مجلة العلوم الانسانية الدولية، ١٤٣٤/٢٠١٣ هـ.ق، العدد ٢٠ (٣) ٦٩-٥٧

تأملات في الحدوث الاسمي عند الحكيم السبزواري والمواقف المتباينة لشارحَي المنظومة

غلامحسين عمادزاده[١]

تاريخ الوصول: ١٤٣٤/٣/٣٠ تاريخ القبول: ١٤٣٤/١٠/١٤

إنّ مسألة حدوث العالم وقدمه كانت مثار جدل متفاقم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين والمتشرعة من جهة أخرى، وذلك لأنّ رؤية هؤلاء الأخيرين تدور على امتناع قِدَم المخلوق، والذي يكون قديماً وغير مسبوق بعدم زمني لا يكون مخلوقاً ومحدَثاً. فالحكماء قد دافعوا عن مبنى الحدوث الذاتي بناءاً على أنّ الزمان ينتزع من أمور يتطرق إليه التغيير والتدريج، ولذا يرى أكثرهم أنّ الزمان منتزع من الحركة، و إن كان بعضهم قد أذعن بأنّ مسألة الحدوث والقدم جدلية الطرفين إثباتا ونفياً. وبما أنّ مدرسة الحكمة المتعالية قد حاولت أن تجمع بين مباني مدرسة الفلسفة والكلام والعرفان، فقد طرحت رؤية جديدة ومبتكرة لحل هذه المسألة، حيث حاول الحكيم السبزواري توضيح كافة العناصر المحورية للحكمة الصدرائية المتعالية، فقد أتى باصطلاح جديد في مباحث حدوث العالم وقدمه وهو مصطلح: الحدوث الاسمي، بل نجده يدّعي اكتشافه من الآيات القرآنية والكلمات الإلهية. تتناول هذه المقالة هذا الاصطلاح بنحو أعمق ليس من ناحية الاصطلاح و حسب، بل لتدرسه في وعاء المباني العرفانية والفلسفية عند الحكيم السبزواري، و تحلل من هذه الناحية مسألة فاعلية الباري التي تشكل المستند الأهم وساحة الصراع والتحدي فيما بين المتكلمين والفلاسفة في مفهوم الحدوث، وتطرح التفاتة السبزواري لمسألة التجلّي التي هي إحدى مبانيه المسببة عن تبنيه للحدوث الاسمي. ثم سنتناول نظريات الإثبات والنفي لهذا الحدوث عند شارحي منظومته، أعني المدرس الآشتياني والشيخ الآملي فيما ذهبا إليه من المواقف المتباينة، حيث اتخذ المحقق الآشتياني موقفاً إيجابياً لهذا الحدوث بناءً على مبانيه العرفانية في التجلّي والظهور والتعيّن مستعملاً مصطلح الحدوث فحسب، بيد أنّ الآملي كان له موقف سلبي تجاه هذا المبنى وعدَّه خارجاً عن منظومة الأبحاث الفلسفية والحكمة المتعالية.من ثَمَّ يتبلور مبنى الحكيم السبزواري في تبنّيه لأصالة الوجود على ما طرحه في مسألة الحدوث الاسمي.

الكلمات الرئيسية:الحكيم السبزواري، المدرس الآشتياني، الآملي، الحادث الاسمي، التجلّي، فاعلية الباري المتعال.

---

١. عضو هيئة التدريس في قسم الفلسفة بجامعة شهيد بهشتي. Email:gh.emadzadeh@yahoo.com

١- المقدمة

إنّ مفهوم الحدوث يشير إلى مسبوقية الوجود بالعدم، ومفهوم القدم يدل على عدم مسبوقيته، وهو يندرج في التقسيمات الأولية للموجود، ويكون من عوارض مطلق الموجود، فالموجود بما هو موجود إما أن يكون مسبوقاً بالعدم أو لا يكون، وعلى هذا فإنّه يندرج في سلسلة الأبحاث الفلسفية.

وعلى هذا الأساس فكل شيء مسبوق بالعدم أو بغيره يسمى حادثاً، و الحدوث مفهوم متأخر عن مفهوم الوجود، (جوادي آملي، ١٣٨٦، ج٩، ص٣٧) و بما أنّ الحدوث هو كيفية الوجود و أنّه مسبوق بالعدم أو بغيره فيسمّى حادثاً، حيث كيفية الحدوث تتغير تبعاً لاختلاف سبقه أو لحقه، فعلى سبيل المثال: إذا كان سبق العدم للوجود زمنياً، فإنّ الحدوث حينئذ يسمى حدوثاً زمانياً.

أما الحدوث الزماني فمعناه حدوث الشيء وتحققه في ظرف الزمان، ويكون المقصود منه دخول الموجود في ساحة الوجود بعد أن كان برهة من الزمان غير موجود ومعدوماً. ولكن بعد ما عالج الفلاسفة مسألة الزمان واعتبروه أمراً حادثاً منتزعاً عن السير والحركة وأنّه أمر يختص ببعض الموجودات المادية العنصرية، أخذوا يبحثون عن معيار يشمل جميع الموجودات ما خلا الباري القديم، وحينئذ طرحوا الحدوث الذاتي، وقسموا الحدوث والقدم إلى قسمين: الذاتي و الزماني. لأنّ الحدوث ما كان مسبوقاً بالعدم والقدم على خلافه، ثم إنّ العدم يكون على قسمين: الأول العدم المقابل والثاني العدم المجامع، أما الأول فهو الذي لا يقبل الاجتماع مع ما يقابله من الوجود، والثاني فهو ما يجتمع مع وجود الشيء.

وقد أطلق الفلاسفة على هذا النحو من أسبقية العدم على الوجود بالحدوث الذاتي بأن يسبق وجود الشيء بالعدم المجامع فيكون إمكاناً ذاتياً في مقابل مسبوقية وجود الشيء بالعدم الذي يزول بمجرد تحقق الوجود. وما يعبرون عنه بالعدم المقابل هو ما يصطلح بالحدوث الزماني.

ولا يخفى أنّ كل حادث زماني هو حادث ذاتي دون العكس، فالمشاؤون من الحكماء يعدون مجموعة العالم قديمة بالزمان ولكن حادثة بالحدوث الذاتي، ويعتبرون ملاك احتياج المعاليل إمكانية و لا يجدون مانعاً من أن يكون العالم دائماً وقديماً متعلقاً بالذات وهوية الباري جل وعلا، وقالوا بأنّ الحدوث الذاتي هو كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته، والقدم الذاتي على خلاف ذلك. (طباطبائي، ١٣٥۶، ص ٢٠۵)

ولذا فتعتبر مسألة الحدوث وقدم العالم مثار جدل عظيم ومتفاقم بين الفلاسفة والحكماء من جهة والمتكلمين والمتشرعة من جهة أخرى، حيث إنّ رؤية الأخيرين تدور حول امتناع قِدَم المخلوق، وأنّه مسبوق بالعدم الزمني فيستحيل أن يكون فعلاً ومخلوقاً، والذي يكون قديماً وغير مسبوق بعدم زمني لا يكون مخلوقاً. ولكن الفلاسفة اعتمدوا على الحدوث الذاتي و أنكروا الحدوث الزمني للعالم جرّاء إشكاليات طرحوها، وقد عكست لنا هذا النزاع أبحاث أبي حامد الغزالي في تهافت الفلاسفة وأجوبة ابن رشد في تهافت التهافت (ابن رشد،١٣٨٧، ص ١٠٠ — ۵٠)

من جهة أخرى نجد بعض الحكماء قد ذكروا في كتبهم الكلامية أنّ القدم والحدوث حيثيّتان لا يعتبر فيهما الزمان ولا يتسلسل (الطوسى، ١۴٠٧هــ.ق، ص ١١۴) و بعضهم يرى أنّ المسبوقية بالعدم هي المعيار في الحدوث لا مسبوقية الشيء بالعلة، كما ذكر ذلك العلامة الحلي، حيث أفاد أنّ الحادث هو الذي يسبقه العدم. (علامه حلّي، ١٣۶٠هــ.ش، ص ٣۴) واعتبر المسبوقية بالسبب أجنبيّاً

عن الحدوث.

أما ميرداماد فقد ابتدع مسألة أخرى في الحدوث وأسماها الحدوث الدهري وكذا ألّف كتاباً باسم القبسات وصرف كل همته – كما يقول في مقدمة الكتاب– لإخراج بحث الحدوث والقدم من جدلية الطرفين– كما يدعي ابن سينا– (ميرداماد، ١٣٦٧هـ.ش، ص ٢).

اختار ميرداماد نظرية الحدوث الدهري بصدد بيان حدوث غير الحدوث الذاتي عند الفلاسفة، وهو ما كان مسبوقاً بالعدم المجامع، و تبنى هذا الحدوث اعتماداً على فكرة العدم المقابل و الانفكاكي، وفي المقام يكون وجود العالم متأخراً واقعاً عن عدمه، ويكون الفرق ظاهراً بين عدم الزماني و العدم الزماني (المطهري، ١٣٨٥هـ.ش،ص٢٥٩)، وقد كشف – على حد قوله– وعاء الدهر الذي هو رابط بين عالم الحادثات و الزمانيات و المتغيرات و عالم الألوهية الأزلية والثبات والسرمدية.

موقف الحكيم السبزواري والحكمة المتعالية من الحدوث في الفلسفة

إنّ مفهوم الحدوث في التطبيقات الفلسفية والعقلية يعني المسبوقية بالعدم، أي لابد من تقدم العدم على وجود الشيء حتى يتحقق معنى الحدوث، لذا فإنّه يشمل المخلوقات والممكنات، فإن لم يُمكن فَرضُ أيّ عدمٍ قبلَ وجوده فلا يكون حادثاً. لذا كان قوام الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق.

لقد فتحت إبداعات الحكمة المتعالية باباً جديداً في مسألة أصالة الوجود من الحركة الجوهرية والزمان أمام مسألة الحدوث، وأوجدت هوية أعمق وأوسع مما ذهب إليه فلاسفة المشاء و الإشراق والمتكلمون قبل ذلك، فقد أزاحت الحكمة المتعالية الستار عن هذه المسألة وهي: أنّ المسبوقية بالعدم عنوان ينتزع من وجود الشيء في قطعة من زمن خاص، وهذه المسبوقية لا تخضع للجعل، و إنّما القابل للجعل هو نفس ذلك الوجود لا العدم المتقدم عليه ولا تأخره عن العدم، إذ مَن لا وجود له لا يثبت شيئاً أصلاً (صدر الدين شيرازي، د.ت، ج٧ ص٢٨٧).

لقد اعتبرت الحكمة المتعالية الحدوث صفة ذاتية وتحليلية للحادث، لا صفة لاحقة له عارضة عليه، وبناءاً على ذلك فتَحَقُّق أيِّ نوع من الوجود في مرتبة معينة بقطعة زمنية خاصة مقومة لذلك الوجود، بحيث لو انتفى الحدوث عن تلك الهوية الوجودية لانتفى وجوده، وأنّ الوجود كله في مرتبة من المراتب في تلك المرتبة يكون مقوِّماً له (م.ن، ج٢، ص٢٧٢)

وعليه فيكون الحدوث في مدار الوجود قابلاً للجعل، وبهذه الإبداعات يزول الكثير من الإشكالات المنطقية وتتهيأ الأرضية لتوسيع مسألة الحدوث عند السبزواري، ثم إنّ الحكيم السبزواري قد قسم الحدوث في التقسيم الأولي إلى قسمين: حقيقي وإضافي، و وصف كلاً من القدم و الحدوث بالحقيقي والإضافي، و هما المسبوقية بالعدم أو بالغير، و تبنى المراد من الغير أنّه الأعم من العلة و العدم.

و بناء عليه يكون العدم في التعريف الأول أعم من العدم المقابل للوجود (الزماني والدهري والاسمي)، والعدم غير المقابل للوجود العدم الذاتي والغيري في التعريف الثاني يشمل جميع أقسام العدم، وكلا التعريفين يشمل جميع أقسام الحدوث (سبزواري، ١٣٦٧هـ.ش، ص ٧٥).

وبالرغم من أنّ صدر المتألهين لم يهتم بالحدوث الدهري عند ميرداماد إلا أنّ كلمات سبزواري دافعت عن نظرية ميرداماد في الحدوث الدهري، فنراه يكثر من ذكر مصطلح الحدوث الدهري في طي كلماته مع إبداء إعجابه، بيد أنّه اعتبره مبهماً ومجملاً، ولذا مهد له بمقدمات حتى يصبح

واضحاً قابلاً للتصور والفهم (م.ن، ص ٧٥)

فكان سبزواري بتأييده للحدوث الدهري يهدف إلى توسيع دائرة الحدوث وتعميمها إلى أوسع مما ذهب إليه صدر المتألهين، وهذا التعميم والالتفات إلى المقدمات يمهّد المجال لدخول مصطلح الحدوث الاسمي إلى دائرة الفلسفة، وتوظيفه في وعاء المباني العرفانية.

الحدوث الاسمي

طرح الحكيم السبزواري مصطلحاً باسم "الحدوث الاسمي" ضمن بحث الحدوث والقدم الفلسفي، وادعى أنه أخذه من الكلام الإلهي : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (النجم-٢٣)

قال في شرحه على المنظومة:

والحادث الاسمي الذي مصطلحي

إن رسم اسم جا حديث منمحي

حديث أي جديد، إذ كان الله و لم يكن معه شيء لا اسم و لا رسم ولا صفة ولا تعيّن، فحدث وجدد من المرتبة الأحدية الأسماء والرسوم. (سبزواري، ١٣٦٧هـ.ش، ص ٧٧)

وقال في شرح الأسماء: ومعنى الحادث الاسمي أنّ جميع ما سوى الله أسماء ورسوم حادثة، وأنّها حديثة جديدة، إذ كان الله و لم يكن معه شيء ولا اسم ولا رسم له، فأول اسم ورسم حصل كان أسماؤه الحسنى وصفاته العليا المستلزمة للماهيات الإمكانية في مرتبة الفيض الأقدس (سبزواري، ١٣٧٥هـ.ش، ص٧٧).

الحكيم السبزواري يتعرض لهذا الحدوث وتعريفه في كل من شرح المنظومة وشرح الأسماء الحسنى وأسرار الحكم (سبزواري، ١٣٦١هـ.ش، ص ١٤٥) من غير أن يقدّم أي تفسير برهاني تحليلي لهذا الحدوث.

بينما ذهب شارحا المنظومة البارزان –وهما المرحوم الحكيم مدرس آشتياني(١٣٧٢هـ.ق) والشيخ محمد تقي آملي (١٣٩١ هـ.ق) وهما من الأساتذة المبرزين في الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية – إلى قولين مختلفين متقابلين في الحدوث الاسمي لسبزواري.

حتى إنّ مدرس آشتياني استطاع أن يقدم شرحاً مفصلاً للحدوث الاسمي على النهج العرفاني ويذهب إلى وجود هذه المسألة في كلمات العرفاء، وذلك لقول سبزواري (اصطلحت على التسمية لا على المسمّى) (١٣٥٢هـ.ش، ص٣٤٥)

وما يظهر من ابتداع سبزواري لمصطلح الحدوث الاسمي أنّه كان بصدد تطبيق نظرية الفلاسفة في الحدوث والقدم على نظرية العرفاء، باعتبار أنّ الفلاسفة يعتبرون الحدوث بمعنى تقدم العدم على الوجود، بينما استبدل العرفاء مصطلح العدم والوجود بالظهور والخفاء.

وينبغي الالتفات إلى أنّ أساس العرفان قائم على وحدة الوجود وتمام موضوع العلم عند العارف هو الله تعالى؛ فإنّ العرفاء بناءاً على مبانيهم العرفانية لا يقبلون التسميات الفلسفية من تقابل العلة والمعلول والوحدة والكثرة والحدوث والقدم، فيحصرون الوجود بفرد واحد ويعتبرون الكثرات فانية في شمس الوجود، ولذا قالوا: هذا الوجود سار في العلم والذهن ويوجِد المفهوم والمصداق.

وكما قال ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد: (إنّ الوجود ليس بأمر ذهني ولا خارجي ولا مطلق ولا مقيد ولا كلي ولا جزئي، فهو مع المطلق مطلق ومع المقيد مقيد وفي الذهن مفهوم وإلى الخارج مصداق) (ابن تركة الاصفهاني، ١٣٨١هـ.ش، ص٥٩)

ولذا بناءا على النظرة العرفانية فإنّ جميع ما في عالم الوجود وما هو متحقق في الخارج عبارة عن تجليات منبعثة

من تعينات الأحدية والواحدية لله تعالى، لأنّ حقيقة الحق المتعال عند العرفاء عبارة عن الوجود إلا بشرط المقسمي المعبر عنه عندهم بمقام غيب الغيوب، والهوية المغربية التي لا اسم لها ولا رسم، ولا نعت ولا وصف، ولا صفة أصلاً حتى الصفات الذاتية، وهذه المرتبة غير معدودة من المراتب عند كثير منهم، لأنّ إطلاق المرتبة فرع التعيّن، ولا تعيّن في هذه المرتبة وليس فيها إلا تعين واحد مستهلك للحكم والأثر(مدرس آشتياني ،١٣٥٢هـــ.ش، ص٣٤٦)

موقف العرفاء اتجاه مقام الأحدية والواحدية

قال الشيخ عبد الرزاق الكاشي: لأن الحضرة الأحدية عندنا، ولأنّه لا يعرفها أحد غيره فهو في حجاب الجلال.

وإذا تجاوزنا مقام الذات الإلهي، وهو غيب الغيوب فإنّ أول تعيّن للذات بحسب محققي العرفاء هو ما أطلقوا عليه الوحدة الإطلاقية، وأما حضرة الإطلاق الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللا تعين في مجال الاعتبارات فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شيء أصلاً، بل هو محض الوجود البحت، بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه.

فإذن أول ما يتعين به الباري تعالى بعد تجاوز الهوية المطلقة –و هي غيب الغيوب– الوحدة الإطلاقية، فهو أول ما اعتبر فيها بوجه من الوجوه، لأن الوحدة لا تغاير الذات.(ابن تركة الأصفهاني، ١٣٨١هـــ.ش، ص ٢٧٦)

لهذا فإنّ مبدأ جميع التكثرات هو العلم الذاتي لله تعالى الراجع إلى مقام الأحدية (أي ظهوره بالأحدية الذاتية من حيث كونها عين الواحد وظهوره بذاته لذاته من جهة كونه نوراً لذاته وبذاته وشاهداً وعالماً بذاته)، وفي هذه المرتبة اعتبر تعين واحد.

ولما كانت ذاته المقدسة صرف الوجود وصرف كل الوجود فهو يشهد ذاته وجميع الحقائق والوجودات فيها بعين شهوده لذاته، ويكون شهود الذات مقصوداً بذاته، أما شهود كمالاته من الأسماء والصفات فيكون مقصوداً بالتبع.

ولكن لما كانت الذات في هذه المرتبة مرآة لشهود الكمالات ولا يظهر في هذه المرتبة مفاهيم الأسماء والصفات ومظاهرها التي هي الأعيان الثابتة بل الظاهر منها هو الأسماء الذاتية فقط التي هي المفاتيح الأولية لغيب الوجود (مدرس آشتياني، ١٣٥٢هـــ.ش ،ص٣٤٧)

ولجهة كون هذا الفيض مترهاً عن الماهيات والتقييدات والكثرات الأسمائية والصفاتية فقد وصف بالفيض الأقدس، باعتبار أنّ منشأه من مقام الأحدية أي بشرط لا من جميع التعيّنات والأسماء.

وبما أنّ هذا الفيض لا يوجب التكثر وتعدد المستفيض والمفيض والإفاضة، ولا يوجب تحقق معلومات بوجود متميز عن وجود الواجب فإنّه يسمى بالفيض الأقدس، فهو أقدس من أن يوهم بوجود مغايرة بين المفيض والإفاضة والمستفيض.

ولكن هذا التعيّن يتطلب ظهوراً، و هو ما يسمى بالفيض الأول و الفيض المقدس، وهذا التجلّي يظهر التعيّن اللاحق بإظهار الشؤونات الذاتية وكمالات الأسماء تحت عنوان الواحدية، وهو ما يعبر عنه بالتجلّي الأسمائي، وهو تجلي الذات على الأسماء والأعيان. هذه المرتبة الواحدية تشتمل على الظهور التفصيلي لكمالات الأسماء وظهور الأعيان الثابتة في علم الباري جل و علا، وهي مرتبة ظهوره بذاته وبأسمائه وصفاته وصورها ومظاهرها المعبر عنها بالأعيان الثابتة وجاءت الكثرة في هذه المرتبة بما شئتَ وبكم شئت وعبر عنها بمقام الواحدية و في هذه المرتبة تظهر مفاهيم الأسماء والصفات ومظاهرها التي هي الأعيان، أي الحقائق المكنونة في المرتبة الأولى والثانية، والمستجمعة

فيهما والمستترة تحت شعاع شمس الأحدية (مدرس آشتياني، ١٣٥٢هـــ.ش، ص٣٤٧)

ويؤيد السبزواري في شرحه على الأسماء الحسنى في بحث التجلّي مباني العرفاء ، وقد ذهب إلى القول بوجود تجليات أربعة لله تعالى (فكان عدد التجلّيات أربعة: أعني الذاتية والصفاتية والأفعالية والآثارية)

(سبزواري، ١٣٧٥هـــ.ش، ص ٣٠٦)

ثم طرح بعض النظريات الخاصة في قبال نظرية العرفاء، وذلك في تعليقته على الأسفار. فعلى سبيل المثال نزه مقام الأحدية كتنزيهه لمقام الذات على أنّها غير قابلة للتناول والوصول حسب اعتقاده)، فليست الذات الأحدية ذات اسم ولا نعت، ولا متعلقة بمعرفة و ادراك، وإنّما لها مجرد إضافات ورشحات بعد ذلك (سبزواري، ١٣٨٧هـــ.ش، ج٢ ،ص٣٢٧)

ولا بد هنا من إلقاء نظرة على الموقف الفلسفي البرهاني للحكمة المتعالية بشأن فاعلية الحق تعالى لنتعرف أكثر على رأي سبزواري في مسألة التجلّي.

موقف الحكمة المتعالية اتجاه موضوع فاعلية الباري جل جلاله

يتناول صدر المتألهين في أسفاره بحث أقسام الفاعل وكيفية فاعلية الباري، ويهدف إلى توضيح وبيان وصف الفاعل بالنسبة لمفهومي العلم والإرادة.

إنّ الإشارات المهمة لصاحب الأسفار في موضوع العلم والإرادة إنّما تنصب في تنزيه واجب الوجود عن النقصان وسلب صفات النقص عنه، نظير الزيادة التي توجب التكثر والتركب، واجتماع القبول والفعل، وتهذيب الحقائق الإمكانية، ومحدودية علم الباري تعالى، وحدوث تجسمه، وحفظ الجوانب الكمالية لجلالته تبارك وتعالى. لذا فقد طرح في الأسفار ستة أصناف للفاعل على صعيد العلم والإرادة:

الفاعل بالطبع، الفاعل بالقسر، الفاعل بالجبر، الفاعل بالقصد، الفاعل بالرضا، والفاعل بالعناية.

ثم ذهب إلى أنّ الفاعلية المناسبة للباري عز وجل والموافقة للمباني البرهانية هي الفاعلية بالعناية بالمعنى الثاني وهي تختلف عن الفاعلية بالعناية الذي يذهب إليه المشاؤون، بل هو ما يكون علمه بذاته وسبباً لوجود فاعليته التي هي عين علومه ومعلوماته (صدر الدين شيرازي، د.ت، ج٢، ص٢٢٣).

إلا أنه في المشاعر يعرض قسما سابعا للفاعلية يسميه الفاعلية بالتجلّي عند الصوفية وان لم يذكر تعريفا له (الشيرازي، صدر الدين، المشاعر، ص ٥٨)

قال سبزواري في حاشيته على الأسفار: إنّ الفاعل بالعناية الذي طرحه ملا صدرا إنما هو نفس الفاعل بالتجلّي ويحيل توضيح الفاعل بالعناية بالمعنى الثاني وتعينه في المقام وبيان الفاعل بالتجلّي إلى منظومته فيقول: (وقد أشرت إلى وجه الضبط هذا في منظومتي المسماة بغرر الفوائد، فليراجع إليها من أراد الحفظ) (سبزواري، ١٣٦٧هـــ.ش، ص ١١٤).

وفي المنظومة يتعرض إلى تعريف الفاعل بالتجلّي على صعيد علمه تعالى فيقول:

وإن يكن عينا فسم تجلي في علمه العلم بفعل طوي

(و إن يكن) علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي (عيناً) لذات الفاعل (فسم تجليا) أي الفاعل فاعل بالتجلّي (في علمه) أي في العلم بذاته (العلم بفعل) أي بفعله (طوياً) أي علمه السابق التفصيلي بفعله منطو في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي وهذا هو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي، لا كما في الفاعل

بالرضا (م.ن، ص١١٤)

لقد اعتمد سبزواري على أسس وجودية ومبان تصورية وتصديقية لأصالة الوجود والبراهين عليها في الحكمة المتعالية الصدرائية حتى توصل إلى الفاعل بالتجلّي، وبتعبير آخر أصالة الوجود مع المباني البرهانية هيّأت الأرضية المناسبة لإثبات الفاعلية بالتجلّي للباري جل وعلا وهو الفاعل الأعلى والأسمى الذي توصّل إليه العقل في محاكاة العرفان.

وإذا رجعنا إلى تحليل مصطلح الحادث الاسمي عند سبزواري وفق ما طرحه من المباني في بحث التجلّي فإننا سندرك أنّ مقصوده من الحدوث هو التجلّي دون أي شيء آخر، فهو طرح نموذج التجلّي في اصطلاح الحدوث لأن بداية الظهور هي من طلوع الذات من الأفق بعد مرتبة الأحديّة بحسب رأيه.

موقف شارحي المنظومة من الحدوث الاسمي

لقد قام مدرس آشتياني (١٣٧٢هـ ق) – الذي كان له موقف إيجابي من هذا الحدوث– بذكر جميع المقدمات التي تساعد على فهم هذا الحدوث بناءاً على نفس المباني العرفانية في التجلّي والظهور والتعيّن، مستعملاً مصطلح الحدوث نفسه.

قال بعد أن أوضح مرتبة الأحدية والواحدية والتعيّن الأول والثاني: (وإذا لم تكن هذه الحقائق بمفاهيمها وتعيّناتها ظاهرة في المرتبتين الأوليين ولا متحققة في الحضرتين ثم ظهرت في هذه المرتبة الثالثة، فصح أن يقال إنّها حادثة جديدة لا بالحدوث الزماني، لعدم تأخرها عن الحق زماناً، إذ ليس هناك صباحاً ولا مساءً، ولأنّه في السلسلة العرضية وهذه في الطولية، ولا بالحدوث الذاتي فقط لأنّه بلحاظ العقل صرفاً، ولا بالحدوث الدهري، لأنّها خارجة عن الخلق والسبب وهي أول رتب الذات بوجه حديث العلة والمعلولية منمحية في هذه الحقائق، ولأنّها لا معلولة بلا معلولية الذات الأحدية ومن مراتبها وباقية ببقائها وموجودة بوجودها لا بإبقائها وإيجادها، بل هي مراتب لوجوده تعالى). (مدرس آشتياني، ١٣٥٢هـ.ش، ص ٣٤٨)

لقد قام المحقق آشتياني بتناول القسم الأول من اصطلاح الحدوث تحليلا وتوضيحا من الناحية الفلسفية والعرفانية، إلا أنه لم يستخدم هذا الأسلوب الخاص من التحليل بالنسبة إلى القسم الثاني لهذا الاصطلاح في استعمالات الحكيم سبزواري، في الوقت الذي عمّم سبزواري مفهوم الاسم والأسماء ووسع من دائرتها لتشمل دائرة الماهيات، كما فعل بمصطلح الحدوث من التوسع والتعمق فيه. قال في حاشية شرحه على الأسماء في تعريف الحادث الاسمي:

ففي هذا الحدوث الاسمي كما يحقق حدوث الماهيات الإمكانية يحقق ذواتها السرابية، وظاهر الضمير في الآية وإن كان اللاة والمناة ويغوث ويعوق ونسرا، إلا أنّ باطنه جميع الماهيات الاعتبارية. إنّ التأمل الفلسفي في القسم الثاني لهذا الاصطلاح دفع الشيخ محمد تقي آملي(١٣٩١هـ.ق) لردة فعل عكسية تجاه هذا الحدوث، فعدّه خارجاً عن مدار المباني الفلسفية والحكمة المتعالية، لأنّ هذه المسألة مبرهنة في الحكمة المتعالية بأن الوجود في الخارج ليس صفة للماهية، والوصف والموصوف والقابل والمقبول ليس له وجود في الخارج وإنّما وجودها في الذهن وفي وعاء العقل (جوادي آملي، ١٣٨٦هـ.ش، ج١، ص ٤١٠).

إنّ حمل الوجود على الماهية ليس من قبيل حمل العرض على الجوهر، بل من قبيل حمل العرض على المعروض، وليس له دلالة على التعدد بوجود موجودين ممتازين في الخارج، وإنّما هو في الذهن فحسب، واتصاف الوجود

بالماهية هو مفاد الهليّة البسيطة وليست المركبة، وكان التامة وليست الناقصة، لأنّ الوجود والماهية في الخارج متحدان، من ثم نجد الحكيم سبزواري يعبر بلفظ (الظل) عن الماهية وحكايات عن حدود الوجود ونقائصها (سبزواري، ١٣٨٧هـــ.ش، ج١، ص ٣٩؛ سبزواري، ١٣٧٥هـــ.ش، ص٤٩و٢٣١).

إن الماهية هي صورة الشيء وقالبه، وهذا القالب ليس له وجود بنفسه، إلا إذا اشتمل على محتوى الوجود ودوره المهم في الجانب المعرفي. ومن هنا فإنّ حمل الوجود على الماهية على أساس عقلي يخالف ما هو دارج بين أهل العرف والمشهور من الحمل والحقيقة هو عكس الحمل، يعني أنّه من الوجود الخاص الخارجي ينتزع الذهن مفهوم الإنسان، فإذا قلنا إنّ الإنسان موجود، فالمراد حقيقة هو حمل الإنسان على الوجود، وذلك يكون بعكس محلي الموضوع والمحمول، حيث يصبح الموجود إنساناً. (جوادي آملي، ١٣٨٦هـــ.ش، ج١ ،ص ٣١٦)

ولذا فإنّه يدرك ابتداءً مفهوم الوجود بعنوان الموضوع ثم المفاهيم الماهوية، وهذه النظرية تعد الماهيات أمورا اعتبارية وتابعة للوجود وتدخل في كل المسائل الفلسفية من جهات مختلفة، ولكنها في الوجود تفقد دور الماهيات ولوازمها من قبيل الإمكان الماهوي.

وبناءً على ذلك فالماهية ليست ذاتية حتى تشخص في دائرة الوحدة والكثرة والجعل والمجعولية وهي ما شمّـــت ولا تشم رائحة الوجود، فكيف يمكن لها أن تسلك في مدار الحدوث، إذ إنّه لابد أولاً من القول بتحققها في عالم الوجود ثم يصار إلى جعلها في مدار الحدوث، في حين ليس للماهيات في الحكمة المتعالية سوى دور معرفي، و عندنا أن هذا يمثل أهم إشكال من المرحوم الشيخ آملي على الحدوث الاسمي لدى سبزواري.

يقول المرحوم آملي:

إنّ الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، ليست شيئاً أصلا لكي يحكم عليها بالتأخر أو باللاتأخر، لكونها منتزعة عن حد الوجود وتعينه، فهي ليست مع قطع النظر عن الوجود شيئاً ملحوظاً أصلاً وإنّما لحاظها بلحاظ تعين الوجود وحده. وبعبارة أوضح: ما لم يلاحظ الوجود وتعينه وحده لا يكون منشأ انتزاع حتى تنتزع منه الماهية، فالماهية مع قطع النظر عن الوجود كما لا تكون شيئا لا تكون ملحوظة أيضا (آملي، ١٣٧٧هـــ.ش، ص٢٦).

نتيجة البحث

إنّ نظرية الحدوث الاسمي عند سبزواري وطرحها في بعض كتبه ضمن المباحث الفلسفية تدل على تأثره بالمباني والمبادئ العرفانية في بحث الأسماء والصفات الإلهية.

ولكن لو سلطنا الضوء بشكل مركّز على هذه المسألة لوجدنا أنّه بصدد أمر آخر غير هذه العمومات والمطلقات، فقد كان يرمي من طرح هذه المسألة إلى تدعيم مسألة وحدة الوجود الشخصية.

إنّنا نعلم أنّ أصالة الوجود حاكمة منطقيا على جميع مسائل وأبحاث الحكمة المتعالية، وتشكل العمود الفقري للحكمة المتعالية. ومن أهم المباحث التي تسعى الحكمة المتعالية لإيجاد حلول لها في هذا الميدان مسألة البيان والتوجيه الفلسفي للكثرات الوجودية في عين الالتزام بوحدته. فطرحت -لحل هذه المعضلة الفلسفية- التشكيك في الوجود الذي من شأنه تفسير كثرة الموجودات في عين وحدة الوجود، وهي نفسها الوحدة السنخية للوجود، فنجد أنّ صدر المتألهين يقبل الوحدة السنخية في الوجود في كتابه الأسفار في المجلد الأول على أساس التشكيك في الوجود الذي من شأنه تفسير كثرة الموجودات في عين

وحدة الوجود وهي نفسها الوحدة السنخية للوجود، فهو يعتقد أن للموجودات وجوداً حقيقياً لكن ليس وجوداً استقلالياً في عرض الواجب ولو نظرنا إلى الوجود الاستقلالي فلن نرى شيئا سوى ذات الواجب.

ولكنه في نفس المجلد الأول من الأسفار يقول: ومما يجب أن يُعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله تعالى من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنّها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة.

وقد اختلف شرّاح الحكمة المتعالية في هذا الاعتقاد وانقسموا إلى فريقين، اعتمد كل منهما نظرية:

الأول يعتقد بالمباني البرهانية والفلسفية وليس لها علاقة بالمسائل العرفانية، والتي بنيت عليها نظرية التشكيك في مراتب الوجود.

والآخر له اتجاه عرفاني واتخذ من نظرية الوحدة الشخصية للوجود مبنى له والتشكيك في المراتب ينسب إلى المظاهر، والهدف من كل هذه الإظهارات المتحصلة هو إثبات التوحيد الخالص.

وأما الحكيم سبزواري فعلى الرغم من أنّه يحاول عرفنة العقل وجل غايته أن يصل إلى الحقائق العقلية في محاكاة حدود العرفان، إلا أنّه يتبرأ من جهلة الصوفية الذين لا يدركون معنى وحدة الكثرة بصورة صحيحة وقد سعى سبزواري إلى بيان أنّ كلام صدر المتألهين موافق لمبدأ العرفاء الشامخين وهو غير اعتقاد الصوفية المبني على الوحدة المطلقة للوجود والموجود، لذا لا يرى سبزواري تعارضاً بين الوحدة التشكيكية للوجود والتي يعبر عنها بالوحدة السنخية ولا يكف عن طرح الوحدة التشكيكية ولا يعرض عنها أو يتجاوزها.

ولا تطرح مسألة وحدة الوجود الشخصية في ميادين البحث الفلسفي في قبال الوحدة التشكيكية. فهو وإن صرح في بعض أبحاث الوجود بالوحدة الشخصية للوجود إلا أنّه لم يدافع عنها باعتبارها نظرية فلسفية مبرهنة ومتمايزة عن الوحدة التشكيكية له، لكن لم يعرض عن الوحدة التشكيكية لأجل الوصول إلى الوحدة الشخصية إلا أنّه دائماً يتبنى الشخصية والواحدية على أساس التشكيك.

في حين أنّ ما يطرح في العرفان في مبحث التجلّي وظهور الدولة الأسمائية للحق تعالى يبتني على أساس وحدة الوجود الشخصية ويجانب الوحدة السنخية للوجود والتشكيك في المراتب، حيث تاريخ العالم العرفاني مظاهر تجليات تاريخ دول أسماء الحق تعالى وكل عالم الوجود مظهر لطلوع وغروب الأسماء والصفات المختلفة لتلك الشمس المشرقة.

ومن هنا فإنّ السبزواري يحاول تثبيت هذه الحقيقة في مباحثه الفلسفية من خلال طرحه لمصطلح الحدوث الاسمي والمتمثل في أنّ الوجود مختص بذات غيب الغيوب، وكل من عداه فهو مقهور مطموس في ذلك الوجود الحقيقي.

كما أنّ كل ما جاء من اسم أو رسم حديث لم يكن كان مطموساً عند مصير الكل، أي الملك الديان كما قال سيد الأولياء: كمال الإخلاص نفي الصفات عنه.

وببيان فلسفي: إنّ ما يصدق عليه حقيقة الوجود بالصدق الذاتي الأزلي الضروري هو حقيقة الوجود المطلق، وذاته بصرف وجوده عين العلم غير المحدود، وعين الحياة الأزلية غير المحدودة والقدرة اللامتناهية وعين الكمال والجمال المطلق بلا حاجة إلى أن تتعين الأسماء والصفات

بتعينات في تلك الذات فلا إنّية لهذه التعيّنات إلا نفس تلك الحقيقة، فإنّ التعيّن ليس وراء المتعيَّن شيء، والتجلّي ليس سوى المتجلي.

المصادر والمراجع

[١] القرآن الكريم

[٢] ابن تركة الاصفهاني، صائن الدين، تمهيد القواعد، ط٢، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ هـ. ش.

[٣] ابن رشد، تهافت التهافت، حكمت، طهران، ١٣٨٧ هـ. ش.

[٤] آشتياني، جلال الدين، تعليقات على تمهيد القواعد، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ هـ. ش.

[٥] آملي، محمد تقي، درر الفوائد، ط٢، طهران، مركز نشر كتاب، ١٣٧٧ هـ. ش.

[٦] جوادي آملي، الرحيق المختوم، انتشارات اسرى، قم ، ١٣٨٦.

[٧] سبزواري، هادي، أسرار الحكم منشورات مولى، طهران، ١٣٦١ هـ. ش.

[٨] سبزواري، هادي، التعليقات على الأسفار الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٨٧ هـ. ق.

[٩] سبزواري، هادي، الرسائل، حققه وعلق عليه: جلال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، طهران، الناشر:أسوة، ١٣٧٦هـ. ش.

[١٠] سبزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.

[١١] سبزواري، هادي، شرح المنظومة الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٦٧ هـ.ق.

[١٢]شيرازي، صدرالدين، الأسفار الأربعة، منشورات مصطفوي، قم، د.ت.

[١٣] شيرازي، صدرالدين، المشاعر، منشورات مهدوي، اصفهان، د.ت.

[١٤] الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم ١٣٥٦ هـ.ش.

[١٥] طوسى، تجريد الاعتقاد ،مكتب الإعلام الإسلامى، طهران، ١٤٠٧ هـ.ق.

[١٦] علامة حلّي، كشف المراد، منشورات مكتب الإسلام، تبريز، ١٣٦٠هـ.ش.

[١٧] مدرس آشتياني، ميرزا مهدي، تعليقة على شرح منظومة سبزواري، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٢هـ.ش.

[١٨] مطهري، مرتضى، تقريرات شرح المنظومة، حكمت ،طهران، ١٣٨٥ هـ. ش.

[١٩] ميرداماد، محمد، القبسات دانشگاه تهران، ١٣٦٧، هـ. ش.

References:

[1] Saen al-Din Torke Esfahani, (2002), Tahmid al Qavaed 2, Qom: Bostan -e Ketab

[2] Averroes, (2008), Tahafot-ol-Tahafot, Tehran: Hekmat.

[3] Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani, (2002), An Introduction to Tamhid al Qavaed 2, Qom: Bostan -e Ketab

[4] Amoli Mohammad Taghi, (1998), Dorral Favaed, Dar Al Kotobolelmia.

[5] Javadi Amoli, (2007), Rahiq-e Makhtoom , Qom: Esra Publications.

[6] Sabzawari-Hadi, (1982), Asrar al Hekam, Tehran: Moula.

[7] ----------, (2008), Commentary on Al Asfar, Tehran: Mostafavi.

[8] ----------, (1996), Sharhe – ol-Asma 2, Tehran: University of Tehran.

[9] ----------, (1997), Rasail, Mashhad: Mashhad University.

[10] ----------, (1988), Sharhe – ol-Ghurar al Fara'id,Tehran.

[11]ShiraziSadrad-Din , (1999), Al Asfaral al Arbaah,Tehran.

[12] Ashtiyani ,Mirza Mehdi Modarris, (1973), Commentary on Sabzawari's Sharh –i-Manzumah, Tehran: University of Tehran.

[13] Tabatabai,Mohammad Husayn, (1978), Nahayat ol Hekmah,Qom.

[14] Toosi, (1407), Tajrid ol Eteqad, Tehran.

[15] Mottahari Morteza, (2006), Speeches:Tehran: University of Tehran.

[16] Mirdamad, (1977), Al Qabasat, Sharh-i Manzumah, Tehran: Hekmat.

نگرشی به حدوث اسمی سبزواری و دیدگاه‌های مختلف دو شارح منظومه سبزواری

غلامحسین عمادزاده[۱]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۳۰

مساله حدوث و قدم عالم یکی از میدان های نزاع بین فلاسفه از طرفی و متکلمان و دین مداران در طرف مقابل بوده است، زیرا به نظر دسته اخیر، جهانی که مخلوق خداست نمی‌تواند قدیم باشد و عالمی که مسبوق به عدم زمانی نباشد فعل الهی بحساب نمی‌آید. از طرف دیگر فلاسفه با توجه به تحلیل زمان و انتزاع آن از گردش و حرکت، حدوث ذاتی را مطرح و از آن دفاع نموده اند، علی‌رغم این که بعضی به جدلیه الطرفین بودن این بحث اذعان کرده‌اند، حکمت متعالیه باروش برتر خود در پی آشتی بین فلسفه وکلام عرفان برآمده در این مساله طرحی نو در انداخته و با ابتکار جدیدی به حل مساله پرداخته است. حکیم سبزواری از جمله متفکرینی است که تمام سعی خود را مصروف بر زدودن پرده های ابهام از عناصر محوری حکمت صدرایی می‌نماید، به ابتکار شخصی خود اصطلاحی به نام حدوث اسمی در میان مباحث حدوث و قدم فلسفی مطرح نموده و مدعی کشف آن از آیات قرآنی و متون وحیانی می‌شود. این مقاله اصطلاح جدید او و مبادرت وی به توسعه حدوث را مورد تحلیل و تبیین فلسفی و عرفانی قرار داده و در این راستا به تحلیل مساله فاعلیت الهی که به عقیده نگارنده مهم‌ترین میدان بر خورد متکلمان و فلاسفه را در مساله حدوث تشکیل داده پرداخته و دیدگاه سبزواری و توجه او به فاعلیت بالتجلی را برجسته می‌نماید و از طرفی موضع مثبت و منفی دو شارح بزرگ منظومه سبزواری یعنی میرزا مهدی مدرس آشتیانی و شیخ محمد تقی آملی را در نگرش به این حدوث اسمی سبزواری مورد بررسی قرار داده و در نتیجه ابتکار سبزواری در طرح حدوث اسمی را محصول نگاه او به اصالت وجود صدرایی با بینش عرفانی و وحدت شخصی وجود می‌داند.

کلید واژگان: حکیم سبزواری، آشتیانی، آملی، حدوث اسمی، تجلی، فاعلیت باری تعالی.

---

۱. عضو هیأت علمی گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی. gh.emadzadeh@yahoo.com

A Review of Hakim Sabzevari's Nominal Contingency and Two Different Views to It

Gholam Hossein Emadzadeh[1]

Received:2013/2/11 Accepted:2013/8/21

The issue of occurrence and the world creation has been a dispute between theologians and religious philosophers on the one hand and politicians on the other, because in the latter's point of view, the world that is the God's creation cannot be old and a universe that is not preceded by time is not considered the work of God. Hakim Sabzevari is one of the thinkers who illustrates and explains the main elements of Sadr-al- Motealehin's Transcendental Wisdom and clears up the ambiguity in it. In his books, he uses the term "nominal contingency" which he asserts he discovered in Qur'anic verses and the Divine Word. This article examines the bases of this contingency by observing Sabzevari's mystical and philosophic bases, and reveals Sabzevari's effort in magnifying this agent by self-manifestation as well as deepening the philosophical meaning of this contingency and distinguishing the self-manifesting agent. Taking into account his tendency to individual pantheism, this article examines two different positions of Sabzevari's commentators: the late Mirza Mahdi Ashtiani and the late Sheikh Mohammad TaghiAmoli .Mirza Mahdi Ashtiani confirms Sabzevari's nominal contingency by an ontological approach Sheikh Mohammad TaghiAmoli criticizes it by an epistemological one.

Keywords: Hakim Sabzevari; Ashtiani; Amoli; Nominal Contingency.

1. PhD from Islamic University of Lebanon, Email:gh.emadzadeh@yahoo.com