنی وجود به یکسان بر واجب و ممکنات صدق کند، استدلال ملارجبعلی تبریزی در خصوص اینکه واجب در ردیف ممکنات قرار می‌گیرد، معتبر می‌بود، ولی اگر اشتراک به نحو تشکیک در نظر

گرفته شود، این محذورات و اشکالات مطرح نخواهد شد، و تفاوت میان وجود حق تبارک و تعالی با سایر موجودات از طریق تفاوت در مراتب وجودی و شدت و ضعف قابل توجیه و تبیین خواهد بود.

#### ۲-۴. قاضی سعید قمی

قاضی سعید با توجه به ظواهر برخی آیات و روایات، بر مابینت بین خالق و مخلوق تأکید کرده و با صراحت از اشتراک لفظی وجود سخن گفته است. او در کتاب «شرح توحید صدوق» می‌گوید:

«اگر خداوند با مخلوقات خود در ذات سنخیت داشت، لازمه آن این بود که خداوند نیز در زمره مخلوقات قرار گیرد، در حالی که خداوند به حکم برهان در زمره مخلوقات نیست» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۸۱).

و باز در خصوص تباین خالق با مخلوقات خود می‌گوید:

«آنچه در مورد مخلوقات صادق است، اعم از اینکه حقیقی باشد یا اعتباری، در مورد خالق صادق نخواهد بود؛ زیرا آنچه در مورد مخلوقات صادق است، اگر در مورد خالق نیز تحقق داشته باشد، لازم می‌آید که حق تبارک و تعالی با مخلوق خود در امری از امور مشترک باشد؛ این مسئله نیز مسلم است که «مابه‌الاشتراک» همواره مستلزم «مابه‌الامتیاز» است، اگرچه آن مابه‌الامتیاز حیثیتی از حیثیات بوده باشد و در اینجاست که باید گفت آنچه دارای دو حیثیت «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الامتیاز» باشد، ناچار مرکب خواهد بود و چون خداوند مرکب نیست، پس در هیچ امری از امور با ممکنات مشترک نیست» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۸۰).

او در جای دیگر می‌گوید:

«آنچه در مخلوق تحقق دارد، برای خداوند ممتنع است؛ زیرا آنچه اثبات آن برای مخلوق ممکن است، از طبیعت امکانی برخوردار خواهد بود و آنچه دارای طبیعت امکانی است، نمی‌توان آن را برای واجب بالذات اثبات نمود» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۰).

همو در خصوص چگونگی متصف شدن خداوند به صفات ثبوتیه معتقد است که اتصاف خداوند متعال به صفات ثبوتیه بدین گونه نیست که مبدأ اشتقاق صفات در خداوند موجود باشد، حال چه آن مبدأ عین ذات باشد، یا قیام به ذات داشته باشد و عارض بر آن شود؛ بلکه «اتصاف» در مورد خداوند به این معناست که خداوند، مبادی این صفات را به افرادی که موصوف به این صفات شده‌اند، داده است. و حقیقت آن صفات را در اشخاصی که مستحق آن هستند، ایجاد کرده است، چنان که مثلاً در باره صفت قدرت می‌توان گفت که خداوند حقیقت قدرت را به اشخاصی که موصوف به قدرت باشند، داده است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۴۸۲).

همچنین او برای اثبات عدم متصف شدن حق تعالی به صفات ثبوتیه و عدم شناخت آن‌ها می‌گوید: صفات حق تعالی چه امری زائد بر ذات باشند و چه عین ذات، موجب احاطه و در نتیجه مستلزم محدود شدن خواهد بود و چون ذات باری تعالی حد ندارد، پس صفتی نیز نخواهد داشت. دلیل دیگر او «مماثلت و مشابهت بین خالق و مخلوق» بوده که امری محال است و او برای محال بودن این مشابهت و مماثلت به حدیثی از امام رضا(ع) استشهد جسته که می‌فرماید: «أَنَّهُ مِنْ يَصْفُ رِبَّهُ بِالْقِيَاسِ لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ» و در نهایت، نتیجه می‌گیرد که توصیف ذات واجب توسط عقول بشری امکان‌پذیر نیست (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۸).

قاضی سعید قمی با توجه به دلایل و استدلال‌هایی که در خصوص مباین بودن خالق با مخلوقاتش مطرح می‌کند، در بحث اسماء و صفات حق تعالی نیز متأثر از آن دلایل، هر دو نظریه رایج در خصوص اسماء و صفات خداوند را که متکلمان قائل به «زیادت صفات بر ذات» بودند و فلاسفه قائل به «عینیت صفات با ذات» بودند، نپذیرفته و نتیجه می‌گیرد که چون خداوند از هر جهت با اشیاء مباین و اختلاف دارد، اوصاف قابل درک نداشته و از هر گونه مثال منزّه و مبرّاست؛ یعنی همان گونه که اطلاق وجود به معنایی که در باره ممکنات به کار می‌رود، بر خداوند صحیح نیست، در باره اسماء و صفات حق تعالی نیز این گونه است؛ یعنی خداوند در این جهت نیز شبیه ندارد.

او با تمسک به حدیثی از امام رضا(ع)، «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ»، می‌گوید: معنای تشبیه کردن خداوند این است که بین واجب تعالی و ممکنات قائل به مشارکت



شویم، چه این مشارکت در امر ذاتی باشد یا امر عرضی. و لذا اگر صفات را که مسلماً بر مخلوقات اطلاق می‌شود بر خداوند هم اطلاق کنیم، این با واجب بودن و توحید خداوند منافات خواهد داشت (رک. قمی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۹).

همچنین در کتاب «کلید بهشت» که به زبان فارسی است، دو نظریه زائد بودن صفات بر ذات و عینیت صفات و ذات خداوند را نپذیرفته و می‌گوید:

«اگر گفته شود صفات حق تعالی مثل وجود، علم و قدرت همگی زائد بر ذات پاک او تعالی شأنه است، یعنی غیرذات اویند که این مذهب بسیار قبیح و شنیع است؛ چه بنابراین، حال از این دو احتمال بیرون نیست؛ یا آن است که واجب‌الوجود مجموع ذات و صفات است یا نه، بلکه واجب‌الوجود همین ذات تنهاست و صفات مذکور، خارج‌اند از وجوب وجود و هیچ دخلی در تحقق حقیقتی وجوب وجود ندارند. پس اگر واجب‌الوجود عبارت از مجموع ذات و صفات باشد، ترکیب در ذات پاک او که واحد من جمیع الجهات است، لازم می‌آید و امتناع این معنا معلوم شده است؛ و اگر واجب‌الوجود همین ذات تنها بوده باشد و آن‌ها همگی خارج و غیردخیل، لازم می‌آید که واجب‌الوجود در وجود و سایر صفات و کمالات ضروری خود محتاج باشد به غیرذات خود و این معنا با علو شأن وجوب وجود منافات دارد؛ و چنانچه صفات عین ذات باشد، این قول نیز شنیع و قبیح است؛ چرا که صفت عبارت است از امری که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارت است از حقیقتی که اصل و متبوع باشد، پس اگر صفت عین ذات باشد، لازم می‌آید که تابع عین متبوع و یا لازم عین ملزوم بوده باشد و شناخت این قول بر جمیع عقلا معلوم است» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰).

در برابر این قول و نتیجه‌گیری قاضی سعید باید گفت عدم لحاظ اختلاف بین حمل اولی و شایع منجر به این برداشت نادرست از صفات خداوند شده است. گرچه صفات از نظر مفهومی با یکدیگر اشتراک دارند، از نظر مصداق، به دلیل شدت و ضعف بین مراتب، متفاوت خواهند بود. در واقع، خلط بین مفهوم و مصداق باعث شده

که گمان شود اگر مفهوم واحدی بر مصادیق متعددی صدق کند، مستلزم این است که مصادیق آن هم یکسان باشند، در حالی که این طور نیست.

از نظر او اسماء و صفاتی که پیامبران و حکمای بزرگ مطرح کرده‌اند، بدان علت بوده است که عوام مردم در ادراک قاصرند. به همین جهت، رعایت حال ایشان شده و خداوند به اوصاف متصف گشته است، و آلا در واقع و نفس الامر، واجب‌الوجود تعالی شأنه متصف به وصفی نمی‌تواند بود؛ بلکه غرض اصلی پیامبران و حکمای بزرگ در هر وصفی از اوصاف که واجب‌الوجود را متصف به آن داشته‌اند، این است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست؛ مثلاً اینکه می‌گویند: خداوند قادر است؛ یعنی عاجز نیست. عالم است؛ یعنی جاهل نیست و همه اوصاف را بر این قیاس باید درک کرد. و نیز می‌گوید: همچنان که در حدیث صحیح آمده است که «شیء لا کالاشیاء» نباید واجب‌الوجود را مشارک با دیگر اشیاء دانست تا گرفتار تشبیه یا تجسیم نشویم و پس از آن نیز به کلام علی (ع) در خطبه اول نهج‌البلاغه استناد می‌کند که «اصل معرفه الله توحیده و کمال توحیده، نفی الصفات عنه» و نیز عبارتی دیگر از همین خطبه نقل کرده که «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّه» که با ذکر این استشهادات به این مطلب اشاره می‌کند که درک حقیقی صفات خداوند برای ما امکان‌پذیر نیست. حاصل کلام اینکه همه صفات در حقیقت به «سلوب» برمی‌گردند و لذا می‌توان گفت: این مکتب مشایی در بحث خداشناسی و الهیات به یک دیدگاه الهیات سلبی یا تنزیهی محض می‌رسد (رک. قمی، ۱۳۶۲، صص ۷۱-۷۳؛ رک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰).

عبارت او در خصوص الهیات ایجابی، نکته پیش‌گفته را بیشتر آشکار می‌کند. او در خصوص رویکرد اثباتی در کتاب «کلید بهشت» چنین می‌گوید:

«آنچه در علم الهی قابل اثبات تواند بود فقط اثبات خداوند است تعالی شأنه، چه در این علم گفته می‌شود غیر ممکنی در نفس الامر می‌باید باشد، تا اینکه ممکن‌الوجود موجود تواند شد، اما زیاده بر این هیچ چیز معلوم نمی‌تواند شد» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۶).

### نتیجه‌گیری

آن نوع‌گرایش فلسفی که از میرفندرسکی و ملارجبعلی تبریزی شروع شده بود، با مراجعه به ظواهر بعضی از آیات و روایات که دلالت بر عدم مشابهت و مسانخت خداوند با مخلوقاتش داشت، اصالت وجود و لوازم آن همچون اشتراک معنوی وجود و تشکیک وجود و وحدت آن را به آسانی نمی‌پذیرفت؛ زیرا اعتقاد داشت با پذیرش اصالت وجود و اشتراک معنوی آن، خالق و مبدأ در ردیف مخلوقات قرار گیرد و نمی‌توان معنای درستی از آیات و روایاتی که دال بر تنزیه خداوند است، برداشت کرد. طرفداران این مکتب فکری با قوت تمام با اصالت وجود و لوازم آن مخالفت نموده و قائل به اصالت ماهیت شده و به دنبال آن «اشتراک لفظی وجود» بین وجود واجب و ممکنات را پذیرفتند. پیروان این مکتب با اقامه دلایلی شناخت ذات و اسماء و صفات خداوند را منکر شده و تمام صفات ثبوتیه خداوند را به صفات سلبيه ارجاع داده و به یک نوع الهیات تنزیهی محض یا سلبی رسیده‌اند. می‌توان گفت منشأ این قول یعنی اشتراک لفظی وجود، خلط بین مفهوم و مصداق بوده است. البته این احتمال را نیز نمی‌توان از نظر دور دانست که آنان مفهوم وجود را مفهومی متواطی دانسته و به تبع آن دیدگاه‌های نادرستی در خصوص نظریات صدرایی در باب وجود پیدا کرده و پنداشته‌اند که وجود مانند دیگر مفاهیم متواطی دارای صدق یکسان بر مصادیق خود است.

### کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، جلد اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، چاپ اول، جلد سوم.
- همو (۱۳۸۱)، *اسماء و صفات حق*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

- امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۸۶)، مکتب فلسفی اصفهان و چالش‌های عصر صفوی، از مجموعه مقالات همایش اصفهان و صفویه، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، جلد اول.
- تبریزی، ملارجبعلی (۱۳۷۸)، رساله اصل الاصل، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، جلد اول.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲)، کلید بهشت، با مقدمه و تصحیح سیدمحمد مشکوه، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۳)، شرح توحید صدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- کربن، هانری (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.