

# میزان تأثیرگذاری آموزه‌های عرفانی

## در تحلیل چگونگی «حدوث عالم»

سعید نظری توکلی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

که در نگرش عرفانی، عالم جلوه و مظهری از مظاهر وجود الهی است که عدم‌پذیری برای آن متصور نیست. در نتیجه، وجود در طی مراتب نزولی خود از وحدت به کثرت و از بطون به ظهور و از خفا به آشکاری رسیده و جهان مادی بتدریج خودنمایی میکند. در چنین حالتی، دیگر جایی برای بحثهای طولانی و گاه بی‌نتیجه درباره چگونگی پیوند حادث به قدیم و متغیر به ثابت باقی نمیماند.

پیدایش حکمت متعالیه و بهره‌گیری از آمیزش فلسفه و عرفان، این فرصت را برای محققان فراهم کرد تا ضمن ارج نهادن به کاوشهای عقلانی-فلسفی حکمای پیشین، مسائل فلسفی را با اصول و مبانی عرفان مورد بررسی قرار دهند. از جمله این مسائل میتوان به مسئله حدوث عالم اشاره کرد.

صرف‌نظر از چهار تحلیل مختلف کلامی و فلسفی از این مسئله، یعنی حدوث زمانی، حدوث ذاتی، حدوث دهری و حدوث طبیعی، گروهی از پیروان مکتب حکمت متعالیه کوشیده‌اند با استفاده از آموزه‌های عرفانی - همچون اصالت و وحدت وجود، تجلی وجود در قوس نزول، وجوب طبیعت وجود و مانند آن - طرحی نو از حدوث عالم ارائه کنند که تفاوتی ماهوی با طرحهای پیشین دارد.

### کلیدواژگان

حدوث وجود  
حدوث اسمی عالم  
حدوث فعلی

### مقدمه

بدون شک، «حدوث یا قدم عالم» را باید از جمله مهمترین مسائل کلامی-فلسفی بحساب آورد که دستیابی به پاسخ برخی از پرسشهای اعتقادی، تنها از طریق تبیین چگونگی آن ممکن بوده، نتایج مهم و دقیقی را نیز بدنبال دارد.<sup>۱</sup> چنین مسئله‌یی با این درجه

براساس سه نظریه حدوث اسمی، حدوث فعلی و حدوث بالحق که بترتیب توسط حاج ملاهادی سبزواری، حکیم الهی قمشهی و علامه طباطبایی ارائه شده‌اند، دیگر از مسبوق بودن یا مسبوق نبودن وجود عالم به عدم، بمفهومی که در منابع کلامی-فلسفی مطرح است، سخنی در میان نیست، بلکه بجای آن خروج از بطون محور تحلیل حدوث عالم است؛ چرا

۱. دوانی، محمد بن اسعد، ثلاث رسائل، تحقیق احمد نویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۸۴.

از اهمیت، از دشوارترین مباحث فلسفی است که تلاش بسیاری از حکما در اثبات یکی از دو طرف آن، از دیرباز تاکنون، ناکام مانده<sup>۲</sup> و آنگونه که ابن سینا و میرداماد مدعیند راهی برای فهم آن جز دوری از هواهای نفسانی<sup>۳</sup> و سلوک اشراقی وجود ندارد.<sup>۴</sup>

در عشق روی او، زحدوث و قدم می‌پرس

گر مرد عاشقی، ز وجود و عدم می‌پرس

مردانه بگذر از ازل و از ابد تمام

کم گوی از ازل، ز ابد نیز هم می‌پرس<sup>۵</sup>

بنظر می‌رسد در دشواری فهم مسئله حدوث و قدم،

چهار عامل مؤثر باشند:

اول، پیچیدگی مفهومی: «حدوث» مفهوم شفاف ندارد زیرا از یکسو مرز میان آفرینش (خلق) که مورد تأکید منابع دینی است و پیدایش (حدوث) که اصطلاحی است فلسفی، مشخص نیست و از سوی دیگر، بسیاری از حکیمان نتوانسته‌اند میان هستی و چیستی حدوث تمایزی آشکار قائل شوند.<sup>۶</sup>

دوم، فراوانی اشکالها: حدوث یا قدم عالم از جمله مسائل معرفتی است که بلحاظ گستره ارتباط آن با مسائل مختلف فلسفی از یکسو و تعارض ظاهری آن با آموزه‌های دینی از سوی دیگر، زمینه شکل‌گیری اشکالهایی را فراهم کرده است که افزون بر فراوانی از ژرفای زیادی نیز برخوردار هستند.

از مهمترین اشکالهای مطرح در بحث حدوث عالم به مفهوم فلسفی آن، تعارض آن با مسئله قدرت و اختیار الهی است، همچنانکه حدوث به مفهوم کلامی آن، در تعارض با دوام فیض الهی و اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح است. روشن است که در پی قبول یا رد هر یک از این اشکالها، آثار و لوازمی نیز وجود خواهد داشت که دامنه اشکال را وسیعتر از حد ابتدایی آن خواهد کرد.

■ از مهمترین اشکالهای مطرح در بحث حدوث عالم به مفهوم فلسفی آن، تعارض آن با مسئله قدرت و اختیار الهی است، همچنانکه حدوث به مفهوم کلامی آن، در تعارض با دوام فیض الهی و اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح است. روشن است که در پی قبول یا رد هر یک از این اشکالها، آثار و لوازمی نیز وجود خواهد داشت که دامنه اشکال را وسیعتر از حد ابتدایی آن خواهد کرد.

سوم، نقض‌پذیری دلایل: حکیمانی چون ارسطو، ابن‌سینا و کانت، دلایل موجود برای اثبات هر یک از دو طرف مسئله، یعنی حدوث و قدم را ناکافی دانسته،<sup>۷</sup> مدعی جدلی بودن آنها هستند؛ همچنانکه

۲. میرداماد، محمدباقر، القیسات، بکوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۰۸ق، ص ۱-۲؛ ملاصدرا، رساله فی الحدوث، تصحیح سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۴۱۹ق، ص ۸-۹.

۳. ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، مکتبه نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۳۸؛ یثربی، سید یحیی، فلسفه مشاء، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳، پاورقی ۱.

۴. میرداماد، محمدباقر، الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم، تحقیق و تعلیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱۳-۲۱۴.

۵. عطار نیشابوری، دیوان اشعار، بیجا، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۹، ص ۳۹۸-۳۹۹.

۶. همانگونه که میدانیم، تلاش بیشتر فیلسوفان و متکلمان در اثبات حادث یا قدیم بودن عالم صرف شده است، حال آنکه برداشت یکسانی از مفهوم حدوث در میان آنها وجود نداشته است. از اینرو، توجه جریانهای مختلف کلامی و فلسفی به پاسخگویی به مفاد «هل بسیطه» بجای رسیدگی به مفاد «مای شارحه»، بر این پیچیدگی افزوده است.

۷. طوسی، خواجه‌نصیر، تلخیص‌المحصل، بکوشش عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۱۹۵-۲۱۰.

حکیمانی چون جالینوس<sup>۸</sup> و زکریای رازی، بدون موضعگیری در اینباره، سکوت اختیار کرده‌اند.<sup>۹</sup> چهارم، تنوع‌پذیری آراء: بنابر گزارش فخر رازی، در مسئله حدوث و قدم عالم پنج رأی مختلف وجود دارد: حادث بودن اجسام در ذات و صفات؛ قدیم بودن اجسام در ذات و صفات؛ قدیم بودن اجسام در ذات و حادث بودن در صفات؛ حادث بودن اجسام در ذات و قدیم بودن در صفات؛ سکوت در مورد آن.<sup>۱۰</sup>

دقت در این چهار مطلب ما را وادار می‌سازد تا بجای مسئله<sup>۱۱</sup> دانستن حدوث عالم و تلاش برای اثبات برهانی آن، آن را یک راز<sup>۱۲</sup> بدانیم<sup>۱۳</sup>، زیرا دشواری

۸. مشهور است که جالینوس هنگام مرگ به شاگردان خود گفت: «بنویسید: من نفهمیدم که عالم قدیم است یا حادث.» جلال‌الدین دوانی ضمن نقل گفتگوی خود با جالینوس در عالم رؤیا، درستی این مطلب مشهور را مورد تردید قرار داده است. (ر.ک: دوانی: ثلاث رسائل، ص ۲۸۴ - ۲۸۵)

۹. ابن سینا، الشفاء، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۷۶؛ محقق، مهدی، فیلسوف‌ری، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۴۹، ص ۳۳۳ و ۳۲۵ - ۳۲۸؛ سپیتمان، پرویز، حکیم رازی، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۴، ص ۴۵۳ و ۴۷۱؛ فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.

۱۰. آنگونه که ابن سینا بیان کرده است، مقدمه جدلی با مسئله جدلی تفاوت دارد. منظور از مقدمه جدلی، جزئی از قیاس جدلی است که مشهور یا مسلم است، اما مسئله جدلی یکی از دو طرف نقیض است که انتفاقی بر پذیرش آن نبوده و محل شک و تردید است (ر.ک: ابن سینا، الشفاء، ج ۳، ص ۷۲؛ میرداماد، القیسات، ص ۲۷۴ - ۲۷۶). هرچند از کلمات ابن سینا چنین بر می‌آید که حدوث یا قدم عالم مسئله‌ی جدلی است، اما فارابی با برگرداندن سخن ارسطو به مقدمه جدلی، میکوشد نشان دهد که از نظر ارسطو قیاسی که در اثبات قدم یا حدوث عالم بکار می‌رود، از آن جهت که مقدمات آن از قضایای مشهور است، قیاسی است جدلی. در نتیجه از نظر اثبات مدعا همچون قیاس برهانی، قطعی است (فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، تعلیق نصری نادر، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ص ۱۰۰ - ۱۰۱). میرداماد همچون ابن سینا و

تصور هر یک از حدوث و قدم - یعنی کرانمندی و بیکرانی زمان - برای مخالفان آنها باعث دشواری تصدیق آنها شده است. اعتقاد به هر یک از حدوث یا قدم عالم، اعتقادی است سلبی نه ایجابی که منشأ آن ناممکن بودن تصور ایجابی طرف مقابل و افتادن در مغالطه «عدم‌الدلیل دلیل‌العدم» است. اما روشن بنظر میرسد که ناتوانی ما از تصور یکی از حدوث و قدم، باعث تحقق طرف دیگر نمی‌شود. بنابراین حدوث یا قدم جهان، رازی است که باید در آن تأمل کرد نه مسئله‌ی که بتوان آن را حل کرد.

برخورد با چنین مشکلی در تحلیل حدوث یا قدم عالم سبب شده است گروهی از فیلسوفان مکتب

برخلاف فارابی، جدلی بودن حدوث عالم را در کلمات ارسطو ناظر به مسئله‌ی جدلی میدانند، اما آن را به این شکل نقد میکند که چون از یکسو، ثبوت حدوث ذاتی عالم - بمفهوم استناد ممکنات در فعلیت ذات خود به علت تام - امری برهانی و یقینی است و از سوی دیگر، بطلان حدوث زمانی عالم نیز - بمفهوم داشتن آغاز زمانی مسبوق به عدم زمانی - بدیهی است، پس نمیتوان حدوث یا قدم ذاتی یا زمانی عالم را مثالی برای مسئله جدلی‌الطرفین که هر دو طرف آن فاقد برهان است، بحساب آورد بلکه مسئله جدلی‌الطرفین بگمان بزرگانی چون ارسطو میباید حدوث به مفهوم دهری آن باشد (میرداماد، القیسات، ص ۲۴ - ۳۰).

۱۱. ر.ک: رازی، فخرالدین، الاربعین فی اصول الدین، تحقیق احمد حجابی السقا، دارالجلیل، ۱۳۲۴ ق، ص ۲۲.

## 12. Problem

## 13. Mystery

۱۴. از نظر مارسل (Marcel)، «مسئله» امری است که انسان به آن برمیخورد و تمام آن را در مقابل خود میباید؛ اما «راز» امری است که انسان در بند آن گرفتار آمده است. برخلاف «مسئله»، «راز» را نه میتوان تصویر کرد و نه حل، هرچند ممکن است به شکلی نادرست آن را تنزل داد و بصورت «مسئله» درآورد (ر.ک: ورنو، روزنه و ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۹ - ۱۴۶).

■ در میان حکیمانی که این مسئله حدوث را از زاویه عرفانی بررسی میکنند، به سه چهره بارز برمیکخوریم که سهم بیشتری از دیگران دارند. حکیم سبزواری<sup>۱۶</sup> نخستین فیلسوفی است که بصراحت از مبانی عرفانی در تحلیل فلسفی «حدوث عالم» استفاده کرده است، هرچند عارفان پیش از وی، بدون رویکرد فلسفی و تنها با نگاهی عرفانی آن را مطرح ساخته بودند.

است که سهم بسزایی در نشر مباحث فلسفی داشته است.

صرف نظر از میزان کارآمدی نظرات این سه حکیم در توجیه حدوث عالم، آنچه ما را وادار به تحقیق پیرامون آنها میکند، داشتن همین نگرش نو به مسئله حدوث عالم و امکان ارزیابی آن با اصول و مبانی عرفانی است.

### ۱. اصول و مبانی

برای آنکه بتوانیم تحلیلی درست از مفهوم گزاره «حدوث عالم» در حوزه عرفان اسلامی داشته باشیم، میبایست اصول فلسفی - عرفانی تأثیرگذار در این تحلیل را بازشناسی کنیم.

۱-۱. اصالت وجود: هر موجود در تحلیل ذهنی، مرکب از چیستی و هستی است (کل ممکن زوج

۱۵. برخلاف نظر هانری کربن که معتقد است جریان مکتب فکری - فلسفی اصفهان از میرداماد آغاز و تا زمان حاضر همچنان ادامه دارد، گروهی برین باورند که با درگذشت ملاعلی نوری بزرگترین شارح حکمت متعالیه در ۲۲ رجب ۱۲۴۶ ه. و مهاجرت برخی از اساتید فلسفه از اصفهان به تهران، مکتبی فلسفی شکل گرفت که به مکتب تهران شهرت یافت. بنیانگذاران مکتب تهران عبارتند از: آقا محمد رضا قمشاهی (صهبا)، آقا علی حکیم زنوزی، سید ابوالحسن جلوه اصفهانی و میرزا حسین اصفهانی. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: صدوقی سها، منوچهر، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۱، ص ۶۳-۶۴؛ شایگان، داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶-۱۳۷.)

۱۶. ر.ک: حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، تهران، زوار، ۱۳۸۱، ص ۶۹۱-۷۰۴.

۱۷. ر.ک: حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۲، ص ۳۰۲-۳۰۶.

۱۸. ر.ک: حسینی طهرانی، سید محمد حسین، مهر تابان، بیجا، باقرالعلوم، بیتا، ص ۸۰-۸۷.

تهران<sup>۱۵</sup> - اگر نگوییم تمامی آنها - بکوشند با خارج کردن مسئله حدوث عالم از دایره مباحث فلسفی، آن را با مبانی عرفانی بررسی کرده، سپس نتیجه حاصل را بعنوان یکی از مقدمات برهان در تحلیل سایر مسائل فلسفی بکار ببرند.

در میان حکیمانی که این مسئله حدوث را از زاویه عرفانی بررسی میکنند، به سه چهره بارز برمیکخوریم که سهم بیشتری از دیگران دارند. حکیم سبزواری<sup>۱۶</sup> نخستین فیلسوفی است که بصراحت از مبانی عرفانی در تحلیل فلسفی «حدوث عالم» استفاده کرده است، هرچند عارفان پیش از وی، بدون رویکرد فلسفی و تنها با نگاهی عرفانی آن را مطرح ساخته بودند.

پس از سبزواری، حکیم آقا محمد رضا قمشاهی<sup>۱۷</sup> نیز از جمله فیلسوفان مکتب تهران است که با چنین رویکردی درصدد حل معمای حدوث عالم برآمده است. اهمیت قمشاهی در آن است که وی پیش از آنکه فیلسوف بمعنای متعارف آن باشد، سالکی وارسته و استادی برجسته در عرفان نظری است.

سرانجام باید از علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی نام برد<sup>۱۸</sup> که هرچند فیلسوفی دارای مکتب خاص یا عارفی مشهور در حوزه عرفان نظری نیست، اما بدون تردید از تأثیرگذارترین فیلسوفان دوره معاصر

ترکیبی له مهیة و وجود).<sup>۱۹</sup> اگر بپذیریم وجود غیر از ماهیت است، یعنی نه عین آنست و نه جزء آن،<sup>۲۰</sup> چون در جهان خارج چنین ترکیبی وجود ندارد، برای فیلسوفان از دیرباز این پرسش مطرح بوده است که آثار اشیاء خارجی، مربوط به کدامیک از آن دو جزء ذهنی است. در پاسخ، چهار احتمال قابل تصور است: اصالت وجود و اصالت ماهیت، عدم اصالت وجود و عدم اصالت ماهیت، اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. صرف نظر از دلایلی که برای بطلان و استحاله احتمال اول و دوم در متون فلسفی مطرح شده است،<sup>۲۱</sup> آنچه

۱۹. سبزواری، ملاهادی، غرر الفوائد، تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۴.

۲۰. بحث از اصالت وجود یا ماهیت، مبتنی بر تغایر وجود و ماهیت است (الامور التي قبلنا لكل منها مهية و هوية، و ليست مهية هوية و لا داخله في هويته)؛ ر.ک: فارابی، فصوص الحکمة، با حواشی میرمحمد باقر داماد، تحقیق علی اوجیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۲۲، فص اول، ص ۵۱؛ سبزواری، غرر الفوائد، ج ۲، ص ۶۴، تعلیقه استاد حسن زاده.

۲۱. در میان حکما بحث اصالت وجود و ماهیت با هم مطرح نبوده است، تنها از شیخ احمد احسایی نقل است که مدعی اصالت هر دوی آنها شده و برای اثبات آن چنین استدلال کرده است: «أن الوجود مصدر الحسنه والخیر، و الماهية مصدر السيئة والشر، و هذه الصوادر امور أصيلة فمصدرها أولى بالاصالة»؛ همان، ص ۶۵، پاورقی ۳؛ رضائزاد، غلامحسین، حکمت نامه، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲۲. میرداماد را باید مبتکر بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت دانست، زیرا تا پیش از او، هر چند جسته و گریخته در کلمات برخی از حکما همچون بهمنیار این مسئله بگونه‌یی مطرح بوده است (بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴ و ۲۸۶)، اما مبنای طرح چنین مباحثی بیشتر پاسخ به ادعای متکلمان اشعری در یکی بودن (عینیت) وجود و ماهیت بوده است (حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷، ص ۲۴-۲۵). از اینرو فلاسفه پیش از وی، در مقابل این جریان، تلاش کردند تا با طرح بحث «زیادت وجود بر ماهیت» اثبات کنند که در تحلیل

محل بحث و گفتگو میان فیلسوفان است، درستی یا نادرستی یکی از دو احتمال سوم و چهارم است.<sup>۲۳</sup> پیروان نظریه اصالت وجود بر این باورند که آثار مترتب بر اشیاء، ناشی از وجود خارجی آنهاست نه ماهیتشان، چرا که همین ماهیت بدون لحاظ وجود خارجی فاقد اثر است.<sup>۲۳</sup>

۱-۲. وحدت وجود: اگر میزان در اصالت وجود را داشتن اثر در جهان خارج از ذهن بدانیم، تردیدی نیست که تمامی موجودات خارجی هر یک بمقتضای ذات و مرتبه وجودی خود دارای آثاری هستند. از آنجاکه عنوان «موجود» هم بر خداوند صادق است و

→ ذهنی، وجود مغایر با ماهیت بوده، در خارج، منتزع از آن است (فارابی، فصوص الحکمة، فص اول، ص ۵۲-۵۳). نتیجه طرح بحث زیادت وجود بر ماهیت این شد که وجود، امری انتزاعی است که نه لازم ماهیت است و نه از اجزاء و مقومات آن، و برای این منظور به دلایلی نیز استناد شد (سبزواری، غرر الفوائد، ج ۲، ص ۸۸). اما میرداماد با تغییر صورت مسئله، مدعی است اگر وجود امری اعتباری دانسته نشود، لازم می آید که ماهیت اعتباری و انتزاعی و وجود اصیل باشد و بهمین جهت، میرداماد با طرح بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت، از اصالت ماهیت دفاع کرد (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ میرداماد، نبراس الضیاء و تسوای السواء فی شرح باب النداء و اثبات جدوی الدعاء، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۴۱۵، ص ۷۹؛ همو، القیسات، ص ۷۲، ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۷۴). شایان ذکر است در برخی از آثار میرداماد عبارتهایی وجود دارد که با توجه به آنها میتوان او را از جمله معتقدان به اصالت وجود دانست. (ر.ک.: خامنه‌ای، سیدمحمد، میرداماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰-۱۶۵؛ میرداماد، القیسات، ص ۳۸ و ۷۲ و ۴۹-۵۱).

۲۳. ر.ک.: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح غلامرضا اعوانی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۸-۵۹؛ رضائزاد، حکمت نامه، ج ۱، ص ۱۶۸؛ یثربی، سیدیحیی، عیار نقد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳، ص ۷۱-۷۴.

■ ملاصدراى شیرازی و پیروان او، همچون حکمای ایران باستان معتقدند حقایق خارجی هر چند دارای اشتراک و تمایز از یکدیگر هستند، اما این اشتراک و تمایز سبب ترکیب در ذات وجود و تحلیل به جنس و فصل نشده، تنها آنها را با شدت و ضعف از یکدیگر جدا میسازد. بر این اساس، وجود واجبی، متباین از وجودات امکانی نیست هر چند مانند هم نیستند.

مرتبه لا بشرط: وجود در این مرتبه، لا بشرط از تمامی تعینات و مطلق از همه قیدها، حتی قید اطلاق است. این مرتبه همان مرتبه ذات الهی است که هیچ نام و نشانی ندارد.

مرتبه بشرط لا: وجود در این مرتبه بشرط لا از تمام تعینات و قیود بوده، مقید به قید اطلاق است. در متون عرفانی از این مرتبه به مرتبه «احدیت»، «احدیت جمع»، «حقیقت محمدیه» و «مقام جمع بین قرب فرایض و قرب نوافل» یاد شده است.

در تجلی احدی ذاتی که منبعث از علم به نفس و شعور به ذات و ظهور ذات از برای ذات است، حقیقت حق خود را بوصف احدیت ذات با احکام، لوازم، صور و مظاهر معنوی، روحانی، مثالی و حسی با توابع و متبوعات مظاهر، از آنجهت که با یک وجود موجودند و همه آنها عین واحدند، بشهود ذاتی احدی شهود مینماید؛ اما شهود مفصل در مجمل (رؤية المفصل مجملاً).

مرتبه بشرط شیء: وجود در این مرتبه، متعین به تعینهای خاص است. در متون عرفانی از این مرتبه با عنوان «واحدیت» یاد میشود.

نخستین کثرت و تفصیل حاصل در مراتب و

۲۴. سبزواری، غرر الفرائد، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۲۰.

هم بر مخلوقات، این پرسش مطرح میشود که چه تفاوتی میان وجود خداوند و وجود ممکنات هست و آیا این دو موجود به یک معنا وجود دارند یا نه؟ از آنچه در متون عرفانی و فلسفی در اینباره گفته شده است، به چهار دیدگاه مختلف میتوان دست یافت: وحدت وجود و موجود: بنظر گروهی از صوفیه تنها ذات مقدس الهی وجود حقیقی است و سایر موجودات، وجودهای مجازیند.

کثرت وجود و موجود: از نظر برخی از حکیمان مشائی، چون از یکسو کثرت موجودات در جهان خارج قابل انکار نبوده و هر موجود، وجود خاص خود را دارد و از سوی دیگر، وجود حقیقتی بسیط است، هر موجودی با موجود دیگر بتمام ذات متباین است و اشتراک وجود میان آنها اشتراکی لفظی است. وحدت وجود و کثرت موجود: جلال الدین دوانی بر این باور است که وجود حقیقی، مخصوص خدای متعال است و سایر موجودات نیز از آنجهت که به وجود حقیقی منسوب هستند، موجود محسوب میشوند.

وحدت در عین کثرت: ملاصدراى شیرازی و پیروان او، همچون حکمای ایران باستان معتقدند حقایق خارجی هر چند دارای اشتراک و تمایز از یکدیگر هستند، اما این اشتراک و تمایز سبب ترکیب در ذات وجود و تحلیل به جنس و فصل نشده، تنها آنها را با شدت و ضعف از یکدیگر جدا میسازد. بر این اساس، وجود واجبی، متباین از وجودات امکانی نیست هر چند مانند هم نیستند.<sup>۲۴</sup>

۱-۳. مراتب وجود: بر اساس نگرش عرفانی به عالم، برای حقیقت هستی (وجود)، سه مرتبه میتوان لحاظ کرد:

### ■ وجوب طبیعت وجود

از جمله مهمترین اصول عرفانی است. هر چند درک این اصل جز با شهود و کشف عارفانه میسر نبوده و علم حصولی را به کنه آن راهی نیست، اما صاحب نظران در حوزه عرفان نظری کوشیده‌اند با استدلال و برهان آن را تبیین کنند.

در نتیجه، عروض عدم بر این حقیقت از آنجهت که مستلزم اجتماع نقیضین است، محال خواهد بود.<sup>۲۸</sup> دوم، وحدت حقیقی وجود: لازمه وجوب طبیعت وجود، وحدت شخصی و اطلاقی آنست، یعنی حقیقت وجود امری واحد و واجب است که در مقابل آن کثرت قابل تصور نیست. زیرا طبیعت وجود عاری از هر تعین و محدودیتی بوده، بصراف ذاتی خود مبرا از هر دوئیت و تکرار است (صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر).<sup>۲۹</sup> در

تعینات حقیقت وجود، کثرت حاصل در مرتبه واحدیت است که از ناحیه اسماء و صفات، ظهور مییابد.<sup>۲۵</sup> وجود مطلق در مقام واحدیت با صفتی از صفات تجلی نموده و از وجود متجلی با صفت دیگر متمایز میگردد و حقیقتی از حقایق اسماء را متعین و متحقق میکند.

صور اسماء الهی (اعیان ثابتة و حقایق ممکنات) مفهوم یا ماهیتی متناسب با یکی از اسماء و صفات الهی هستند که هر چند بخودی خود هیچ رنگی از وجود ندارند، اما بواسطه علم خداوند به آنها، وجود یافته و از یکدیگر تمایز پیدا میکنند.<sup>۲۶</sup>

۱-۴. وجوب طبیعت وجود: وجوب طبیعت وجود از جمله مهمترین اصول عرفانی است. هر چند درک این اصل جز با شهود و کشف عارفانه میسر نبوده و علم حصولی را به کنه آن راهی نیست، اما صاحب نظران در حوزه عرفان نظری کوشیده‌اند با استدلال و برهان آن را تبیین کنند.<sup>۳۷</sup> وجوب طبیعت وجود، دو نتیجه مهم بدنبال دارد:

اول، ابای طبیعت وجود از عدم: چون انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود، نیازمند هیچ جهت و حیثیتی نیست، حمل مفهوم وجود بر آن ضرورت ازلی دارد.

۲۵. از نظر ساختاری، تفاوت میان «اسم» و «صفت» در این است که «اسم» مشتق است - مانند «علیم» «قدیر» - اما «صفت» مبدأ این اشتقاق بوده، جامد است - مانند «علم»، «قدرت» -؛ بنابراین، اسم دارای مفهومی مرکب است و صفت، مفهومی بسیط دارد. از نظر عارفان نیز نفس تعین وجود، صفتی است از صفات وجود با تعین، اسمی است از اسمای الهی؛ «المراد بالصفات التعینات... و الاسم هو الذات مع التعین، و المسمی الذات من حیث هی هی»؛ (ر.ک.: سبزواری، اسرار الحکم، به کوشش ح.م. فرزاد، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص ۸۵؛ آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، بکوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۴۹؛ آملی، محمدتقی، درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بیتا، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶).

۲۶. قیصری، داود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، انوار الهدی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۵؛ آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶-۲۰۸؛ آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۴۶-۳۴۷.

۲۷. قیصری، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، ص ۱۹-۲۰؛ ابن ترکه، صائین الدین علی، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت آموزش عالی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۶۱.

۲۸. سبزواری، از این مطلب چنین یاد میکند: «فیطلقون الوجود المطلق علی ما لا یكون محدوداً بحدّ خاص، و هو حقیقة الوجود التي عين حیثیة الالباء عن العدم و عين منشأیة الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى و أبط» (سبزواری، غرر الفرائد، ج ۲، ص ۱۷۱).

۲۹. ابن ترکه، تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۴-۳۵.

چنین فرضی، هرچه غیر از اوست در این وحدت مستهلک است، زیرا طبیعت وجود ذاتاً شامل تمامی موجودات است؛ چه واحد باشند و چه کثیر. در نتیجه، تمامی موجودات (تعینات امکانی) از مراتب یا مظاهر وجود محض بحساب می‌آیند:

بخلاف الوحدة الحقيقية الحقیة التي تستهلك فيها جميع المتقابلات من المتضادات؛ لاشتمالها بالذات الكل، فهي الجامع بين الاضداد؛ فهي عين كل ضد من كل وجه يوصف به الضد؛ وليس كل ضد عينها من كل وجه لما يمتاز به الضد الآخر عن هذه الضد.<sup>۳۰</sup>

۱-۵. تجلی و مراتب آن: «تجلی» در لغت به معنای «آشکار شدن» و در اصطلاح صوفیان عبارتست از «ظهور حق واحد در صورت کثرت وجودی (عالم)»؛ «ظهور حق متعال را، به هر صورت و کیفیتی و با هر صفتی که باشد، خواه در مظاهر اعیان غلوی و مقامات معنوی باشد و خواه در مظاهر سُفلی و مجالی حسی، تجلی مینامند».<sup>۳۱</sup> تجلی باین مفهوم دارای مراتبی است:<sup>۳۲</sup>

– تجلی ذاتی: مقصود از تجلی ذاتی، تجلی ذات برای ذات است. بواسطه این تجلی، ذات الهی از غیب محض و کمون مطلق خارج شده، حضرت و مرتبه احدیت تعین پیدا میکند.<sup>۳۳</sup>

– تجلی اسمائی – صفاتی: در این تجلی، اعیان ممکنات (اعیان ثابته) که از شئون ذات حق هستند، با صفت عالمیت و قابلیت، قابل شهود حق متعال میشوند. حق تعالی بواسطه این تجلی از حضرت احدیت، بدون تجافی و حلول، به حضرت احدیت به نسب اسمائی تنزل میکند.

– تجلی افعالی: در این مرحله، حق متعال در صور

اعیان موجودات یا عالم خارجی، متجلی و ظاهر میگردد. گرچه مشهور میان متصوفه، وجود سه نوع تجلی برای حقیقت وجود در قوس نزول است، اما محقق لاهیجی با افزودن نوع چهارمی از تجلی بنام «تجلی آثاری»، تجلی و مراتب آنرا چنین توصیف میکند: اکنون بدان که «تجلی» که ظهور حق است بر دیده پاک سالک، از روی کلیت به چهار نوع است: آثاری، افعالی، صفاتی و ذاتی. «آثاری» آنست که به صور جسمانیات که عالم شهادت است از بسایط غلوی و سُفلی و مرکبات بهر صورت که حضرت حق را ببند و در حین رؤیت جزم داند که حضرت حق است؛ و از جمیع تجلیات آثاری، تجلی صوری، یعنی در صورت انسان مشاهده نمودن، اتم و اعلاست.

«تجلی افعالی» آنست که حضرت حق بصفتی از صفات فعلی که صفات ربوبیتند، متجلی شود و اکثر آنست که تجلیات افعالی متمثل بانوار متلونه نماید؛ یعنی حضرت حق

۳۰. قونوی، صدرالدین، النفحات الالهية، تصحيح محمدخواجهی، تهران، مولى، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷.

۳۱. گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۰.

۳۲. ر.ک: یثربی، سیدیحیی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸-۳۰۲؛ جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۷۳-۳۷۵.

۳۳. از آنجا که «تجلی» صفتی برای متجلی است، نمیتواند نسبت به وجود محض بکار رود؛ بهمین دلیل، برخی از عرفا تجلی در احدیت را محال دانسته، معتقدند مراد از تجلی ذاتی، تجلی در اسماء ذاتی است؛ همچنان که مراد از تجلی صفاتی و فعلی، تجلی در اسماء صفاتی و فعلی است؛ (ر.ک: آشتیانی، مهدی، تعلیقة رشيقة علی شرح منظومة السبزواری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۳۰۶).



را بصورت نور سبز، نور کبود، نور سرخ، نور زرد و نور سفید ببند. و «تجلی صفاتی» آنست که حضرت حق به صفات سبعة ذاتیه که حیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر و کلام است، متجلی شود و گاه باشد که تجلی صفاتی متمثل به نور سیاه نماید، یعنی حق را متمثل بصورت نور سیاه ببند و «تجلی ذاتی» آنست که سالک در آن تجلی، فانی مطلق میشود و علم و شعور و ادراک مطلقاً نماند.<sup>۳۳</sup>

## ۲. حدوث اسمی

والحدث الاسمی الذی مصطلحی

أن رسم اسم جا حدیث منمھی

تباین الوصفی لا العزلی اثر

ممن لعقل کأینا للبشر

فالحق قد کان ولا کون لشیء

کما سیطوی الكل بالقاهر طی<sup>۳۵</sup>

حکیم سبزواری نخستین فیلسوف — و نه نخستین عارفی — است که در آثار مختلف خود از «حدوث اسمی» سخن به میان آورده است.

بر اساس مبانی عرفانی، ذات ربوبی بواسطه صرافت وجودی که دارد از هرگونه تقید و تحدید میراست؛ حتی از تقید به «عدم تقید» نیز منزه است (لابشرط مقسمی) و بهمین دلیل، عنقابی است که شکار معرفت هیچکس حتی نفس قدسی انسان کامل نیز نمیشود. ذات در این مقام، متلبس به هیچ اسم و صفتی نبوده، جز با واژه «هو» نمیتوان از آن یاد کرد (لا اسم له و لارسم).

ذات غیب الغیبی در تجلی نخست، مقید به اطلاق شده، مرتبه احدیت و فیض اقدس تعیین پیدا میکند و در تجلی دوم به اسماء و صفات متلبس شده، مرتبه

واحدیت و فیض مقدس تعیین مییابد. در این مقام است که حقایق موجودات عوالم مُلکی و ملکوتی در حضرت علم بصورت استعداد و قابلیتها و سپس در حضرت عین، ظهور و وجود مییابند.<sup>۳۶</sup>

از آنجا که حصول تعیین برای وجود، سبب پیدایش کثرت و تعیین ماهوی موجودات میشود، میتوان چنین نتیجه گرفت که بجز وجود در مرتبه ذات — که میرا از هر نوع تعیینی است — وجود در مرتبه تجلی اسمائی و صفاتی، طبیعت امکانی پیدا کرده، دارای ماهیت میشود. اما نباید از یاد برد که بنابر اصالت و وحدت وجود، وجود واجبی و وجود امکانی متباین از هم نیستند؛ پس وجود پیوسته و در تمامی مراتب تعینات و تجلیات، مسبوق به عدم نیست، هرچند ماهیت موجودات امکانی در مرتبه ذات و همچنین در تعیین احدی، مسبوق به عدم است.<sup>۳۷</sup> با ملاحظه همین جهت است که خدای تعالی هرچند نسبت به ماهیتهای معلول، فاعل است اما نسبت به وجود فائض بر این ماهیات، مقوم است.<sup>۳۸</sup>

برین اساس، هرچند حکیم سبزواری همچون فیلسوفان پیش از خود، برای حدوث دو تعریف بیان

۳۴. لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳۵. سبزواری، غرر الفرائد، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳۶. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح مجید هادیزاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۲۶-۱۲۷، شماره های ۴۷۹-۴۸۰.

۳۷. ر.ک: سبزواری، غرر الفرائد، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۶؛ همو، شرح اسماء الحسنی، بیجا، منشورات مکتبه بصیرتی، بیتا، ص ۱۶؛ آملی، محمدتقی، درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للربزوری، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۳۴-۲۳۵.

۳۸. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۷۹.

می‌کند. (مسبوقیت به عدم و مسبوقیت به دیگری)<sup>۳۹</sup> و بظاهر به آن نیز پایبند است، اما هیچیک از آن دو تعریف نمیتواند در تبیین حدوث اسمی بکار رود زیرا با پذیرش وحدت اطلاقی وجود، موجود حقیقی تنها خدای متعال است و موجودات امکانی چیزی جز شئون و مظاهر آن وجود مطلق نیستند؛ تفاوت میان حق تعالی و حقایق منبعث از وجود آن تنها تفاوت میان اطلاق و تقیید است. در نتیجه، ذات الهی بواسطه بساطتی که دارد، جامع تمام نشئات وجودی و واجد تمام فعلیات بوده، تمام صفات کمالی که در حقایق اشیاء ساری و جاری است از عوارض وجود او هستند.<sup>۴۰</sup> با تجلی وجود مطلق در اسماء حُسن و صفات علیای خود، آنچه در دو مرتبه «غیب‌الغیبی» و «احدیت» در بطون و خفاست، ظاهر و آشکار میشود (رؤية‌المجمل مفصلاً). اگر این ظهور را — آنگونه که عرفا بر این باورند — حدوث بنامیم، میبایست آن را به «ظهور پس از بطون» معنا کنیم.<sup>۴۱</sup> عبارت دیگر، اشیاء و ماهیات هرچند در مرتبه «ذات» و «احدیت» هیچ ظهوری ندارند، اما در تجلی اسماء ظهور پیدا میکنند. در عرف صوفیان از این «ظهور پس از بطون» تعبیر به «حدوث» شده است.<sup>۴۲</sup> «ان الصور المعبر عنها بالعالم احکام اعیان الممكنات فی وجود الحق و لهذا یقال: ان العالم ما استفاد الوجود الا من الحق، و هو الحدوث.»<sup>۴۳</sup> بنابراین، همچنانکه عنوان «مسبوقیت به عدم» درباره تجلیات اسمائی (اعیان ممکنات) صادق نیست، «مسبوقیت به غیر» نیز صادق نخواهد بود، چراکه بین وجود و تجلیات او تغایری نیست.<sup>۴۴</sup> هرچند با توجه به مبانی و اصول عرفانی، استفاده از عنوان «ظهور بعد از خفا» در تعریف حدوث مناسبتر بنظر میرسد؛ اما اگر «بطون» را صفتی عدمی به معنای

■ هرچند حکیم سبزواری همچون فیلسوفان پیش از خود، برای حدوث دو تعریف بیان میکند. (مسبوقیت به عدم و مسبوقیت به دیگری) و بظاهر به آن نیز پایبند است، اما هیچیک از آن دو تعریف نمیتواند در تبیین حدوث اسمی بکار رود زیرا با پذیرش وحدت اطلاقی وجود، موجود حقیقی تنها خدای متعال است و موجودات امکانی چیزی جز شئون و مظاهر آن وجود مطلق نیستند.

«عدم ظهور» معنا کنیم، مجاز خواهیم بود معنای حدوث را همان «مسبوقیت وجود به عدم» بدانیم.

۳۹. سبزواری، غرالفرائد، ج ۲، ص ۲۸۵.

۴۰. ر.ک: لنگرودی، محمدجعفر، شرح رسالة المشاعر، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۲۹ و ۲۶۰؛ آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، ص ۲۲۵؛ همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵.

۴۱. استاد ابوالعلاء عقیفی این مطلب را چنین توضیح میدهد: «ولیس حدوث العالم وجوده من بعد عدم و لا خلقه فی زمان معین، و انما حدوثه — كما یقول ابن عربی — هو ظهور بعضه لبعض و ظهور الحق لنفسه فی صور العالم»؛ ابن عربی، فصوص‌الحکم تعلیقات علیه ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۳۰۴.

۴۲. جنیدی، مؤید‌الدین، شرح فصوص جندی، بیجا، بینا، بیتا، ص ۶۶۳: «فان متعلق الحدوث، الظهور والتعین لا غیر». ۴۳. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات‌المکیة، بیروت، دارصادر، بیتا، ج ۴، ص ۱۴۱.

۴۴. آملی، سید حیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۰: «وقد بیئت فیما تقدم ان غیره تعالی لیس بموجود فی الخارج اصلاً، بل هو عدم صرف و لا شیء محض. والعدم الصرف و اللاشیء المحض لیس له قابلیة الوجود و لا استعداد المظهریة، فلا یصلح ان یکون مظهراً و لا موجوداً فی الخارج. فیجب ان یکون الحق تعالی هو بنفسه ظاهراً و مظهراً بحکم اسمی «الظاهر» و «الباطن»، اعنی یکون تعالی ظاهراً من وجه، باطناً من وجه؛ ای یکون ظاهراً من حیث الذات و الوجود، مظهراً من حیث الاسماء و الصفات».

### ■ خدای تعالی و

وجود بحث با تجلی در اسم

«مبدع»، هستی را بترتیب از عقول تا

اجسام وجود بخشیده است. از آنجا که در

این تجلی، وجود محض تعین پیدا کرده و

ماهیت امکانی موجودات تحقق و تحصیل

مییابد، میتوان این ماهیات را «اسم»

و حدوث آنها را «حدوث

اسمی» نامید.

دوام این ارتباط بیمعناست. بنابراین اگر بخواهیم نسبت وجود موجودات امکانی را با وجود باری تعالی بررسی کنیم، ناگزیر باید این نسبت را میان تعین نخست و مرتبه احدیت با وجودات امکانی جستجو کنیم.

براساس آموزه‌های عرفانی، وجودات امکانی واقع در قوس نزول، متباین با وجود مطلق نیستند، بلکه این وجودات از آنجهت که تجلی وجود مطلق هستند، تباین ذاتی با آن نداشته، تفاوت آنها در مرتبه وجودی است. جامی در شرح خود بر فصوص الحکم این مطلب را چنین توضیح میدهد:

ولیس حال ما یطلق علیه «السوی» و «الغیر»

الا کحال الامواج علی البحر الزخار، فان المواج

۴۵. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، تحقیق سید هاشم

حسینی، قم، جامعه مدرسین، بیتا، ص ۲۲۶، شماره ۷.

۴۶. امام سجاد، الصحيفة السجادية، قم، جامعه مدرسین،

بیتا، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

۴۷. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تحقیق شیخ

محمد عبده، بیروت، دارالمعرفة، بیتا، خطبه اول.

۴۸. نفی صفات در این حدیث همچنان که میتواند ناظر به

نفی زیادت صفات برذات - بنابر اعتقاد اشاعره - باشد، میتواند

ناظر به فنای در احدیت از واحدیت و ترقی از مرتبه واحدیت و

رسیدن به مرتبه احدیت باشد، (ر.ک: آملی، محمدتقی،

در الفوائد، ج ۱، ص ۲۶۷).

۲-۱. دلیل نامگذاری: توضیحات گذشته بخوبی

نشان میدهد که چرا این نوع از حدوث را «حدوث

اسمی» نامیده‌اند. خدای تعالی و وجود بحث با تجلی

در اسم «مبدع»، هستی را بترتیب از عقول تا اجسام

وجود بخشیده است. از آنجا که در این تجلی، وجود

محض تعین پیدا کرده و ماهیت امکانی موجودات

تحقق و تحصیل مییابد، میتوان این ماهیات را «اسم»

و حدوث آنها را «حدوث اسمی» نامید. برین اساس،

میتوان چنین نتیجه گرفت که مقام تعین اسمائی

مسبق به عدم سرمدی در مقام هو هویت و لاتعین

ذاتی است.

۲-۲. دلایل حدوث اسمی: هرچند انتظار میرود

که در اثبات یک نظریه جدید فلسفی با دلایل عقلی

مواجه شویم اما ویژگی عرفانی حدوث اسمی سبب

شده است که سبزواری نتواند برای اثبات ادعای خود

بجز چند دلیل نقلی، استدلالی عقلی - فلسفی ارائه

کند. برای پذیرش حدوث اسمی میبایست دو مطلب

اثبات شود:

عدم اتصاف وجود به حدوث: همانگونه که پیشتر

گذشت، وجود در مرتبه ذات، عاری از تمامی قیود و

تعینات است. این مطلب را میتوان از برخی احادیث

که در مقام توصیف ذات الهی و عدم اتصاف آن به

هرگونه صفتی هستند، بدست آورد: «کان الله و لم

یکن معه شیء»<sup>۴۵</sup> یا این حدیث «و ضلت فیک

الصفات و تفسخت دونک النعوت و حارت فی

کبریا نیک لطائف الاوهام»<sup>۴۶</sup> و همچنین «کمال

الاخلاص نفی الصفات عنه»<sup>۴۷، ۴۸</sup>.

از آنجا که حکم وجود در مرتبه ذات، هیچگاه تغییر

نمیکند، در نتیجه هرگونه سخنی از ارتباط و عدم

ارتباط موجودات با این ساحت، همچنین دوام و عدم

لاشک انه غيرالماء عند العقل من حيث انه عرض قائم بالماء، واما من حيث الوجود فليس فيه شيء غيرالماء. فمن وقف عند الامواج التي هي وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزخار الذي بتموجه يظهر من غيبه الى شهادته و من باطنه الى ظاهره هذه الامواج، يقول بالامتياز بينهما و يثبت «الغير» و «السوى»؛ و من نظر الى البحر و عرف انها امواجه و الامواج لا تحقق لها بانفسها، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده الا الحق سبحانه و ماسواه عدم يخيل انه موجود متحقق، فوجوده خيال محض و المتحقق هو الحق لا غير.<sup>٤٩</sup>

این مطلب را میتوان از این سخن امیرالمؤمنین نیز بدست آورد، «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عذلة»<sup>٥٠</sup> چراکه براساس این جمله، تفاوت حق تعالی با ممکنات تفاوت وصفی است،<sup>٥١</sup> یعنی تفاوت به وجوب و امکان و به غنا و فقر است نه جدایی غزلی که مستلزم استقلال موجودات و مخالف با توحید حقیقی است.<sup>٥٢</sup> پس اگر وجود موجودات، وجودی امکانی و ضعیف باشد، بدون شک وجود حق تعالی که آنرا ایجاد کرده است، وجودی قوی و شدید خواهد بود.<sup>٥٣</sup>

نتیجه: پذیرش این نوع تفاوت میان حق تعالی و وجودات امکانی، سبب شده است که نتوان صفت حدوث، یعنی «مسبوق بودن وجود به عدم» را برای آنها مطرح کرد، زیرا وجود این موجودات، از صقع ربوبی و فعل حق تعالی است و همانگونه که مرتبه وجود مطلق مسبوق به عدم نیست، سایر مراتب آن نیز مسبوق به عدم نخواهد بود.<sup>٥٤</sup>

اتصاف ماهیات به حدوث: هرچند موجودات امکانی از جهت وجود قابل اتصاف به حدوث نیستند، اما بلحاظ ماهیت، یعنی تعیین در قالب اسماء و صفات الهی، متصف به حدوث میشوند؛ چرا که این ماهیات در مرتبه ذات و مرتبه احدیت، معدوم و بواسطه اسم «مبدع» حادث و متجدد شده‌اند.<sup>٥٥</sup>

سبزواری برای اثبات این مطلب به آیه «ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و ابواکم ما انزل الله بها من سلطان»<sup>٥٦</sup> استدلال کرده است. مرجع ضمیر «هی» در این آیه، بتهای مشرکان (اصنام) است اما از آنجا که ماهیات «اصنام عقول جزئی و همی» هستند،<sup>٥٧</sup> سبزواری آن را به ماهیات که اسم برای مراتب وجودات هستند، تأویل کرده است. وی همچنین معتقد است منظور از «عدم سلطان» در این آیه،

٤٩. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٧٥، ص ٦٦-٦٧.

٥٠. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، نجف، دارالنعمان، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٩٩.

٥١. سبزواری برای جدایی (بینونت) وجود خدای تعالی از وجود مخلوقات سه احتمال بیان میکند: بینونت به شدت و ضعف، بینونت صفت از موصوف و بینونت موصوف به یک صفت با موصوف به صفت دیگر؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ١٦، تعلیقه.

٥٢. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ٣٥٢.

٥٣. آملی، محمدتقی، درر الفوائد، ج ١، ٢٦٨؛ رضائزاد، حکمت نامه، ج ١، ص ٥٩٩ و ٦٠١.

٥٤. شیرازی، سید رضی، درسهای شرح منظومه سبزواری، تصحیح ف، فنا، تهران، حکمت، ١٣٨٣، ج ١، ص ٥٢٣.

٥٥. هیدجی، ملامحمد، تعلیقه علی المنظومه و شرحها، تهران، مؤسسه اعلمی، ١٤٠٤ ق، ص ٢٣٠؛ شیرازی، سیدرضی، درسهای شرح منظومه سبزواری، ج ١، ص ٥٢٣.

٥٦. نجم/٢٣.

٥٧. شیرازی، سیدرضی، درسهای شرح منظومه سبزواری، ج ١، ص ٥٢٢.

## ■ از نظر صدر المتألهین موجودات

ابداعی همچون عقول، موجودات مستقلی در نظام هستی نبوده، از شئون ذات الهی هستند و در نتیجه حدوث طبعی شامل آنها نمیشود.

اعتباری بودن ماهیت است که هیچگاه بخودی خود، بوی وجود را استشمام نکرده و نمیکند.<sup>۵۸</sup>

نتیجه: ماهیت موجودات امکانی که با تنزل وجود از مرتبه احدیت به مرتبه واحدیت، تعیین و وجود پیدا کرده‌اند، پیش از این تنزل، مسبوق به عدم در مرتبه احدیت و همچنین ذات ربوبی هستند. این عربی تفاوت میان وجود و ماهیت موجودات امکانی را چنین توضیح میدهد: «لا غیر علی الحقیقة الا اعیان الممكنات من حیث ثبوتها لا من حیث وجودها فالغیر تظهر من ثبوت اعیان الممكنات و عدم الغیریة من وجود اعیان الممكنات؛ فالله غیور من حیث قبول الممكنات للوجود.»<sup>۵۹</sup>

۲-۳. تمایز حدوث اسمی از سایر انواع حدوث: صرف نظر از اینکه حدوث اسمی برخلاف سایر انواع حدوث (ذاتی، زمانی، دهری، طبعی) تفسیری عرفانی از حدوث عالم است نه فلسفی، در مقایسه آن با انواع چهارگانه حدوث به برخی تفاوت‌های دیگر نیز میتوان اشاره کرد.

تمایز حدوث اسمی از حدوث ذاتی: حدوث ذاتی بمفهوم «مسبوقیت وجود شیء به عدم ذاتی آن شیء» ویژگی‌یی است عقلی که براساس آن، عدم معلول، تنها در ظرف ذهن تقدم بر وجود آن دارد، اما حدوث اسمی مستلزم تأخر خارجی تعینات وجود

در مرتبه واحدیت از وجود مطلق در مرتبه ذات و احدیت است.<sup>۶۰</sup>

تمایز حدوث اسمی از حدوث زمانی: تردیدی نیست که مفاهیم و تعینات وجود تأخر زمانی از حق تعالی ندارند، چراکه در ساحت ربوبی - اعم از مرتبه ذات، احدیت و واحدیت - زمان تصور ندارد (لیس عند ربنا صباح ولا مساء).<sup>۶۱</sup> افزون بر این، حدوث زمانی تنها در موجودات مادی قابل تصور است که در عرض یکدیگر قرار دارند، اما حدوث اسمی در مراتب وجود که در طول یکدیگر هستند، جاری است.<sup>۶۲</sup>

تمایز حدوث اسمی از حدوث دهری: اگر قرار باشد میان نظر میرداماد در حدوث عالم<sup>۶۳</sup> و نظر

۵۸. آملی، محمدتقی، درالفوائد، ج ۱، ص ۲۶۷؛ رضانزاد، حکمت‌نامه، ج ۱، ص ۶۰۱.

۵۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۰.

۶۰. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۴۸.

۶۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیجا، انتشارات مرتضوی، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۳۸۲.

۶۲. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۴۸ - ۳۴۷.

۶۳. از نظر میرداماد، هیچیک از حدوث ذاتی فلسفی و حدوث زمانی کلامی، نمیتوانند بیانگر حدوث واقعی موجودات باشند، زیرا حدوثی واقعی است که از یکسو، عدم سابق بر وجود شیء، واقعی باشد نه ذهنی و از سوی دیگر، با وجود لاحق همان شیء هم قابل اجتماع نباشد. بر این اساس، میرداماد، برای وجود سه ساحت سرمد، دهر و زمان تصور کرده که در طول یکدیگر قرار داشته، میان آنها نوعی رابطه علی و معلولی برقرار است. هرچند مرتبه بالا، محیط بر مرتبه پایین است، اما مرتبه پایین در مقام و مرتبه بالا، تحقق نداشته، معدوم است؛ در نتیجه، ساحت زمان در مرتبه دهر معدوم بوده، همچنانکه دهر نیز در مرتبه سرمد معدوم است. بعبارت دیگر، ساحت زمان مسبوق به عدم خود است در مرتبه دهر و دهر نیز مسبوق به عدم خود در مرتبه سرمد است؛ همچنانکه وجود نفس الامری سرمد، ظرف عدم نفس الامری دهر و وجود نفس الامری دهر، ظرف عدم نفس الامری زمان است؛ (ر.ک.: میرداماد، القیسات، ص ۳-۷).

سبزواری مقایسه‌ی داشته باشیم، به سه تفاوت اساسی میتوان اشاره کرد. اول: مفاهیم و تعینات وجود در حدوث اسمی خارج از حوزه خلق و آفرینش هستند اما موجودات مادی و غیرمادی در حدوث دهری، هر دو مخلوق و منفصل از ذات ربوبیند. دوم: ملاک حدوث دهری، تأخر معلول از علت در سلسله طولی است، اما میان مراتب وجود علیت و معلولیت برقرار نبوده، مفاهیم و تعینات وجود از مراتب ذات الهی بحساب می‌آیند که باقی ببقای ذات و موجود بوجود او هستند.<sup>۶۴</sup> سوم: حدوث اسمی تمام موجودات عالم را به یک شکل شامل میشود اما حدوث دهری اینگونه نیست، زیرا زمان و موجودات زمانی حدوث دهری داشته، مسبوق به عدم در دهر هستند، ولی دهر و موجودات دهری مسبوق به عدم در سرمد بوده، حدوث سرمدی دارند.<sup>۶۵</sup>

تمایز حدوث اسمی از حدوث طبیعی: از نظر صدرالمتألهین موجودات ابداعی همچون عقول، موجودات مستقلی در نظام هستی نبوده، از شئون ذات الهی هستند و در نتیجه حدوث طبیعی شامل آنها نمیشود؛<sup>۶۶</sup> اما حدوث اسمی این چنین نبوده، تمام ماسوی الله را - اعم از عوالم جبروتی و ملکوتی و ناسوتی - دربرمیگیرد.<sup>۶۷</sup>

افزون بر این، متأخر در حدوث اسمی ماهیتی است که از حدود وجود منبسط و تعینات آن انتزاع شده، شامل تمام ماهیتها (عقول، نفوس، اجسام فلکی و عنصری) میشود، اما متأخر در حدوث طبیعی وجود است نه ماهیت.<sup>۶۸</sup>

۲-۴. پیشینه حدوث اسمی: نظریه حدوث اسمی، هرچند طرحی ابتکاری از سوی سبزواری در حوزه فلسفه اسلامی است، اما چنین نگاهی به

حدوث عالم پیش از وی نیز مطرح بوده است. بهمین دلیل میتوان ابتکار سبزواری را تنها در نامگذاری این نوع از حدوث به «حدوث اسمی» دانست نه در محتوای آن.<sup>۶۹</sup> ابن عربی با تقسیم وجود به ازلی و غیرازلی و حادث دانستن وجود غیرازلی، آن را چنین توضیح میدهد:

فان الوجود منه ازلی و غیر ازلی و هو الحادث.

۶۴. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۴۸.

۶۵. آملی، محمدتقی، درالفوائد، ج ۱، ص ۲۶۳.  
 ۶۶. از نظر صدرالمتألهین، تمام موجودات بجز باری تعالی، بجهت مرکب بودن از ماهیت و وجود، برخوردار از امکان ذاتی هستند؛ اما موجودات مادی برای وجود یافتن و دریافت فیض الهی، افزون بر امکان ذاتی، نیازمند وجود عوامل دیگری نیز هستند تا با تأثیر آنها، قابلیت دریافت وجود را پیدا کنند. وجود امکان استعدادی در موجودات مادی، سبب میشود که این گروه از موجودات، مرکب از دو حیثیت بالقوه و بالفعل بوده با بهره‌گیری از عاملی، بتدریج از قوه به فعلیت رسیده، به حرکت درآیند. عامل تبدیل قوه به فعلیت در اجسام، قوه یا طبیعت موجود در آنهاست که خود جوهری مادی و متغیر است. از آنجا که امکان استعدادی در اجسام مادی تا آن هنگام که مادیت آنها باقی است، از بین رفتنی نیست، تأثیر طبیعت نیز در فرایند تبدیل قوه به فعلیت در آنها هیچگاه زوال‌پذیر نخواهد بود. چنین وضعیتی در موجودات مادی، سبب میشود که پیوسته در تغییر و حرکت باشند و چون زمان مقدار این حرکت است، میتوان چنین نتیجه گرفت که موجودات مادی از حدوثی زمانی برخوردار هستند که هرگز زوال‌پذیر نیست. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۸؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ اسفراینی روینی، ملا اسماعیل، انوار العرفان، تحقیق سعید نظری توکلی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳، ص ۹۳-۹۴.

۶۷. آملی، محمدتقی، در الفوائد، ج ۱، ص ۲۶۳؛ رضائزاد، حکمت‌نامه، ج ۱، ص ۶۰۱.

۶۸. هیدجی، تعلیقه علی المنظومه و شرحها، ص ۲۰۳؛ آملی، محمدتقی، در الفوائد، ج ۱، ص ۲۶۳.

۶۹. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۴۵.

فالازلی وجود الحق لنفسه، و غیرالازلی وجود الحق بصورة العالم الثابت. فیسمی حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه و ظهر لنفسه بصور العالم. فکمل الوجود فکانت حركة العالم حبیة للکمال فافهم.<sup>۲۰</sup>

۲-۵. ایرادهای حدوث اسمی: از آنجا که مبنای طرح حدوث اسمی آموزه‌های عرفانی است، کمتر مورد توجه فیلسوفان پس از سبزواری قرار گرفته و

مستقل از وجود قابل تصور باشد، مسبوقیت و عدم مسبوقیت، امری خارج از ذات ماهیت و عارض بر آنست. از آنجا که عروض این عارض بر ماهیت، نیازمند علتی غیر از خود ماهیت است و چیزی بجز وجود نمیتواند سبب این عروض شود، بازگشت حدوث به مسبوقیت وجود بعدم است، نه مسبوقیت ماهیت بعدم.

فقدان موضوع حدوث: موضوع حدوث، عالم است و عالم هم مرکب از وجود و ماهیت. بازگشت

■ از آنجا که مبنای طرح حدوث اسمی آموزه‌های عرفانی است،

کمتر مورد توجه فیلسوفان پس از سبزواری قرار گرفته و بهمین خاطر در منابع فلسفی

متأخر درستی آن بدقت ارزیابی نشده است.

در میان شارحان آثار سبزواری تنها شیخ محمدتقی آملی است که در مقام نقد این نظریه

برآمده و چند اشکال بر آن مطرح کرده است.

وجود به ساحت ربوبی است و از ماسوی الله بحساب نمی‌آید تا متصف به حدوث شود. ماهیت هم بدون وجود چیزی نیست تا دارای حکمی باشد، پس حادثی وجود ندارد تا حدوثی تحقق پذیرفته باشد.<sup>۲۱</sup> ناسازگاری با تشکیک: حدوث اسمی با تشکیک در وجود که از اصول حکمت متعالیه است، سازگار نیست، زیرا نمیشود تمام مراتب وجود را به مرتبه عالی آن بازگرداند.<sup>۲۲</sup>

بازگشت به حدوث ذاتی: از آنجا که ماهیات، تعیین و حدود وجود هستند، قابلیت اتصاف به حدوث و قدم را ندارند. بنابراین، منظور از مسبوقیت ماهیات بعدم، نمیتواند چیزی فراتر از لیسیت ذاتی و حدوث

بهمین خاطر در منابع فلسفی متأخر درستی آن بدقت ارزیابی نشده است.

در میان شارحان آثار سبزواری تنها شیخ محمدتقی آملی است که در مقام نقد این نظریه برآمده و چند اشکال بر آن مطرح کرده است:

ناسازگاری با تعریف حدوث: حدوث در اصطلاح فلسفی خود عبارتست از «مسبوق بودن وجود به عدم». حدوث باین معنا، صفت وجود است نه ماهیت، پس نمیتوان «مسبوق بودن ماهیت به عدم» را حدوث نامید.

عدم اتصاف ماهیت به مسبوقیت: بنابر نظریه اصالت وجود، ماهیت از آنجهت که ماهیت است و بدون در نظر گرفتن جهت انتزاع آن از وجود، چیزی نیست تا قابلیت اتصاف به تأخر و عدم تأخر را داشته باشد.

خروج مفهوم حدوث از ماهیت: بر فرض که ماهیت

۲۰. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۴.

۲۱. آملی، محمدتقی، درر الفوائد، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۲۲. واعظ جوادی، اسماعیل، حدوث و قدم، تهران، دانشگاه

تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۰۸.

ذاتی باشد.<sup>۷۳</sup>

نقد و بررسی: صرف‌نظر از پاره‌ی اشکالها که بر این مطالب وارد شده است،<sup>۷۴</sup> بنظر میرسد تفاوت نگذاشتن میان ماهیت به دو معنای فلسفی و عرفانی آن سبب طرح اینگونه مطالب شده است. ماهیت بمفهوم فلسفی آن (ما یقال فی جواب ما هو) از جمله معقولات اولی فلسفی (مفاهیم کلی) است که ظرف عروض و اتصاف آن خارج است اما مراد از ماهیت در اصطلاح عرفا، تعینات و مظاهر اسماء و صفات الهی است که تعینی از تعینات ذات ربوبی است.<sup>۷۵</sup>

«اعتباری» در اصطلاح فلسفی به مفهومی گفته میشود که ذاتاً و بدون واسطه از واقعیت خارجی حکایت ندارد،<sup>۷۶</sup> اما از نظر عرفا، چون «صرف‌الشیء لایثنی و لایتکرر» غیر از وجود صرف، بقیه وجودات مرکب از اصل وجود و قید حاصل از تعین وجود هستند. بهمین دلیل، قید و کثرت حاصل از تعینات، کثرت غیرحقیقی بوده، تعینهای عارض بر وجود باین معنا اعتباری خواهند بود.<sup>۷۷</sup> بنابراین حدوث اسمی طرحی عرفانی از حدوث عالم است که مبنای آن، وحدت اطلاقی وجود است نه وحدت تشکیکی تا از این جهت اشکالی بر طرح «حدوث اسمی» وارد باشد.

■ تحلیل حدوث عالم بر اساس مبانی عرفانی، نتایجی را بدنبال دارد که مهمترین آنها کشف ارتباط میان حادث و متغیر است. براساس آموزه‌های فلسفی، صرف‌نظر از اینکه متعلق به چه مکتبی باشند، خداوند و مخلوقات دو موجود ذاتاً متباینی هستند که هیچ پیوندی میان آنها جز خالقیت و مخلوقیت برقرار نیست.

چگونه میشود خداوند قدیم واجب‌الوجود با مخلوقات حادث ممکن‌الوجود ارتباط داشته باشد. اما این سؤال در تحلیل عرفانی از حدوث عالم، بیمعناست، زیرا جهت وجودی موجودات، متباین با طبیعت وجود نبوده و وجود امکانی نه تنها از مراتب وجود واجبی است، بلکه از مظاهر آن به حساب می‌آید. در چنین صورتی، دیگر تغییری قابل تصور نیست تا بتوان از چگونگی پیوند آندو موجود متغیر سخن بمیان آورد.<sup>۷۸</sup>

### ۳. حدوث فعلی

از نظر حکیم قمشه‌یی، ذات حق، قدیم و فعل حق،

۷۳. شیرازی، سید رضی، درسه‌های شرح منظومه سبزواری، ج ۱، ص ۵۲۳.

۷۴. واعظ جوادی، حدوث و قدم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۷۷-۱۷۹.

۷۵. غروی‌ان، محسن، «حدوث اسمی»، در مجموعه مقالات بزرگداشت دو‌یستمین سال تولد حکیم سبزواری، سبزواری، دانشگاه تربیت معلم سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۲۸.

۷۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۷.

۷۷. ابن‌ترکه، تمهیدالقواعد، ج ۱، ص ۱۷؛ لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، ص ۳۳۴-۳۳۵.

۷۸. قونوی، النفحات الالهیه، ص ۲۴۶.

۲-۶. نتایج حدوث اسمی: تحلیل حدوث عالم بر اساس مبانی عرفانی، نتایجی را بدنبال دارد که مهمترین آنها کشف ارتباط میان حادث و متغیر است. براساس آموزه‌های فلسفی، صرف‌نظر از اینکه متعلق به چه مکتبی باشند، خداوند و مخلوقات دو موجود ذاتاً متباینی هستند که هیچ پیوندی میان آنها جز خالقیت و مخلوقیت برقرار نیست؛ از اینرو، فیلسوفان و متکلمان پیوسته با این مسئله مواجه بوده‌اند که



حادث است. برین اساس، حقیقت وجود پیوسته متصف به دو صفت حدوث و قدم است؛ «قدم» صفت وجود است هنگامی که در بطون است و «حدوث» صفت وجود است هنگامی که به تجلی فعلی از بطون به ظهور درآید.

۳-۱. نتایج حدوث فعلی: چنین تصویری از حدوث دو نتیجه بدنبال خواهد داشت:

نادرستی تعریفهای مرسوم: «مسیبیت وجود به عدم» نمیتواند معنای درستی برای حدوث باشد زیرا لازمه چنین برداشتی از حدوث، عروض وجود بر عدم و عروض عدم بر وجود است که امتناع آن بدیهی است. حدوث براساس این نظریه، عبارتست از «خروج از غیب به شهادت» و «خروج از باطن به ظاهر».

بیمعنایی پیوند حادث به قدیم: قمشه بی بر این باور است که با پذیرش چنین معنایی برای حدوث عالم، بحث از چگونگی پیوند حادث به قدیم نیز بیمعناست زیرا حدوث صفت ازلی برای فعل قدیم است و فعل از آنجهت که فعل است با مشیت فاعل ازلی در ارتباط است. بنابراین، حدوث و قدم دو صفت ازلی و ذاتی برای موجود حادث هستند، بدو اعتبار؛ باعتبار ذات متجلی، قدیم و باعتبار شأن تجلی حادث است.<sup>۷۹</sup>

۳-۲. تمایز حدوث فعلی با حدوث اسمی: همانگونه که ملاحظه میشود، حکیم قمشه‌یی نیز همچون سبزواری صفت حدوث را برای مراتب وجود در نظر میگیرد، با این تفاوت که سبزواری این حدوث را به تجلی اسمائی نسبت میدهد و قمشه‌یی آن را ویژگی تجلی افعالی (رحمت فعلیه) میداند. اما از آنجا که

ظهور اعیان ثابت در حضرت علم و ظهور احکام و لوازم آنها در حضرت عین متلازم هستند، نسبت حدوث (ظهور بعد از بطون) به هر یک از آنها روا بوده، تفاوتی هم ایجاد نخواهد کرد. بنابراین بنظر نمیرسد بتوان نظریه «حدوث فعلی» را طرحی نو برای حدوث عالم، وراء «حدوث اسمی» دانست.

#### ۴. حدوث بالحق

«حدوث بالحق» را میتوان آخرین نظریه‌یی دانست که در حوزه فلسفه اسلامی پیرامون حدوث عالم مطرح شده است. علامه طباطبایی کوشیده است با بهره‌گیری از آنچه صدرالمتألهین درباره «تقدم بالحق» مطرح کرده، نوعی دیگر از حدوث را تبیین کند.

۴-۱. تقدم بالحق: از جمله انواع تقدم که در حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفته، «تقدم بالحق» است. منظور از این نوع تقدم، تقدم وجود علت تامه بر وجود معلول خود است.<sup>۸۰</sup> طرح این نوع از تقدم و تأخر، مبتنی بر آموزه‌های عرفانی در مسئله وجود و مراتب وجود است؛<sup>۸۱</sup> چراکه بنابر نظریه وحدت وجود، وجود حقیقت واحدی است که بواسطه تجلی در قالب اسماء و صفات و تنزل از مرتبه غیب مطلق به مرتبه احدیت و سپس

۷۹. الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین، حکمت الهی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰-۴۲.

۸۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۷؛ همو، رساله فی الحدوث، ص ۳۶.

۸۱. بنابر نظریه وحدت شخصی وجود، در مقابل حق چیزی جز باطل نیست، زیرا مظاهر وجود، هرچند حق مخلوق به هستند، ولی عارف موحد جز حق تعالی چیز دیگری نمی‌بیند؛ ر.ک: حسن‌زاده آملی، حسن، انه الحق، قم، انتشارات خیام، ۱۳۷۳، ص ۷۳-۸۰؛ سبزواری، غرر الفوائد، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۱۰، تعلیقه شماره ۱۳.

واحدیت، تکثر یافته، به دنبال آن ممکنات اعم از ابداعات و زمانیات، تعیین پیدا میکنند.

از آنجا که وجودات مقید از مراتب وجود مطلق و تعینات آن هستند، حقیقت وجود به دو اعتبار متصف به تقدم و تأخر میشود؛ اتصافی که بنفس ذات وجود است نه بواسطه امر زاید بر ذات. بنابراین، وجود در مرتبه ذات، تقدم بر وجود در مرتبه اسماء و صفات دارد، همچنانکه اعیان ثابتة حاصل از تعین وجود در مرتبه اسماء و صفات، تقدم بر وجود در مظاهر این اعیان دارد.<sup>۸۲</sup> «الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه و تنزله فی مراتب شؤونه الّتی هی أنحاء وجودات الاشیاء، یتقدم و یتأخر بذاته لا بشیء آخر، فلا یتقدم متقدم و لا یتأخر متأخر الا بحقّ لازم و قضاء حتم.»<sup>۸۳</sup>

۲-۴. چستی حدوث بالحق: تردیدی نیست که هر موجود امکانی، مرکب از وجود و ماهیت است. برای ماهیت از آن جهت که ماهیت است، تعلق به جاعل، تصور ندارد، پس قابلیت اتصاف به حدوث و قدم را هم نخواهد داشت. بنابراین، اگر قرار باشد برای اینگونه موجودات از حدوث و قدم سخن بمیان آوریم، میبایست درباره اتصاف وجود آنها به این دو صفت گفتگو کنیم. از آنجا که ویژگی وجود موجودات امکانی، نیازمندی و وابسته بودن به دیگری و ویژگی جاعل آنها، بینبازی و قائم بذات خود بودن است و وجود در مرتبه واجبی تقدم بر وجود در مرتبه امکانی دارد، میتوان چنین نتیجه گرفت که وجود معلول پیوسته مسبوق به وجود علت تامه خود بوده و باین معنا حادث است. با توجه به این توضیحات، روشن است که منظور از «حدوث بالحق» مسبوقیت وجود معلول به وجود علت تامه خود و ملاک آن فقر ذاتی در وجود ممکن و غنای ذاتی در وجود واجب است.<sup>۸۴</sup>

### ■ «حدوث بالحق» را

میتوان آخرین نظریه بی دانست که در حوزه فلسفه اسلامی پیرامون حدوث عالم مطرح شده است. علامه طباطبایی کوشیده است با بهره‌گیری از آنچه صدرالمتألهین درباره «تقدم بالحق» مطرح کرده، نوعی دیگر از حدوث را تبیین کند.

۳-۴. تمایز حدوث بالحق از سایر انواع حدوث: تفاوت حدوث بالحق با حدوث ذاتی را باید در تفاوت میان امکان فقری جاری در وجود موجودات و امکان ذاتی جاری در ماهیت آنها جستجو کرد. اما میان حدوث بالحق و حدوث اسمی تفاوت اساسی وجود ندارد، زیرا همانگونه که علامه طباطبایی خود بدان تصریح کرده است - ملاک تقدم و تأخر بالحق، اشتراک متقدم و متأخر در وجود است، چه این وجود، وجود مستقل باشد یا وجود رابط<sup>۸۵</sup> و منظور از «وجود رابط» در حکمت متعالیه، وجود ماسوی الله است که از یکسو عین ربط به علت مفیض وجود بوده و هیچ استقلال از خود ندارند<sup>۸۶</sup> و از سوی دیگر چیزی جز تطورات و شئون ذات حق

۸۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۷-۲۷۸: «وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم و التأخر، لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالی عند هم مقامات فی الالهية كما ان له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ینتلم بها أحدیته الخاصة».

۸۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۸۱.

۸۴. طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمة، تعلیق محمدتقی مصباح، تهران، الزهراء، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۹.

۸۵. همان، ص ۱۸۱.

۸۶. این همان نقطه تفاوت ملاصدرا و میرداماد در تعریف «وجود رابط» است؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک.: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۴.

نیستند.<sup>۸۷</sup> علامه طباطبایی خود در توضیح نسبت میان وجودات امکانی و وجود حق تعالی، چنین مینویسد:  
ان نشأة الوجود لا تتضمن الا وجوداً واحداً مستقلاً  
هو الواجب - عز اسمہ - والباقي روابط و نسب و  
اضافات.<sup>۸۸</sup>

بنابراین، تأخر وجود معلولات از وجود واجب الوجود، چیزی جز تأخر مراتب نازل وجود از وجود در مرتبه ذات نبوده، تفاوت ماهوی بین حدوث بالحق و حدوث اسمی نخواهد بود.

۴-۴. نتایج حدوث بالحق: پذیرش حدوث بالحق همچون حدوث فعلی، دو نتیجه بدنبال خواهد داشت: نادرستی تعریفهای مرسوم: بنا بر آموزه‌های عرفانی و تعالیم حکمت متعالیه، معلول همان علت تنزل یافته است که منشأ این تنزل چیزی جز وجود دانی در مرتبه عالی نیست. بر این اساس، معلول وجودی جدا از علت نداشته، متصل و متحد با آن است. یعنی معلول، ظهور علت و علت، بطون معلول است و نسبت علت به معلول، مانند نسبت حقیقت به رقیقت است.<sup>۸۹</sup>

در چنین حالتی دیگر نمیتوان حدوث معلول را به «مسبوقیت وجود معلول به عدم آن» معنا کرد، زیرا معلول پیوسته نزد علت خود تحقق دارد.<sup>۹۰</sup> پس اگر قرار باشد معلول را حادث بدانیم، میبایست آنرا به «خروج از بطون» به ظهور معنا کنیم.

بیمعنایی پیوند حادث به قدیم: در صورتی که بپذیریم معلول شأنی از شئون علت است، انفصالی میان علت و معلول وجود ندارد بلکه دوگانگی میان علت و معلول نیست تا سخن از چگونگی پیوند میان آنها روا باشد.

#### نتیجه

۱- در تبیین عرفانی از چگونگی پیدایش عالم،

واژه «حدوث» بمفهوم فلسفی و کلامی آن - یعنی «مسبوقیت به غیر» و «مسبوقیت به عدم» - بکار نرفته بلکه منظور از آن «ظهور پس از بطون» است.  
۲ - هر چند منظور از واژه «عالم» در حدوث زمانی (نظریه متکلمان)، حدوث دهری (نظریه میرداماد) و حدوث طبعی (نظریه صدرالمتألهین)، جهان ماده و در حدوث ذاتی (نظریه فلاسفه) ما سوی الله یعنی مادیات و مجردات است، اما در حدوث به مفهوم عرفانی آن جز مرتبه ذات تمامی مراتب نزولی وجود، حتی مرتبه اسماء و صفات الهی را هم که از شئون ربوبی است، در برمیگیرد.

۳ - بحث از چگونگی پیوند حادث به قدیم و متغیر به ثابت، هنگامی قابل بررسی است که موجود حادث مابین با موجود قدیم باشد، اما اگر حادث و قدیم مراتب و ظهورات مختلف یک حقیقت باشند، تباین و دوگانگی بی میان آنها وجود ندارد تا پرسش از چگونگی پیوندشان قابل طرح باشد (لیس فی الدار غیره دیار).

۴ - هر چند سه تفسیر متفاوت در حوزه عرفان فلسفی یا فلسفه عرفانی از حدوث عالم ارائه شده است، اما تفاوت ماهویی میان حدوث اسمی، حدوث فعلی و حدوث بالحق وجود نداشته، بازگشت آنها به ظهور برخی از مراتب وجود، پس از بطون و خفا در مرتبه ذات و مرتبه احدیت است.

۸۷. همان، ج ۲، ص ۳۲۵: «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی ولا تعلقی بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق بأطواره و تشنوناته بشؤونه الذاتیه».

۸۸. طباطبایی، نهاییه الحکمة، ج ۱، ص ۷۹.

۸۹. ابن ترکه، تمهید القواعد، ج ۱، ص ۱۱۶.

۹۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۳۳: «والمعلول انما هو شأن من شئون علته و له حصول تام عندها و لیس لها حصول تام عنده».