

## واکاوی نظریهٔ حدوث اسمائی در اندیشهٔ حکیم سبزواری

Mohajer0020@yahoo.com

سمیه امینی کهریزسنگی / دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی<sup>ع</sup> پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

پذیرش: ۹۷/۶/۲۹

دریافت: ۹۷/۲/۹

### چکیده

مسئله حدوث اسمائی، از جمله مسائل عرفانی فلسفی است که توسط حاج ملاهادی سبزواری بیان شده است و به جهان عرفانی اشاره می‌کند که از ذات احدیت شروع و به عالم ناسوت ختم می‌شود. برخی بین این حدوث و حدوث‌های دیگر در فلسفه تفاوتی قائل نشده و مطرح کردن آن را غیرضروری دانسته‌اند. در اینجا سعی ما بر این است تا با روش تحلیلی - توصیفی با بیان انواع آن از نظر فلاسفه و تفاوت بین آنها، به تبیین مسئلهٔ حدوث اسمائی بپردازیم. از آنجاکه در جهان عرفانی سخن از ظهور و خفاست، حدوث اسمی، تمام ماسوی‌الله از عوالم عقول و مجردات تا عالم ملک را دربرمی‌گیرد. تبیین حدوث اسمی با جهان عرفانی که از مرتبهٔ غیب‌الغیوب آغاز می‌شود، تا مراحل مادون امکان‌پذیر است؛ زیرا وجود، چه در سیر نزولی و چه در سیر صعودی، به مرحله‌ای می‌رسد که هیچ اسم و رسمی نیست، جز ظهور اسمای خداوند؛ و این همان حدوث اسما است؛ اما جهان فلسفی از مرتبهٔ خلق آغاز می‌شود و متفاوت از آن خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** حدوث، قدم، حدوث اسمائی، حدوث دهری، حاج ملاهادی سبزواری.

## مقدمه

مسئله حدوث و قدم جهان، از قدیم‌الایام مطرح بوده و متکلمان و فلاسفه درباره آن به بحث و جدل پرداخته‌اند. حدوث و قدم را به دو گونه تعریف کرده‌اند که حاجی سبزواری به این دو تعریف اشاره می‌کند:

إذا الوجود لم یکن بعد العدم أو غیره فهو مسمی بالقدم

(شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۰۷).

الف) حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش؛ و قدم، عدم مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش است.

ب) حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش؛ و قدم، عدم مسبوقیت وجود شیء به غیر خودش است.

البته تعریف دوم کلی‌تر است که شامل انواع حدوث و قدم نیز می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۸).

بی‌تردید بر اساس آنچه در ظاهر کتب آسمانی آمده، عالم و همه موجوداتی که در آن به ظهور رسیده‌اند، حادث‌اند و هستی آنها مسبوق به عدم و نیستی است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت همه ارباب ادیان در این امر اتفاق نظر دارند که خداوند، عالم را آفریده و آفرینش نیز به معنای این است که جهان، موجود نبوده و خداوند به آن هستی بخشیده است.

بنابراین، مسئله حدوث و قدم، از مسائل مهمی در علم فلسفه و کلام است که اندیشمندان بسیاری به آن توجه کرده و در این زمینه به انواع حدوث و قدم اشاره نموده‌اند؛ از جمله، حدوث زمانی، ذاتی،

دهری، سرمدی و نیز حدوث اسمائی، که ابداع حکیم سبزواری است. این مسئله که به آفرینش عالم مربوط است، آن قدر اهمیت دارد که آن را مبنای اثبات صانع دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۱۳).

همچنین غزالی در اثر معروف خویش به این مسئله پرداخته، قدم عالم را رد کرده و اعتقاد به آن را سبب کفر خوانده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲-۱۸۷). این مسئله از نگاه اندیشمندان دیگر جهان اسلام نیز همچون ابن‌سینا و صدرالمطالعهین پنهان نمانده و هریک در این باره قلم‌فرسائی کرده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۰۹؛ صدرالمطالعهین، ۱۳۷۸).

بیشتر متکلمان، به حدوث زمانی عالم قائل شده‌اند؛ لکن برخی بر آنها اشکال گرفته و به حدوث ذاتی متمایل شده‌اند. از سوی دیگر، میرداماد جهت رفع اشکالات وارده و تأکید بر استمرار فیض، حدوث دهری را بیان کرده (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷) و صدرالمطالعهین با تأکید بر تجدد ذاتی و تبدل کلی عالم طبیعی، به حدوث زمانی قائل شده

است (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۳).

حکیم سبزواری نیز با پذیرفتن نظر صدرالمطالعهین و میرداماد، با حفظ مسئله دوام فیضان الهی و قواعد حدوث عالم، حدوث اسمی را مطرح می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۴).

برخی نیز بر این باورند که حکیم سبزواری این نظریه را از حرکت حبی/بن‌عربی اتخاذ کرده است و چیزی بیش از آن و مسئله جدیدی نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۳ و ۱۸۴). آشتیانی نیز معتقد است اگرچه نام‌گذاری این اسم، از اصطلاحات سبزواری است، اما توجه به این نوع حدوث، اختصاصی به وی ندارد و عرفا آن را متذکر شده‌اند. بنابراین، حدوث اسمی اساساً مرتبط با علم عرفان است (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۸۲).

در این زمینه به دنبال یافتن پاسخ این سؤالات هستیم که حدوث اسمائی چیست و چه تفاوتی بین حدوث اسمائی با دیگر حدوث‌ها وجود دارد. آیا می‌توان نظریه حدوث اسمائی را یک ابداع به حساب آورد یا نوعی تغییر بیان از انواع حدوث دیگر محسوب می‌شود. همچنین مبانی حدوث اسمائی چیست؟ از این‌رو، در ابتدا به ذکر انواع حدوث، و سپس بررسی تفاوت بین آنها پرداخته، با ذکر مبانی و مقدمات عرفانی، به واکاوی و تبیین حدوث اسمائی خواهیم پرداخت.

### ۱. اقسام حدوث و قدم

علامه طباطبائی از میان انواع گوناگون سبق، تنها چهار نوع از آن را در تعریف حدوث و قدم اخذ و اعتبار نموده‌است که عبارت‌اند از: سبق زمانی، سبق علی، سبق دهری، و سبق به حق. بنابراین، حدوث و قدم را نیز بر چهار قسم ذکر کرده است (شیروانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۸): حدوث و قدم زمانی؛ حدوث و قدم علی، که به حدوث و قدم ذاتی معروف است؛ حدوث و قدم به حق؛ و حدوث و قدم دهری (همان، ص ۱۴۱ و ۱۴۹)؛ و ما در اینجا حدوث اسمی را نیز به این اقسام اضافه می‌کنیم.

#### ۱-۱. حدوث و قدم زمانی

مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن؛ یعنی حصول و پیدایش شیء پس از معدوم بودن شیء، به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق هرگز قابل جمع نباشد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۹). توضیح اینکه عدم سابقی که در حدوث معتبر است، خود بر دو قسم است: ۱.

### ۲-۱. حدوث و قدم ذاتی

همان طور که شیء می تواند به لحاظ زمان حادث باشد، می تواند به حسب ذات خویش محدث باشد. حدوث ذاتی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد و طبیعتاً قدم ذاتی، مسبوق نبودن وجود شیء به چنین عدمی خواهد بود. حدوث ذاتی در تمام زمان و دهر جاری است (شبروانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۳۷؛ ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۴۲ و ۵۴۳). فلاسفه مدعی هستند که هر شیء ماهیت داری، ذاتاً حادث است و برای اثبات این مدعا چنین استدلال کرده اند: هر شیء ماهیت داری ممکن است؛ و هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر است. بنابراین، عدم ذاتاً برای هر ماهیتی ثابت است؛ ولی وجود به واسطه غیر برای آن ثابت می شود؛ و از طرفی، آنچه بالذات برای شیء ثابت است، مقدم بر چیزی است که بالغیر برای آن ثابت باشد. نتیجه آنکه وجود هر ممکنی ذاتاً مسبوق به عدم آن می باشد. پس هر ممکنی حادث است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۵۲). به عبارت دیگر، هرگاه وجود چیزی را به ذات آن نسبت دهیم، از دو حالت بیرون نیست: یا وجود، عین ذات آن چیز است؛ یعنی واجب الوجود بالذات است؛ در این صورت وجودش مسبوق به عدمش در مرتبه ذات نخواهد بود و آن را قدیم ذاتی می نامند؛ یا اینکه وجود، عین ذات یا جزء ذات آن چیز نیست؛ بلکه خارج از ذات بوده و از جانب علت به او وجود داده می شود؛ یعنی ممکن الوجود بالذات است. در این صورت، در مرتبه ذات، وجود را ندارد و در مرتبه خارج از ذات آن را دارد؛ پس موجود بودنش مسبوق به موجود نبودنش است و آن را حادث واقعی می نامند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۱).

### ۳-۱. حدوث و قدم به حق

مسبوق بودن وجود معلول به وجود علتش به اعتبار سبق و لحوق میان دو وجود را قدم به حق گویند.

توضیح: ثبوت و تحقق در واقع، حقیقتاً فقط از آن وجود است، نه ماهیت؛ زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، این وجود است که حقیقتاً ثبوت دارد؛ اما ثبوت ماهیت، به عرض ثبوت وجود است. اگر وجود علت را با وجود معلول مقایسه کنیم، خواهیم دید که برای وجود علت، فقط استقلال و غناست؛ به ویژه علتی که به طور مطلق علت باشد، نه آنکه نسبت به یک چیز علت باشد و نسبت به چیز

عدم مجامع؛ ۲. عدم غیرمجامع یا عدم مقابل.

عدم مجامع آن عدمی است که با وجود لاحق جمع می شود؛ مانند «عدم ذاتی». عدم ذاتی شیئی با وجود آن شیء جمع می شود؛ یعنی شیئی در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم باشد و عدم ذاتی خود را همراه داشته باشد؛

اما عدم مقابل، عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی گردد؛ عدم زمانی از این قبیل است؛ یعنی عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی شود؛ بلکه هر کدام بر زمان خاصی منطبق می شوند (ر.ک: شبروانی، ۱۳۷۴).

بنابراین، حادث زمانی شیء بدین معناست که شیء یک وجود تدریجی دارد که بر قطعه ای از زمان منطبق می گردد؛ و آن وجود، مسبوق به قطعه دیگری از زمان است که عدم آن شیء بر آن منطبق می گردد.

در برابر حدوث به معنای یادشده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی. لازمه مسبوق نبودن وجود شیئی به عدم زمانی، آن است که شیء مورد نظر، در هر قطعه ای از زمان که پیش از قطعه دیگر فرض شود، موجود باشد و وجودش بر آن قطعه منطبق گردد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۳).

حدوث و قدم به معنای یادشده تنها بر حرکتها و اشیای دارای حرکت صدق می کند که وجودشان در ظرف زمان تحقق یافته و بر زمان منطبق می گردد؛ اما خود زمان به حدوث و قدم زمانی متصف نمی شود؛ زیرا برای زمان، زمان دیگری نیست تا وجودش بر آن منطبق گردد؛ در نتیجه مسبوق به نبودن در آن زمان، و یا غیرمسبوق به نبودن در آن باشد تا در صورت اول متصف به حدوث زمانی، و در صورت دوم متصف به قدم زمانی شود (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۳؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵). البته اگر بتوان زمان را نیز دارای اجزا دانست، می توان گفت که هر جزء زمان نیز مسبوق به جزء دیگر است. لازم به ذکر است که این نوع از حدوث، از نتایج حرکت جوهری است که صدرالمآلهین بیان کرده است.

بنابراین، حدوث زمانی به معنای تقدم عدم واقعی شیء بر وجود شیء است. در واقع، اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد، این شیء حادث زمانی است؛ ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان، آن را دربر گرفته و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد، چنین شیئی قدیم زمانی است.

دارند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵). البته تمام زمان و زمانیات نیز با قطع نظر از تبدل و تغییراتشان، در این ساحت وجود دارند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷ و ۱۱۳). شهید مطهری این مسئله را چنین تبیین کرده که اگر عالم طبیعت نسبت به خودش و موجوداتش سنجیده شود، متحرک است؛ اما اگر عالم طبیعت و حوادث آن را منزله از زمان خداوند لحاظ کنیم، یک واحد ثابت خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۴۱). به عقیده میرداماد، دهر عبارت است از متن واقع غیرزمانی هستی امکانی، که برخلاف امکانیات، از امتداد و تدرج میراست (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۲۴).

این نوع از حدوث، مربوط به سلسله طولی و مراتب وجود است که مرتبه نازل در مرتبه بالاتر از خود نیست و در نتیجه، مسبوق به عدم خود در آن مرتبه است. میرداماد که مبدع این نوع از حدوث و قدم است، عالم ملک را مسبوق به عدم خود در عالم ملکوت، و عالم ملکوت را مسبوق به عالم لاهوت می‌داند. این عوالم در طول یکدیگرند؛ بنابراین عالم ملک، مسبوق به عدم خود در عالم ملکوت است و عالم ملکوت مسبوق به عدم خود در عالم لاهوت است؛ یعنی در سلسله طولیه، هر مرتبه‌ای مسبوق به عدم خود در مرتبه پیشین و در مرتبه برتر و بالاتر است؛ و از همین روست که عالم ماده، حدوث دهری دارد و عالم مجردات امکانی، حدوث سرمدی؛ ولی عالم لاهوت، نه حدوث دهری دارد و نه حدوث سرمدی (بهشتی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹).

نکته قابل توجه آن است که حدوث دهری با حدوث زمانی، از این نظر که وجود حادث با عدم آن جمع نمی‌شود، یکسان است؛ حال آنکه عدم اجتماع وجود با عدم سابق، مخصوص موجودات زمانی است و عدم در حدوث دهری، عدم زمانی نیست، بلکه عدم دهری است و مربوط به مرتبه علت است؛ و علت و معلول، در یک زمان موجودند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳).

بنابراین، میرداماد با طرح حدوث دهری درصدد بیان این معناست که خداوند بدون سابقه عدم در وعای سرمد که عین وجود و بسیط اوست، وجود دارد؛ ولی عالم، اعم از مجردات، مادیات و اجسام، عدم مقابل دارند (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱).

#### ۵-۱. حدوث اسمایی

حدوث اسمایی از اصطلاحات حکیم سبزواری است و بیشتر ریشه عرفانی دارد که در گفته‌های عرفا یافت می‌شود. گویا حکیم

دیگر معلول باشد؛ یعنی واجب بالذاتی که سلسله علت و معلول‌ها سرانجام به او می‌رسد؛ و سهم وجود معلول، فقط وابستگی، نیازمندی و تعلق ذاتی به وجود است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰)؛ و وجود مستقل و غنی که قائم به ذات خود باشد، پیش از وجود وابسته و غیره است که قائم به غیر خود باشد. بنابراین، وجود معلول، بدین معنا حادث است و مسبوق به وجود علتش می‌باشد و وجود علت، نسبت به وجود معلول خود، قدیم و مقدم بر آن است.

#### ۱-۳-۱. تفاوت میان حدوث و قدم به حق، و حدوث و

##### قدم ذاتی

در حدوث و قدم ذاتی، برای معلول وجودی فی‌نفسه و ذاتی مستقل از علت در نظر گرفته می‌شود؛ آن‌گونه که حکمای مشاء می‌پنداشتند؛ و آن‌گاه گفته می‌شود که وجود فی‌نفسه معلول، متأخر از وجود فی‌نفسه علت و پس از آن است و از این جهت، نسبت به آن حادث است؛ اما در حدوث و قدم به حق، وجود معلول نسبت به علت خود، یک وجود رابط و فی‌غیره است و عین فقر و تعلق به آن می‌باشد؛ و وجودی که عین فقر و وابستگی به یک وجود دیگر است، متأخر از آن و در رتبه پس از آن است و در نتیجه به آن حادث خواهد بود (شیروانی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۱-۲۳۴).

#### ۱-۴. طرح حدوث دهری

میرداماد از جمله کسانی است که از نزاع دامنه‌دار و طولانی میان فلاسفه و متکلمان آگاه شده است. او درصدد برآمده است که به این جنگ دیرینه و برخورد پرماجرا خاتمه دهد و میان فیلسوفان و متکلمان نوعی صلح و آشتی برقرار سازد.

او چنین می‌اندیشد که اگر بین فیلسوفان و متکلمان در مورد این مسئله تفاهم و صلح برقرار شود، در مورد بسیاری از مسائل دیگر نیز نوعی صلح و تفاهم برقرار خواهد شد. این فیلسوف متأله برای رفع هرگونه اختلاف و نزاع میان فیلسوفان و متکلمان، به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که نه از سنخ حدوث زمانی متکلمان شناخته می‌شود و نه می‌توان آن را از نوع حدوث ذاتی فلاسفه به‌شمار آورد. او برای بیان نظریه خود در این باب از عنوان «حدوث دهری» بهره جسته و در خلال آثار خود آن را توضیح داده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷ و ۱۶).

ساحت فرازمانی هستی، وعای دهر است. عقول و مفارقات نوری که از سنخ حرکت نیستند و مصون از تغییرند، به این وعای تعلق

مغرب تعبیر شده است. بنابراین، مرتبه غیب‌الغیوب مقامی است که هیچ ظهور و تجلی در کار نباشد و هیچ نام و نشانی از آن یافت نشود. لایشرط از همه چیز است و بدون اسم و رسم و نعت، و در پس اسما و صفات قرار دارد (ر. ک: کاکایی، ۱۳۸۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳).

نکته مهم و قابل توجه اینکه حقیقت حق تعالی در نزد فلاسفه عبارت است از وجود بشرط لا که از آن به مرتبه احدیت ذاتی تعبیر می‌کنند؛ اما در نزد عرفا عبارت است از وجود لایشرط مقسمی که از آن به مقام غیب‌الغیوب و هویت مغربیه تعبیر می‌کنند که نه اسمی دارد و نه رسمی، نه نعتی دارد و نه وصفی.

دوم: مرتبه احدیت؛ که بعد از مرتبه غیب‌الغیوب است و مرتبه‌ای است که متعین به نسبت خاص است. هر نسبتی که متأخر از مقام اطلاقی محض باشد، متعین خواهد بود. مرتبه تعین اول که تعیین اسمای ذات برای ذات است، مرتبه‌ای است که ذات حق، خودش را به علم حضوری شهود می‌کند.

مقام وحدت جمعیه بسیطه، که همه اسما و صفات و مظاهر و تعینات از آن منشعب می‌گردد. البته از نظر برخی عرفا، این مرتبه خود دارای دو مقام است که از آن به‌عنوان احدیت عین و احدیت کثرت یاد می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷؛ ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰). امام خمینی<sup>ع</sup> نیز از این دو مرتبه به‌عنوان مرتبه اسمای ذاتیه و احدیت غیبی یاد کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۲۴).

سوم: مرتبه واحدیت؛ بعد از مرتبه احدیت است و مرتبه ظهور همه اسما و صفات است که در آن مرتبه برای خداوند اعتباراتی در نظر گرفته می‌شود؛ مانند عالم و قادر؛ و تمامی اسمایی که برای خداوند است، به همین مرتبه مربوط است. از این مقام در آثار عرفا به اسمای مختلفی تعبیر شده است؛ مانند: قاب قوسین، صبح ازل، مفاتیح غیب و حقیقت بشرط شیء (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۳ و ۵۴).

نخستین کثرت حاصل در مراتب، از ناحیه اسما و صفات به ظهور می‌پیوندد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۱۱). البته این اسما و صفات از نظر مفهومی متمایز و از نظر مصداقی واحدند (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۸).

عرفا معتقدند که آنچه در رتبه‌های مختلف هستی است، از لوازم اسما و صفات می‌باشد؛ در واقع، هر یک مظهر یکی از اسما و صفات است که در مرحله اسما و صفات ظهور دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۲۱-۵۲۲).

چهارم و پنجم: پس از مرتبه واحدیت نیز عوالم جبروت ملکوت

سبزواری برای نخستین بار این اصطلاح را در بحث‌های فلسفی وارد کرده است. البته نه عرفا و نه حکیم، تحلیلی تفسیری و فلسفی از آن ارائه نکرده‌اند. بنابراین ضروری است که از آن جداگانه سخن گفته شود و به طرح و تبیین آن بپردازیم.

حکیم سبزواری از این مسئله جز در حد یک اصطلاح، بیشتر استفاده نکرده، و شاید به این دلیل که مغایرت مرتبه اسما و غیب را اعتباری می‌داند؛ چون اسما و صفات، به نظر او عین ذات حق است، نه بیرون از ذات.

البته حکیم سبزواری خود در مأخذ اصطلاح «حدوث اسمی» می‌گوید که آن را از کتاب و سنت گرفته است: «و هذا الاصطلاح اخذتها من الکلام الالهی: ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و اباؤکم ما انزل الله بها من سلطان. و من کلام امیرالمؤمنین و سیدالموحدین علی<sup>ع</sup>: توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لایبینه عزله» (سبزواری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴).

و در اسرارالحکم اضافه نموده است: «... و از حدیث کان الله و لم یکن معه شیء و از مقتضای براهین که کان هو و لم یکن اسم و لا رسم معه» (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۲ و ۱، ص ۱۳).

در تبیین حدوث اسمائی باید توجه داشت که بنا به تعبیر عرفا، آنچه را دیگران هستی می‌نامند، اینها «ظهور» می‌گویند و آنچه را که دیگران نیستی می‌گویند، «خفاء» می‌نامند. عرفا بر این باورند که اشیا و ماهیات در مرحله اسما ظهور پیدا می‌کنند و در مرحله ماقبل اسما ظهوری ندارند که این نوعی حدوث است؛ زیرا حدوث، پیشی داشتن نیستی یا خفای شیء بر هستی و ظهور آن است و ذات حق تعالی، ذاتی است که هیچ شکلی و نوعی نیستی بر هستی او پیشی ندارد و او بر هر هستی و هر نیستی تقدم دارد؛ پس ذات باری تعالی قدیم است (سبزواری، ۱۳۸۰، ص ۵۶). همچنین در توضیح این مسلک، که حکیم سبزواری متصدی ابداع و بیان آن است، باید گفت که عرفا در مورد حقیقت وجود که از نظر آنها با خداوند مساوی است، اعتبارات مختلفی در نظر می‌گیرند.

اول: مرتبه غیب‌الغیوب؛ که در آن ذات باری تعالی هست، بدون آنکه هیچ اسمی و صفتی در آنجا معنا داشته باشد. آن مرتبه، فوق مرتبه اسما و صفات است. برای هیچ انسانی رسیدن به آن ممکن نیست و موضوع هیچ مسئله تفسیری، عرفانی، فلسفی و کلامی نیست. به همین خاطر است که در کلمات بعضی، از آن به عنقای

و ناسوت را خواهیم داشت که تعینات خلقی است و خارج از صقع ربوبی است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵ و ۱۰۵). البته لازم به ذکر است که برخی، مرتبه احدیت و غیب‌الغیوب را منفک از یکدیگر نمی‌دانند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱ و ۶۱۴). این مقدماتی بود که در تبیین و درک مسئله حدوث اسمایی به آن نیاز داشتیم.

### ۱-۵-۱. مدعای نظریه حدوث اسمایی و اثبات آن

پیش‌تر دو معنا درباره حدوث ذکر شد. حدوث به معنای مسبوقیت به غیر و مسبوقیت به عدم. در معنای اول، یعنی مسبوقیت به غیر، درباره اسما به آسانی قابل فهم است؛ زیرا مرتبه غیب بر همه اسما و صفات تقدم دارد.

وجود در تصاعد عرفانی خویش در قوس صعود، به مرتبه‌ای می‌رسد که جز خویش هیچ نباشد و هر گونه نام و نشانی از آن منتفی می‌گردد، غیب محض و هستی خالص است. در این مرتبه، همه اسما و صفات از حیث خصوصیاتشان، از ذات سلب می‌شوند و پس از آن است که جهان اسمایی پدید می‌آید. غیب مطلق یا ذات خدا نیز جایی است که هیچ ظهور و تجلی در کار نباشد و در آن هیچ نام و نشانی یافت نگردد. این توضیح، منطبق با قوس صعود است و در صورتی که بخواهیم مسئله حدوث اسمایی را در قوس نزول بیان کنیم، برطبق آنچه از عوالم ذکر کردیم، پس از عالم غیب مطلق که هیچ نشان و اسم و رسمی در آن وجود ندارد، به جهانی می‌رسیم که اولین نشئه وجود در آن پدیدار می‌گردد و آن، مبدأ بسط وجود خواهد بود که همان ظهور اسما و صفات است.

آخوند هیدجی در ذیل این عبارات، توضیحی داده است که ترجمه فارسی آن بدین قرار است:

همه اسما و صفات و یا به تعبیر دیگر، همه مفاهیم و ماهیاتی که از حدود وجود حقیقی و منبسط انتزاع می‌شوند، مسبوق به عدم در مرتبه احدیت و هویت مطلقه هستند. پس همه عالم، اعم از عقول، نفوس، صور و اجسام، اسمایی هستند که با اسم «مبدع» پس از تجلی ذات حق نسبت به عوالم ممکنات حادث شده‌اند و همگی با تجلی ذات حق با اسم «قهار» محو می‌شوند (هیدجی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۰).

اما حدوث، به معنای مسبوقیت به عدم نیز هست و باید بدانیم در مسئله اسما، حدوث به این معنا چگونه تفسیر می‌شود؟

با توجه به مقدماتی که گفته شد و نیز جهان‌بینی و جهان‌شناسی عرفانی، می‌توان حدوث اسمایی را تبیین کرد. البته باید دقت داشت که جهان به مفهوم عرفانی، با جهان به مفهوم فلسفی متفاوت است. جهان فلسفی از مرتبه فعل که مادون احدیت است، آغاز می‌شود؛ ولی جهان عرفانی از افق احدیت طلوع می‌کند. بنابراین، جهان‌شناسی فلسفی از فعل تا خلق را شامل می‌شود؛ درحالی‌که جهان‌شناسی عرفانی از مرتبه احدیت آغاز می‌گردد. پس حدوث اسما به جهان عرفانی تعلق می‌گیرد؛ و اینکه برخی، نظریه حدوث اسمایی را تنها مربوط به خارج از صقع ربوبی می‌دانند و مشمول تعینات عینی، از مسلک فلسفی آنها ناشی می‌شود.

بنابراین، جز ذات پاک خدا هیچ ذات قدیم و صفت ازلی وجود ندارد و همه صفات محکوم به حدوث‌اند. جهان اسمایی در وعای سرمد نیست؛ زیرا اسما به‌مثابه تعینات صفتی با وجود صرف منافات دارند و تعینات و نعوت در موجودیتشان، به ذات نیازمندند؛ اما واجب از حیث اطلاقش، به آنها نیاز ندارند. و عا و ظرف این دو یکی نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱-۷۱)؛ زیرا غیب مطلق جایی است که هیچ ظهور و تجلی در کار نباشد و هیچ شناختی به آن ساحت راه ندارد و با دادن هر اسم یا صفت، او را از آن ساحت تنزل داده‌ایم. ذات، بدون اسم و رسم است و در پس صفات قرار دارد؛ باطن باطن است و به عقیده برخی حتی از احدیت و واحدیت نیز پنهان‌تر است (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۵۵۴-۵۵۵). لازم به ذکر است که محقق سبزواری از سویی معرفت به اسما و صفات را معرفت من‌وجه دانسته، شناخت ذات بدون اسم و رسم را امکان‌پذیر نمی‌داند؛ و از سویی دیگر، صفات را عین ذات می‌داند.

بنا بر آنچه ذکر شد، به‌طور کلی می‌توان گفت اسما مسبوق به عدم سرمدی هستند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۵) و منظور از وعای سرمد، وجود صرف و نامتناهی حق تعالی است که هیچ‌گونه سابقه عدم در متن واقع ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷). همچنین بنا بر این فرض و مسائل پیش‌گفته، می‌توان بیان کرد که حق تعالی همه چیز را از مرتبه احدیت به یک تجلی واحد نامتناهی آغاز کرد. پس وجود سرمدی و قدم ذاتی، تنها اختصاص به حق دارد و اینها نتیجه حدوث اسمی است که هر گونه اسم و رسم و نام و نشان را مادون مرتبه غیب محض قرار می‌دهد.

بر پایه مسائل سابق‌الذکر، حق با تجلیات اسمی خود، اسما و

افق برین احدیت، نخستین نوری که می‌تابد، نور پنهان اسمای ذات است و از این اسمای نورانی، مناکحات نام‌های نیکوی ربانی آغاز شده و تعینات از آن مناکحات تشکیل می‌گردد، که هر کدام از آنها خواهان دولتی در مادون هستند. بنابراین، کل عالم نمایش نام‌های ربوبی است و عالم مظهری از اسمای الهی یا نتیجه نکاح اسماست. ۵. مهم‌تر از همه اینکه تعینات که حقایق اسما و صفات‌اند، به حکم تنافی تعین، در مرتبه خالصه ذات، وجود ندارند؛ لذا وعایی جز وعای ذات مطلق ندارند (خواجوی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۶. آنچه فلاسفه آنها را ماهیات، اشیا و مخلوقات می‌نامند، عرفا آنها را از لوازم اسما و صفات خوانده‌اند. هر ماهیتی از ماهیات را مظهر اسمی از اسما و صفات می‌دانند و اصلاً به‌طور کلی وجود ماهیات را یک امر مستقل نمی‌شمارند؛ وجود ماهیات را از شئون حق می‌شمارند. گویی ماهیت، آن چیزی است که با وجود ظاهر شده است که وجود همان چیزی است که از شئون حق است، نه اینکه از شئون آن اشیا باشد. در مرتبه اسما و صفات، ماهیات - که گاهی از آنها به «اعیان ثابت» تعبیر می‌کنند - ظهور می‌یابند، بعد از آنکه در مراتب قبلی مکنون و مستتر بودند و ظهوری نداشتند؛ یعنی اینها مظهر اسما و صفات هستند؛ در مرحله اسما و صفات ظهور دارند، بعد از آنکه در مراتب قبل ظهور نداشتند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۹۶).

### نتیجه‌گیری

حاصل آنکه «حدوث» در فلسفه به معنای «مسبوقیت» وجود به عدم است؛ اما در نظر عارف معنای حدوث عبارت است از «مسبوقیت ظهور به خفا». بر این اساس، عارف می‌گوید اسما و صفات حق که در مرتبه واحدیت تعین و ظهور می‌یابند، همه مسبوق به خفا در دو مرتبه قبل‌اند و لذا حدوث اسمی دارند. ماهیات یا اعیان ثابت نیز که از لوازم اسما و صفات‌اند، به تبع خود اسما و صفات، حدوث اسمی خواهند داشت.

همچنین، حکم حدوث در نظر محقق داماد در جمیع اجزای عالم جاری است؛ اما نه به یک صورت، بلکه به تفاوت؛ یعنی زمان و حکم زمانی حادث دهری، و دهر و دهری حادث سرمدی است، و حکم حدوث در نظر صدرالمتهلین در همه اجزای عالم ساری نیست؛ بلکه فقط شامل اموری می‌شود که دارای حرکت جوهریه‌اند و آن، عالم طبایع و اجسام و متعلقات و ملحقات آنهاست و عقول مجرد، از آنجاکه خارج از عالم عین و ملحق به صقع ربوبی‌اند، از موارد حکم

صفات را ایجاد کرد و جهان اسمایی را آفرید؛ یعنی همان فیض اقدسی که از آن سخن می‌گویند؛ و از این مرحله، اسما و صفات، یعنی آثار ذات اقدس، به اظهار حق تعالی می‌پردازند. حاجی سبزواری نیز از این جهت آن را حدوث اسمی می‌نامد که به مرحله اسما مربوط می‌شود؛ یعنی ظهور در مرتبه اسماست؛ بعد از لظهوری که در مرتبه قبل، یعنی همان مرتبه تعین اول وجود دارد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۹۹).

پس حدوث اسمی به اعتبار حدوث اسما و صفات و مظاهر اعیانی آنهاست، اما سایر حدوث‌ها به اعتبار وجود اشیا هستند و این حدوث به‌خلاف دیگر حدوث‌ها، درباره جمیع اشیا، اعم از زمانیات، دهریات و سرمدیات است. لذا این حدوث، بازگشت به حدوث دهری یا حدوث ذاتی ندارد (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۵).

### ۱-۵-۲. مبانی نظریه حدوث اسمایی

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان مبانی را استخراج کرد که اساس این نظریه را تشکیل می‌دهد این مبادی و مبانی، برگرفته‌شده از اصول عرفان نظری و فلسفه است و البته چنان که بدان اشاره رفت، بیشتر جنبه عرفانی دارد. برخی از این مبادی را به‌اجمال در ذیل می‌آوریم که می‌توان آن را نتیجه مباحث نیز محسوب کرد.

۱. مراتب وجود، چه درحال انفصال و چه در حال اجمال، به دلیل موجودیت، منشأ آثارند و واجد احکام ذاتی خود هستند که هرگز معدوم نمی‌گردند و اگر گاه به نظر ما منتفی می‌شوند، به دلیل ظهور و خفای آنهاست؛ زیرا احکام ساقل، پنهان در مرتبه عالی‌اند.

۲. بسبب الحقیقه هیچ فعلیتی سلب نمی‌شود و همه درجات فعلیت را دارد. به عبارت دیگر، هیچ بالقوه‌ای در بسبب الحقیقه وجود ندارد؛ بلکه دارای فعلیت تام و کامل است. بنابراین همه کمالات، در او بالفعل موجود است؛ یعنی همان عبارت مشهور «بسبب الحقیقه کل شیء».

۳. همان‌طور که اتحاد اسما و مظاهر امکان دارد، اتحاد مراتب کثیره نیز ممکن است. توضیح بیشتر اینکه هر اسمی مستلزم مظهری است که در آن ظهور دارد و تمام احکام آن اسم در آن مظهر موجود است؛ به عبارت دیگر، هر اسمی با مظهر خود اتحاد دارد و این اتحاد، در تمامی مراتب وجود دارد؛ به این ترتیب که مراتب بالا در مراتب پایین ظهور دارند و با یکدیگر متحد هستند.

۴. طبق قانون اتحاد مظاهر و اسما، آغاز جهان ممکن است. گرچه مرتبه اسما، خود جهانی دارای مبدأ و انتها و مراتب است. لذا از

- به حدوث بیرون اند؛ و اما در نظر حاج ملاهادی سبزواری که مبدع حدوث اسمی است، کل عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض، همگی یکسان محکوم به حدوث اند و لذا کل عالم بدون هیچ گونه تفاوتی، حادث به حدوث اسمی خوانده می شود.
- بنابراین، حاج ملاهادی سبزواری در مسئله حدوث اسمایی قائل به حدوث به معنای مسبوقیت به غیر و مسبوقیت به عدم سرمدی است و چنان که در توضیحات نیز آمد، این یکی از عقایدی است که مسلک و روش عرفانی او را می رساند و تأییدی بر این مسئله است که سبزواری علاوه بر اینکه یکی از شارحان مشهور حکمت متعالیه و فلسفه صدرالمآلهین است، ابداعات و تفکراتی نوین در اندیشه او وجود دارد که نیاز به بررسی و مطالعه بیشتری دارد.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۸۰، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۸۳، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۳، درسهایی از شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران، حکمت.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۴، شرح نهاییهالحکمه، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تحقیق حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۸۴، مفاتیحالغیب، مقدمه علی عابدی شاهرودی، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- غزالی ابوحامد، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- قیصری، محمودین داوود، ۱۳۸۲، رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاکائی، قاسم، ۱۳۸۱، وحدت وجود (به روایت ابن عربی و اکهارت)، تهران، هرمس.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۷۲، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۷۴، حرکت و زمان، تهران، حکمت.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۳، شرح چهل حدیث، تهران، عروج.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۴۰۶ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، پاسدار اسلام.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۴۰۹ق، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولا یه، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرداماد، محمداقبر، ۱۳۶۷، قبسات، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۸۱، الصراط المستقیم فی ربط الحوادث بالقدیم، تهران، میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۸۵، تقویم الایمان، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- هیدجی، ملامحمد، ۱۴۰۴ق، تعلیقة الهیدجی علی المنظومه و شرحها، تهران، موسسه الاعلمی.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۶۴، النجاة، تهران، دانشگاه تهران.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۶۷، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تصحیح مهدی محقق و جواد فلاطوری، تهران، دانشگاه تهران.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۵، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چ سوم، تهران، روزنه.
- بهشتی، احمد، ۱۳۷۳، صنع و ابداع شرح الاشارات و التنبیها ت نمط پنجم، تهران، دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک نکته، قم دفتر تبلیغات اسلامی.
- خامنهای، سیدمحمد، ۱۳۷۹، ملاصدرا زندگی و مکتب، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- خواجوی، محمد، ۱۳۷۸، دو صدرالدین، تهران، مولی.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۴، ایضاح الحکمه (شرح بدایه الحکمه)، قم، اشراق.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، شرح دعای صباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ ، ۱۳۷۶، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، اسوه.

#### منابع.....

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، الحکومه فی ابطال حجج المشبتهین للماضی

مبدأ زمانیا، تحقیق فریدالدین غیلانی، بی جا، بی نا.