

## تأملات في الحدوث الاسمي عند الحكيم السبزواري والمواقف المتباعدة لشارحي المنظومة

غلام حسين عمادزاده<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ١٤٣٤/١٠/١٤

تاريخ الوصول: ١٤٣٤/٣/٣٠

إن مسألة حدوث العالم وقده كانت مثار جدل متفاهم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين والمشرعة من جهة أخرى، وذلك لأن رؤية هؤلاء الآخرين تدور على امتناع قدم المخلوق، والذي يكون قديماً وغير مسيوق بعدم زمني لا يكون مخلوقاً ومحدثاً. فالحكماء قد دافعوا عن مبني الحدوث الذي بناءً على أن الزمان يتسع من أمور يتطرق إليه التغيير والتدرج، ولذا يرى أكثرهم أن الزمان متزع من الحركة، وإن كان بعضهم قد أذعن بأن مسألة الحدوث والقدم جدلية الطرفين إثباتاً ونفياً. وبما أن مدرسة الحكمة المتعالية قد حاولت أن تجمع بين مباني مدرسة الفلسفة والكلام والعرفان، فقد طرحت رؤية جديدة ومتكررة حل هذه المسألة، حيث حاول الحكيم السبزواري توضيح كافة العناصر الخورية للحكمة الصدرائية المتعالية، فقد أتى باصطلاح جديد في مباحث حدوث العالم وقده وهو مصطلح: الحدوث الاسمي، بل نجده يدعى اكتشافه من الآيات القرآنية والكلمات الإلهية. تتناول هذه المقالة هذا الاصطلاح بنحو أعمق ليس من ناحية الاصطلاح وحسب، بل لتدريسه في وعاء المباني العرفانية والفلسفية عند الحكيم السبزواري، وتحلل من هذه الناحية مسألة فاعلية الباري التي تشكل المستند الأهم وساحة الصراع والتحدي فيما بين المتكلمين وال فلاسفة في مفهوم الحدوث، وتطرح النقاشة السبزواري لمسألة التجلي التي هي إحدى مبانيه المسببة عن تبنيه للحدوث الاسمي. ثم ستتناول نظريات الإثبات والنفي لهذا الحدوث عند شارحي منظومته، أعني المدرس الأشتياقي والشيخ الأملي فيما ذهبوا إليه من المواقف المتباعدة، حيث اتخاذ الحقائق الأشتياقية موقفاً إيجابياً لهذا الحدوث بناءً على مبانيه العرفانية في التجلي والظهور والظهور والتعيين مستعملاً مصطلح الحدوث فحسب، بيد أن الأملي كان له موقف سلبي تجاه هذا المبني وعده خارجاً عن منظومة الأبحاث الفلسفية والحكمة المتعالية. من ثم يتبلور مبني الحكيم السبزواري في تبنيه لأصوله الوجود على ما طرحة في مسألة الحدوث الاسمي.

**الكلمات الرئيسية:** الحكيم السبزواري، المدرس الأشتياقي، الأملي، الحادث الاسمي، التجلي، فاعلية الباري المتعال.

Email: gh.emadzadeh@yahoo.com

١. عضو هيئة التدريس في قسم الفلسفة بجامعة شهيد بهشتی.

بالعدم الجامع فيكون إمكاناً ذاتياً في مقابل مسبوقة وجود الشيء بالعدم الذي يزول مجرد تحقق الوجود. وما يعبرون عنه بالعدم المقابل هو ما يصطلح بالحدوث الزماني.

ولا يخفى أن كل حادث زماني هو حادث ذاتي دون العكس، فالمشاؤون من الحكماء يعلون مجموعة العالم قديمة بالزمان ولكن حادثة بالحدث الذاتي، ويعتبرون ملاك احتياج المعاليل إمكانية و لا يجدون مانعاً من أن يكون العالم دائماً وقيماً متعلقاً بالذات وهوية الباري جل وعلا، وقالوا بأن الحدوث الذاتي هو كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته، والقدم الذاتي على خلاف ذلك. (طباطبائي، ١٣٥٦، ص ٢٠٥)

ولذا فتعتبر مسألة الحدوث وقدم العالم مثار جدل عظيم ومتفاقم بين الفلاسفة والحكماء من جهة والمتكلمين والمترشعة من جهة أخرى، حيث إن رؤية الآخرين تدور حول امتناع قيام المخلوق، وأنه مسبوق بالعدم الزماني فيستحيل أن يكون فعلاً ومحلوقاً، والذي يكون قدماً وغير مسبوق بعدم زماني لا يكون محلوقاً. ولكن الفلاسفة اعتمدوا على الحدوث الذاتي و أنكروا الحدوث الزماني للعالم جراء إشكاليات طرحها، وقد عكست لنا هذا التراث أبحاث أبي حامد الغزالى في هافت الفلسفه وأجوبة ابن رشد في هافت التهافت (ابن رشد، ١٣٨٧، ص ١٠٠) (٥٠) –

من جهة أخرى نجد بعض الحكماء قد ذكروا في كتبهم الكلامية أن القدر والحدث حيئتان لا يعبر فيهما الرمان ولا يتسلسل (الطوسي، ١٤٠٧ هـ، ق، ص ١٤) و بعضهم يرى أن المسبوقة بالعدم هي المعيار في الحدوث لا مسبوقة الشيء بالصلة، كما ذكر ذلك العلامة حلبي، حيث أفاد أن الحادث هو الذي يسبقه العدم. (علامه حلبي، ١٣٦٠ هـ، ش، ص ٣٢) واعتبر المسبوقة بالسبب أحنياً

## ١- المقدمة

إن مفهوم الحدوث يشير إلى مسبوقة الوجود بالعدم، ومفهوم القدم يدل على عدم مسبوقة، 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 متاخر عن مفهوم الوجود، (جوادي آملي، ١٣٨٦، ج ٩، ص ٣٧) و بما أن الحدوث هو كيفية الوجود و أنه مسبوق بالعدم أو بغيره فيسمى حادثاً، حيث كيفية الحدوث تتغير تبعاً لاختلاف سببه أو لحقه، فعلى سبيل المثال: إذا كان سبق العدم للوجود زمنياً، فإن 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 ومعذوباً. ولكن بعد ما عالج الفلاسفة مسألة الزمان واعتبروه أمراً حادثاً متترعاً عن السير والحركة وأنه أمر يختص بعض 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 مسبوقة بالعدم والقدم على خلافه، ثم إن العدم يكون على قسمين: الأول العدم المقابل والثاني العدم الجامع، أما الأول فهو الذي لا يقبل الاحتماع مع ما يقابلها من الوجود، والثاني فهو ما يجتمع مع وجود الشيء.

وقد أطلق الفلاسفة على هذا النحو من أسبقية العدم على الوجود بالحدث الذاتي بأن يسبق وجود الشيء

المسبوقية بالعدم عنوان يتبع من وجود الشيء في قطعة من زمن خاص، وهذه المسبوقية لا تخضع للجعل، وإنما القابل للجعل هو نفس ذلك الوجود لا العدم المتقدم عليه ولا تأخره عن العدم، إذ من لا وجود له لا يثبت شيئاً أصلاً (صدر الدين شيرازي، د.ت، ج ٧ ص ٢٨٧).

لقد اعتبرت الحكمة المتعالية الحدوث صفة ذاتية وتحليلية للحدث، لا صفة لاحقة له عارضة عليه، وبناءً على ذلك فتحقق أيّ 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 مقوّماً له (م.ن، ج ٢، ص ٢٧٢)

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، ووصف كلاً من القدم والحدث بال حقيقي والإضافي، و هما المسبوقية بالعدم أو بالغير، وتبني المراد من الغير أنه الأعم من العلة و العدم.

وبناء عليه يكون العدم في التعريف الأول أعم من العدم المقابل للوجود (الرماني والدهري والاسمي)، والعدم غير المقابل للوجود العدم الذاتي والغيري في التعريف الثاني يشمل جميع أقسام العدم، وكل التعريفين يشمل جميع أقسام الحدوث (سبزواري، ١٣٦٧هـ، ص ٧٥).

وبالرغم من أنّ صدر المتألهين لم يهتم بالحدث الدهري عند ميرداماد إلا أنّ كلمات سبزواري دافعت عن نظرية ميرداماد في الحدوث الدهري، فراه يكثر من ذكر مصطلح الحدوث الدهري في طي كلماته مع إباء إعجابه، بيد أنه اعتبره مبهماً ومحماً، ولذا مهد له بمقدمات حتى يصبح

عن الحدوث.

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

اختار ميرداماد نظرية الحدوث الدهري بقصد بيان حدوث غير الحدوث الذاتي عند الفلاسفة، وهو ما كان مسبوقاً بالعدم الجامع، وتبني هذا الحدوث اعتماداً على فكرة العدم المقابل والانفكاكى، وفي المقام يكون وجود العالم متأخراً واقعاً عن عدمه، ويكون الفرق ظاهراً بين عدم الرماني و العدم الزماني (المطهرى)، ١٣٨٥هـ، ش، ص ٢٥٩)، وقد كشف - على حد قوله - وعاء الدهر الذي هو رابط بين عالم الحادثات و الرمانيات و المتغيرات و عالم الألوهية الأزلية والثبات والسردية.

## 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 فإنه يشمل المخلوقات والمحكمات، فإن لم يمكن فرضُ أيّ عدم قبل وجوده فلا يكون حادثاً. لذا كان قوام الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق.

لقد فتحت إبداعات الحكمة المتعالية باباً جديداً في مسألة أصلية الوجود من الحركة الجوهرية والزمان أمام مسألة الحدوث، وأوجدت هوية أعمق وأوسع مما ذهب إليه فلاسفة المشاء والإشراق والمتكلمون قبل ذلك، فقد أزاحت الحكمة المتعالية الستار عن هذه المسألة وهي: أنّ

بينما ذهب شارحا المنظومة البارزان -وهما المرحوم الحكيم مدرس آشتیانی(١٣٧٢هـ.ق) والشيخ محمد تقی آملی (١٣٩١هـ.ق) وهما من الأساتذة المبرزین في الحکمة والفلسفة والعلوم العقلية - إلى قولین مختلفین متقابلین في الحدوث الاسمی لسبزواری.

حتى إن مدرس آشتیانی استطاع أن يقدم شرحاً مفصلاً للحدوث الاسمی على النهج العرفانی وينهی إلى وجود هذه المسألة في کلمات العرفاء، وذلك لقول سبزواری (اصطلحت على التسمیة لا على المسمی) (١٣٥٢هـ.ش، ص ٣٤٥)

وما يظهر من ابتداع سبزواری لصطلاح الحدوث الاسمی أنه كان بقصد تطبيق نظرية الفلسفة في الحدوث والقدم على نظرية العرفاء، باعتبار أنّ الفلاسفة يعتبرون الحدوث بمعنى تقدم العدم على الوجود، بينما استبدل العرفاء مصطلح العدم والوجود بالظهور والخفاء.

ويتبغی الالتفات إلى أنّ أساس العرفان قائم على وحدة الوجود و تمام موضع العلم عند العارف هو الله تعالى؛ فإنّ العرفاء بناءً على مبانیهم العرفانیة لا يقبلون التسمیات الفلسفیة من تقابل العلة والعلوّل والوحدة والکثرة والحدوث والقدم، فيحصرون الوجود بفرد واحد ويعتبرون الكثرات فانية في شمس الوجود، ولذا قالوا: هذا الوجود سار في العلم والذهب ويوجد المفهوم والمصدق.

وكما قال ابن ترکة الأصفهانی في تمهید القواعد: (إنّ الوجود ليس بأمر ذهنی ولا خارجي ولا مطلق ولا مقید ولا کلی ولا جرئی، فهو مع المطلق مطلق ومع المقید مقید وفي الذهن مفهوم وإلى الخارج مصدق) (ابن ترکة الأصفهانی، ١٣٨١هـ.ش، ص ٥٩)

ولذا بناءً على النظرية العرفانیة فإنّ جميع ما في عالم الوجود وما هو متحقّق في الخارج عبارة عن تحلیيات منبعثة

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

فكان سبزواری بتأییده للحدوث الدهري يهدف إلى توسيع دائرة الحدوث وتعمیلها إلى أوسع مما ذهب إليه صدر المتألهین، وهذا التعمیم والالتفات إلى المقدمات يمهّد المجال للدخول مصطلح الحدوث الاسمی إلى دائرة الفلسفة، وتوظیفه في وعاء المباني العرفانیة.

### الحدوث الاسمی

طرح الحكيم السبزواری مصطلحاً باسم "الحدوث الاسمی" ضمن بحث الحدوث والقدم الفلسفی، وادعی أنه أحده من الكلام الإلهی : (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ) (النجم-٢٣)

قال في شرحه على المنظومة:

والحادث الاسمی الذي مصطلحی

إن رسم اسم حا حديث منمحی

حديث أي حديث، إذ كان الله ولم يكن معه شيء لا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعین، فحدث وجدد من المرتبة الأحادية الأسماء والرسوم. (سبزواری، ١٣٦٧هـ.ش، ص ٧٧)

وقال في شرح الأسماء: ومعنى الحادث الاسمی أنّ جميع ما سوی الله أسماء ورسوم حادثة، وأنّها حديثة جديدة، إذ كان الله ولم يكن معه شيء ولا اسم ولا رسم له، فأول اسم ورسم حصل كان أمناؤه الحسنی وصفاته العليا المستلزمة للماهیات الإمامکانیة في مرتبة الفیض الأقدس (سبزواری، ١٣٧٥هـ.ش، ص ٧٧).

الحكيم السبزواری يتعرض لهذا الحدوث وتعريفه في كل من شرح المنظومة وشرح الأسماء الحسنی وأسرار الحكم (سبزواری، ١٣٦١هـ.ش، ص ١٢٥) من غير أن يقدم أي تفسیر برهانی تخلیلی لهذا الحدوث.

يعين شهوده لذاته، ويكون شهود الذات مقصوداً بذاته، أما شهود كمالاته من الأسماء والصفات فيكون مقصوداً بالتبغ.

ولكن لما كانت الذات في هذه المرتبة مرأة 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 آشتياي، ١٣٥٢ـ.ش، ص ٣٤٧)

وجهة كون هذا الفيض متراهاً عن الماهيات والتقييدات والكترات الأسمائية والصفاتية فقد وصف بالفيض القدس، باعتبار أنّ من شأنه من مقام الأحادية أي بشرط لا من جميع التعينات والأسماء.

وإما أنّ هذا الفيض لا يوجب التكثير وتعدد المستفيض والمفيض والإفاضة، ولا يوجب تتحقق معلومات بوجود متميّز عن وجود الواجب فإنه يسمى بالفيض القدس، فهو أقدس من أن يوهم بوجود مغايرة بين المفيض والإفاضة والمستفيض.

ولكن هذا التعين يتطلب ظهوراً، و هو ما يسمى بالفيض الأول والفيض المقدس، وهذا التحلّي يظهر التعين اللاحق بإظهار الشؤونات الذاتية وكمالات الأسماء تحت عنوان الوحدية، وهو ما يعبر عنه بالتحلّي الأسماي، وهو تخلّي الذات على الأسماء والأعيان. هذه المرتبة الواحدية تشتمل على الظهور التفصيلي لكمالات الأسماء وظهور الأعيان الثابتة في علم الباري حل و علا، وهي مرتبة ظهوره بذاته وبأسمائه وصفاته وصورها ومظاهرها المعتبر عنها بالأعيان الثابتة وجاءت الكثرة في هذه المرتبة بما شئت وبكم شئت وعبر عنها بمقام الواحدية و في هذه المرتبة تظهر مفاهيم الأسماء والصفات ومظاهرها التي هي الأعيان، أي الحقائق المكونة في المرتبة الأولى والثانية، والمستiformعة

من تعينات الأحادية والواحدية لله تعالى، لأنّ حقيقة الحق المتعال عند العرفاء عبارة عن الوجود إلا بشرط المقسمي المعتبر 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 معروفة من المراتب عند كثير منهم، لأنّ إطلاق المرتبة فرع التعين، ولا تعين في هذه المرتبة وليس فيها إلا تعين واحد مستهلك للحكم والأثر (مدرس آشتياي، ١٣٥٢ـ.ش، ص ٣٤٦)

### موقف العرفاء اتجاه مقام الأحادية والواحدية

قال الشيخ عبد الرزاق الكاشي: لأنّ الحضرة الأحادية عندنا، ولأنّه لا يعرفها أحد غيره فهو في حجاب الجلال. وإذا تجاوزنا مقام الذات الإلهي، وهو غيب الغيوب فإنّ أول تعين للذات بحسب محقق العرفاء هو ما أطلقوا عليه الوحدة الإلطاقيّة، وأما حضرة الإلطاقي الذاتي المعتبر عنه عند القوم بغير الهوية واللا تعين في مجال الاعتبارات فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شيء أصلاً، بل هو محض الوجود البحث، بحيث لا يماثجه غيره ولا يخالطه سواه. فإذاً أول ما يتعين به الباري تعالى بعد تجاوز الهوية المطلقة - وهي غيب الغيوب - الوحدة الإلطاقيّة، فهو أول ما اعتبر فيها بوجه من الوجه، لأنّ الوحدة لا تغير الذات. (ابن ترفة الأصفهاني، ١٣٨١ـ.ش، ص ٢٧٦) لهذا فإنّ مبدأ جميع التكترات هو العلم الذاتي لله تعالى الراجع إلى مقام الأحادية (أي ظهوره بالأحادية 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

طرح في الأسفار ستة أصناف للفاعل على صعيد العلم والإرادة:

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

ثم ذهب إلى أنّ الفاعلية المناسبة للباري عز وجل والموافقة للمبني البرهانية هي الفاعلية بالعنابة بالمعنى الثاني وهي تختلف عن الفاعلية بالعنابة الذي يذهب إليه المشاؤون، بل هو ما يكون علمه بذاته وسبباً لوجود فاعليته التي هي عين علومه ومعلوماته (صدر الدين شيرازي، د.ت، ج ٢، ص ٢٢٣).

إلا أنه في المشاعر يعرض قسماً سابعاً للفاعلية يسميه الفاعلية بالتجلي عند الصوفية وإن لم يذكر تعريفاً له (الشيرازي، صدر الدين، المشاعر، ص ٥٨).

قال سبزواري في حاشيته على الأسفار: إنّ الفاعل بالعنابة الذي طرحة ملا صدراً إنما هو نفس الفاعل بالتجلي ويحيل توضيح الفاعل بالعنابة بالمعنى الثاني وتعيينه في المقام وبيان الفاعل بالتجلي إلى منظومته فيقول: (وقد أشرت إلى وجه الضبط هذا في منظومتي المسماة بغر الفوائد، فليراجع إليها من أراد الحفظ) (سبزواري، ١٣٦٧ هـ.ش، ص ١١٤).

وفي المنظومة يتعرض إلى تعریف الفاعل بالتجلي على صعيد علمه تعالى فيقول:

وإن يكن عيناً فسماً بجيلى في علمه العلم بفعل طوي (و إن يكن) علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلى (عيناً) لذات الفاعل (فسماً بجيلىاً) أي الفاعل فاعل بالتجلي (في علمه) أي في العلم بذاته (العلم بفعل) أي بفعله (طويًّا) أي علمه السابق التفصيلي بفعله منظور في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي وهذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، لا كما في الفاعل

فيهما والمستترة تحت شعاع شمس الأحادية (مدرس آشتiani، ١٣٥٢ هـ.ش، ص ٣٤٧)

ويؤيد السبزواري في شرحه على الأسماء الحسنة في بحث التجلي مبانيعرفاء ، وقد ذهب إلى القول بوجود تحليات أربعة لله تعالى (فكأن عدد التحليات أربعة: أعني الذاتية والصفاتية والأفعالية والآثارية)

(سبزواري، ١٣٧٥ هـ.ش، ص ٣٠٦)

ثم طرح بعض النظريات الخاصة في قبال نظرية العراء، وذلك في تعليقته على الأسفار. فعلى سبيل المثال نزه مقام الأحادية كتزييه لمقام الذات على أنها غير قابلة للتناول والوصول حسب اعتقاده)، فليست الذات الأحادية ذات اسم ولا نعت، ولا متعلقة بمعرفة و ادراك، وإنما لها مجرد إضافات ورشحات بعد ذلك (سبزواري، ١٣٨٧ هـ.ش،

ج ٢، ص ٣٢٧)

ولا بد هنا من إلقاء نظرة على الموقف الفلسفى البرهانى للحكمة المتعالى بشأن فاعلية الحق تعالى لتتعرف أكثر على رأى سبزواري في مسألة التجلي.

## موقف الحكمة المتعالى إتجاه 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 إنما تنصب في تزييه واجب الوجود عن النقصان وسلب صفات النقص عنه، نظير الريادة التي توجب التكثير والتركيز، واجتماع القبول والفعل، ومحذف الحفائق الإمكانية، ومحذفية علم الباري تعالى، وحدوث تجسمه، وحفظ الجوانب الكمالية لخلاله تبارك وتعالى. لذا فقد

الخلق والسبب وهي أول رتب الذات بوجه حديث العلة والمعلولة منتحية في هذه الحقائق، ولأنّها لا معلولة بلا معلولة الذات الأحادية ومن مراتبها وباقية ببقائها موجودة بوجودها لا بإيقائها وإيجادها، بل هي مراتب لوجوده تعالى). (مدرس آشتيني، ١٣٥٢هـ، ش، ص ٣٤٨)

لقد قام المحقق آشتيني بتناول القسم الأول من اصطلاح الحدوث تحليلًا وتوضيحاً 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 عُمِّ سبزواري مفهوم الاسم والأسماء ووسع من دائرها لتشمل دائرة الماهيات، كما فعل بمصطلح الحدوث من التوسيع والتعمق فيه. قال في حاشية شرحه على الأسماء في تعريف الحادث الاسمي:

ففي هذا الحدوث الاسمي كما يتحقق حدوث الماهيات الإمكانية يتحقق ذواتها السراية، وظاهر الضمير في الآية وإن كان اللاء والمنا ويعوث ويعوق ونسرا، إلا أنّ باطنه جميع الماهيات الاعتبارية. إنّ التأمل الفلسفى في القسم الثاني لهذا الاصطلاح دفع الشيخ محمد تقى آملى (١٣٩١هـ، ق) لردة فعل عكسية تجاه هذا الحدوث، فعدّه خارجاً عن مدار المباني الفلسفية والحكمة المتعالية، لأنّ هذه المسألة مرهونة في الحكمة المتعالية بأنّ الوجود في الخارج ليس صفة للماهية، والوصف والموصوف والقابل والمقبول ليس له وجود في الخارج وإنّما وجودها في الذهن وفي وعاء العقل (جوادى آملى، ١٣٨٦هـ، ش، ج ١، 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 موحدين ممتازين في الخارج، وإنّما هو في الذهن فحسب، واتصال الوجود

بالرضا (م.ن، ص ١١٤)

لقد اعتمد سبزواري على أساس وجودية ومبان تصورية وتصديقية لأصل الوجود والبراهين عليها في الحكمة المتعالية الصدرائية حتى توصل إلى الفاعل بالتجلي، وبنعبير آخر أصل الوجود مع المبني البرهانية هيّأت الأرضية المناسبة لإثبات الفاعلية بالتجلي للباري حل وعلا وهو الفاعل الأعلى والأسمى الذي توصل إليه العقل في محاكاة العرفان.

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

### موقف شارحي المظومة من الحدوث الاسمي

لقد قام مدرس آشتيني (١٣٧٢هـ، ق) – الذي كان له موقف إيجابي من هذا الحدوث – بذكر جميع المقدمات التي تساعد على فهم هذا الحدوث بناءً على نفس المباني العرفانية في التجلي والظهور والتعيين، مستعملًا مصطلح الحدوث نفسه.

قال بعد أن أوضح مرتبة الأحادية والواحدية والتعيين الأول والثانى: (وإذا لم تكن هذه الحقائق بمعناها وتعيناها ظاهرة في المرتبتين الأوليين ولا متحققة في الحضرتين ثم ظهرت في هذه المرتبة الثالثة، فصح أن يقال إنّها حادثة جديدة لا بالحدوث الزمانى، 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 الذهري، لأنّها خارجة عن

يقول المرحوم آملي:

إن الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، ليست شيئاً أصلاً لكي يحكم عليها بالتأخر أو باللاتأخر، لكنها متزنة عن حد الوجود وتعينه، فهي ليست مع قطع النظر عن الوجود شيئاً ملحوظاً أصلاً وإنما لحظتها بلحاظ تعين الوجود وحده. وبعبارة أوضح: ما لم يلاحظ الوجود وتعينه وحده لا يكون منشأ انتزاع حتى تتنزع منه الماهية، فالماهية مع قطع النظر عن الوجود كما لا تكون شيئاً لا تكون ملحوظة أيضاً (آملي، ١٣٧٧هـ.ش، ص ٢٦).

### نتيجة البحث

إن 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 مركز على هذه المسألة لوجدنا أنه بصدق أمر آخر غير هذه العمومات والمطلقات، فقد كان يرمي من طرح هذه المسألة إلى تدعيم مسألة وحدة الوجود الشخصية.

إننا نعلم أنّ أصلة الوجود حاكمة منطقياً 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 الفلسفتي للكرارات الوجودية في عين الالتزام بوحدته. فطرحت -حل هذه المعضلة الفلسفية- التشكيك في الوجود الذي من شأنه تفسير كثرة الموجودات في عين وحدة الوجود، وهي نفسها الوحدة السنخية للوجود، فنجد أنّ صدر المتأهلين يقبل الوحدة السنخية في الوجود في كتابه الأسفار في المحدث الأول على أساس التشكيك في الوجود الذي من شأنه تفسير كثرة الموجودات في عين

الماهية هو مفاد الخلية البسيطة وليس المركبة، وكان التامة وليس الناقصة، لأنّ الوجود والماهية في الخارج متهددان، من ثم نجد الحكيم سبزواري يعبر بلفظ (الظل) عن الماهية وحكایات عن حدود الوجود ونقائصها (سبزواري، ١٣٨٧هـ.ش، ج ١، ص ٣٩؛ سبزواري، ١٣٧٥هـ.ش، ص ٤٩ و ٢٣١).

إن الماهية هي صورة الشيء وقائله، 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 المشهور من الحمل والحقيقة هو عكس الحمل، يعني أنّه من الوجود الخاص الخارجي يتزعز 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، ١٣٨٦هـ.ش، ج ١، ص ٣١٦)

ولذا فإنه يدرك ابتداءً مفهوم الوجود بعنوان الموضوع ثم المفاهيم الماهوية، وهذه النظرية تعد الماهيات أموراً اعتبارية وتابعة للوجود وتدخل في كل المسائل الفلسفية من جهات مختلفة، ولكنها في الوجود تفقد دور الماهيات ولو زار منها من قبل الإمكان الماهوي.

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

بين الوحدة التشكيكية للوجود والتي يعبر عنها بالوحدة السنخية ولا يكفي عن طرح الوحدة التشكيكية ولا يعرض عنها أو يتجاوزها.

ولا تطرح مسألة وحدة الوجود الشخصية في ميادين البحث الفلسفية في قبال الوحدة التشكيكية. فهو وإن صرخ في بعض أبحاث الوجود بالوحدة الشخصية للوجود إلا أنه لم يدافع عنها باعتبارها نظرية فلسفية مبرهنة ومتمايزة عن الوحدة التشكيكية له، لكن لم يعرض عن الوحدة التشكيكية لأجل الوصول إلى الوحدة الشخصية إلا أنه دائمًا يتبنى الشخصية والواحدية على أساس التشكيك. في حين أن ما يطرح في العرفان في مبحث التجلي وظهور الدولة الأسمائية للحق تعالى يتيبي على أساس وحدة الوجود الشخصية ويجانب الوحدة السنخية للوجود والتشكيك في المراتب، حيث تاريخ العالم العرفاني مظاهر تحليات تاريخ دول أسماء الحق تعالى وكل عالم الوجود مظهر لطوع وغروب الأسماء والصفات المختلفة لتلك الشمس المشرقة.

ومن هنا فإن السبزواري يحاول تثبيت هذه الحقيقة في مباحثه الفلسفية من خلال طرحه لمصطلح الحدوث الاسمي والمتمثل في أن الوجود مختص بذات غيب الغيوب، وكل من عداه فهو مقهور مطموس في ذلك الوجود الحقيقي. كما أن 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 فلسفى: إن ما يصدق عليه حقيقة الوجود بالصدق الذاتي الأزلي الضروري هو حقيقة الوجود المطلق، وذاته بصرف وجوده عين العلم غير الحدود، وعين الحياة الأزلية غير المحدودة والقدرة اللامتناهية وعين الكمال والجمال المطلق بلا حاجة إلى أن تعين الأسماء والصفات

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 شيئاً سوى ذات الواجب.

ولكنه في نفس المدخل الأول من الأسفار يقول: وما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكررة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددتها وتكررها 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، وستقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكررت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول وظاهرات نوره وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة. وقد اختلف شراح 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 مبني له والتشكيك في المراتب ينسب إلى المظاهر، والمهدف من كل هذه الإظهارات المتحصلة هو إثبات التوحيد الخالص.

وأما الحكيم سبزواري فعلى الرغم من أنه يحاول عرفة العقل وجعل غايته أن يصل إلى الحقائق العقلية في محاكاة حدود العرفان، إلا أنه يتبرأ من جهله الصوفية الذين لا يدركون معنى وحدة الكثرة بصورة صحيحة وقد سعى سبزواري إلى بيان أن كلام صدر المتألهين موافق لمبدأ العرفاء الشامخين وهو غير اعتقاد الصوفية المبني على الوحدة المطلقة للوجود والموجود، لذا لا يرى سبزواري تعارضًا

- [۱۳] شیرازی، صدرالدین، المشاعر، منشورات مهدوی، اصفهان، د.ت.
- [۱۴] الطباطبائی، محمد حسین، نهایة الحکمة، قم ۱۳۵۶ هـ.ش.
- [۱۵] طوسی، تحریر الاعتقاد، مکتب الإعلام الإسلامي، طهران، ۱۴۰۷ هـ.ق.
- [۱۶] علامه حلّی، کشف المراد، منشورات مکتب الإسلام، تبریز، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- [۱۷] مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقی على شرح منظومة سبزواری، منشورات جامعه طهران، ۱۳۵۲ هـ.ش.
- [۱۸] مطهری، مرتضی، تقریرات شرح المنظومة، حکمت، طهران، ۱۳۸۵ هـ. ش.
- [۱۹] میرداماد، محمد، القبسات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ هـ. ش.

بعینات في تلك الذات فلا إثابة لهذه التعينات إلا نفس تلك الحقيقة، فإنّ التعین ليس وراء المتعین شيء، والتجلّي ليس سوى المتجلّي.

#### المصادر والمراجع

- [۱] القرآن الكريم
- [۲] ابن ترکة الاصفهانی، صائن الدین، تمہید القواعد، ط۲، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ هـ. ش.
- [۳] ابن رشد، تکافت التهافت، حکمت، طهران، ۱۳۸۷ هـ. ش.
- [۴] آشتیانی، جلال الدین، تعلیقات على تمہید القواعد، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ هـ. ش.
- [۵] آملی، محمد تقی، درر الفوائد، ط۲، طهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۷ هـ. ش.
- [۶] جوادی آملی، الرحیق المختوم، انتشارات اسری، قم ، ۱۳۸۶ .
- [۷] سبزواری، هادی، أسرار الحکم منشورات مولی، طهران، ۱۳۶۱ هـ. ش.
- [۸] سبزواری، هادی، التعليقات على الأسفار الأربع، مکتبة المصطفوی، قم، ۱۳۸۷ هـ. ق.
- [۹] سبزواری، هادی، الرسائل، حققه وعلق عليه: جلال الدین آشتیانی، الطبعة الثانية، طهران، الناشر:أسوة، ۱۳۷۶ هـ. ش.
- [۱۰] سبزواری، هادی، شرح الأسماء الحسنى، منشورات جامعه طهران، طهران، ۱۳۷۵ هـ. ش.
- [۱۱] سبزواری، هادی، شرح المنظومة الطبعة الحجرية، طهران، ۱۳۶۷ هـ. ق.
- [۱۲] شیرازی، صدرالدین، الأسفار الأربع، منشورات مصطفوی، قم، د.ت.

**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] Shirazi Sadrat-Din , (1999), Al Asfar 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 عمامزاده<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۲۳

مساله حدوث و قدم عالم یکی از میدان‌های نزاع بین فلاسفه از طرفی و متكلمان 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 و کلام عرفان برآمده در این مساله طرحی نو در اندخته و با ابتکار جدیدی به حل مساله پرداخته است. حکیم سبزواری از جمله متفکرینی است که تمام سعی خود را مصروف بر زدودن پرده‌های 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 اوی 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 متكلمان و فلاسفه را در مساله حدوث تشکیل داده پرداخته و دیدگاه سبزواری و توجه او به فاعلیت بالتجلى 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.

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

Gholam Hossein Emadzadeh<sup>1</sup>

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