

دیدگاه سیدعلی خان مدنی و ملاصدرا در تبیین صفات خبریه الهی به اعتبار غایات

نرگس طاهری^(۱)

حسن نقی زاده^(۲)

مرتضی ایروانی نجفی^(۳)

چکیده

کلیدواژگان: اخذ به اعتبار غایات، صفات خبریه، ریاض السالکین، سیدعلی خان مدنی، ملاصدرا.

برغم اقامت طولانی سیدعلی خان صدرالدین مدنی شیرازی (۱۱۲۰-۱۰۵۲) در هند و دوری وی از شیراز و اصفهان، مبانی کلامی او در تبیین صفات خبریه خداوند در ریاض السالکین، آشکارا نشان از تأثیرپذیری او از ملاصدرا دارد. اما با وجود پذیرش مبانی حکمت متعالیه، در تفسیر یا تأویل صفات الهی، روش وی با اصول فلسفه صدرایی کاملاً مطابقت ندارد. او در تبیین اتصاف خداوند به صفات انسانگونه، بمنظور تنزه خداوند از ویژگیهای بشری، روش «اخذ به اعتبار غایات» را برگزیده است، زیرا مبادی و مقدمات صفاتی چون رحمت و غضب که حاکی از هیجان و رقت و تأثیر درونی هستند، درباره خداوند صادق نیست و این دسته از صفات، تنها به اعتبار غایت و نتیجه بر خداوند اطلاق میشوند. اگرچه وی از اثبات صفات برای خدا بدون تشبیه سخن میگوید ولی این راهکار بتصریح ملاصدرا و بلحاظ مبنایی، با اصول حکمت متعالیه بویژه تشکیک وجود و تفاوت مرتبه وجودی صفات خدا با بشر، سازگاری ندارد.

مقدمه

سرآمدان اندیشه در عرصه‌های حدیث و فلسفه و عرفان، با نقل، شرح و نقد خود، به بحث و نظریه‌پردازی درباره اسماء و صفات خداوند از منظر وجودشناسی یا معناشناسی توجهی ویژه داشته‌اند. بازخوانی این آراء، تبیین و تصحیح و تنقیح آنها، بستری مناسب پیش‌روی پژوهشگران مینهد و راه تأمل در این عرصه را بازتر میکند. در نحوه اتصاف خداوند به صفاتی همچون رحمت و غضب و ید و عین و سمع و... که در جسمانیت و تشبیه ظهور دارند، میان صاحب‌نظران اختلاف نظر است. در اینباره دو دیدگاه کلی وجود دارد: تبیین‌ناپذیری (سکوت و توقف) و تبیین‌پذیری صفات خدا و نظریه‌های تشبیه و تجسیم، اثبات بلا تأویل، اثبات بلا کیف، تشبیه و تنزیه، و اثبات با تأویل، برجسته‌ترین فروع آن هستند (رشاد، ۱۳۸۰: ۲/۹۵-۹۳). گروهی همچون حشویه

* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۹/۴/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

(۱). دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد؛ ntaheri2002@yahoo.com

(۲). استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)؛ naghizadeh@um.ac.ir

(۳). استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد؛ iravany@um.ac.ir

و کرامیه، صفات حادث را بمعنای حقیقی بر خداوند اطلاق میکنند؛ اهل حدیث و سلفیه، صفات ذات و فعل و صفات خبریه را بمعنای حقیقی دانسته و با التزام به ظاهر نصوص دینی و پرهیز از درافتادن به ورطه تجسیم، از هر گونه پرسش و تأویلی فراتر از آنچه در کتاب و سنت آمده پرهیز میکنند؛ برخی همچون ابوالحسن اشعری معانی ظاهری را خالی از هر گونه کیفیت به خدا نسبت میدهند؛ برخی مانند ابن عربی مقام ذات (احدیت) را منزه از هر گونه صفات دانسته و در مقام اسماء و صفات (واحدیت) تشبیه میان خالق و مخلوق را بلاشکال میدانند؛ معتزله، صفات خبریه را به معنایی مجازی و غیرحقیقی تأویل میکنند که مشترک معنایی میان خالق و مخلوق است. برخی نیز مانند ملاصدرا با اعتقاد به وحدت و تشکیک وجود، قائل به تفاوت وجودی صفات خدا و بشر و تفاوت معانی صفات درباره انسان و خداوندند. امام علی (ع) در مقام تبیین مذاهب توحید میفرماید:

ان للناس فی التوحید ثلاثة مذاهب: مذهبُ اثبات بتشبيه و مذهبُ النفی و مذهبُ اثبات بلا تشبيه؛ فمذهبُ الإثبات بتشبيه لایجوز و مذهبُ النفی لایجوز والطریق فی المذهب الثالث إثبات بلا تشبيه (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۲-۱۰۱).

بر اساس این روایت، امام (ع) در برابر دو تفکر «اثبات با تشبیه» و «نفی و ابطال»، شیعیان را با همه اختلافی که در نحوه تأویل صفات خدا دارند، به نظریه معناشناختی «اثبات بلا تشبیه» فراخوانده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳: ۱۴۵-۱۳۲).

شهرت ادبی و بلاغی سیدعلی خان مدنی، ادیب، شاعر و زندگینامه‌نویس معروف، (تهامی، ۱۳۸۵: ۱۲۸۵) بعنوان آخرین بازمانده خاندان دشتکی در عهد صفویه، سبب شده تا کتاب وی، ریاض السالکین

فی شرح صحیفه سید العابدین، بعنوان بزرگترین شرح ادبی صحیفه سجادیه، بیشتر مرجع اهل ادب و بلاغت باشد و پردازشهای کلامی این دانشمند از نگاهها دور بماند. در این نوشتار که برگرفته از رساله دکتری «دیدگاههای کلامی سیدعلی خان مدنی و زمینه‌های آن پیرامون صفات الهی در ریاض السالکین» است، ضمن مروری گذرا بر زندگینامه سیدعلی خان، دیدگاه وی در تبیین صفات خبریه خداوند و بررسی تأثیر او از مبانی حکمت متعالیه، بیان گردیده و به تفاوت و تمایز روش وی با ملاصدرا پرداخته شده است.

ریاض السالکین؛ هند، مکتب شیراز و مکتب اصفهان ریاض السالکین طی دوازده سال و در سالهای ۱۰۹۴ تا ۱۱۰۶ قمری (مدنی، ۱۴۰۹: ۴۱۲/۱)^۲، در زمان اقامت سیدعلی خان در هند و اشتغال به مناصب نظامی و سیاسی در دربار اورنگ زیب مغولی تألیف شد. دوری از فضای شیعی ایران و تعصب اورنگ زیب حنفی بر مذهب تسنن و مخالفت با تشیع و همچنین وجود خرافات و شبهات اعتقادی در هند و رواج آیین و باورهای برهمنی در لباس تصوف اسلامی (ندوی، ۲۰۱۴: ۵۱؛ عزیز، ۱۳۶۷: ۱۰)، سیدعلی خان را بر آن داشت تا افزون بر نگارش در زمینه علوم بدیع، بیان و نحو و پدید آوردن آثاری چون نغمة الأغانی فی عشرة الأخوان، البديعة، الحدائق الندبة فی شرح الفوائد الصمدية، رسالة فی اغلاط الفيروزآبادی فی القاموس، سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، الرحیق المختوم یا دیوان اشعار...، دست به تألیف ریاض السالکین بزند و ضمن شرح دقیق واژگانی و ادبی صحیفه سجادیه، بتناسب مقام، به دیدگاه کلامی فرق، مذاهب و افراد مختلف اشاره کرده و به اقتضای طرح

مباحث اعتقادی در صحیفه، به بیان و نقد آراء و شبهات پیردازد (مدنی، ۱۴۰۹: ۴۴۷/۷).

پیشینه فلسفی خاندان دشتکی با درخشش اجداد سیدعلی خان، سیدسند^۳ و پسرش غیاث‌الدین منصور، امری غیرقابل انکار است اما بیمهری حاکمان زمانه نسبت به آنها و مهاجرت این خاندان به حجاز، اسباب بیرونقی مکتب فلسفی شیراز را فراهم نمود. نخستین کسی که از این خاندان شیراز را بقصد مراسم حج ترک کرد، سیدمحمد معصوم، جد سیدعلی خان بوده است (امینی، ۱۳۶۲: ۲۲/۲۵۶؛ مدنی، ۱۴۲۶: ۷۲). ماجرای مهاجرت خاندان دشتکی از شیراز به حجاز چنین بود که زمانی که خواهر شاه عباس دوم (ف. ۱۰۳۸) قصد زیارت حرمین شریفین را داشت، به محمد معصوم (جد سیدعلی خان) دستور داد با وی همراه شود تا مناسک حج را به او بیاموزد اما این همراهی منجر به ازدواج شد و آن دو از ترس شاه عباس دیگر به وطن بازنگشتند و در مکه اقامت گزیدند. نتیجه این ازدواج، تولد سیدنظام‌الدین احمد (پدر سیدعلی خان) بود (آزاد الواسطی، ۱۲۶۶: ۱۶۰). این مهاجرت، بی‌اعتباری مکتب شیراز و تقویت و پیشرفت مکتب اصفهان توسط میرداماد و شاگرد وی، صدرالمتألهین را بدنال داشت.

سیدصدرالدین دشتکی معروف به سیدسند (ت. ۹۰۳) در شکلگیری مکتب فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه مؤثر بوده است (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸ – ۱۱۱). بنابراین اگر ملاصدرا را وضع مجامعی از جریانهای فکری آن زمان، یعنی فلسفه مشاء و اشراق و علم کلام و تصوف و تفسیر بدانیم، باید گفت نهرهای این اندیشه‌ها از بستر زمانی و مکانی شیراز عبور کرده و در حوزه شیراز کنار هم قرار گرفته و از آنجا در دریای حکمت متعالیه وحدت یافته است

(کاکایی، ۱۳۷۴: ۶۹ – ۶۳). هر جا ملاصدرا عبارت «بعض المتأخرین» یا «بعض المعاصرین» را بکار برده، منظورش، اعظم شیراز است. افکار بزرگان شیراز تأثیر بسزایی در شکلگیری آراء وی داشته و در اسفار از آنها نقل و نقدهایی آورده است. از صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور نیز بسیار یاد کرده است (سلطان احمدی و تورانی، ۱۳۹۸: ۱۳۲ – ۱۱۹).

با وجود اینکه سیدعلی خان دور از ایران و مکتب شیراز و اصفهان زیسته است ولی پیگیری آراء فلسفی – کلامی وی در ریاض السالکین در زمینه توحید و صفات الهی، نشان از تأثر وی از مکتب اصفهان، ملاصدرا و حکمت متعالیه دارد. چنانکه در ادامه خواهد آمد و ضمن برخی ارجاعها هم بدان اشاره میشود، مبانی کلامی – توحیدی سیدعلی خان کاملاً همراستا با مبانی حکمت متعالیه بوده و بر اساس وحدت وجود، اصالت وجود و تشکیک وجود بنا شده است. از همین رو، در شرح صفات خدا، به عینیت ذات و صفات الهی، نفی صفات زائد بر ذات، تفاوت وجودی صفات خدا و انسان، تشکیک وجود و وحدت مصداقی صفات خدا در عین تغایر مفهومی معترف بوده و بر این باور است که به اعتبار اشتراک معنوی وجود و نیز تطابق عوالم وجود، اسامی مشترک میان انسان و خدا، بنحو اعلی و اشرف بر خداوند صدق میکند. مدعای مقاله حاضر اینست که سیدعلی خان در مقام عمل نتوانسته است همگام با این موازین و معیارها حرکت کند.

مبانی حکمت متعالیه در ریاض السالکین

چنانکه از کلام مؤلف ریاض السالکین برمی آید، سخن از صفات خداوند از آن جهت بایسته است که اولین مقصود شیطان اضلال عبد از شناخت و معرفت

پروردگار و صفات اوست (مدنی، ۱۴۰۹: ۳/۲۰۶) از اینرو تفکر درباره دلایل و نشانه‌های ذات و صفات خداوند و پاسخگویی به شبهات مخالفین و ریشخندکنندگان... ذکر قلبی بوده (همان: ۲/۴۴۷) و داشتن اعتقادات صحیح درباره توحید و ثنا و تحمید شایسته خداوند و... پروبال دادن به این معارف، خود عبادت نفس محسوب میشود (همان: ۲/۲۴۵). باور به سه اصل وحدت وجود، اصالت وجود و تشکیک وجود، بعنوان مبانی حکمت متعالیه در ریاض السالکین و در شرح صفات خداوند، بنمایه آراء کلامی سیدعلی خان است. از آنجاکه مؤلف ریاض السالکین بارها حتی بدون ذکر نام صدرالمتألهین، با بازگویی عین سخنان وی به اظهار نظر شخصی پرداخته و گاهی نیز با عناوینی چون المحققین (مدنی، ۱۴۰۹: ۱/۲۵۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۳۰۵) یا المحققین من اصحابنا المتأخرین (مدنی، ۱۴۰۹: ۱/۲۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴/۸۵۵ - ۸۵۶)، المتأخرین من علمائنا المتبحرین (مدنی، ۱۴۰۹: ۳/۱۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴/۱۰۷۳)، از وی نقل قول کرده است. در این مقاله کوشش شده مستند سخنان سیدعلی خان از آثار ملاصدرا پیش رو قرار داده شود تا تطبیق سخنان او ممکن و محقق گردد.

سیدعلی خان مدنی درباره معنای اصطلاحی توحید مینویسد:

و التوحید... اصطلاحاً: إثبات ذات الله بوحدانیتة منعوته بالتزعمما يشابهه و يشارکه، و وحدانیتة بمعنی انه لا ثانی له فی الوجود، بمعنی انه لا کثرة فیہ مطلقاً لا فی عین الذات لانتفاء التركيب والأجزاء، ولا فی مرتبة الذات لانتفاء زیادة الوجود، و لا بعد مرتبة الذات لانتفاء زیادة الصفات، و قد یقصد بها معنا أنه

لم یفته من کماله شیء بل کل ما ینبغی له فهو له بالذات و الفعل، إذ الواحد قد یقال لما لم یفته من کماله شیء بل کل کمال ینبغی له فهو حاصل له بالفعل (مدنی، ۱۴۰۹: ۱/۳۲۲).

به باور وی، اطلاع از کیفیت نعت الهی و تعقل کنه ذات خداوند برای اوهام ممکن نیست زیرا این تعقل، یا به حصول صورت مساوی با ذات و صفات خداوند محقق میشود یا به حضور ذات مقدس خداوند و شهود حقیقت آن. چون خدا مثلی ندارد، راه اول محال است زیرا هر آنچه مثل دارد، دارای ماهیت کلیه است در حالیکه خداوند ماهیتی ندارد (مدنی، ۱۴۰۹: ۱/۲۵۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴/۷۳۷)؛ از اینرو جز وجود خالص مجرد با انواع آمیختگیها ناآشنا نیست، پس در ذاتش جز وجود چیزی اعتبار ندارد و آنچه چنین است، غیرقابل نیستی است (مدنی، ۱۴۲۶: ۶/۳۹) و چه بسا مراد از عجز اوهام از درک نعت الهی این باشد که هر چقدر هم که واصفان در توصیف مبالغه ورزند و از هر نعتی به نعتی دیگر که نزد آنها اشرف و اعظم است منتقل شوند، باز هم به مرتبه وصف خدا نخواهند رسید زیرا وراء آن نعت، اطواری اشرف و اعلی از آن وجود دارد (همو، ۱۴۰۹: ۱/۲۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴/۷۳۷).

او همچنین در رد نظریه سلبی صفات، می‌افزاید: از عدم ادراک کنه کمال و غایت جلال خداوند توسط عقول، این بر نمی‌آید که صفاتی که عارفان با براهین آن را درک نموده‌اند و خدا را بدان توصیف کرده‌اند، در حق خدا ثابت و صادق نباشد. همچنانکه بسیاری از فضلا گفته‌اند، انسان تنها از صفات خدا فقط جنبه تنزیهی و سلبی آن را درک میکند، پس علم خدا عبارت باشد از نفی جهل و قدرت، نفی عجز و بر همین منوال صفات دیگر مثل سمع و بصر و... در

حالی که نزد ما موضوع چنین نیست و همه صفاتی که خدا را بدان توصیف میکنیم، بازگشت به سلب و تنزیه ندارند زیرا وجود و وجوب و تمام صفات او — مانند حق، قیوم، عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر — اوصاف و نعوتی وجودیند که هیچ معنایی از سلب در آنها وجود ندارد. عبارت وی چنین است:

و عندنا لیس کذلک، و لیس کل صفاته تعالی التي نصفه بها سلوباً و تنزیهات، فان کونه موجوداً، واجباً حقاً، قیوماً، عالماً، قادراً، حیاً، سمیعاً، بصیراً اوصاف و نعوت وجودیه لیس منها من السلب فی شیء (مدنی، ۱۴۰۹/۱:۲۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۴:۸۵۶ — ۸۵۵).

سیدعلی خان بر این باور است که خدا مبدأ همه چیز است و وجود همه اشیاء از او سرچشمه گرفته است، از اینرو شایسته نام کامل و کبیر است (مدنی، ۱۴۰۹/۶:۲۸۶)۵. او موجود بذاته است و وجود او از غیرش نشئت نگرفته است (همان: ۱/۲۳۷)۶. سلسله نیاز ممکنات به مبدئی موجود بذاته منتهی میشود که احدی الذات و تام الحقیقه و بدون تصور هیچ ترکیب و نقصانی است. غایت و نهایت هر کمالی که در هر موجودی (بما هو موجود) یافت میشود، خداوند داراست و اشرف و اتم و ارفع آن نعت وجودی از آن خداست (همان: ۲۵۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۳:۱۳۱). رتبه خداوند رتبه علیت و اعلی مراتب عقلیه است، از اینرو مبدأ حسی و عقلی و علت تامه مطلقه همه موجودات است (مدنی، ۱۴۰۹/۶:۲۸۶). واجب تعالی در ذات و حقیقت مثل و نظیر ندارد زیرا وجود و تعین او عین ذات اوست، بنابراین از ماهیت کلیه‌یی که غیر او با او مشارکت داشته باشد، مبرا است. او در صفاتش نیز نظیری ندارد زیرا صفات او — مانند علم و قدرت و... — عین ذات او هستند در حالی که صفات

غیر او، اعراض محدثه مستفاد از غیرند (همان: ۳۰۰). او در جای دیگری مینویسد:

صفات خدا، صفات عارض موجود به وجود زائد مانند عالم و قادر نیست زیرا علم درباره ما انسانها صفتی زائد بر ذات ماست؛ همچنین قدرت ما کیفیتی نفسانی بوده و دیگر صفات ما نیز چنین است. اما این مفاهیم، صفات حق تعالی نخواهند بود زیرا صفات خدا، ذات او و ذات او، صفات او هستند؛ نه اینکه ذات خدا چیزی باشد و صفاتش چیز دیگر تا مستلزم ترکیب گردد (مدنی، ۱۴۰۹/۱:۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۳:۳۸۳).

نتیجه آنکه، تمامی صفات الهی موجود به وجود واحدی هستند که عیناً همان ذات خداوند است؛ وجود خدا ذات اوست و ذات او وجود است و علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر. همچنین او موجود است و عالم و قادر و حی و مرید و سمیع و بصیر... (مدنی، ۱۴۰۹/۱:۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۴:۸۲۸)۷. تغییر معنایی و مفهومی صفات منجر به اختلاف حیثیات وجودی صفات نمیشود. از آنجا که برخی گمان کرده‌اند تغییر مفهومی منجر به اختلاف وجودی میشود، بسراغ نفی علم و قدرت و دیگر صفات، از ذات خداوند رفته و ذات احدیت را خالی از صفات پنداشته‌اند و ذات را نایب مناب این صفات در آثار قرار داده‌اند. بعقیده آنها لازم است اطلاق تمام اسماء و صفات، در حق خدا مجاز بوده و ذات خدا مصداق هیچ اسم و صفتی نباشد که این، همان تعطیل محض است (مدنی، ۱۴۰۹/۱:۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۴:۸۲۹)۸.

همچنین، سیدعلی خان بر مبنای عینیت ذات و صفات و اتحاد مصداقی صفات خداوند در عین تغییر مفهومی، معترف است که تمامی صفات به وجود اصیل

متأکد و در غایت تأکد بنحو اعلی و اشرف از وجود غیرش، در خداوند وجود دارد؛ ازاینرو علم خدا اعلی و اشرف اقسام علم است بلحاظ وجودی و قدرت او اوکد انحاء قدرت است وجوداً و تحققاً، نه مفهوماً و ماهیتاً، زیرا بین افراد معنای واحد و ماهیت واحد در نفس معنا و ماهیت، تفاوتی وجود ندارد بلکه تفاوت بین انحاء موجودات بر اساس قوت و ضعف و وجوب و امکان و تقدّم و تأخّر است. او نتیجه میگیرد که اگرچه این کلام ملاصدرا برخلاف نظر اکثریت است، ولی شایسته‌تر به قبول و تصدیق است (مدنی، ۱۴۰۹/۱:۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۴:۸۲۹)۹.

سیدعلی‌خان در بیان تشکیکی بودن مراتب صفات و اینکه خداوند یکی از افراد خاص این مفهوم مشترک است، مینویسد:

سایر صفات ذاتی خداوند، مانند علم، مفهوم مشترک تشکیکی آن بر ما معلوم است ولی وجود قدسی واجبی آن بخاطر شدت نورانیت و فرط ظهور آن، بر ما مجهول است و این ردّیه‌یی است بر کسی که میگوید خدا عالم بالذات نیست تا اشکال مغایرت بین عالم و معلوم پدید نیاید (مدنی، ۱۴۰۹/۱:۳۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۳:۳۸۴).

مؤلف ریاض السالکین بمناسبت سخن از وحدانیه العدد بودن خداوند، می‌افزاید:

وحدته المحضة الحقيقية التي هي نفس ذاته القيومية، وهي وحدة حقة صرفة وجوبية قائمة بالذات لا مقابل لها، ومن لوازمها نفی الكثرة... (مدنی، ۱۴۰۹/۴:۲۹۶؛ بنقل از: میرداماد، ۱۴۰۳:۳۴۱).

این عبارت اثبات وحدانیت صفات متعدد و متکثر اوست و اینکه تعدد صفات بحسب اعتبارات و مفهومات، منجر به اختلاف در جهات و حیثیات و

ترکیب در اجزاء نمیشود بلکه تمامی نعوت و صفات متعدده، موجود به وجود ذات خداوند بوده و حیثیت ذات خداوند دقیقاً همان علم و قدرت و سایر صفات ایجابیه حق تعالی است و از اینرو اصلاً هیچ تعدد و تکثری در آن وجود ندارد بلکه خداوند وحدانیه‌العددی است که موجود به وجود واحد بسیط از هر جهت است، زیرا هر کدام از صفات عین ذات اویند و اگر متعدد باشند، تعدد ذوات لازم می‌آید و این معنای عبارت ذیل است:

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فجميع صفاته الإيجابية عين ذاته من غير لزوم تكثر (مدنی، ۱۴۰۹/۴:۲۹۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵/۴:۷۳۱).

سیدعلی‌خان درباره نفی علی‌الإطلاق تعدد و تکثر و اختلاف از ذات و صفات، در توضیح چگونگی اختلاف مفهومی صفات با یکدیگر در عین اتحاد با ذات، مینویسد:

اگرچه صفات، مفهوماً غیر از ذاتند و نیز برخی از آنها با برخی دیگر مغایرند، ولی بحسب وجود و واقعیت، امری غیر از ذات نیستند، بدین معنا که شأن ذات احدیت، بعینه همان صفات ذاتی اوست و ذات خدا بذاته وجود است و علم و قدرت و حیات و سماع و بصر... و نیز خداوند موجود، عالم، قادر، حی، سمیع و بصیری است که آثار همه کمالات بر صفات او مترتب میشود. از آنرو که خداوند ذاتاً مبدأ آن صفات است - بدلیل وحدت و غنای ذاتی و قدیم بودن - نیاز به معانی و اسامی دیگری که قائم به او و مصدر آثار باشند ندارد. پس ذات خدا صفات اوست و صفات او، ذات خداست و مانند صفات غیر او، زائد بر ذات نیست؛ بعنوان نمونه، علم درباره

غیر خدا زائد بر ذات و مغایر با سمع است ولی درباره خداوند همان ذات او و عین سمعش است و سایر صفات ثبوتیه را هم همینگونه بدان. صفات غیر خدا کیفیات نفسانی انفعالی ناشی از تغییر حالات و دارای معانی متعددند زیرا با چیزی غیر آنچه میبینند، میشنوند و میبینند به غیر آنچه بدان میشنوند (مدنی، ۱۴۰۹/۴/۲۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶/۱/۴۴۸).

راهکار «اخذ به اعتبار غایات» در ریاض السالکین

یکی از راهکارهایی که سیدعلی خان در تبیین صفات مشکله الهی از آن بهره میگیرد، راهکار «اخذ به اعتبار غایات» است. او بر این باور است که در برخی از صفات فعلیه انفعالی مانند رحمت و حیاء و غضب و نیز صفاتی مانند استهزاء و مکر و خدعه که شایسته مقام پروردگار نیست (مدنی، ۱۴۰۹/۵/۳۰۴)، معنای غایی الفاظ معتبر است نه مبادی انفعالی آنها که درباره انسان صادق است، زیرا توصیف خداوند با صفات و مفاهیم انسانی، از دریچه ذهن (ر.ک: همان: ۲۹۱/۶؛ ۲۳۰/۱) و بقدر وسع و درک انسانهاست (همان: ۳۸۸/۴). از اینرو کار بست معنای انسانی این صفات درباره خداوند محال است (همان: ۳۰۲/۱ - ۳۰۱)، بنابراین بطریق تمثیل یا مجاز مرسل با ذکر سبب و اراده مسبب، تنها نهایت و غایت این الفاظ درباره خداوند صادق است (همان: ۳۰۴/۵ - ۳۰۳/۴؛ ۴۶۷/۴؛ ۲۸۸/۶؛ ۲۲۵/۷).

کلام سیدعلی خان در اینباره چنین است:

الألفاظ الدالة علی صفات لا يمكن اتصافه تعالی بها - إنما تؤخذ باعتبار الغایات دون المبادی، فإطلاق الرحمة مراداً بها الإحسان فی صفة جل شأنه إما علی طريقة المجاز المرسل بذكر لفظ

السبب وإرادة المسبب، وإما علی طريقة التمثیل بأن شبه حاله تعالی بالقیاس إلى المرحومین فی إيصال الخیر إليهم، بحال الملك إذا عطف علی رعيته و رق لهم فأصابهم بمعروفه و إنعامه، فاستعیر الکلام الموضوع للهيئة الثانية للأولی. و کلا الطریقتین غیر متصورتین فی إطلاق الرحمة مراداً بها الإنعام فی الإنسان، إلا إذا قامت قرينة قاطعة بأن المراد بها ذلك، و لا قرينة هنا أصلاً (همان: ۵۱۲/۲؛ ۴۶۷/۳؛ ۴۶۷/۴؛ ۴۶۷/۵؛ ۳۰۳/۶ / ۲۸۸؛ ۶۰ / ۷ و ۶۳ و ۲۲۵ و ۳۴۸).

در همین رابطه بزرگانی چون شیخ بهایی (بهایی، ۱۳۷۸: ۱۴۸) و مجلسی اول (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱/۳۳۸) و مجلسی دوم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/۳۵۹) و... برای پرهیز از شباهت صفات خدا به بشر، معنای غایی این صفات را درباره خدا صادق دانسته‌اند و دست به دامن رویکرد «به اعتبار غایات بودن صفات انفعالی» شده‌اند اما به همان لغزشی گرفتار شده‌اند که از آن میگریخته‌اند، زیرا این نظریه نیز بر پایه تشبیه و تمثیل بنا شده است؛ تشبیه خداوند به ملکی که چون به رقت آید و رحم نماید، دست به انعام میزند. ایشان از این غفلت ورزیده‌اند که مجاز هم بر پایه تمثیل و تشبیه است و متوقف بر علاقه اینهمانی بین مشبه و مشبه‌به ولو بوجه من الوجوه... و این دقیقاً همان چیزی است که صاحبان این نظریه از آن گریز داشتند. از اینرو این باور دقیقاً بازگشت به همان خانه اول است و باز هم از شباهت صفات خدا و بشر، سخن بمیان می‌آید.

راهکار «اخذ به اعتبار غایات» در تطبیق با مبانی

صدرایی

انتظار میرفت که سیدعلی خان با نقل آراء ملاصدرا و پذیرش مبانی حکمت متعالیه، در تحلیل صفات خبریه

الهی روشی را اتخاذ نماید که همسو و همساز با این مبانی باشد. اما آیا راهکار به اعتبار غایات دانستن صفات الهی در ریاض السالکین، با اعتقاد به تفاوت صفات خدا و بشر در مکتب ملاصدرا بلحاظ مبانی سازگار است؟

جای شگفتی است که سیدعلی خان در مقام عمل، دوگانه و گاه مخالف مبانی حکمت متعالیه عمل نموده و با وجود پذیرش تشکیک وجود، در مقام تحلیل، روشی مغایر با این مبنا در پیش گرفته است، آنهم به این دلیل که صفات انفعالی را بمعنای بشری درباره خداوند بکار میبرد و میکوشد راهی بجوید که انفعال و ترکیب و جسمانیت مبادی صفات انسانگونه را از خداوند نفی کند. از این منظر تمثیل و اخذ به اعتبار غایات مفری نیکوست که البته با مبانی حکمت متعالیه سازگاری ندارد. اگرچه وی در راهکار تمثیل تخیلی بلحاظ ادبی و زبانی با حقیقت‌انگاری معنای واژگان پیش رفته ولی دیدگاهش مغایر با مبانی صدرایی است، زیرا بر مبنای شباهت صفات خدا و خالق و بالاتر از این، با اصل قراردادن مفهوم بشری و انسانی صفات، به تبیین مفهوم صفات الهی پرداخته است.

سیدعلی خان با پیروی از شیخ بهایی (بهایی، ۱۳۷۸: ۱۴۸)، رأی مشهور (مدنی، ۱۴۰۹: ۳/۱۲۹) اخذ به اعتبار غایات را برگزیده و با تفکیک مبادی انفعالی از فعل، آن را به اعتبار غایات درباره خداوند صادق میداند (همان: ۵۱۲/۲؛ بنقل از: بهایی، ۱۳۷۸: ۱۴۸)^{۱۳}. اما او به رأی مخالف و مشهور ملاصدرا در ریاض السالکین نیز اشاره کرده است (مدنی، ۱۴۰۹: ۳۷۹/۱: ۱۳۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۴۸۰).

ملاصدرا با پرهیز از تفسیر انسانگونه صفات خداوند که منافی توحید خالص است (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۵۵۳)، بارها این روش را زیر سؤال برده و با روشی متفاوت با زمخشری، شیخ بهایی و

سیدعلی خان در تفسیر مفاهیمی چون رحمت و غضب...، به اعتبار غایات دانستن صفات را انکار صفات حق تعالی و تعطیلی بیفایده و ناشی از قصور علم و ضیق صدر و عدم سعه عقل در درک مقامات وجود و موطن و معارج و منازل آن برشمرده و تصریح میکند:

القول بأن أسماء الله تعالى إنما تطلق عليه باعتبار الغايات دون المبادئ التي تكون انفعالات و هذا من قصور العلم و ضيق الصدر و عدم سعة التعقل حيث لم يدرکوا مقامات الوجود و موطنه و معارجه و منازل و أحواله في كل موطن و مقام، فوقعوا في مثل هذا التعطيل الخالي عن التحصيل، وبالجملة: العوالم متطابقة فما وجد من الصفات الكمالية في الأدنى يكون في الأعلى على وجه أرفع وأشرف وأبسط، فافهم هذا التحقيق و اغتنمه فإنه عزيز جداً انتهى (مدنی، ۱۴۰۹: ۳۷۹/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۴۸۰).

بعقیده ملاصدرا صفات خدا و انسان با هم تفاوت وجودی دارند نه ماهوی و کیفیتی، از اینرو صفاتی چون رحمت و غضب و علم و حلم و حیاء و صبر و عفت و محبت درباره انسان صفاتی نفسانی و مناسب احوال قلب و مزاج بدن است. صفات هر موجودی حسب وجود خود اوست. صفات جسم مانند وجود خود او، جسمانی است و صفات نفس، نفسانی و صفات عقل، عقلانی. بنابراین صفات خداوند هم، الهی بوده و وقتی این صفات به خداوند نسبت داده شود حتماً بوجه اعلی و اشرف بر خداوند اطلاق میشود (مدنی، ۱۴۰۹: ۳۷۹/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۴۸۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۴۶۹).^{۱۴} اما انسانها صفات خدا را بلحاظ صفات انسانی، کیفیات نفسانی و ملکات حیوانی خویش تصور میکنند و نمیدانند که گاه برای یک معنا، انحائی از وجود هست

که برخی نسبت به برخی دیگر ارفع است و نیز نمیدانند که همه این معانی با وجود واحدی در خداوند و بنحو اعلی و اشرف و اوسط وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۵۰۲). بر همین اساس، تکیه بر روش «به اعتبار غایات» ناشی از عدم درک مقامات وجود و نادیده گرفتن تشکیک وجود است، زیرا بدون جدا کردن مبادی از غایات، صفات انفعالی بنحو تشکیکی و اعلی و اشرف از مفهوم انسانی آن بر خدا صدق میکند (همان: ۴۸۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۱/۳۶۹).^{۱۴} سایر موجودات در هیچ حقیقت و معنایی با خدا مشارکت ندارند بلکه این اشتراک تنها در مفهوم کلی اسم است. تمام صفات خداوند نیز همین گونه بوده و بمعنایی که برای خلق بکار می‌رود نیست، از اینرو معنای لطف در باره حق تعالی غیر از معنای لطف خلق اوست... هر صفت وجودی بی که خلق با آن توصیف میشود بنحو اعلی و اشرف در خالق تحقق دارد و بهمین دلیل است که اسم آن بر خدا اطلاق میشود (همو، ۱۳۸۵: ۳/۵۲۷) و خداوند بذاته مصداق اعلی و اشرف این امور است (همان: ۴/۸۰۱). این، مطلبی غامض و علمی شریف و مسلکی دقیق در توحید است و توحید سالک موقن موحد تا به این یقین نرسد که کمال و تمام و غایت هر صفتی در خداوند وجود دارد، بنحوی که خللی در وجوب و وحدت و بساطت آن متصور نیست، به کمال نرسد (همانجا).^{۱۵}

ملاصدرا با تعجب از سخن برخی چون صاحب کشف (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶/۱) که گفته اند رحمتی که به خدا نسبت داده میشود بخاطر انعطاف و حنو و شفقتی که در معنای آن وجود دارد، مجاز از معنای انعام و نعمت دادن و نیز به اعتبار غایات است نه به اعتبار مبادی (که با انفعال همراه است)، این نوع نگرش را غایت نگاه این افراد در مانند این صفات دانسته! و این علم را ویژه اهل اشارت (نه عبارت) میخواند و مینویسد: آنچه آنان

میگویند منجر به گشوده شدن باب تأویل در بیشتر احوال مبدأ میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۸۹)، چرا که همه موجودات این عالم بدلیل نقصان درجه موجودیت و تنزل به نهایت مرتبه نزول، از نظر ماده جسمانی با اعدام و انفعالات قرینند. پس مبادی اقدامات آنها خالی از انفعال نیست و این انفعالات داخل در معنای کارهای آنان است (همان: ۹۰). ولی صفات خدا با صفات مخلوق متفاوت است و بلکه بنحو اعلی و اشرف از آن چیزی است که از صفات مخلوق به ذهن می‌آید (همو، ۱۳۸۵: ۴/۸۰۴؛ همان: ۳/۵۲۷) یا در محسوسات و تمثیلات یافت میشود (همو، ۱۳۸۴: ۱/۳۶۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۳/۴۸۰ و ۵۰۲؛ ۴/۸۸۳ - ۸۸۲؛ ۸۰۰ - ۷۹۹ و ۹۴۴). ملاصدرا معتقد است حکم «راحم» که بدلیل خصوصیت ماده و نه ضرورت معنای موضوع له با معنای رقت قلب همراه است نیز چنین است و اطلاق اسماء مشتق بر کارهای انسان، بویژه آنچه از نفس وی صادر میشود، بر سبیل حقیقت است نه مجاز؛ از اینرو وقتی رحمت به نفس نسبت داده میشود و چنین حکم میشود که او راحم است، از نظر اهل لغت، مجاز نیست، با وجود اینکه آن جوهری غیر جسمانی است. او تأکید میکند که در این جایگاه محکم باش چرا که لغزشگاه گامهاست و بر صراط تحصیل ثابت قدم باش و به دو جانب تشبیه و تعطیل راه کج مکن (همو، ۱۳۸۹ الف: ۹۱)، زیرا درک این مقاصد به ذهن لطیف و فهم ثاقب و غور نافذ و بضاعت دارایی بسیار در حکمت نیاز دارد (همو، ۱۳۸۵: ۳/۹۹).

ملاصدرا در تبیین اتصاف الهی به غضب نیز به سه توجیه و تأویل اشاره نموده؛ یکی نفی مبادی به اعتبار غایات (اثبات غایات بدون مبادی)، دیگری نسبت دادن آنها به ملائکه به اعتبار وسائط و سوم که آن را ادق از دو وجه دیگر میدانند، تبیین صفات بر اساس تشکیک و

تفاوت وجودی صفات در عالم بدن و نفس و عقل. در این صورت، معانی صفات در هر کدام از این عوالم با دیگری فرق میکند، زیرا بعقیده وی: «إن لكل موجود فی هذا العالم من الجواهر والأعراض عوالم متعدده فوق هذا العالم، نسبة الأسفل إلى الأعلى نسبة الشهادة إلى الغیب، و نسبة البدن إلى الروح، و نسبة الظل إلى الشخص» (همو، ۱۳۸۹: ۶۱۶ - ۶۱۵). از آنجا که صفات الله، الهی است، غضب خدا بحسب وجود خود اوست (همو، ۱۳۸۵: ۴/ ۹۴۴).

صفات دارای معنای انفعال در عالم عقل مجرد و مطهر از نقایص و عیوب کثرت و امکان، بنحو وجود بر خداوند اطلاق میشوند (همو، ۱۳۸۹: ۶۱۵). از اینرو بعقیده او، اینگونه انفعال نهفته در معنای صفات ناشی از دنائت این عالم و دوری از منابع خیرات است (همان: ۶۱۶ - ۶۱۵). هیچ چیزی در این دنیا نیست مگر اینکه اصل و سر آن به حقیقت الهیه و سر سبحانی و مطلع آسمانی و مشرق قیومی بر میگردد و در عالم وحدت جمعیه الهیه، مبرا و بری از هر کثرت و شوب و نقص و عیبی است (همان: ۶۱۷). تبیین تمام صفات تشبیهی - همچون حیاء، غضب، انتقام، رحمت، رضا، صبر، شکر، قبض و بسط، سمع و بصر، شوق، لطف و مانند آن و نیز ید، یمین، قبضه، قلم، لوح، کتاب، ذهاب، مجیء، جنب، قدم، وجه، عین، أعین و مانند آن - نیز چنین است و هر کس آنچه را گفتیم بفهمد باب عظیمی از علوم مکاشفات بر قلب او گشوده میشود (همان: ۶۱۸).

وضع تمامی اسامی مشترک میان خدا و بنده چنین است که اسم یکسان است ولی معنا مختلف (مدنی، ۱۴۰۹: ۳/ ۲۹۱ و ۲۹۵) و آن را باید بگونه‌ی فهمید که در دام تعطیل و تشبیه گرفتار نشد (همان: ۱۸۷).

بنظر ملاصدرا از این الفاظ بشری دارای معنای انفعال و الفاظ مشترک میان انسان و خدا، بدین جهت استفاده

شده است که بیشتر انسانها توان آن را ندارند که صفات کمالیه را دور از تکثر و معنای زائد و متفاوت با کیفیات نفسانیه و حیوانیه خویش تصور کنند و نمایند که این معانی دارای انحائی از وجودند که برخی از برخی دیگر بالاترند؛ این صفات موجودند به وجود واحدی که در خداوند بنحو اعلی و اشرف و اوسط وجود دارد (همان: ۲/ ۲۷۲). بعلاوه، مدار مخاطبه و سخن گفتن خدا با بندگانش از طریق کتب الهی یا پیامبران همان استعمال الفاظ متعارف در میان آنان است و اگر خداوند با پیدایش زبانی دیگر و واژگانی جز واژگان مستعمل متعارف بین بندگان، با آنها سخن میگفت کسی ره به جایی نمیرد و حجتی برای او در تزیین آنها نبود... از اینرو جایز است لفظ واحد باشد و معنا مختلف.

این اسامی مشترک بمعنای واحد نیستند بلکه «علی اختلاف المعانی» بر خداوند اطلاق میشوند، امثله جزئیة و اطلاقات عرفیه دلیل صحت این نحو استعمال الفاظ است. مبادا برخی اذکیاء! چنین برداشت کنند که اطلاق این اسماء برای ما حقیقت است و برای خداوند بر سبیل مجاز، زیرا برخی گفته‌اند اطلاق اسماء بر خداوند نه به اعتبار مبادی، بلکه به اعتبار غایات است در حالیکه اولی، حکم به عکس آن است، زیرا حقیقت اصیل این صفات وجودیه، مانند علم و قدرت و... نزد خداست و آنچه نزد خلق است چیزی جز ظل و تابع و رشحه نیست (همو، ۱۳۸۵: ۳/ ۵۳۹ - ۵۳۸) و ضرورت چنین اقتضا نموده است که خداوند در اثبات نفی کثرت از خودش، از الفاظ طبیعی و منطقی مستعمل میان مردم استفاده کند که قابل فهم برای انسانها باشد و اگر از الفاظ دیگر و زبان جدید نامستعمل بهره میگرفت، کسی به حدود آن راه نمیرد (همان: ۸۷). او مینویسد:

تغایر مفهومی صفات و گریز از تکثر، عده‌ی را بر آن داشته تا صفات را زائد بر ذات شمرده و

بنابراین مجازاً بر خدا اطلاق کرده و ذات خدا را نایب مناب همه این صفات بدانند. این عده با خلط بین تغایر حیثیات وجودی و بین تغایر مفهومی که به وجود واحد بسیط ایجاد شده‌اند، به ورطه تعطیل محض در افتاده‌اند (همان: ۹۶). ملاصدرا معتقد است همانگونه که اطلاق صفات زائد بر ذات، به تعطیل و اطلاق مجازگونه صفات مخلوق بر خالق منجر میشود، اعتقاد به تفکیک مبادی از غایات و اطلاق بشرگونه صفات بر خداوند با نفی نقایص بشری آن نیز به تشبیه و نفی صفات و اطلاق صفات بر خداوند بر سبیل توسع و مجاز و سلب می‌انجامد. وی در شرح عبارت «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۹۶، خطبه ۱) اهمیت و علت این دو را چنین متذکر میشود:

لأن من نفى عنه معانى الصفات فقد انكر وجود ذاته و علمه و قدرته و ارادته و سمعه و بصره و دفع ربوبيته و كونه رباً مُبدعاً صانعاً قيوماً إلهياً خالقاً رازقاً، و من شبهه بغيره بان زعم ان وجوده كوجود غيره و علمه كعلمهم و قدرته كقدرتهم، فقد اثبته بصفة المخلوقين الذين لا يستحقون الربوبية (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۹۷/۳).

صدرالمتألهین به این رویکرد که برای گریز از تکثر، به نفی صفات عین ذات پرداخته یا با نفی صفات ازلی و قدیم، ذات را نایب مناب صفات در ترتب آثار دانسته^۸ و تمامی اسماء و صفات را الفاظی مجازی در حق خداوند میدانند تا ذات خداوند مصداقی برای هیچ اسم و صفتی نباشد، میتازد و قول به تشبیه را بهتر از این کار می‌شمارد (مدنی، ۱۴۰۹: ۲۵۹/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۸۳۰/۴)، زیرا اعتقاد به تفکیک مبادی از غایات بدین معناست که خداوند حقیقتاً عالم نیست و بلکه جاهل است و حقیقتاً قادر نیست

بلکه عاجز است. بر همین اساس ملاعلی نوری نیز در حاشیه شرح اصول کافی ملاصدرا چنین نگاشته است:

ان الامرَ حينئذٍ يرجع الى نفى صفات الكمالِ عنه سبحانه، اذا اطلاق الصفات عليه على ما قالوا لا يكون الا بطريق التوسّع و المجاز و السلب كما حقق في علامة المجاز و لوازمه، فهو سبحانه حينئذٍ ليس بعالم حقيقة، بل جاهل و ليس بقادر حقيقة، بل عاجز و ليس بحی، بل ميتاً بل ليس بموجود بل معدوماً، و هكذا و هو كما ترى (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۸۰/۳).^۹

بر اساس مبانی صدرایی، اسامی مشترک بین خداوند و مخلوقات بحسب اطلاق است و هیچ اشتراکی بحسب معنا ندارند تا اطلاق آن بر هر دو بمعنای واحد و حقیقت واحد باشد تا مبدأ مشترک معنوی میان آنها باشد. از اینرو قول به اعتبار غایت بودن صفات الهی، تسلیم شبهه شدن است، زیرا این مسئله یکی از این دو محذور را در پی دارد: امکان واجب یا وجوب ممکن، و در این جهت هیچ فرقی در آن، میان صفات جمالیه و جلالیه ذاتی یا فعلی بیچشم نمی‌آید، زیرا صفات ممکن بر سبیل عروض و مغایرت ذات با صفات و اتصاف به آنها بمیزان استعداد و قبول و استکمال است که خداوند در هیچ کدام از اینها شباهتی با مخلوق خود ندارد.

به اعتقاد سیدعلی خان، اسماء خداوند مختص خود اوست و برتر از آنست که درباره غیر بکار رود. اما در برخی از اسامی – مانند رحیم و کریم و عزیز – که هم درباره انسان بکار میرود و هم درباره خداوند، در حق خداوند بهمان معنایی نیست که درباره غیر خدا بکار رفته است بلکه این صرفاً از باب اشتراک اسم است و لا غیر (مدنی، ۱۴۰۹: ۳۳۵/۵). وی اطلاق

صفات انفعالی بر خداوند را از باب اشتراک و اتّساع و مجاز یا توسع و تجوّز دانسته و مینویسد:

مراد از کیفیت درباره‌ی خداوند، صفات شایسته و ویژه‌اوست که حقیقت آنها را جز خدا نمیداند و اطلاق کیفیت بر خداوند بر سبیل توسع و مجاز است، زیرا خداوند از معانی متبادر به ذهن الفاظ مشترک برتر است. الفاظی مانند ذات و موجود و عالم و قادر و سمیع و بصیر که هم درباره‌ی انسان بکار می‌رود و هم درباره‌ی خدا، هنگام اطلاق آنها بر خداوند باید بر معنایی حمل شوند که شایسته شأن اوست و بر این اعتقاد بود که ذات و وجود و علم و قدرت و سمع و بصر خداوند مانند ذات و وجود و علم و قدرت و سمع و بصر ما نیست و مراد از این الفاظ درباره‌ی خداوند معنایی اعلی و اشرف از آن چیزی است که به عقول ما میرسد؛ این اشتراک تنها بحسب لفظ است بدون هیچ نوع اشتراکی در معنا. پس گویا استعمال این الفاظ در حق خداوند مانند استعمال الفاظ در معنای مجازی آنهاست (همان: ۶ / ۳۰۷؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۰۲/۳ و ۱۵۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

باور به نظریه «اثبات بلا تشبیه» در شرایط فرهنگی - اعتقادی هند، سیدعلی‌خان مدنی را به نگارش ریاض السالکین وادار نمود تا در سایه شرح سخن امام سجاد (ع) به بسط این نظریه کمک کند. دور زیستن وی از مکتب شیراز و اصفهان مانع از تأثر حکمت متعالیه بر او نشد. گفتنی است که سیدعلی‌خان در پذیرش مبانی با صدرالمتألهین هماهنگ است ولی در عمل راه متفاوتی را در پیش گرفته است.

راهکار «اخذ به اعتبار غایات» در شرح صفات خبریه در ریاض السالکین با اصل تشکیک وجود و تغایر وجودی صفات خدا و مخلوق سازگاری نداشته و گویای ناهمسازی مبانی با روش وی در تبیین صفات خداست، زیرا اعتقاد به این راهکار و اتصاف خدا به اعتبار نهائیات و غایات صفات انفعالی، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نشان از اعتقاد به شباهت صفات خدا و بشر و اتصاف خداوند به صفات انسانگونه دارد. این در حالی است که ملاصدرا راهکار اخذ صفات به اعتبار غایات را مغایر با تفاوت وجودی صفات خدا و منجر به نفی صفات بالمعنی الحقیقی از خداوند و ناشی از قصور دانش میدانند.

پی‌نوشتها

۱. شارح دهها بار در انتهای هر روضه به نام کتاب اشاره کرده و در مقدمه نیز مینویسد: «سَمَّيْتُهُ بِرِیَاضِ السَّالِکِیْنِ فِی شَرْحِ صَحِیْفَةِ سَیِّدِ الْعَابِدِیْنِ، وَإِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَرْفَعُ أَكْفَ الدُّعَاءِ...»، اما دفتر انتشارات اسلامی، آن را با نام ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین چاپ نموده است (مدنی، ۱۴۰۹: ۴۶/۱).

۲. «كان الفراغ من إتمام هذا الشرح المفيد والصرح المشيد سنة ست ومائة والالف والشروع فيه سنة أربع وتسعين والالف فکات مدة تأليفه اثنتی عشرة سنة وكتب مؤلفه علی الصدر الحسينی. ختم الله له بالحسنى» (همان: ۴۱۲).

۳. سیدصدرالدین محمد یا سید سند که نسب سیدعلی‌خان با هشت واسطه به او میرسد، فردی متمکن بود که در سال ۸۸۳ق ده هزار ذرع از املاک دشتک شیراز را خریداری نمود و مدرسه بزرگ منصوریه را در آن بنا نهاد و چندین ملک بر آن وقف نمود؛ ولی در زمان نادرشاه بیشتر آنها غصب شد. وی بمناسبت نام فرزند ارشدش، غیاث‌الدین منصور و بسبب علاقه شدید به پسر هفده ساله خود، آن را مدرسه منصوریه نام نهاد. او در صفة شمالی مسجد سرپوشیده مدرسه منصوریه، جایی که مخصوص قبور خود و فرزندانش قرار داده بود، مدفون گردید (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۲/۱۰۳۶).

۴. این نحو از ارجاع بدین معناست که مأخذ سیدعلی‌خان

در کلامش شرح کافی ملاصدرا بوده است.

۵. «أن وجوده هو الوجود الذي يصدر عنه وجود كل موجود، فإن كان الذي تم وجوده في نفسه كاملاً وكبيراً فالذي حصل منه الوجود لجميع الموجودات أحق أن يكون كاملاً وكبيراً» (مدنی، ۱۴۰۹: ۶/۲۸۶).

۶. «إنه مبدأ كل شيء، ومنه نشأ وجود الأشياء كلها، وإنه موجود بذاته، لم ينشأ وجوده عن غيره» (همان: ۲۳۷).

۷. «و حاصله: إن صفاته كلها موجودة بوجود واحد هو بعينه وجود ذاته، فذاته وجود وعلم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وهو أيضاً موجود، عالم، قادر، حي، مرید، سمیع، بصیر، فاحفظ هذا المقام فانه من منزلة الأقدام» (همان: ۱/۲۵۹-۲۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴/۸۲۸).

۸. «ألا ترى إن أكثر الناس لما رأوا أن مفهومات الصفات متغيرة، ظنوا أن تغايرها من حيث المعنى و المفهوم يوجب اختلاف الحثيات الوجودية، فذهبوا إلى نفي العلم والقدرة و سائر الصفات عن ذاته، و جعلوا الذات الأحدية خالية عن هذه النعوت الكمالية، لكن جعلوها نائبة مناب تلك الصفات في ترتب الآثار، فيلزم على ما ذهبوا إليه أن تكون الأسماء و الصفات كلها مجازات من الألفاظ في حقه تعالى، و أن لا تكون ذاته مصداقاً لشيء من معاني الأسماء و الصفات، و القول بالتشبيه أولى من هذا التعطيل». سيدعلی خان سپس می افزاید: «هل هذا إلا تعطيل محض» (همان: ۲۵۶؛ ملاصدرا ۱۳۸۵: ۴/۸۰۳).

۹. «بل الحق الحقيقي بالتحقيق: أن جميع هذه الصفات موجود فيه بوجود أصيل متأكد في غاية التأكد، أعلى و أشرف من وجود غيره، فالعلم الذي له تعالى أعلى و أشرف أقسام العلم وجوداً، و القدرة التي له أوكد أنحاء القدرة وجوداً و تحقّقاً مفهوماً و ماهية، إذ لا تفاوت بين أفراد المعنى الواحد و الماهية الواحدة في نفس المعنى و الماهية، بل إنما التفاوت يقع بين أنحاء الموجودات بالقوة و الضعف، و الوجوب و الإمكان، و التقدم و التأخر. هذا حاصل كلامه، و هو و إن كان خلاف ما عليه الأكثرون لكنه عند التأمل و التحقيق أحرى بالقبول و التصديق، و الله أعلم»؛ ابن جمعندی خود سيدعلی خان است (مدنی، ۱۴۰۹: ۱/۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴/۸۳۱، ۸۳۰).

۱۰. مجلسی اول مینویسد: «اطلاق اكثر اسماء بر خداوند به اعتبار غایات است و هر فرد شکیبای صاحب جایگاه و مقام و عقلی میدانده که اگر خداوند متصف به حلم میشود از آن جهت که مبادی آن درباره خداوند محال است و خداوند دارای حالات مختلف رضا و غضب... نیست پس این اتصاف به اعتبار غایات و بمعنای عدم تعجیل در عقوبت... است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱/۳۳۸).

۱۱. علامه مجلسی مینویسد: «... فلأن حب الله تعالى ليس إلا كثرة الثواب و التوفيق و الهداية المترتبة على كثرة الطاعة و الاتصاف بالصفات الحسنة كما برهن في محله أنه تعالى منزه عن الانفعالات و التغيرات و إنما اتصافه بالحب و البغض و أمثالهما باعتبار الغايات و قد مر تحقيق ذلك في كتاب التوحيد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/۳۵۹).

۱۲. «قال شيخنا البهائي في شرح الأربعين: معنى محبة الله للعبد هو كشف الحجاب عن قلبه، و تمكينه من أن يظأ على بساط قربه، فإنما يوصف به سبحانه إنما يؤخذ باعتبار الغايات لا باعتبار المبادئ» (بهایی، ۱۳۷۸: ۱۴۸؛ بنقل از: مدنی، ۱۴۰۹: ۵۱۲/۲).

۱۳. فیض کاشانی نیز آن را از استاد خود و بعنوان رأیی خلاف مشهور نقل کرده است: «قال أستاذنا قدس الله سره بعد تحقيق معنى الرحمة على ما يفهمه الجمهور و إذا أطلق بعض هذه الصفات على الله فلا بد أن يكون هناك على وجه أعلى و أشرف لأن صفات كل موجود على حسب وجوده فصفات الجسم كوجوده جسمانية...» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/۴۶۹).

۱۴. «إذا وصف الله بالرأفة و الرحمة، فان من اسمائه الرؤف الرحيم كان اتصافه بهما على وجه اعلى و اشرف و كان باعتبار المظاهر و الآثار، و كذا نسبة الغضب إليه باعتبار ما يصدر عنه في حق اعدائه» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۴۸۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۱/۳۶۹).

۱۵. «اعلم ان هذه اللمعة من كماله مطلب غامض و علم شريف و مسلک دقيق في التوحيد، و لا يتم توحيد السالك الموقن الموحد ما لم يعلم ان له تعالى من كل صفة وجودية كمالها و تمامها و غايتها على وجه لا يقدر في وجوبه و وحدته و بساطته» (همو، ۱۳۸۵: ۴/۸۰۱).

۱۶. «قد ذكر في توجيه وصفه تعالى بالرحمة و معناها التعطف و الحنو و منها الرحم لانعطفها على ما فيها انه مجاز عن إنعامه على عباده و قيل: إن أسماء الله تعالى إنما أخذت باعتبار الغايات التي هي الأفعال و الآثار لا باعتبار مبادئها التي تكون انفعالات هذا غاية ما حصل لأصحاب الأنظار من العلم بمثل هذه الأسماء و الصفات. و اعلم ان هذا العلم أيضاً مما خصه الله به أهل الإشارة دون العبارة، إذ ما ذكره يؤدي إلى فتح باب التأويل في أكثر ما ورد في أحوال المبدأ» (همو، ۱۳۸۹: الف: ۶۹).

۱۷. ملاصدرا در تفسیر این عبارت امام رضا (ع): «فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى و هكذا جميع الاسماء و ان كنا لم نستجمعها كلها فقد يكتفى الاعتبار لما القينا أليك» مینویسد: «و قال بعضهم: ان اطلاق الاسماء عليه سبحانه لا باعتبار حصول المبادئ كالعلم و القدرة و الرحمة بل باعتبار ترتب غاياتها على ذاته، بل الحكم بالعكس اولی، فان ما عند الله هي الحقائق

المتأصلة من الصفات الوجودية كالعلم والقدرة وغيرهما و ما عند الخلق هي ظلال وتوابع ورشحات كما او مانا إليه مراراً» (همو، ۱۳۸۵/۳: ۵۳۹-۵۳۸).

۱۸. «و أما قوله و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة و هو نفى المعاني القديمة التي تثبتها الأشعرية...» (ابن ابى الحديد، ۱۴۰۴/۱: ۷۴).
۱۹. اين عبارت در شرح اصول كافي ملاصدرا، چاپ مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي كه برگرفته از نسخه افسست كتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۲ است، آمده است. اين نسخه مشتمل بر كتاب التوحيد و كتاب الحجة كافي است (ملاصدرا، ۱۳۸۳/۳: ۴۸۰).

منابع

آزاد الواسطی البلگرامی، میرغلامعلی بن نوح (۱۲۶۶) سبحة المرجان فی آثار هندوستان، تحقیق محمد سعید الطریحی، بی جا، دائرة المعارف الهنديه.

ابن أبی الحديد، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴) شرح نهج البلاغة، تصحيح و تحقيق ابراهيم محمد ابوالفضل، قم؛ كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.

امينی، عبدالحسين (۱۳۶۲) الغدير، ترجمه جلال الدين فارسی و محمدباقر بهبودی، تهران: كتابخانه بزرگ اسلامي.
بهايی، محمد بن حسين (۱۳۷۸) الاربعين، تبريز: مكتبة الصابري.

تهامي، غلامرضا (۱۳۸۵) فرهنگ اعلام تاريخ اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

حسينی فسايی، حسن بن حسن (۱۳۶۷) فارسنامه ناصري، تصحيح منصور رستگار فسايی، تهران: اميركبير.
رشاد، علي اكبر (۱۳۸۰) دانشنامه امام علي (ع)، تهران: مؤسسه فرهنگي دانش و انديشه معاصر.

زمخشري، محمد بن عمر (۱۴۰۷) الكشاف عن حقايق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، تصحيح مصطفى حسين احمد، لبنان: دارالكتب العربيه.

سبحانی، محمدتقی؛ رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱) «مکتب كلامي اصفهان»، تاريخ فلسفه، شماره ۱۱، ص ۱۳۸-۱۱۱.
سلطان احمدی، منيره؛ تورانی، اعلي (۱۳۹۸) «مکتب شيراز وزير ساختهای فلسفی حکمت متعالیه»، تاريخ فلسفه، شماره ۸، ص ۱۳۲-۱۱۹.

شريف الرضی، محمد بن حسين (۱۴۱۴) نهج البلاغة، تحقيق فيض الإسلام، قم: هجرت.

صدوق، محمد بن علي بن بابويه (۱۳۹۸) التوحيد، تصحيح هاشم حسيني، قم: جامعة مدرسين.

عزيز، احمد (۱۳۶۷) تاريخ تفكر اسلامي در هند، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر ياحقی، بی جا، كيهان.

فيض كاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶) كتاب الوافي، اصفهان: كتابخانه امير المؤمنين علي (ع).

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۳) اسماء و صفات خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.

كاكايی، قاسم (۱۳۷۴) «شيراز مهد حكمت زادگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۲، ص ۶۹-۶۳.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲) شرح الكافي، تصحيح ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلاميه.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، تحقيق محمدباقر محمودی، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تصحيح حسين موسى كرماني و علي پناه اشتهاړدی، بی جا: مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانپور.

مدنی، سيدعلی صدرالدين احمد (۱۴۰۹) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، تصحيح محسن حسيني اميني، قم: انتشارات اسلامي.

الغريب و أسوة الأريب، تحقيق شاکر هادي شكر، بيروت: الدار العربية للموسوعات.

ملاصدرا (۱۳۸۳) شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.

تحقيق رضا استادی، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.

تحقيق محمود فاضل يزدي مطلق، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.

محمد خواجوي، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.

محسن بيدارفر، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.

ميرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۰۳) التعليقة على اصول الكافي، تصحيح مهدي رجائي، قم: خيام.

ندوی، صاحب عالم اعظمی (۲۰۱۴م) السلطان اورنگ زیب عالمگیر؛ حياته و عصره، بی جا: دارالآفاق العربية.