



بررسی دیدگاه فیاض لاهیجی در  
وجودشناسی صفات ذاتی خدا و سازگاری آن با مبانی فلسفی وی

رضا برنجکار<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۹

میثم توکلی بینا<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۳/۱۵

زهرا دلاوری پاریزی<sup>۳</sup>

چکیده

در مسئله وجودشناسی صفات ذاتی خداوند چهار نظریه اصلی مطرح شده است که عبارتند از: عینیت ذات و صفات، زیادت صفات بر ذات، نفی صفات و نیابت ذات از صفات، و احوال. فیاض لاهیجی از فیلسوف- متکلمان مدرسه فکری اصفهان از یک سو دیدگاه عینیت فیلسوفان و از سوی دیگر، دیدگاه نیابت برخی متکلمان را مطرح می‌کند. این مقاله درصدد کشف دیدگاه واقعی فیاض بر اساس مبانی فکری اوست. به نظر می‌رسد بر اساس مبانی صدور، ضرورت و سنخیت علیت و اشتراک معنوی وجود، لاهیجی باید در وجودشناسی، دیدگاه عینیت و در معناشناسی، الهیات اثباتی را قبول داشته باشد و استفاده از واژه نیابت به دلیل خلط دو دیدگاه عینیت و نیابت و عدم درک تفاوت این دو نظریه و مبانی و آثار متفاوت آن‌ها است.

واژگان کلیدی

فیاض لاهیجی، وجودشناسی، عینیت صفات، نفی صفات، نیابت صفات، الهیات سلبی، اشتراک معنوی

۱. استاد تمام و عضو هیأت علمی دانشگاه تهران و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (berenjkar@ut.ac.ir).

۲. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (tavakoli@irip.ac.ir).

۳. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء (ع) و دانشجوی دکتری کلام امامیه پردیس فارابی دانشگاه تهران و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (zdparizi@yahoo.com).

## مقدمه

در وجودشناسی صفات ذاتی خدا این مسائل مطرح است که آیا خداوند دارای صفات است یا باید صفات را از خداوند نفی کرد و ذات خدا را نایب مناب صفات او دانست؟ (نظریه نفی صفات و نیابت) در صورتی که خداوند را دارای صفات بدانیم، آیا این صفات عین ذات خدا (نظریه عینیت) یا زائد بر ذات خدا است (نظریه زیادت) یا این که صفات خدا نه موجود است و نه معدوم (نظریه احوال).

نظریه زیادت دیدگاه اشاعره (ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۴۵؛ زرکانی، بی تا: ۲۲۵)، نظریه احوال دیدگاه ابوہاشم جبایی معتزلی (عبدالجبّار معتزلی، ۱۹۶۲، ۵: ۲۱۹) و نظریه عینیت دیدگاه فلاسفه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۸)؛ اما در میان امامیه و معتزله، برخی معتقد به عینیت و برخی معتقد به نفی صفات و نیابت هستند (مجلسی، بی تا، ۱: ۹) و بسیاری از آنان هم تمایزی میان عینیت و نیابت نگذاشته (نراقی، ۱۳۶۹: ۶۴) و معمولاً تحت عنوان عینیت تنها به ردّ نظریه زیادت و احوال پرداخته‌اند. این نوع استفاده از واژه عینیت را عینیت عام می‌نامیم که هم شامل عینیت به معنای خاص فلاسفه و هم شامل نفی صفات و نیابت ذات از صفات است؛ زیرا بسیاری از متکلمان با عنوان عینیت نظریه زیادت و نظریه احوال را رد کرده‌اند و تمایزی میان عینیت به معنای خاص کلمه و نیابت نگذاشته‌اند. همان‌طور که خواهد آمد، حکیم لاهیجی نیز یکی از آنان است. لاهیجی از یک سو عینیت را می‌پذیرد و آن را نظریه متکلمان امامی و معتزلی و نیز فلاسفه می‌داند و از سوی دیگر، نظریه نیابت را مطرح می‌کند. ظاهر سخن لاهیجی، عینیت عام با تفسیر نیابت است؛ اما به نظر می‌رسد نظریه نیابت با مبانی فکری لاهیجی سازگار نیست. قبل از بررسی دیدگاه لاهیجی، درباره این دو نظریه توضیحاتی ارائه می‌شود.

## نظریه عینیت و نظریه نفی صفات (نیابت)

شهرستانی نظریه‌های عینیت و نفی صفت را در میان معتزله به ترتیب، به ابوالهذیل علاف و ابوعلی جبایی نسبت می‌دهد و البته معتقد است ابوالهذیل نظریه عینیت را از فلاسفه اقتباس کرده است. او دیدگاه عینیت و نفی صفت را در مثال علم الهی با دو عنوان «عالم بعلم و علمه ذاته» و «عالم بذاته» ذکر می‌کند (شهرستانی، ۱: ۴۹-۵۰ و ۱: ۹۲؛ آمدی، بی تا، ۱: ۳۲۳). وی در تفاوت این دو نظریه می‌گوید: فرق بین قائل به «عالم بذاته لا بعلم» و کسی که قائل به

«عالم بعلم هو ذاته» است، در این است که اولی صفات را نفی می‌کند؛ ولی دومی صفاتی را که عین ذات و یا ذاتی را که عین صفات است اثبات می‌کند (شهرستانی، ۱: ۶۴).

اشعری و قاضی عبدالجبار معتزلی دیدگاه عینیت ابوالهذیل را با تعبیر «هو عالم بعلم هو» تفسیر می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۵ق: ۱۶۴-۱۶۵؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۳۸۴ق: ۱۱۹). اشعری دیدگاه نفی صفات نظام را با تعبیر «عالم بنفسه لا بعلم» ذکر می‌کند. وی گزارش می‌دهد که نظام این نظریه را با الهیات سلبی تفسیر کرده است. به دیگر سخن، لازمه نفی صفات و نیابت، الهیات سلبی است. گزارش وی درباره نظام چنین است: «هنگامی که ثابت شد باری تعالی عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و قدیم است، ذاتش اثبات و جهل از او سلب می‌شود». در حقیقت وقتی اصل وجود صفات از خداوند نفی می‌شود، منطقی‌ترین حالت در معناشناسی الهیات سلبی است (اشعری، ۱۴۰۵ق: ۴۸۶).

اشعری اکثر معتزله را طرفدار نظریه نفی صفات می‌داند و می‌گوید: «بیشتر معتزله، عده زیادی از مرجئه و بعضی از زیدیه، قائل به عالم، قادر و حی بنفسه بودن خداوند هستند نه به وسیله علم و یا صفتی از صفات» (اشعری، ۱۴۰۵ق: ۱۶۴). ماتریدی و شهرستانی هم معتزله را منکر صفات دانسته‌اند (ماتریدی، بی‌تا: ۶۶؛ شهرستانی، ۱۴۲۱ق: ۱: ۶۰)؛ هرچند برخی معاصران در این انتساب تردید کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۶، ۲-۴: ۵۷۵ و جوادی‌آملی، بی‌تا: ۴۱۱).

شیخ مفید از علمای امامیه تعبیر «حی لنفسه لا بحیاة» را که در نظریه نفی صفات ظهور دارد، به اجماع امامیه و معتزله و عده‌ای دیگر از مسلمانان نسبت می‌دهد (شیخ مفید، بی‌تا: ۵۲-۵۵)؛ اما خود معتزله اعتقادشان به نفی صفات را به امیر مؤمنان علیه السلام منتسب می‌کنند (رضایی و سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۵) و با توجه به تعبیر فراوانی در روایات، مبنی بر «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه خ ۱؛ ابن میثم، بی‌تا، ۱: ۲۴۱) که از امیر مؤمنان و سایر ائمه علیهم السلام نقل شده این انتساب درست به نظر می‌رسد (برنجکار و نصرتیان‌اهور، ۱۳۹۶: ۱۳۰-۱۵۰).

بر اساس نظریه عینیت، خداوند دارای صفات ذاتی است و این صفات، عین ذات و عین هم هستند. صفات الهی هر چند از لحاظ مفهومی متفاوتند، اما از لحاظ مصداقی، عین هم و عین ذاتند و وجود این مفاهیم همان وجود ذات است که از لحاظ وجودی عین هم هستند

(ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۰۹:۳). تفاوت این نظریه با نظریه نفی صفات این است که مفاهیم این صفات به دلایل متعدد، مثل لزوم تشبیه بین خالق و مخلوق و لزوم تعدد، قابلیت حمل بر خدا ندارند و ذات الهی نمی‌تواند مصداق این مفاهیم باشد؛ از این رو، اطلاق الفاظ صفات به خداوند از این جهت است که ذات نایب مناب صفات است و اثر صفات بر ذات مترتب می‌شود بدون این که ذات مصداق صفات باشد. به دیگر سخن، عینیت، اثبات ذات و صفات به یک وجود، و نیابت اثبات ذات و آثار صفات است.

### دیدگاه فیاض در وجودشناسی صفات ذاتی

ملا عبدالرزاق لاهیجی فیلسوف-متکلم مدرسه کلامی اصفهان است (سماهی حائری، ۱۳۷۲: ۹۱). این مدرسه با ظهور صفویه و حضور عالمان شیعه در اصفهان شکل گرفت و اوج ورود مباحث فلسفی به کلام بود (رضایی و سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۲۰) که مصداق آنم آن را می‌توان در آثار فیاض لاهیجی یافت. مدرسه اصفهان دارای سه جریان مهم کلام حدیث‌گرا، کلام عقل‌گرای فلسفی و کلام عقل‌گرای غیرفلسفی امتداد حله است (جبرئیلی، ۱۳۹۰: ۳۷-۵۱) که فیاض را می‌توان در جریان دوم قرار داد. تحقیقاتی درباره فیاض انجام شده است (سالم، ۱۳۹۶: ۶۷-۸۳)، اما دیدگاه وی در وجودشناسی صفات و چگونگی سازگاری آن با مبانی فلسفی وی مورد بحث قرار نگرفته است.

لاهیجی دو دسته از صفات خداوند را عین ذات او می‌خواند:

۱. صفات حقیقیه محضه که تحقق صفت و اثر آن، موقوف به تحقق مضایف صفت نیست؛ یعنی به امر اضافه‌ای بر ذات (مثل حیات) نیازی نیست.
۲. صفات حقیقیه ذات الإضافة: تحقق صفت موقوف به دیگری نیست؛ یعنی خداوند بذاته این صفت را داراست، اما ترتب اثر صفت موقوف به چیزی جز ذات است، مثل عالمیت و قدرت (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۴۶).

وی دسته سوم صفات، یعنی صفات اضافیه محضه، مانند خالقیت و رازقیت، را زائد بر ذات می‌داند؛ زیرا کمالی در اضافه نیست و بعد از تمامیت ذات بر آن عارض می‌شوند.

فیاض در بیان دیدگاه خود در خصوص وجودشناسی صفات از واژه عینیت استفاده کرده است، اما توضیحی که که ارائه می‌دهد با نفی صفات و نیابت هماهنگ است. وی می‌گوید: «بدان که مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه بأجمعهم، و ثابت و محقق در

کلمات و احادیث امیر مؤمنان و سایر ائمه معصومین علیهم السلام آن است که در واجب تعالی صفت مقابل ذات، یعنی عرضی و معنی که به ذات واجب تعالی قائم باشد و ذات واجب تعالی موضوع و محل آن باشد، متحقق نیست، بلکه صفات واجب تعالی عین ذات او است؛ چنانکه وجود، عین ذات اوست به این معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات ناشی شود، در واجب تعالی از ذات مجرد، بی قیام صفتی به او ناشی شود؛ برای مثال، انکشاف و تمیز اشیاء از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل شود و تا صفت علم قائم به ذات زید نشود انکشاف و تمیز از او نیاید، به خلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز، اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم به ذات او باشد و همچنین در سایر صفات؛ پس لفظ علم در واجب، عبارت از ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم بر او است.» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۴۱)

وی همچنین در ادامه تصریح می‌کند که: «ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از این که صفت علم قائم باشد به ذات او یا ذات او عین علم باشد؛ یعنی ذات او ذاتی است که اثر علم مترتب بود بر او، چه حقیقت علم آن است که اثر علم بر او مترتب شود، خواه صفتی باشد قائم به ذات شیء و خواه نفس ذات شیء.» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۴۲)

در عبارات مذکور فیاض دو فرض را برای صفات الهی بیان می‌کند:

فرض نخست این است که صفات قائم به ذات باشد. این فرض مستلزم زیادت صفات بر ذات و مردود است.

فرض دوم که فیاض در ابتدای سخنش آن را عینیت می‌نامد این است که وجود صفت برای خدا به این معنا است که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات، ناشی شود، در واجب تعالی از ذات مجرد، بدون قیام صفتی به او ناشی می‌شود. سپس برای نمونه صفت علم را مثال می‌زند که حقیقت علم این است که اثر علم بر او مترتب شود. این فرض، همان است که در نظریه نیابت مطرح می‌شود؛ یعنی اثر علم بر ذات مترتب می‌شود نه این که ذات همان طور که مصداق وجود است، مصداق علم نیز باشد که نظریه عینیت به معنای خاص است.

ملاصدرا در توضیح عینیت فلسفی می‌گوید: «مراد از عینیت این نیست که آنچه بر ذات و صفات مترتب می‌شود، بر مجرد ذات مترتب شود طوری که ذات واجب جانشین آن صفات بشود؛ زیرا در این صورت اطلاق علم و سایر صفات بر خداوند حقیقی نیست. خداوند مجازاً

عالم و قادر است و سلب آن‌ها از خداوند جایز است که تفسیر باطلی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۸). چنانچه ظاهر است ملاصدرا این تفسیر از عینیت - که همان نظریه نیابت است - را یکی از تفاسیر باطل عینیت شمرده است؛ زیرا همان‌طور که خواهد آمد، با مبانی صدور، اشتراک معنوی و تشکیک در وجود سازگار نیست. به هر حال، فیاض تنها دو فرض را قابل بررسی دانسته است. یکی قیام صفت به ذات که همان نظریه زیادت است و دیگری عینیت با تفسیر نیابت ذات از صفات؛ بنابراین، فیاض به نظریه عینیت با تفسیر خاص آن توجه نداشته است تا بخواهد میان این دو تفسیر از عینیت، یکی را برگزیند.

لاهیجی فرض دوم را فقط در مورد خدا صادق می‌داند و در غیر خدا، فرض اول را درست می‌داند. او می‌گوید: «مثلاً انکشاف و تمیز اشیاء از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل می‌شود... به خلاف واجب‌تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاتها آید و محتاج نیست که صفت علم قائم به ذاتش باشد، همچنین در سایر صفات؛ پس علم، ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم است، اما عالم در لغت عبارت از ذاتی است که مفهوم علم برایش ثابت است» (فیاض، ۱۳۸۳، ۳: ۲۴۲).

لاهیجی یکی از دلایل اشاعره در اتصاف ذات الهی به صفات زاید بر ذات را رد می‌کند که آن دلیل، تعریف مشتق به ذاتی است که متصف به مبدا اشتقاق باشد (ایچی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۴۶). وی چنین اقتضایی را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «اگر گویند لفظ مشتق در لغت، برای ذاتی وضع شده که مبدأ اشتقاق قائم به او باشد، در جواب می‌گوییم: اولاً نمی‌پذیریم که لفظ مشتق برای معنی مذکور وضع شده، بلکه برای ذاتی است که مفهوم مبدأ اشتقاق برایش ثابت است، اعم از این که ثبوت مفهوم مبدأ، به اعتبار قیام به مبدأ باشد یا به اعتبار ترتب اثر مبدأ. از طرف دیگر وضع لغت برای تفاهم اهل عرف است، علوم الهیه و عقلیه مستفاد از لغت و عرف نیست، بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و در اطلاق لفظ مناسبت و تجویزی کافی است، مثل اطلاق لفظ موجود بر واجب‌تعالی، چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق آن است، بر ذات واجب ممتنع است» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۴۲).

دلیل دیگر فیاض در ردّ زیادت و اثبات نظریه نفی صفت و نیابت، کامل بودن خداست. وی می‌گوید: «وجود واجب‌تعالی، کامل‌ترین نحوه وجود است و کامل‌ترین وجود از همه چیز حتی از صفت بی‌نیاز است؛ پس وجود واجب‌تعالی از صفت مستغنی است» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۴۳).

ایشان در پاسخ به یکی دیگر از اشکالات اشاعره که ملاصدرا و پیروانش نیز آن را تکرار کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۹) که لازمه نیابت یا وجود صفت به معنای آثار صفت، خلو ذات از کمالات است می‌گوید: «اشاعره معتقدند که عینیت با تفسیر نیابت مستلزم نفی صفات است و فرقی میان عینیت و عدم صفت که مستلزم خلو ذات الهی از کمال است نمی‌بینند، در صورتی که خلو ذات از کمال وقتی پیش می‌آید که آثار صفت، منتفی باشد؛ اما خلو از صفت با وجود ترتب آثار، نقص نیست، بلکه کامل‌تر و به تنزیه باری نزدیک‌تر از ترتب اثر با وجود صفت است.» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۴۵) این استدلال فیاض نیز مخالف ملاصدرا است که معتقد است با نیابت، اطلاق صفات بر خداوند، مجازی و سلب آن‌ها جایز است. لاهیجی نه تنها نفی صفات را مایه نقص نمی‌داند، بلکه بی‌نیازی خداوند از صفات را دلیلی بر کامل بودن ذات خدا می‌داند.

همان‌گونه که در دیدگاه نظام معتزلی دیدیم، لازمه نفی صفات و نیابت در وجودشناسی صفات، الهیات سلبی و نه اثباتی در معناشناسی است؛ زیرا وقتی در وجود شناسی صفات، مفهوم درک شده از صفات را به خدا نسبت ندادیم، در معناشناسی صفات نیز نمی‌توانیم مفهوم اثباتی صفات را در تفسیر آن‌ها بیان کنیم. از این رو، فیاض در معناشناسی صفات، الهیات فعلی و سلبی را مطرح می‌کند و می‌گوید: «چه نیکو فرمود عالم آل محمد ﷺ وقتی عالم را بخشنده علم و قادر را واهب قدرت معنا نمود؛ زیرا هرچه به وهم درآید در ادق معانی اش مخلوق اذهان و مصنوع تخیلات و عقول انسانی است و شایستگی انتساب به محضر الهی را ندارد؛ زیرا برای انسان محدود، دست‌نایافتنی هستند.» (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۵۴۶) ایشان همچنین حی را بخشنده حیات دانسته و گوشزد می‌کند: «مقایسه کردن صفات ما با خداوند مثال مورچه‌ای است که شاخک دارد و تصور می‌کند عدم شاخک نقص است، پس آن را به خداوند نسبت می‌دهد. این حال عقلاست که خداوند را با صفات خویش می‌ستایند.» (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۵۴۹) اما در این جا با بازگشت دادن حیات به صفت سلبی، الهیات سلبی را می‌پذیرد (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۵۴۹). وی بازگشت سمیع و بصیر را به علم و از باب ورود در سمع و مستغنی از جوارح و آلات و صفات می‌داند (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۵۵۰). فیاض همچنین از ورود به کیفیت صفات نهی کرده و آن را فهم راسخان در علم می‌داند (فیاض، ۱۴۲۵ق، ۲: ۵۳۰-۵۳۱)؛ بدینسان، ظاهر عبارت‌های فیاض، پذیرش

نظریه نفی صفات و نیابت یا به تعبیر دیگر، عینیت عام با تقریر نیابت است.

### مبانی وجودشناختی لاهیجی

مهم‌ترین مبنای وجودشناختی لاهیجی که دیگر مبانی به نحوی به آن بازمی‌گردد، نظریه صدور<sup>۱</sup> است. این نظریه را نخستین بار فلوطین و نوافلاطونیان مطرح کردند و فلاسفه اسلامی آن را با سه تقریر فاعلیت بالعنایه، فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالتجلی پذیرفتند. این نظریه در برابر نظریه خلقت<sup>۲</sup> متکلمان قرار دارد. بر اساس نظریه صدور، به تقریر فلاسفه اسلامی، ذات خدا ضرورتاً و ازلاً اقتضای علم به نظام احسن را دارد و این علم نیز ضرورتاً و ازلاً تحقق جهان را اقتضا می‌کند (توکلی‌بینا، ۱۳۹۶: ۷-۲۴) و چون جهان از ذات خدا صادر شده است، میان علت و معلول یا خداوند و جهان سنخیت وجود دارد و وجود به نحو اشتراک معنوی بر آنها اطلاق می‌شود. به این ترتیب، دو ویژگی ضرورت و سنخیت علت و معلول، بر اساس این نوع تصور از آفرینش و علیت میان واجب الوجود و ممکن الوجود مطرح می‌شود. اشتراک معنوی میان وجود واجب و ممکن نیز نتیجه سنخیت میان علت و معلول است.

فیلسوفان اسلامی اراده را به عنوان صفت فعلی قبول ندارند و واژه اراده را بر علم به نظام اصلح - که ازلی است - اطلاق می‌کنند.

یکی از نتایج این نوع علیت و نظریه صدور و عنایت، قدم زمانی عالم است. در نقطه مقابل نظریه صدور، نظریه خلقت متکلمان قرار دارد. بر اساس این نظریه، خالق بر اساس اراده و اختیار و بدون ضرورت علیت، جهان را می‌آفریند و جهان با اراده خدا که صفت فعل و حادث (ابن‌فارس، ۱۳۹۱ق، ۵: ۴۲۸-۴۲۹) است، محقق می‌شود و از این رو، جهان نیز مانند اراده خدا، حادث زمانی است. همچنین خداوند یگانه مطلق است و اشتراک و سنخیتی با مخلوق ندارد.

فیاض در همه مبانی وجود شناختی، مبانی فلاسفه که در بالا ذکر شد را قبول دارد و نظریه خلقت و فاعلیت بالقصد متکلمان و حدوث زمانی جهان را مردود دانسته و قائل به فاعلیت بالعنایه و آثار و لوازم آن است (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۷۶-۲۷۹).

1. Imanation.

2. Creation.



لاهیجی نگاه متکلمان را چنین توضیح می‌دهد: «متکلمان در الفاظ فعل، صنع و مانند آن، شعور و اراده را معتبر می‌دانند و آن را بر تأثیرات طبایع، مثل سوزاندن آتش اطلاق نمی‌کنند. چون اراده را موجب فعل می‌دانند و قائل به مقتضای «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیستند، ترجیح بلا مرجح را جایز می‌دانند. از طرفی چون در مفهوم علیت، اقتضاء بر سبیل وجوب معتبر است، لفظ علت را بر واجب‌الوجود اطلاق نمی‌کنند و موجودات را معلولات وی نمی‌گویند، بلکه این اطلاق را مبتنی بر قول به ایجاب می‌دانند و لفظ اختراع را، به معنی عرفی ایجاد بلا مثال از خارج اطلاق می‌کنند.» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۷۹)

توضیح این‌که متکلمان قادر بودن را به معنای صحه الفعل و الترتیب می‌دانند؛ از این رو، ضرورت علیت و مرجح به معنای علت ضروری را قبول ندارند و به جای مرجح از واژه قادر و فاعل استفاده می‌کنند. فرق فاعل با مرجح این است که با وجود مرجح، فعل ضروری است، اما با وجود فاعل چنین نیست و فاعل قادر می‌تواند فعل را اراده کند و می‌تواند فعل را اراده نکند. بنا بر اعتقاد متکلمان خداوند، مختار و قادر به ایجاد کثیر (فاضل مقدار، ۱۴۰۵ق: ۱۷۰-۱۷۳ و طیب، ۱۳۶۲: ۴۴) «لامن شیء» و بدون الگوی قبلی است و بین خالق و مخلوق بینونت کامل برقرار است.

وی در موافقت با دیدگاه فلاسفه می‌گوید: «واجب‌الوجود فوق‌التمام است، وجود و کمالاتش فی‌نفسه، از خود بالفعل حاصل و غیرمستکمل به امور خارجی است و هیچ چیز از جنس وجودش برای غیر او حاصل نیست...؛ اما موجودات غیر واجب یا کمالاتشان بالقوه و مستفاد از خارج است، مانند انسان، یا از غیر بالفعل حاصل است، مانند عقول؛ چون یا بالتّوَع یا بالاشخاص متعددند... وجود و کمالات غیر، از واجب فیضان می‌کند و چون تام‌القدرة و الفاعلیة و غیرمحتاج به معاون و آلت است، هرچه تصور کند و اراده ذاتی و تامه‌اش به آن تعلق گیرد، لوح خارج و نفس‌الأمر از او نقش می‌پذیرد» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۸۸).

از نظر فیاض نظام کلی و ترتیب موجودات از ازل خیر و مصلحت است و هرچه در ازل معلوم و متصوّر واجب‌الوجود بوده و اراده‌اش به تفصیل جزئیات نظام خیر، در زمان خاص خودش تعلق گرفته، در خارج ایجاد شده است. از نگاه لاهیجی نسبت خارج و نفس‌الأمر به واجب‌الوجود، مثل نسبت ذهن ما به ماست و ایجاد کردن واجب‌الوجود موجودات خارجی را، مانند نسبت تصوّرکردن ما به مفهوم‌های ذهنی مان است. در واقع خارج برای واجب‌تعالی به

منزله ذهن است (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۸۹).

لاهیجی برخلاف متکلمان خلق را غیرمسبق به عدم زمانی می‌داند و معتقد است در مفهوم حدوث، سبق عدم زمانی معتبر نیست. او در مورد حدوث عالم به قول حکما و متکلمان اشاره و آن را تجزیه و تحلیل می‌کند و آن را ذاتی و زمانی می‌داند. وی حدوث زمانی را به متکلمان و حدوث ذاتی را به فلاسفه نسبت می‌دهد (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۲۹). کلمات انبیا و حکمای متقدم را ناظر به حدوث مطلق می‌داند و معتقد است از احادیث، حدوث زمانی به دست نمی‌آید و توهم مخالفت ارسطو با استادانش را در قدم عالم ناظر به اشتباه و کم تأملی در حکمت می‌داند (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۳۰). فیاض اشاره می‌کند متکلمان برای حدوث زمانی دعوی اجماع می‌کنند که از نظر او اجماع بر مطلق حدوث و اثباتش مشکل است. وی دلایل عقلی متکلمان را بر اثبات حدوث بسیار ضعیف شمرده و شبهات فلاسفه را در این باب خالی از قوت نمی‌داند.

از نظر فیاض متکلمان امکان و حدوث ذاتی را در اثبات احتیاج عالم به صانع کافی نمی‌دانند، بلکه حدوث زمانی را تنها، یا با ضم امکان، علت احتیاج می‌دانند. «دلایل عقلی آن‌ها برای اثبات حدوث زمانی ناتمام و دعوی اجماع نیز بر فرض صحت، مفید مطلوب نیست؛ زیرا اجماع از ادله سمعیه و متوقف بر ثبوت نبوت و اثبات صانع است؛ اما هرگاه سبب احتیاج به مؤثر، حدوث زمانی باشد نه امکان، می‌توان فرض کرد که سلسله علل حادثات به ممکنی که قدیم زمانی باشد منتهی گردد.»<sup>۱</sup> (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۳۳)

### معناشناسی صفات ذاتی و اشتراک معنوی صفات خداوند و ممکنات

لاهیجی به اشتراک معنوی وجود و صفات الهی با مخلوقات معتقد است. ایشان می‌گوید: «وجود، بدیهی التصور و تصوّرش سابق بر همه تصوّرات است... و عدم، مقابل وجود است و زیاده از بودن و نبودن، چیز دیگری مراد نیست... منظور از «موجود» آن است که انسانی که در تصوّر من است، در خارج از تصوّر من، بلکه خارج از همه تصوّرها نیز هست؛ پس وجود،

۱. فیاض بر اساس پذیرش سنخیت علت و معلول معتقد است: «از واحد حقیقی، بالذات، جز معلول واحد صادر نمی‌شود. واجب‌الوجود، واحد حقیقی است؛ پس معلولی که در مرتبه اول از او صادر می‌شود، باید به حسب خارج، ماهیت بسیط باشد و نباید وجود یا تقوّم وجود او به وجود معلولی دیگر محتاج باشد و الا آن معلول دیگر صادر اول است. چنین معلولی در میان معلولات ممکنه، می‌تواند جوهر عقلی باشد و بس.» (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۹۱)

مشترك معنوی است و نه مشترك لفظی.» (فیاض، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۹۱) فیاض بر اساس نظریه صدور، صفات معلولات را ترشیحی از کمالات واجب می‌داند که در حقیقتشان با هم مشترکند. وجود و کمالات غیر، از واجب‌الوجود فیضان می‌کند و وجود و کمالاتش سر آمده و به دیگران رسیده است، پس وجود و کمالات ممکنات، تراوشی بلا تشبیه از واجب‌الوجود است (فیاض، ۱۳۸۳: ۲۸۸).

### بررسی ارتباط مبانی و دیدگاه فیاض

هر نظریه‌ای باید با مبانی فکری صاحب نظریه سازگار باشد؛ زیرا هر مبانی لوازم خاص خود را دارد و هر دیدگاهی مبتنی بر مبانی مخصوص است. از این رو، ناسازگاری میان نظریه و مبانی آن، نظریه را به نظریه‌ای درون متناقض تبدیل می‌کند. بر این اساس کسی که مبنایش نظریه صدور است نمی‌تواند معتقد به نظریه نفی صفت باشد؛ چراکه بر اساس مبنای صدور، علت، وجود و کمالات خود را به معلول می‌دهد. در این مبنا چون «فاقد شیء معطی شیء نیست»، در نتیجه صاحب این مبنا باید در وجودشناسی صفات قائل به اثبات صفت با تقریر عینیت یا زیادت یا احوال باشد و در معناشناسی صفات هم اشتراک معنوی را برگزیند.

همان‌طور که گذشت فیاض معتقد به نظریه صدور است و وجود و کمالات ممکنات را تراوشی از واجب‌الوجود می‌داند. بر اساس این مبنا، باید در وجودشناسی صفات، مثبت صفت با تقریر عینیت خاص فلسفی باشد. به این معنا که مفهوم صفاتی را که از مخلوقات انتزاع کرده‌ایم، چون از کمالی از کمالات حکایت می‌کند و همه کمالات از خدا صادر شده‌اند، پس این کمال درک شده از مخلوق حتماً باید در خداوند نیز باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد؛ در نتیجه باید مفهوم صفت انتزاع شده از مخلوقات را به خدا نسبت داد، البته بدون نواقصی مانند زیادت که این عمل به معنای اثبات صفات با تقریر عینیت به معنای خاص فلسفی است، البته فیاض هم در آثارش از واژه عینیت استفاده می‌کند؛ ولی عینیت را با نفی صفات و نیابت ذات از صفات توضیح می‌دهد.

همان‌طور که گفتیم نفی صفات با مبانی صدور و سنخیت و قاعده فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود، ناسازگار است. نفی صفت و نیابت، با نظریه اشتراک معنوی ایشان نیز سازگار نیست. چون طرفداران نفی صفات به دلیل تباین خالق و مخلوق، مفاهیم صفات انتزاع شده از مخلوقات را از خداوند نفی می‌کنند و قائل به نیابت ذات از صفات هستند. اینان در معناشناسی

صفات هم قائل به الهیات سلبی یا فعلی هستند (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۹۷)؛ در حالی که فیلسوفان بر اساس نظریه صدور و سنخیت علت و معلول و اشتراک معنوی، صفات انتزاع شده از مخلوقات را با سلب نقائص به خدا نسبت می‌دهند و در معناشناسی صفات هم معتقد به الهیات اثباتی هستند.

### جمع‌بندی، تحلیل و توجیه

فیاض در وجودشناسی صفات ذاتی، ابتدا اجماع متکلمان امامیه و معتزله و فلاسفه را بر عینیت ذات و صفات نقل می‌کند و خود نیز از آن حمایت می‌کند. با وجود این می‌دانیم که در میان این سه گروه سه نظریه احوال، عینیت و نیابت مطرح است. روشن است که نظریه احوال مدنظر او نیست؛ بنابراین عینیت یا نیابت مدنظر او است که ما نام عینیت عام را در مورد این دو نظریه به کار می‌بریم؛ اما لاهیجی در ادامه مباحثش، نظریه سوم و نیابت را مطرح می‌کند و در واقع، عینیت عام را با تفسیر نیابت و نفی صفات می‌پذیرد و بیان می‌کند که آثار صفات بر ذات الهی مترتب است و خداوند نیازمند صفات نیست. وی حتی چنین ذاتی را کامل‌تر و برتر از ذاتی می‌داند که به وسیله صفات بخوهد به آثار صفات دست یابد که این تعابیر ظاهر در نظریه نفی صفات و نیابت ذات از صفات است؛ اما این تفسیر فیاض از عینیت عام و نظریه نیابت با مبانی وجودشناختی او مانند نظریه صدور، عنایت، سنخیت، ضرورت علت و معلول، قاعده «فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود» و نیز با نظریه اشتراک معنوی که وی بدان معتقد است، هماهنگ نیست. او با پذیرش مبانی وجودشناسانه فیلسوفان اسلامی، ناگزیر باید در وجودشناسی صفات، عینیت خاص فلسفی یعنی اتحاد مصداقی ذات و صفات و تغایر مفهومی آنها و در معناشناسی صفات، به الهیات اثباتی معتقد باشد. بر اساس نفی صفات و نیابت ذات از صفات در وجودشناسی صفات الهی، در معناشناسی صفات، الهیات سلبی معتبر است که فیاض آن را رد نموده است؛ بنابراین، مبانی وجودشناسانه لاهیجی و نیز نظریه وی در معناشناسی صفات الهی با نظریه او در باب وجودشناسی صفات ناسازگار است.

به نظر می‌رسد فیاض مانند برخی متکلمان دیگر، مرزبندی روشنی میان نظریه عینیت به معنای خاص کلمه و نظریه نفی صفات و نیابت قائل نیست و دلیل این مطلب ادعای اجماع امامیه، معتزله و فلاسفه در این زمینه است که این اجماع ادعایی بر اساس عدم مرزبندی میان دو نظریه عینیت خاص و نظریه نفی صفات و نیابت است. از سخنان فیاض به دست می‌آید که

وی مانند متکلمان، قائل به نیابت و حقیقت صفت را غیر از موصوف و قائم بر موصوف می‌داند و آن را نفی می‌کند و صفتی که از نظر مصداق عین ذات است را در شکل نظریه نیابت تصویر می‌کند و این مطلب با مبانی او ناسازگار است، هرچند اصل نظریه وی بدون لحاظ مبانی او نظریه‌ای معقول و قابل درک و بررسی و تأمل است.

## منابع

- نهج البلاغه.
۱. ابن فارس، ابوالحسن احمد، (۱۳۹۱ق)، معجم مقاییس اللغة، مصر، مطبعة البابی الحلبي و اولاده.
  ۲. ابن میثم، بحرانی، (بی تا)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، مجمع بحوث الاسلامیه، کتابخانه دیجیتال نور.
  ۳. احمدوند، معروف علی، (۱۳۸۹ش)، رابطه ذات و صفات الهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
  ۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۵ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تدوین: عبدالحمید محمد محیی الدین، بیروت، انتشارات مکتبة العصرية.
  ۵. ایچی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تدوین: نعسانی بدرالدین، قم، الشریف الرضی.
  ۶. برنجکار، رضا، (۱۳۸۷ش)، کلام و عقاید، تهران، نشر سمت.
  ۷. برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی، (۱۳۹۶ش)، قواعد کلامی، قم، انتشارات دارالحدیث.
  ۸. توکلی بینا میثم، (۱۳۹۶ش)، «مفهوم و ادله آغازمندی جهان از دیدگاه شیخ مفید»، سیدمرتضی و کراجکی، تحقیقات کلامی، ۷-۲۴: شماره ۱۸.
  ۹. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۹۰ش)، «مدارس کلامی شیعه امامی»، قم، کلام اسلامی، شماره ۷۹، ۳۷-۵۱.
  ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تدوین: صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالشامیه.
  ۱۱. سبحانی، محمدتقی و رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱ش)، «مدرسه کلامی اصفهان»، قم، مجله تاریخ فلسفه، ۱۱۱-۱۳۸، شماره ۱۱.
  ۱۲. زرکانی، محمدصالح، بی تا، فخرالدین و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، بیروت، دارالفکر.
  ۱۳. سالم مریم، (۱۳۹۶ش)، «بررسی مسئله اعتباری بودن تشخیص از نظر فیاض لاهیجی»، تهران، فلسفه و کلام اسلامی، سال ۵۰، شماره ۱.
  ۱۴. سماهی حائری، محمد، (۱۳۷۲ش)، بزرگان تنکابن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
  ۱۵. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، (بی تا)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تدوین: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل و دانشگاه تهران.

۱۶. طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۶۲ش)، *الكلم الطیب در تفریر عقاید اسلام*، تهران، کتابخانه اسلام.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۶ق)، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. فاضل سیوری، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳ش)، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.
۲۰. قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، تدوین حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ق)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تدوین: اسدعلیزاده اکبر، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۲۲. ماتریدی حنفی، ابوالثناء، (بی تا)، *التمهید لقواعد التوحید*، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، *حق الیقین*، تهران، انتشارات اسلامیة.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول کافی*، تحقیق: محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. معتزلی، عبدالجبار، (۱۹۶۲م)، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، دارالمصریة.
۲۷. نراقی، ملامهدی، (۱۳۶۹ش)، *انیس الموحدين*، تهران، انتشارات الزهراء.