نظرية تجلي الوجود واستخدامها من جانب حكماء مدرسة طهران في دراسة حدوث العالم

سعيد نظري توكلي*

ملخص

أتاح لنا ظهور الحكمة المتعالية التي مزجت بين الفلسفة والعرفان، فرصة دراسة المسائل الفلسفية على قاعدة الأصول العرفانية، وتعد مسألة حدوث العالم واحدة من أهم هذه المسائل. ومع غض النظر عن مختلف الآراء الكلامية والفلسفية الرائجة حولها (كالحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، والحدوث الدهري، والحدوث الطبعي)، بذلت طائفة من فلاسفة الحكمة المتعالية جهودهم في دراسة هذه المسألة باستخدام التعاليم العرفانية (كأصالة الوجود ووحدته، وتجلي الوجود في القوس النزول، ووجوب طبيعة الوجود)، فقدموا نظرية جديدة لحدوث العالم تتفاوت ماهوياً عن سائر النظريات الأخرى.

نجد في نظرية "الحدوث الإسمي والحدوث الفعلي والحدوث بالحق"، التي قال بها السبزواري والقمشئي والطباطبايي، أن لفظة "الحدوث" لا تستعمل بمعنى أسبقية عدم العالم على وجوده، وهو المعنى الذي كان شائعاً بين الفلاسفة السابقين، فمعنى "الحدوث" في الحكمة المتعالية هو الخروج من البطون إلى الظهور، لأن العالم وفق الرؤية العرفانية، مظهر من مظاهر الوجود الإلهي الذي لايُتصور عدمه أبداً. وعليه، فالوجود في مراتبه النزولية، خارج من الوحدة إلى الكثرة، ومن الخفاء إلى الظهور، وبذلك يتجلي العالم المادي شيئاً فشيئاً. وفي هذه الحالة، فلا حاجة إذن للبحث عن علاقة الحادث بالقديم وربط المتغير بالثابت.

المصطلحات: حدوث العالم، الحدوث الاسمي، الحدوث الفعلي، الحدوث بالحق.

المقدمة:

مما لاشك فيه أن مسألة "حدوث العالم وقدمه" من أعظم المسائل الحكمة (الكلامية والفلسفية) الّتي أُسست للاعتقادات متباينة وتمخضت عنها نتائج مهمة.[1] غير أن صعوبة فهمها جعلت إمكانية حلها بشكل مثبت وقطعي أمراً بعيد المنال حتى الآن[2]. وكما ذكر ابن سينا والميرداماد، هي مسألة لايمكن فهمها وإثباتها إلا بتهذيب النفس وسمو سلوكها الاشراقي[3].

يبدو لنا أنه مما أثر في صعوبة فهم كيفية حدوث العالم عوامل أربعة هامة، نذكرها فيما يأتي:

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* كلية الالهيات والمعارف الاسلامية، جامعة طهران، إيران.

1- غموض المفاهيم: ليس مفهوم الحدوث مفهوماً واضحاً؛ لأنه ليس ثمة تمايز صريح بين مفهوم "الخلق" (الذي أوردته النصوص الدينية) ومفهوم "الحدوث" (الذي انتقل عن الفلسفات القديمة). كما أن الفلاسفة لم يميزوا صراحة بين ماهية الحدوث وإنيته (أي وجوده)[4].

2- كثرة الاشكالات: إن "حدوث العالم أو قدمه" مسألة معرفية ترتبط أي رؤية فيها بكثير من المسائل الفلسفية من جهة، وتتعارض، ظاهراً، مع التعاليم الدينية من جهة أخرى، لذلك تميز البحث فيها بكثرة المشكلات وعمقها.

من أهم هذه المشكلات، تعارض المفهوم الفلسفي لحدوث العالم مع رؤية القائلين بأن الله ذو قدرة وذو إرادة مطلقتين، وتعارضه أيضا مع ديمومة الفيض الإلهي لمن قال بنظرية الفيض. بالإضافة إلى استحالة ترجيح وجود العالم دون مرجح عند البحث عنه بمعناه الكلامي.

3- تناقض الدلائل: عدّ كل من أرسطو (384-321ق.م) وأفلوطين (202- 270م) وابن سينا (370-428هـ) أن مسألة حدوث العالم وقدمه من المسائل الجدلية، كما توقف جالينوس وزكريا الرازي عند هذه المسألة[5]. ومع صرف النظر عن مضمون مفهوم "الجدلي" في هذا السياق، وعن مدى كفاية سعي الفارابي والميرداماد لتحليله[6]، لا يمكننا تجاهل حقيقة أن البراهين ونقائضها التي ذكرها كل من المتكلمين والفلاسفة لطرفي المسألة (الحدوث، أو القدم)، تكشف عن عدم يقينية الحجج والدلائل لدى كل فريق.

4. تنوع الآراء: بناء على ما يذكره الرازي، ثمة خمسة خمسة آراء متفاوتة في مسألة حدوث العالم وقدمه، هي: حدوث الاجسام في ذاتها وصفاتها؛ قدم الاجسام في ذاتها وصفاتها؛ قدم الاجسام في ذاتها وحدوثها في صفاتها؛ حدوث الاجسام في ذاتها وقدمها في صفاتها؛ أو التوقف[7].

حري بنا، مع هذه المشكلات التي تثيرها هذه القضية، أن نعدّ الحدوث والقدم سرّاً عوضاً عن النظر إليه كمشكلة، لأن صعوبة تصور كلّ من الحدوث أوالقدم أدت إلى صعوبة التصديق بأي مهنما. اذ إن طبيعة الاعتقاد بأيهما طبيعة سلبية لا ايجابية، تقوم على استحالة تصور النقيض، مما يؤدي إلى الوقوع في مغالطة "عدم الدليل دليل العدم". غير أنه من الواضح، أن عجز الانسان عن تصور الحدوث أو القدم، لايوجب تحقّق الطرف الآخر. لذلك وافقنا على القول بأن "حدوث العالم وقدمه"، سرّ يجب التأمل فيه، وليس مسألة يجب حلّها[8].

نظراً لهذه الصعوبات، رأى أغلب فلاسفة مدرسة طهران وأتباع الحكمة المتعالية[9]، ان لم يكن جميعهم، إخراج هذه المسألة من المباحث الفلسفية ودراستها في الاصول العرفانية أولاً، ثم استخدام النتيجة لتكون إحدى مقدمات البرهان في تحليل المسائل الفلسفية المرتبة بها وحلها.

وسنتوقف في هذا البحث عند ثلاثة حكماء حاولوا أكثر من بقية معاصريهم إثبات حدوث العالم بنظرة عرفانية، هم: السبزواري[10]، والقمشئي[11]، والطباطبايي[12].

أولا - المبادىء الأساسية في الحكمة العرفانية:

قبل النظر في قضية حدوث العالم من وجهة نظر العرفان الإسلامي، حري بنا التعريف بالأصول الفلسفية والعرفانية التي تؤثر في كيفية هذه القضية.

1. أصالة الوجود:

عندما نحلل مفهوم الموجود تحليلاً ذهنياً سنجده مركباً من ماهية ووجود، ولهذا قيل: «كلّ ممكن زوجٌ تركيبيٌ له ماهية ووجود». وإذا سلمنا بتمايز الوجود عن الماهية، أي أن الوجود ليس عين الماهية ولا جزء منها[13]، ولأننا لا نجد هذا المركب الثنائي في عالم الأعيان، طرح الفلاسفة منذ القديم السؤال: بأي جزء من هذا الثنائي (الوجود والماهية) تتعلق الآثار المترتبة على الأشياء المتعينة، وللإجابة عن هذا السؤال يمكن تصور أربعة احتمالات: أصالة الوجود والماهية معاً - عدم اصالة الوجود والماهية معاً - أصالة الماهية واعتبارية الوجود - أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

لن نقف في البحث هنا على أدلة بطلان الاحتمالين، الأول والثاني[14]. بل سيكون التركيز على أي من الاحتمالين الثالث والرابع هو الصحيح[15]. واعتقد أنصار نظرية أصالة الوجود أن آثار الأشياء ناشئة عن وجود الاشياء خارجاً، وليس عن ماهياتها. لأن الماهية تبقى معدومة الأثر دون ملاحظة وجودها الخارجي معدومة[16].

يذكر السبزواري الدلائل على أصالة الوجود كما يأتي:

انّ الوجود عندنا أصيل — دليل من خالفنا عليل
لانه منبع كلّ شرف — والفرق بين نحوي الكون يفي
كذا لزوم السبق في العلّية — مع عدم التشكيك في المهية
كون المراتب في الاشتداد — أنواعاً استنار للمراد
كيف وبالكون عن استواء — قد خرجت قاطبة الأشياء
لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت — اذ غيره مثار كثرة أتت
ما وحّد الحق ولا كلمته — إلا بما الوحدة دارت معه

هذه الدلائل الستة التي يذكرها السبزواري ليست بحد سواء من جهة الدلالة على اثبات مرامه، أي: نظرية أصالة الوجود وإعتبارية الماهية:

الأول: الوجود خير بداهة، ومعلوم أنه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتباري كما في الماهية.

الثاني: لو لم يكن الوجود أصيلا، لما يتحقق فرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني؛ مع أن الأثر مترتب على الوجود الخارجي لا الذهني، فإن النار المتحقق في عالم الأعيان يوجب الإحراق والحرارة لا تصور النار في الذهن.

الثالث: العلة متقدمة على المعلول ضرورة، فإذا كان الوجود والماهية من نوع واحد، أو جنس واحد كما في علية نار لنار، وكان الوجود اعتباريا، لزم كون الماهية النوعية النارية مثلا في أنها نار متقدمة والماهية النارية في أنها نار متأخرة فيلزم التشكيك في الذاتي وحيث لا يجوز التشكيك في الماهية، فالمتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي.

الرابع: لا شك إن من أنواع الحركة، الحركة الإشتدادية بحيث يتحرك فيها المتحرك من الضعف إلى الشدة والقوة، فلو كانت الماهية أصيلة، يلزم تحقق أنواع غير متناهية من الماهيات محصورة بين الحاصرين، أي المبدء والمنتهى. فلاستحالة حصر غير المتناهي في المتناهي، يجب لنا القول بإصالة الوجود.

الخامس: الماهية متساوية النسبة الى الوجود والعدم (الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة)، فلو لو يكن الوجود أصلا في التحقق، لما خرجت الماهية من حد الاستواء ولما وجدت في عالم الاعيان.

السادس: الماهية مثار الكثرة والاختلاف، فلو لم يكن الوجود أصيلا لم يحصل وحدة أصلا، لا بين الموضوع والمحمول في القضايا الحملية مع أن اللازم إتحادهما في الوجود خارجاً ولا في الله تعالى، لأنه يلزم تركب الذات من الماهيات أي الأسماء والصفات المتباينة[17].

2. وحدة الوجود:

إذا كان الميزان في أصالة الوجود هو ترتُّب الأثر على الوجود الخارج عن الذهن، فلا شك أن لجميع الموجودات، بمقتضى ذاتها ومرتبة وجودها، آثاراً تخصها. ولأن "الموجود" حد يحمل على الله وعلى كل مخلوقاته، يطرح السؤال الآتي نفسه: هل الله ومخلوقاته موجودين بمعنى واحد، أم ثمة تمايز بين وجوده ووجودها، وما الذي يوجب هذا التمايز؟

للإجابة عن هذا السؤال تقدم كتب الفلسفة والعرفان أربعة آراء مختلفة:

- وحدة الوجود والموجود: رأت طائفة من المتصوفة أن الموجود الحقيقي هو الله، أما سائر الموجودات فليست سوى موجودات مجازية.

- كثرة الوجود والموجود: كما أنه لا يمكن إنكار كثرة الموجودات، وأن لكل موجود وجوداً يخصه، وكذلك الوجود حقيقة بسيطة. وذلك، رأى بعض الفلاسفة المشائين المسلمين أن كل موجود يباين سائر الموجودات بتمام ذاته، وأن اشتراك الوجود بين الموجودات لا يكون إلا باللفظ فقط.
- وحدة الوجود وكثرة الموجود: اعتقد جلال الدين الدواني (830.908هـ) أن الوجود الحقيقي صفة تختص الله وحده، أما سائر الموجودات فتعدّ موجودة لانتسابها للموجود الحقيقي.
- الوحدة في الكثرة: الشيرازي ومريدوه، وعلى ما درج عليه الحكماء القدماء في إيران، أن الحقائق الخارجية، وإن كان بينها اشتراك وتمايز، فإن ذلك لا يوجب التركيب في ذات الوجود أوتحليله إلى جنس وفصل، بل يكون تميز بعض الموجودات عن بعضها الآخر بالشدة والضعف. وبناء على ذلك، لا تباين تاماً بين وجود الواجب ووجود اللمكنات، لكنهما ليسا متماثلين تماماً.

قال السبزواري في توضيح هذا الرأي:

الفهلويون الوجود عندهم	حقيقة ذات تشكك تعمّ
مراتباً غنى وفقراً تختلف	كالنور حيثما تقوّي وضعف
وعند مشائية حقائق	تباينت وهو لدي زاهق
لأنّ معنى واحداً لاينتزع	ممّا لها توحد ما لم يقع
كأن من ذوق التألّه اقتنص	من قال ما كان له سوى الحصص
والحصة الكلّي مقيّداً يجي	تقيّدُ جزءٌ وقيدُ خارجي[18]

كما ذكر، بعد ما نسب السبزواري القول بالوحدة في الكثرة إلى الفهلويون أي حكماء القدماء من إيران، ادعى أن الوجود حقيقة مشككة يتفاوت أفرادها بالشدة والضعف، والغنى والضعف. أما المشاؤون فقد اعتقدوا بأن الموجودات حقائق متباينة وضعفه السبزواري بأنه لايمكن انتزاع الوجود من هذه الموجودات المتبائنات. أما القول بوحدة الوجود وكثرة الموجود الذي يعتبر "بذوق التأله" فهو على أساس قبول الحصص للوجود، وإضافة الوجود إلى الموجودات وضعفه السبزواري بأن الحصة مفهوم كلي، لامغايرة بين حصة الوجود ومفهوم الكلي للوجود.

3ـ مراتب الوجود:

نلاحظ، إذا نظرنا الى العالم من وجهة نظر عرفانية، نجد ثلاث مراتب لحقيقة الوجود:

- مرتبة وجود "لابشرط": يكون الوجود في هذه المرتبة بريئاً من جميع التعينات ويكون مطلقاً عن جميع القيود حتى على قيد الإطلاق نفسه. وهي مرتبة الذات الإلهية التي لا اسم لها ولا رسم.
- مرتبة "بشرط لا": وفي هذه المرتبة يكون الوجود "بشرط لا" عن جميع التعينات والقيود ما عدا قيد الإطلاق. وتعرف هذه المرتبة في النصوص العرفانية بأسماء منها: "مرتبة الأحدية"، أو "أحدية الجمع"، أو "الحقيقة المحمدية"، أو"مقام الجمع بين قرب الفرائض والنوافل"[19].

في المرتبة الأحدية الذاتية التي تنبعث عن علم الله بنفسه وإدراك ذاته، وظهور ذاته لذاته، يشاهد الحق ذاته بوصفها أحدية ذاتية تضم إليها جميع أحكامها ولوازمها وصورها ومظاهرها الروحانية، والمثالية، والحسية، بالإضافة إلى جميع توابع مظاهرها ومتبوعاتها بما أنها موجودة بوجود واحد. يشاهد ذلك كله بشهود ذاتي أحدي، وبرؤية المفصل مجملاً.

- مرتبة "بشرط شيء": ويكون الوجود في هذه المرتبة متعيناً بتعين خاص تسميه النصوص العرفانية بإسم "الواحدية".

الكثرة الأولى وأول التفصيلات التي حصلت في مراتب حقيقة الوجود وتعيناتها، هي الكثرة الحاصلة في المرتبة الواحدية، التي يظهرها جانب الاسماء والصفات[20]. وفي هذه المرتبة يتجلي الوجود المطلق بصفة من الصفات، ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة أخرى، وبه تتعين وتتحقق حقائق الأسماء.

إن صور الأسماء الإلهية، أي الأعيان الثابتة وحقائق الممكنات، هي عبارة عن مفاهيم أو ماهيات تناسب أحد الأسماء الإلهية وصفاتها، وهي إن لم تلون بنفس ذاتها بلون الوجود، لكنها توجد ويمتاز بعضها عن بعض بسبب علم الله بها([21]).

4. وجوب طبيعة الوجود:

وهو من أهم الأصول العرفانية، ومع أنه لا يمكن إدراكه إلا بالشهود والمكاشفات العرفانية، وليس يبلغ العلم الحصولي كنهه، إلا أن أعلام العرفان النظري حاولوا إثباته بالبراهين والأدلة العقلية، ومنها:

- الدليل الأول: إن لم تكن طبيعة الوجود واجبة فهي ممكنة، وبذلك تحتاج علة تعطيها الوجود. فيلزم عن ذلك تقدم الشيء على نفسه وهو عقلياً محال، لأنه لو لم تكن العلة الموجدة للوجود موجودة، لما أمكن لها ايجاد الوجود.

- الدليل الثاني: ان طبيعة الوجود موجودة في الأعيان وهي وجود واجب الوجود. فإذا كانت هذه الطبيعة ممكنة، يترتب على ذلك أن تفتقر ذات الباري الى العلة كالممكنات، والافتقار لا يليق بوجوب الوجود.
- الدليل الثالث: إن لم تكن طبيعة الوجود واجبة، فهي إما ممكنة أو ممتنعة. وفرض الإمكان محال لأن ممكن الوجود يقبل الوجود والعدم، ولأنه ليس بجائز أن يكون الشيء قابلاً لنفسه ونقيضها. فطبيعة الوجود لا تقبل الوجود والعدم، ومن ثمّ ليست ممكنة. كما ويستحيل فرض الامتناع، لأن الممتنع معدوم والوجود موجود[22].

بغض النظر عن النقاش الذي دار حول صحة الأدلة السابقة، يستتبع القول بوجوب طبيعة الوجود نتيجتان مهمتان، هما:

الأولى - الإباء عن العدم: بما أن انتزاع مفهوم الوجود عن طبيعته غير محتاج إلى أي جهة أو حيثية أخرى، فإن حمل الوجود عليها يكون ضرورياً وأزلياً. فيستحيل بالتالي عروض العدم على هذه الحقيقة لاستحالة اجتماع النقيضين[23].

الثانية - الوحدة الحقيقية: إن من لوازم وجوب طبيعة الوجود وحدته الشخصية والإطلاقية[24]، أي كون حقيقة الوجود أمراً واحداً واجباً، ولا يمكن تصور أي كثرة تجاهها؛ لأن طبيعة الوجود عارية عن جميع التعينات والقيود. ولأنها محض وصرف بالذات، فهي مبرأة عن الإثنينية والتكرر (صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر)[25].

5. التجلي ومراتبه:

التجلي في اللغة هو الظهور، ويعني لدى المتصوفة: ظهور الله (الواحد الحق) في صورة الكثرة الوجودية (العالم)[26]. وللتجلي بهذا المفهوم ثلاث مراتب[27]، هي:

- التجلّي الذاتي: وهو تجلي الذات للذات، به تخرج الذات الإلهية من الغيب المحض والكمون المطلق، وبه تتعين مرتبة الأحدية[28].
- التجلّي الأسمائي والصفاتي: إن أعيان الممكنات التي يعبر عنها في مصطلح المتصوفة بالأعيان الثابتة، والتي هي من شؤون ذات الحق، تصبح بسبب هذا التجلي قابلة لشهود الحق بصفة العالمية والقابلية. بهذا التجلي يتنزل الحق، بلا تجاف ولا حلول، من الحضرة الأحدية على الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائية.

وبعبارة أخرى، بعد ما تجلى الذات لنفسه، تلبس في المرتبة الثانية بالأسماء والصفات، أولها صفة العالمية، هذا التجلي يوجب تحقق صور جميع الموجودات في حضرة العلم، فالله تعالى يشاهد الموجودات بصورتها العلمية في نفسه، غير أن هذا الشهود العلمي متوقف على قابلية

الموجودات للتحقق، فكل ما ليس بقابل للإيجاد، فهو خارج عن هذه الساحة لا لنقص الباري عن إداركه بل لعدم قابلية نفس الشيء للوجود. ومعلوم أن التجلي بالأسماء والصفات لا يوجب خروج الذات من الغيب أبدا، بل الذات مع ما له من الغيبة في الحضرة الهوهوية بحيث لايُدرك ولا يوصف، يصير متجليا في حضرة العلم وهذا هو معنى التنزل بلا تجاف وحلول.

ـ التجلّي الأفعال: يتجلي الحق في هذه المرتبة في صور أعيان الموجودات والعالم العيني.

ثانياً ـ الحدوث الإسمي

ذكرت سابقاً، وعلى أسس عرفانية، أن صرف وجود الذات المحض في مرتبة الربوبية، تجعلها مبرأة عن أي تقييد أو تحديد، ومنزهة حتى عن التقييد بعدم التقييد ("لابشرط" المقسمي)، فهي كالعنقاء لا يمكن اقتناصها بفهم أحد، ولا توصف بصفة أو تسمى بإسم، ولا يطلق عليها إلا كلمة "هو".

تتقيد الذات الإلهية في أول تجليها بقيد الإطلاق وتتعين بذلك "مرتبة الاحدية"، و"الفيض الأقدس"، وتتلبس في ثاني تجليها بثوب الأسماء والصفات وتتعين به "مرتبة الواحدية"، و"الفيض المقدس". وتظهر في هذا المقام الأخير حقائق الموجودات الملكية والملكوتية في حضرة العلم بصورة الاستعداد والقابلية، ثم توجد في حضرة العين (الخارج)[29].

بما أن حصول التعين للوجود يوجب ظهور الكثرة، وتحقق التعينات الماهوية للموجودات، مما يعني أنه ما عدا الوجود في مرتبة الذات (والذي يكون مبراً عن أي تعين)، يكون الوجود في مرتبة تجليات الأسماء والصفات بطبيعة الإمكان وامتلاك الماهية. لكن لما كان وجود واجب الوجود، بناء على أصالة الوجود ووحدته، لا يباين وجود الممكنات، فإن الوجود يبقي غير مسبوق بالعدم في جميع مراتب تعيناته وتجلياته. أما ماهية الموجودات الإمكانية فهي مسبوقة بالعدم في مرتبة الذات، بالإضافة إلى مرتبة التعين الأحدي أيضاً. وما يمكن ملاحظته من هذه الجهة، أن الله، وإن كان فاعلاً بالنسبة إلى الماهيات المعلولة، فإنه يصير مقوماً للوجود الفائض على هذه الماهيات[30].

على ذلك، مرتبة الذات، مرتبة غير مقيدة بأي قيد ومبراة عن جميع التقييدات ولكنها في المرتبة الثانية، صارت مقيدة، أما بقيد سلبي وهو قيد الإطلاق، يعنى به، أن الذات مقيد بعدم التقييد. المرتبة الأولى تعتبر "بلابشرط المقسمي"، والمرتبة الثانية "بلابشرط القسمي". فالذات في مرتبة الذات، لايدرك أبدا ولكنها بعد التجلي في المرتبة بعد الذات تصير محدوداً بحدّ ومقيداً بقيد، لكن بقيد أنه "لا قيد له" وفي التجلي بعد ذلك، يقيد بقيود وجودية يعتبر عنها بمرتبة "بشرط شيء". فعندنا أربع ساحات: ساحة الذات (مقام هو)، مرتبة الذات المقيدة بعدم

التقييد (مقام الأحدية)، مرتبة الذات المقيدة بالقيود الوجودية الصفاتية والأسمائية (مقام الواحدية) وأخيراً مرتبة العين (عالم الخارج). وإلى الثلاثة الأولى أشار الله تعالى في سورة الإخلاص، حيث قال: قل هو الله أحد؛ الله الصمد. فالموجودات، المبدعات منها والماديات، غير موجودة في ساحة الذات ومرتبة الأحدية، كما وهي موجودة عند الله تعالى في ساحة الواحدية بوجود علمي بما أنه تعالى متلبس بثوب الأسماء والصفات، وبما أن هذه الموجودات قابلة لقبول الوجود. نعم، وهذه الموجودات موجودة أيضاً في حضرة العين ووعاء الخارج المجرد والمادي، إذا تبدلت قابليتها لقبول الوجود إلى الوجود الفعلي بتأثير العلل القريبة الموجدة لها.

بناء عليه، فإذا لم تكن هذه الحقائق، بمفاهيمها وتعيناتها، ظاهرة في المرتبتين الأوليتين، ولا متحقّقة في الحضرتين، ثمّ ظهرت في هذه المرتبة الثالثة، فيصحّ القول: «إنّها حادثة جديدة ... فهي حادثة بالحدوث الإسمي، بمعنى أنّها بمفاهيمها لم تكن مع مقام غيب الغيوب والهوية المغربية الإلهية، لأجل كونها لا إسم لها ولا رسم، ولا نعت لها ولا وصف؛ ولا في المرتبة الأحدية، ثمّ جاءت في المرتبة الواحدية وظهرت فيها»[31].

على ذلك، يذكر السبزواري (الذي كان أول فيلسوف، وليس بأول عارف، يتحدث عن هذا النوع من الحدوث في آثاره المختلفة)، وعلى غرار الفلاسفة السابقين عليه، تعريفين للحدوث، هما: "المسبوقية بالعدم" و"المسبوقية بالغير"[32]. غير أنه لا يمكن استخدام هذين التعريفين في تبيان الحدوث الإسمي؛ لأن القبول بالوحدة الإطلاقية للوجود يحصر الموجود الحقيقي في الله، وليست الموجودات الإمكانية إلا مظاهر هذا الوجود المطلق وشؤونه. إضافة إلى أن امتياز الحق عن الحقائق المنبعثة عن وجوده هو امتياز الإطلاق عن التقييد، فالذات الإلهية، وبسبب بساطتها، جامعة لجميع النشآت الوجودية وواجدة لجميع الفعليات؛ والصفات الكمالية السارية في حقائق الأشياء التي من عوارض وجوده[33].

وعلى ذلك، يظهر جميع ما كان باطناً وخافياً في مرتبة الذات الإلهية ومرتبة الأحدية في تجلي الوجود المطلق في أسمائه الحسنى وصفاته العلياء (أي رؤية المجمل مفصلاً). إن تسمية هذا الظهور "حدوثاً"، كما عند أهل العرفان، تقتضي أن ظهوراً بعد البطون[34]. وبعبارة أخرى، إن الأشياء والماهيات، وإن لم يكن لها ظهور في مرتبة الذات ومرتبة الأحدية، تكون ظاهرة في تجلي الأسماء[35]. فصور أسماء الله التي يعبّر عنها بالعالم هي أحكام أعيان الممكنات في وجود الحقّ ولهذا يقال: «إن العالم ما استفاد الوجود إلا من الحق، وهو الحدوث»[36].

بناءاً على ذلك، كما لا تصدق "المسبوقية بالعدم" في تجليات الأسمائية (أعيانالممكنات)، أيضاً لا تصدق "المسبوقية بالغير" لأنه لا تغاير بين الوجود وتجلياته[37]. يقول مؤيد الدين الجندي في وضيح ذلك:

«انّ الواقف، من الناظرين في العالم، مع الكثرة إنّما يقف مع تعقّلات يتعقّلها في هذا النور الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة، بل من حيث التعقّل، فليس واقفاً إلا مع أسماء وضعها على هذا النور الواحد، بحسب تعقّلات يتعقّلها أسماء، فيتعقّل من الظهور بعد البطون بالنسبة إليه تجدّداً وتغيّراً وحدوثاً، فيقول: هذا متغيّر، وكلّ متغيّر حادث ... والواقف مع أحدية العين يرى أنّ هذه الكثرة المتخيّلة والمتعقّلة انّما هي في عين واحدة، ليس لغيرها تحقّق في نفسه، ويرى أنّ التجدّد والحدوث، والظهور والبطون، والكثرة والوحدة، نسب متعقّلة، ما لها تحقّق في أعيانها، فهو مع الحق والواحد الأحد، فافهم»[38].

إن الأنسب هذا هو استخدام مصطلح "الظهور بعد الخفاء" لتعريف الحدوث وفقاً للأصول العرفانية وبناء على أسسها؛ أما لو جعلنا "البطون" صفة عدمية بمعنى "عدم الظهور" فسوف يكون صحيحاً أن نعرف الحدوث "بمسبوقية الوجود بالعدم" أيضاً.

1. علة التسمية:

يكفي الرجوع إلى التوضيحات التي سبق ذكرها لتفسير سبب تسمية هذا النوع من الحدوث "بالحدوث الاسمي". إن الوجود البحت (أو الله) أوجد العالم بالتجلي في الاسم "المُبدِع"، وجعله مرتباً من العقول إلى الأجسام. وبما أن الوجود البحت يتعين في هذا التجلي، وبه تتحصل ماهية إمكانية الموجودات، فلنا أن نعد هذه الماهيات "أسماء"، ونسمي حدوثها "حدوثاً اسمياً". وعلى ذلك، يمكن القول بأن مقام التعين الأسمائي مسبوق بالعدم السرمدي في مقام الهوهوية واللاتعين الذاتي[39].

2. أدلة الحدوث الاسمي:

مع أنه كان متوقعاً وجود أدلة عقلية تثبت نظرية فلسفية حديثة كهذه النظرية، إلا أن خصيصة الحدوث الاسمي في العرفانية توجب أن لا يكون السبزواري قادراً على إقامة أدلة عقلية ـ فلسفية تثبت فرضه باستثناء بعض النقليات. ويبني القبول بالحدوث الاسمي على اثبات فرضين، هما: عدم اتصاف الوجود بالحدوث، واتصاف الماهيات بالحدوث:

الفرض الأول، عدم اتصاف الوجود بالحدوث:

كما ذكر سابقاً، إن الوجود في مرتبة الذات يكون عارياً من جميع القيود والتعيّنات. ويعرف ذلك من خلال الأخبار التي وصفت الذات الإلهية بعدم اتصافها بأي صفة، مثل: «كان اللّه ولم يكن معه شيء»[40]، «وضلّت فيك الصفات وتفسّخت دونك النعوت وحارت في كبريائك لطائف الأوهام»[41]، «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»[42].

وبما أن حكم الوجود في مرتبة الذات لا يتغير أبداً (هو الآن كما كان)، فلا معنى للبحث عن ارتباط الموجودات بهذه الساحة أوعدم ارتباطها، كما وعن دوام العلاقة معها أوعدم دوامها. وعليه، فإذا كنا بصدد دراسة نسبة وجود الموجودات الإمكانية بوجود الباري، فلابد أن ندرس النسبة بين التعين الأول "مرتبة الأحدية" وبين الوجودات الإمكانية.

بناءاً على التعاليم العرفانية، لا تتباين الوجودات الإمكانية الواقعة في القوس النزول، عن الوجود المطلق، بل إن هذه الموجودات، ولكونها تجلياً للوجود المطلق، لا تتفاوت عنه الا في المرتبة الوجودية. وقد فصّل الجامي هذا الفرض في شرح فصوص الحكم، فقال:

«و ليس حال ما يطلق عليه "السوى" و"الغير" إلا كحال الأمواج على البحر الزخّار، فإن الموج لاشك أنه غير الماء عند العقل من حيث أنه عرضٌ قائمٌ بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء. فمن وقف عند الأمواج الّتي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل عن البحر الزخّار الّذي بتموجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلي ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما ويثبت "الغير" و"السوى"؛ ومن نظر إلى البحر وعرف أنها أمواجه والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلا الحق سبحانه وما سواه عدم يخيل أنه موجودٌ متحقّق، فوجوده خيال محض والمتحقّق هو الحق لا غير»[43].

هذا ويمكن استنتاج عدم تباين الموجودات عن الوجود المطلق من كلام أمير المؤمنين علي بن أبيطالب، حيث يقول:«توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة»[44]، وعلى ذلك، يكون التفاوت بين الحق والممكنات تفاوتاً وصفياً[45]، أي تفاوتاً في الوجوب والإمكان، والغنى والفقر، يعني هذا أنه ليس ببينونة عزلة تستلزم استقلال الموجودات عن الحق، وإلا لكان ذلك مخالفاً للتوحيد الحقيقي. وعليه، فإذا كان وجود الموجودات إمكانياً ضعيفاً، يكون وجود الحق الذي أوجدها، قوياً شديداً[46].

الحاصل إذن، أن القبول بهذا الخلاف بين الحق (الله) والوجودات الإمكانية، يوجب عدم امكان اتصافها بصفة الحدوث، أي بمسبوقية العدم على الوجود، لكون وجود هذه الموجودات حاصل من الصقع الربوبي وفعل الحق. وكما أن الوجود المطلق لا يسبقه عدم، فإن سائر مراتب الوجود غير مسبوق بالعدم أيضاً[47].

الفرض الثاني، اتصاف الماهيات بالحدوث:

رغم ان الممكنات لا تتصف، من حيث وجودها، بالحدوث، إلا أنها وبملاحظة ماهيتها (أي تعينها في صورة الأسماء والصفات الإلهية)، تتصف بالحدوث، لأن ماهياتها تكون معدومة في مرتبة الذات ومرتبة الأحدية، ثم توجد بسبب اسم المُبدع[48].

يتبين لنا مما ذكر، أن ماهيات الموجودات الإمكانية (التي تتعين بتنزل الوجود من مرتبة الأحدية إلى مرتبة الواحدية)، كانت مسبوقة بالعدم في مرتبة الأحدية ومرتبة الذات الإلهية قبل هذا التنزل.

يقول ابن عربي في توضيح تفاوت الموجودات الإمكانية من حيث الوجود والماهية: «لا غير على الحقيقة إلا أعيان الممكنات من حيث ثبوتها لا من حيث وجودها، فالغيرة تظهر من ثبوت أعيان الممكنات وعدم الغيرة من وجود أعيان الممكنات؛ فاللّه غيور من حيث قبول الممكنات للوجود»[49].

3ـ تمايز الحدوث الاسمي عن سائر أنواع الحدوث:

بغض النظر عن أن الحدوث الاسمي هو تفسير عرفاني (وليس فلسفياً) لحدوث العالم، إلا أن هناك اختلافاً بينه وبين الأنواع الحدوث الأربعة الأخرى (الذاتي، والزماني، والدهري، والطبعي)، نرصده فيما يلي:

ا- امتياز الحدوث الإسمي عن الحدوث الذاتي: الحدوث الذاتي، أي مسبوقية وجود الشيء بعدمه الذاتي، هو خصيصة عقلية تعني تقدم عدم المعلول على وجوده في ظرف الذهن فقط، أما الحدوث الإسمي فيستلزم تأخر تعينات الوجود في مرتبة الواحدية عن الوجود المطلق في مرتبة الذات، ومرتبة الأحدية خارجاً وليس ذهناً.

ب - امتياز الحدوث الإسمي عن الحدوث الزماني: لا شك في أنه ليس ثمة تأخر زماني للمفاهيم ولتعينات الوجود عن الله، لأنه لا يُتصور الزمان في الساحة الربوبية، في جميع مراتبها (مرتبة الذات، ومرتبة الأحدية، ومرتبة الواحدية)، إذ «ليس عند ربنا صباح ولا مساء»[50]، بينما يُتصور الحدوث الزماني في الموجودات المادية التي تكون في عرض واحد، أما الحدوث الإسمي فجار في مراتب الوجود الواقع بعضها في طول البعض. فإن مرتبة الذات والأحدية والواحدية والعالم العين بما بينها رابطة العلية والمعلولية، والعلة متقدمة وجوداً على المعلول، يقع بعض هذه المراتب في طول البعض. ومن جهة أخرى، العلة وإن كانت متحققة لدي معلولها ولكن المعلول غير موجودة في ساحة علته، فيمكن القول بأن المرتبة اللاحقة في مراتب الوجود، حادثة (أي معدومة) قياساً إلى المراتب السابقة عليها.

ت - امتياز الحدوث الإسمي عن الحدوث الدهري: ثمة ثلاث فروق بين نظرية الميرداماد، ونظرية السبزواري في حدوث العالم[51]، هي:

الأول: إن المفاهيم وتعينات الوجود خارجة في الحدوث الاسمي عن دائرة الخلق والايجاد. أما في الحدوث الدهري، فاالماديات والمجردات كلاهما مخلوقات ومنفصلات عن الذات الربوبية.

الثاني: المعيار في الحدوث الدهري هو تأخر المعلول عن علته في السلسلة الطولية، أما في مراتب الوجود فلا علية ولا معلولية، وتعد المفاهيم وتعينات الوجود تعد من مراتب الذات الإلهية، فهي موجودة بوجودها وباقية ببقائها.

الثالث: يضع الحدوث الإسمي جميع الموجودات على حد سواء. أما الحدوث الدهري فليس كذلك، لأن الزمان حادث بالحدوث الدهري ومسبوق بالعدم في ساحة الدهر، والزمانيات كذلك. لكن الدهر حادث بالحدوث السرمدي ومسبوق بالعدم في ساحة السرمد، والدهريات مثله[52].

ث- امتياز الحدوث الإسمي عن الحدوث الطبعي: بما أن الإبداعيات كالعقول عند الشيرازي، هي من شؤون الذات الإلهية وليست موجودات مستقلة في العالم، فلا يشملها الحدوث الطبعي[53]. أما الحدوث الإسمي فيشمل جميع ما سوى الله من الجبروت والملكوت والناسوت. بالإضافة إلى أن المتأخر في الحدوث الإسمي هو الماهية التي تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعيناته (كما تقدم من أن تقيد الوجود البحت بالقيود الحاصلة من تجليه في أسمائه وصفاته، سبب لتحقق الموجودات بوجود العلمي في مرتبة الواحدية أولاً، ثم في العالم الأعيان)، وتشمل جميع الماهيات من العقول والنفوس والأجسام الفلكية والعنصرية. أما المتأخر في الحدوث الطبعي هو الوجود وليس الماهية[54].

4. سبق الحدوث الاسمي:

على الرغم من أن نظرية الحدوث الإسمي هي إحدى مبتكرات السبزواري في الفلسفة الإسلامية في مرحلتها التجديدية، إلا أن الرؤية التي تقدمها عن حدوث العالم كانت مطروحة في أعمال السابقين عليه[55]. فقد سبق لابن عربي مثلاً، أن قسم الوجود إلى أزلي وغير أزلي، معتقداً بحدوث الوجود غير الأزلي، كما هوا واضح من قوله:

«فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث. فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت. فيسمى حدوثاً لأنّه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم. فكمل الوجود فكانت حركة العالم حُبيًّة للكمال فافهم»[56].

5. الردود على الحدوث الاسمي:

تمثل فكرة الحدوث الإسمي نظرية حديثة في الفلسفة الإسلامية تفسر حدوث العالم. غير أن تأسيس بنيتها على التعاليم العرفانية صرف عنها أنظار الفلاسفة المتأخرين، فلم يناقشها وينتقدها إلا محمد تقي الآملي، الذي كان من شراح آثار السبزواري، وكان من أهم الإشكالات التي طرحها حول هذه النظرية:

- عدم الملاءمة مع تعريف الحدوث: فالحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم، يكون صفة للوجود لا للماهية، لذلك لا تعد مسبوقية الماهية بالعدم حدوثاً.
- عدم اتصاف الماهية بالمسبوقية: بناء على أصالة الوجود، فإن الماهية بما هي هي، ودون ملاحظة انتزاعها من الوجود، ليست شيئاً حتى يصح اتصافها بالتأخر واللاتأخر.
- خروج مفهوم الحدوث عن الماهية: لو قبلنا بفرض تصور الماهية مستقلة عن الوجود، فإن المسبوقية، أوعدمها، خارجة عن ذات الماهية وعارضة عليها. وبما أن عروض هذا العارض عليها مفتقر إلى علة غير الماهية، ولا علة لهذا العروض إلا الوجود، فإن مآل الحدوث يكون إلى مسبوقية الوجود بالعدم، لا مسبوقية الماهية بالعدم.
- زوال موضوع الحدوث: موضوع للحدوث هو العالم، والعالم مركب من الوجود والماهية، والوجود يرجع إلى ساحة الربوبية، ولا يعد من "ما سوى الله" حتى يتصف بالحدوث. والماهية بلا وجود ليست شيئاً، فلا يطلق عليها حكم؛ فلا حادث إذن، وإذا كان ليس ثمة حادث فليس ثمة حدوث[57].
- الإرجاع إلى الحدوث الذاتي: بما أن الماهيات من تعينات الوجود وحدوده، فهي لا تتصف بالحدوث ولا بالقدم. وعليه، فلايكون المراد من مسبوقية الماهية بالعدم أمراً فوق الليسية الذاتية والحدوث الذاتي[58].
- عدم الملائمة مع التشكيك: لايلائم الحدوث الإسمي التشكيك في الوجود، والذي يعد من أصول الحكمة المتعالية، لعدم امكان إرجاع جميع مراتب الوجود الى مرتبته العالية[59]. ولما كان الحدوث الإسمي تفسيراً عرفانياً عن حدوث العالم لا يُبنى على مفهوم الوجود بوحدته المشككة، بل على أسس الوحدة الإطلاقية، لذلك فلا يرد عليه هذا الإشكال.

نقد ودراسة:

بغض النظر عن الملاحظات التي تثيرها الردود السابقة[60]، كان عدم التمييز بين المعنى الفلسفي للماهية وبين معناها العرفاني سبباً لإثارة هذه الإشكالات حول نظرية الحدوث الإسمي. فالماهية بالمعنى الفلسفي، التي تقال جواباً على "ما هو؟"، هي إحدى المعقولات الفلسفية الأولية (أي مفهوماً كلياً)، والتي يكون ظرف عروضها واتصافها معاً في الخارج. أما الماهية في مصطلح العرفان فيقصد بها مظاهر الأسماء والصفات الإلهية التي كانت تعيناً من تعينات الذات الربوبية[61].

من ناحية أخرى، يقصد "بالاعتباري" فلسفياً المفهوم الذي لا يحاكي ذاتاً وليس بواسطة عن الواقع الخارجي، فإن الإعتباري ليس إلا مفهوماً مجعولاً ناشئاً عن النفس، فهو لا يحكي أولاً

وبالذات إلا عما في نفس جاعلها، مع أنه قد يحكي عما في الخارج ثانياً وبالعرض. أما لدى أهل العرفان، لمّا كان صرف الشيء يجعله لا يتثنى ولا يتكرر، والموجودات ليست سوى الوجود الصرف، مركبة من الوجود والقيد الحاصل من تعين الوجود، لذلك كانت الكثرة الحاصلة من هذه التعينات، كثرة غير حقيقية، والتعينات التي تعرض على الوجود بهذا المعنى تكون تعينات اعتبارية[62].

6- نتائج الحدوث الاسمي:

يترتب على دراسة حدوث العالم بناء على الأسس العرفانية عدة نتائج من أهمها فهم كيفية العلاقة بين الثابت والمتغير فلسفياً.

دون التفريق بين مدارس الفلسفة المختلفة، إن القول بأن الله ومخلوقاته موجودين متباينان ذاتاً، ولا علقة بينهما إلا العلاقة الخلق بين الخالق والمخلوق، كانت مشكلة الربط بين الله القديم الواجب الوجود وبين مخلوقاته الحادثة الممكنة الوجود واحدة من أعوص المشاكل وأكثرها غموضاً عند الفلاسفة والمتكلمين. غير أن هذه المشكلة لا ترد في الحدوث العرفاني، إذ لا تباين بين وجود الموجودات وبين طبيعة الوجود، وعليه ينتفي البحث في العلاقة بين الموجودات، لأن الوجود الإمكاني مرتبة من مراتب الوجود الواجبي ومظهر من مظاهره. وفي ذلك يقول القونوي:

«و أمّا المناسبة بين الحق الواحد وما سواه؛ فثبت من طرف السوى من حيث عدم مغايرة شئون الحق الحق، فإنها عبارة عن حقائق الأشياء المعدّدة وحدة وجوده سبحانه المسمّاة بالأغيار، فهي من حيث كونها شئونه لا تغاير ذا الشأن ولا يكون سواه، فإنه تعينات وحدته وتعدّدات ظهوراته؛ واعتبار تعدّدها في نفسه من حيث علمه الذاتي الّذي هوعينه؛ فاذا اعتبر ظاهره بمعنى تعدد ظاهر وحدته بالأشياء سميت خلقاً؛ وكان إيجاده لها، عبارة عن ظهور وحدته متعدداً في معقوليتها»[63].

ثالثاً - الحدوث الفعلي:

اعتقد الحكيم قمشئي بقدم ذات الحق وحدوث فعله، لذلك تتصف حقيقة الوجود بصفتي القدم والحدوث دائماً. تصح صفة القدم إذا كان الوجود في بطون، وتصح صفة الحدوث إذا خرج الوجود بالتجلي الفعلي من البطون إلى الظهور. وعن هذه الفكرة تنتج النتيجتان الآتيتان:

الأولى، عدم صحة التعريفات الرائجة للحدوث: إذا لم تكن مسبوقية الوجود بالعدم صحيحة بالنسبة للحدوث، يلزم عروض الوجود على العدم، وعروض العدم على الوجود، على الرغم من أن هذين العروضين باطلان بداهة. ويعتبر الحدوث أساساً في هذه النظرية بالخروج من عالم الغيب إلى الشهادة، ومن الباطن إلى الظاهر.

الثانية، انتفاء البحث في العلاقة بين الحادث والقديم: اعتقد القمشئي بأن البحث في كيفية ربط الحادث بالقديم بلا معنى؛ لأنه إذا قبلنا حدوث العالم هذا المعنى، فإن الحدوث صفة أزلية للفعل القديم. وبما أن الفعل مرتبط بمشيئة الفاعل الأزلي، فإن القدم والحدوث صفتان أزليتان ذاتيتان للموجود الحادث من اعتبارين اثنين: فالموجود قديم باعتبار الذات المتجلي، وحادث باعتبار شأنية التجلي[64].

إن الحدوث إذن، صفة لمراتب الوجود عند السبزواري والقمشئي، غير أن السبزواري نسبه إلى التجلي الأسمائي، واعتقد القمشئي أنه صفة للتجلي الأفعالي والرحمة الفعلية. لكن، ولتلازم ظهور الأعيان الثابتة في حضرة العلم وظهور أحكامها ولوازمها في حضرة العين، لاتفاوت في انتساب نسبة الحدوث، أي الظهور بعد البطون، لأي منهما. لذلك، ليست نظرية الحدوث الفعلي نظرية جديدة لحدوث العالم فيها إضافة بعد الحدوث الإسمي.

رابعاً - الحدوث بالحق:

كان "الحدوث بالحق" هو الفكرة النهائية لحدوث العالم في الفلسفة الاسلامية المتأخرة. وقد بذل الطباطبايي جهوده مستفيداً مما ذكره الشيرازي حول "التقدم بالحق"، لتبيان حدوث العالم بصورة أخرى.

يذكر الشيرازي "التقدم بالحق" في جملة أنواع التقدم، والمقصود منه تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها[65]. ويُبنى هذا التقدم على التعاليم العرفانية التي حول مسألة الوجود ومراتبه[66]، فالوجود – حسب نظرية وحدة الوجود - حقيقة واحدة يتكثر بالتجلي في قالب الأسماء والصفات، وبالتنزل من مرتبة الغيب المطلق إلى مرتبة الأحدية، ثم ينتزّل إلى الواحدية، وبذلك تتعين الممكنات من إبداعيات وزمانيات.

لما كانت "الوجودات المقيدة" من مراتب الوجود المطلق وتعيناته، فإن حقيقة الوجود تتصف – اتصافاً بنفس ذات الوجود وليس بأمر زائد عليها - بالتقدم والتأخر باعتبارين. فيكون الوجود في مرتبة الذات، مقدماً على الوجود في مرتبة الأسماء والصفات. كما أن الأعيان الثابتة الحاصلة من تعين الوجود في مرتبة الأسماء والصفات، تتقدم على الوجود في مظاهر هذه الأعيان[67]. وفي هذا يقول الشيرازي:

«الحق باعتبار تجلّيه في أسمائه وتنزّله في مراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء، يتقدم ويتأخر بذاته لا بشيء آخر، فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر إلا بحقّ لازم وقضاء حتم»[68].

ماهية الحدوث بالحق: لا شك أن كل موجود امكاني مركب من الوجود والماهية. وحيث لا يمكن تصور للماهية لأنها ماهية التعلق بالجاعل، فإنه لا تكون فيها قابلية الاتصاف بالحدوث أوالقدم.

بناء على السابق، إذا كنا بصدد بيان حدوث هذه الموجودات أو قدمها، فلا بد من الحديث عن اتصافها بإحدى هاتين الصفتين. بما أن صفة الموجودات الإمكانية هي افتقارها وتعلقها بالغير، وصفة موجدها هي الغنى عن الغير والقيومية بالذات، بما أن الوجود في مرتبة الوجوب مقدم على الوجود في مرتبة الإمكان، فلنا أن نستنتج من هذا كله أن وجود المعلول يبقى مسبوقاً بوجود علته التامة،فهو بذلك حادث وليس قديماً.

وما يمكن ملاحظته بعد هذه التوضيحات، أن المراد من "الحدوث بالحق" هو مسبوقية وجود العلة التامة على وجود المعلول، وذلك بسبب الفقر في ذات وجود الممكن، والغنى في ذات وجود الواجب[69].

تمايز الحدوث بالحق عن سائر أنواع الحدوث: إن التفاوت بين الحدوث بالحق والحدوث الذاتي هو عين التمايز بين الإمكان الفقري الجاري في وجود الموجودات وبين الإمكان الذاتي الجاري في ماهيتها، غير أنه لا فرق في الأساس بين الحدوث بالحق والحدوث الإسمي، حسبما يصرح به الطباطبائي نفسه، لأن التقدم والتأخر بالحق، يتفقان في اشتراك المتقدم والمتأخر في الوجود، سواء كان الوجود مستقلاً أو رابطاً[70]. لكن ما يجب الالتفات إليه أن المراد من "الوجود الرابط" في الحكمة المتعالية هو وجود ما سوى الله الذي يكون عين الربط بالعلة التي يفيض عنها الوجود. فمن جهة، لا يكون لهذا الوجود استقلال بذاته[71]، ومن جهة أخرى، لايكون شيئاً إلا تطورات ذات الحق وشئونه[72].

يوضح الطباطبايي النسبة بين الوجودات الإمكانية ووجود الحق على الشكل التالي: «ان نشأة الوجود لا تتضمّن إلا وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب ـ عزّ اسمه ـ والباقي روابط ونسب واضافات»[73].

على ذلك، تأخر وجود المعلولات عن وجود واجب الوجود ليس إلا تأخراً في المراتب النازلة عن الوجود في مرتبة الذات. وعليه، فليس ثمة اختلاف في الماهية بين الحدوث بالحق والحدوث الإسمي أيضاً.

نتائج الحدوث بالحق: إن الحدوث بالحق كما تقدم في الحدوث الفعلي، يستتبع نتيجتين اثنتين، هما:

النتيجة الأولى، عدم صحة التعريف الرائجة للحدوث: إن المعلول، حسب التعاليم العرفانية وأسس الحكمة المتعالية، ليس إلا نفس العلة المتنزلة، ومنشأ هذا التنزل ليس إلا تحقق الداني في مرتبة العالي. إذ ليس للمعول وجود منفصل عن وجود علته بل هما متصلان ومتحدان معاً. أي أن المعلول هو عين ظهور العلة، والعلة هي عين بطون المعلول[74]. يقول الشيرازي:

«إياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتتوهم أن نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات أن هذا يقتضي الاثنينية في أصل الوجود! وعند ما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات، ظهر وانكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس إلا شأناً من شئون الواحد القيوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة ومعلولاً أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي إلى أن المسمّى بالعلة هوالأصل والمعلول شأن من شئونه وطور من أطواره. ورجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره وتجليه بأنحاء ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام! والله ولي الفضل والإنعام»[75].

وفي هذه الحالة، لا يمكن تعريف حدوث المعلول بمسبوقية عدمه على وجوده، إذ يبقي المعلول متحققاً في علته[76]، أما حدوثه فيعني خروجه من البطون إلى الظهور.

النتيجة الثانية، انتفاء البحث عن كيفية علقة الحادث بالقديم: إذا قبلنا أن يكون المعلول شأناً من شئون العلة ومتحققاً فيها فليس ثمة انفصال بينهما. فينتفي البحث في كيفية العلاقة بين العلة والمعلول وبالتالي بين القديم والحادث.

نستخلص في ختام بحثنا النتائج الآتية:

1. لايستعمل مصطلح "الحدوث" في دراسة مسألة "حدوث العالم" بناء على الأسس العرفانية، بمعنى "المسبوقية بالغير" و"المسبوقية بالعدم"، بل معناه "الظهور بعد البطون".
2. يعني مصطلح "العالم" في الحدوث الزماني عند المتكلمين، وفي الحدوث الدهري عند الميرداماد، وفي الحدوث الطبعي عند الشيرازي، العالم المادي. أما في الحدوث الذاتي عند الفلاسفة فيعني كل ما سوى الله من ماديات ومجردات. أما في العرفان، فيشمل مصطلح "العالم"، باستثناء مرتبة الذات، جميع مراتب الوجود، حتى مرتبة الأسماء والصفات الإلهية، والتي تعد من شئون الربوبية.
3. يفترض البحث في كيفية ربط الحادث بالقديم، وربط المتغير بالثابت، وجود تباين حقيقة الموجود الحادث وحقيقة الموجود القديم. ولأنهما من مراتب حقيقة واحدة وظهوراتها

المختلفة، فلا تباين بينهما في الرؤية العرفانية، ولا اثنينية بينهما إذن، فينتفي البحث في العلاقة القائمة بينهما.

4. مع وجود ثلاثة تفسيرات عرفانية للحدوث بين أيدينا، إلا أنه ليس ثمة تفاوت أساسي بين "الحدوث الإسمي" و"الحدوث الفعلي" و"الحدوث بالحق"، لأن المقصود من المصطلحات الثلاثة هو ظهور المراتب المتأخرة من الوجود بعد بطونها وخفائها في مرتبتين، مرتبة الذات ومرتبة الأحدية.

Theory of Manifestation of Existence and its Application by Philosophers of Tehran School in Explanation of the Nature Origination of the World

Saeid Nazari Tavakkoli, *Faculty of Theology and Islamic studies, Tehran University, Tehran, Iran.*

Abstract

The rise of Transcendent Philosophy and the opportunity to benefit from the interplay of philosophy and gnosis provided the chance for researchers to examine philosophical issues based on Gnostic principles, while appreciating the rational-philosophical explorations of early philosophers. From among these issues, we can refer to the origination of the world.

Apart from the four different theological and philosophical analyses of this issue, that is, temporal origination, essential origination, perpetual origination, and natural origination, some of the followers of the Transcendent Philosophy have tried to present a new design of the origination of the world which is essentially different from previous ones. They have done this based on Gnostic teachings, such as the principality and unity of being, manifestation of existence in the arc of descent, the necessity of the nature of existence, and the like.

Based on the three theories of nominal origination, actual origination, and origination by truth, which were presented by Haj Mulla Hadi Sabzivari, Ilahi Qumshe'I, and Allamah Tabataba'I, respectively, there is no word about the precedence or non-precedence of the existence of the world by non-existence, in the sense that is discussed in theological philosophical sources, anymore. Rather, exiting the interiors has replaced it in the analysis of the origination of the world. This is because, in the Gnostic view, the world is one of the manifestations of divine existence, which is not prone to non-existence.

As a result, when going through its descending levels, existence has moved from unity to plurality, from inward to outward, and from hiddenness to openness, and the material world gradually shows itself.

In this state, there remains no place for lengthy and, at times, useless discussions about the quality of the union of the created and the pre-eternal, and the changing and the fixed.

Key word: Manifestation of Existence, Tehran School, origination of the world, Transcendent Philosophy.

قدم البحث للنشر في 2013/1/2 وقبل في 2014/2/16

الهوامش

1. للوقوف على بعض هذه النتائج راجع: الدواني، محمد بن اسعد: ثلاث رسائل (انموذج العلوم)، تحقيق سيد احمد تويسركاني، مشهد، بنياد پژوهش‌هاي اسلامي، 1411هـ، ص284.
2. الميرداماد، محمد باقر: كتاب القبسات، بجهد مهدي محقق، الطبعة الثانية، طهران: جامعة طهران، 1408هـ، ص1.2؛ الشيرازي، صدر الدين محمد: رسالة في الحدوث، تصحيح وتحقيق سيد حسين الموسويان، طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، 1419هـ، ص8.9.
3. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، مكتب نشر الكتاب، 1403هـ، ج3، ص138؛ الميرداماد، محمد باقر: الصراط المستقيم في ربط الحادث بالقديم، تحقيق وتعليق علي الأوجبي، طهران: مكتب نشر الميراث المكتوب، 1423هـ، ص213.214.
4. برغم أن الفلاسفة والمتكلمين بذلوا مساعيهم في اثبات حدوث العالم وقدمه؛ لا يكون هناك تفسير واحد عن مفهوم الحدوث. لأجل ذلك، التفتت التيارات المختلفة الكلامية والفلسفية للإجابة عن مفاد "هل البسيطة" دون "ما الشارحة" وهذا توجب زيادة هذه الغموضة.
5. راجع: الطوسي، خواجه نصيرالدين محمد بن محمد: تلخيص المحصل، بجهد عبد الله النوراني، طهران: مؤسسة المطالعات الإسلامية وجامعة مك جيل، 1359هـ.ش، ص195.210؛ ثلاث رسائل (انموذج العلوم)، ص284.285؛ كتاب القبسات، ص2؛ النراقي، محمد مهدي: جامع الافكار وناقد الأنظار، صحّحه وقدّم له مجيد هادي زاده، طهران: منشورات حكمت، 1423هـ، ج1، ص182.183؛ محقق، مهدي، فيلسوف ري محمد بن زكرياي رازي، تهران، انجمن آثارملي، 1349هـ.ش، ص333 و325.328؛ سپيتمان (اذكائي)، پرويز: حكيم رازي، چاپ دوم، تهران: طرح نو، 1384هـ.ش، ص471 و453.

6. للوقوف على اختلاف المسألة الجدلية عن المقدمة الجدلية وتعيين مراد ارسطو وابن سينا من ذلك الكلام وكذلك تفسير الميرداماد له، راجع: ابن سينا: الشفاء، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، 1405هـ، المنطق (الجدل)، ج3، ص72؛ كتاب القبسات، ص274-276 و24-30؛ الفارابي، محمد بن طرخان: الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، الطبعة الثانية، ايران: منشورات الزهراء، 1405هـ، ص100-101.
7. راجع: الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق احمد حجابي السقا، دار الجبل، 1424هـ، ص22.
8. راجع: رسالة في الحدوث، المقدمة، ص21-22.
9. هناك مدرستان في الفلسفة الإسلامية ازدهرت في إيران من القرن العاشر إلى القرن الرابع العشر وهما: مدرسة إصفهان ومدرسة طهران. من ميزات مدرسة إصفهان التي نشأت في دور سلاطين الصفوية (905-1033هـ)، خصوبة المناهج الفكريّة الّتي نشأت فيها، كما تبدو في الحكمة اليمانيّة للميرداماد (969-1042هـ) والحكمة المتعاليّة للشيرازي (979-1050هـ)، الجمع بين الفلسفة والكلام والعرفان، مؤيّداً بالآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة. مدرسة إصفهان فقد خملت بعد إنقراض السلسلة الصفوية ونقل عاصمة إيران من إصفهان إلى طهران. فإنه بعد موت الملاعلي النوري (و هو من أكابر شراح الحكمة المتعالية) في 22 الرجب 1246هـ ، هاجروا الفلاسفة التابعين للحكمة المتعالية من بلد إصفهان إلى بلد طهران. من أهم ميزات مدرسة طهران، الالتفات الأكثر إلى الأسس العرفانية في تحليل القضايا الفلسفية. نشأت في هذه المدرسة عدة رجال، منها: محمد رضا القمشئي، الآقا علي الحكيم الزنوزي، السيد أبو الحسن الجلوة، الميرزا حسين الإصفهاني. راجع: نظري توكلي، سعيد: نظريه پيدايش جهان در حكمت يماني وحكمت متعاليه، مشهد: بنياد پژوهشهاى اسلامى، 1388هـ.ش، ص38-81.
10. الحكيم الملاهادي السبزواري (1212-1288هـ) أول فيلسوف استخدم التعاليم العرفانية بصراحة في اضاحة مسألة حدوث العالم بشكل فلسفي، وإن كانت العرفاء السابقين عليه، بحثوا عنها بنظرة عرفانية فقط وبلا وجهة فلسفية. للوقوف على حياة السبزواري وآثاره، راجع: حلبي، علي اصغر: تاريخ فلاسفه ايراني از آغاز اسلام تا امروز، تهران، زوار، هـ.ش1381، ص691-704.
11. الحكيم آقا محمد رضا الهي القمشئي (1241-1306هـ) كان من فلاسفة مدرسة طهران الذين طوروا بعد السبزواري مسألة حدوث العالم في هذا الاتجاه. ويمتاز عن معاصريه بكونه سالكاً متقياً واستاذاً بارزاً في العرفان النظري قبل أن يكون فيلسوفاً بمعناه الدائر. للوقوف على حياة الحكيم الهي القمشئي وآثاره، راجع: حسيني كوهساري، إسحاق: تاريخ فلسفه اسلامي، تهران: شركت چاپ ونشر بين الملل، 1382هـ.ش، ص302-306.

12. العلامة الفقيد، السيد محمد حسين الطباطبايي(1321-1402هـ). مع أن الرجل لا يعد فيلسوفاً صاحب اسلوب جديد، ولا عارفاً شهيراً في ساحة العرفان النظري، لكنه ـ بلا شك ـ من الفلاسفة التي ترك بصماته في اهتمامه بنشر المباحث الفلسفية مؤخراً بشكل حديث. للوقوف على أحوال الطباطبايي وحياته العلمية، راجع: حسيني طهراني، سيد محمد حسين: مهر تابان، بي جا، انتشارات باقرالعلوم، ص7-80.

13. إن البحث عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية مبني على تغاير الوجود عن الماهية، كما قال الفارابي: «الامور التي قبلنا لكل منها مهية وهوية، وليست مهيته هويته ولا داخلة في هويته»؛ راجع: الفارابي، محمد بن طرخان: فصوص الحكمة، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق علي الأوجبي، طهران: جامعة طهران، 1422هـ، الفص الأول، ص51.

14. لايطرح البحث عن أصالة الوجود والمهية معا عند الحكماء سوى ما نقل عن الشيخ أحمد الإحسايي، حيث استدل بالآتي لاثبات مطلوبه: «الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهية مصدر السيّئة والشرّ، وهذه الصوادر امور أصيلة فمصدرها أولى بالأصالة»؛ راجع: السبزواري، ملاهادي: غرر الفرائد (شرح المنظومة)، تقديم وتحقيق مسعود الطالبي، طهران: نشر ناب، 1416هـ، ج2، ص65، التعليقة الرقم3.

15. يظهر لنا أن الميرداماد هو مبدع البحث في أصالة الوجود أو أصالة الماهية. ومع أن البحث مذكور في كلمات المتقدمين من الحكماء، كبهمنيار وغيره؛ في الرد على دعوى الأشاعرة في عينية الوجود والماهية. إلا أن الميرداماد غيّر صورة المسألة وبحث عن أصالة الوجود وأصالة الماهية ودافع عن فكرة أصالة الماهية. ويجب لنا أن لا ننسي أن كتابات الميرداماد تحكي عن أنه من الموافقين على نظرية أصالة الوجود. لمزيد الاطلاع فراجع: بهمنيار بن مرزبان: التحصيل، تصحيح مرتضى المطهري، الطبعة الثانية، طهران: جامعة طهران، 1375هـ.ش، ص284 و286؛ الحلي، حسن بن يوسف: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتحقيق حسن حسن زاده الآملي، قم: مؤسسة نشر الإسلامي، 1407هـ، ص24-25؛ فصوص الحكمة، الفص الأول، ص52-53؛ الميرداماد، محمد باقر: نبراس الضياء، تصحيح وتحقيق حامد الناجي، طهران: مكتب نشر الميراث المكتوب، 1415هـ، ص79؛ كتاب القبسات، ص38 و49-51 و72؛ الشيرازي، صدر الدين محمد: الشواهد الربوبيّة، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد: جامعة مشهد، 1346هـ.ش، ص74؛ غرر الفرائد، ج2، ص88.

16. راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار الإحياء، 1981م، ج1، ص49؛ رضا نجاد (نوشين)، غلامحسين: حكمت نامه، تهران: الزهراء، 1380هـ.ش، ج1، ص168؛ يثربي، سيد يحيى: عيار نقد، قم: بوستان كتاب، 1383هـ.ش، ص71-74.

17 . غرر الفرائد، ج2، ص63-76.

18. نفس المصدر، ج2، ص104.120.

19. "قرب الفرائض" و"قرب النوافل" مصطلح عرفاني أخذ من الحديث النبوي القدسي: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ»، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: السعادة، 1394هـ، ج10، ص99.

20. من جهة البناء اللغوي، الاسم يمتاز عن الصفة في أن الاسم مشتق مثل "العليم" و"القديم" وأما الصفة فكانت جامدة ومبدءاً لهذا الاشتقاق مثل "العلم" و"القدرة". بناء على ذلك، فالاسم له مفهوم مركب والصفة لها مفهوم بسيط. هذا وعند أهل العرفان، كانت نفس تعين الوجود، صفة من أوصاف الله والوجود مع التعين اسماً من الأسماء الإلهية؛ راجع: السبزواري، ملا هادي: اسرار الحكم، بجهد ح.م. فرزاد، طهران: منشورات مولى، 1361هـ.ش، ص85؛ الآشتياني، مهدي: تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، بجهد عبد الجواد الفلاطوري ومهدي محقق، الطبعة الثانية، طهران: جامعة طهران، 1367هـ.ش، ص349.

21. راجع: الآملي، سيد حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، طهران: منشورات العلمي والثقافي، وزارة الثقافة والتعليم العالي، 1368هـ.ش، ص198؛ القيصري، داود بن محمود: مطلع خصوص الكلم، تحقيق دار الاعتصام، أنوار الهدى، 1416هـ، ج1، ص45؛ آشتياني، سيد جلال الدين: شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم، چاپ سوم، تهران: امير كبير، 1370هـ.ش، ص206.208.

22. مطلع خصوص الكلم، ص19.20؛ ابن التركة، صائن الدين علي: تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران: منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي، 1360هـ.ش، ج2، ص61.

23. قال السبزواري توضيحاً لهذا الموضوع: «فيطلقون الوجود المطلق على ما لايكون محدوداً بحدّ خاص، وهو حقيقة الوجود التي عين حيثية الإباء عن العدم وعين منشأية الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وأبسط»؛ غرر الفرائد، ج2، ص271.

24. بحثت النصوص العرفانية عن نوعين من الوحدة، لمزيد المعلومات راجع: تمهيد القواعد، ج2، ص34.35؛ القونوي، صدر الدين محمد: النفحات الإلهية، صححه وقدم له محمد الخواجوي، طهران: منشورات مولى، 1417هـ، ص247.

25. راجع: ابن الفناري، محمد بن حمزة: مصباح الأنس، صححه وقدم له محمد الخواجوي، طهران: منشورات مولى، 1416هـ، ص174؛ القمي، القاضي سعيد محمد بن محمد، شرح توحيد

الصدوق، صحّحه وعلّق عليه نجفقلي الحبيبي، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1415هـ، ج2، ص14.

26. كوهرين، سيد صادق: شرح اصطلاحات تصوف، تهران: انتشارات زوار، 1368هـ.ش، ج3، ص20.

27. للوقوف على الآراء المختلفة في أنواع التجلي راجع: يثربي، سيد يحيي: عرفان نظري، قم: دفتر تبليغات إسلامي، 1377هـ.ش، ص302.298؛ جهانكيري، محسن: محيي الدين ابن عربي، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375هـ.ش، ص375.373.

28. بما أن التجلي صفة للمتجلي، فلايمكن استخدامه بالنسبة إلى الوجود البحت؛ بناء على ذلك استحال بعض العارفين التجلي في الأحدية ويرى أن المراد من التجلي هو التجلي في الأسماء الذاتية والأسماء الصفاتية والأسماء الفعلية؛ راجع: تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري، ص360.

29. راجع: الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه مجيد هادي زاده، طهران: منشورات حكمت، 1423هـ، ص127.126، الرقم480.479.

30. راجع: الشواهد الربوبية، ص79؛ غرر الفرائد، ج2، ص296.294؛ السبزواري، ملا هادي: شرح الاسماء الحسنى، منشورات مكتبة بصيرتي، بلا تاريخ، ص16؛ الآملي، محمد تقي: درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، قم: مؤسسة اسماعيليان، بلا تاريخ، ج1، ص262.261؛ الفيض الكاشاني، ملامحسن: اصول المعارف، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، 1403هـ، مقدمة الاستاذ الآشتياني، ص235.234.

31. تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص347.346.

32. غرر الفرائد، ج2، ص285.

33. هذا كما ترى، إشاره إلى قاعده هامة في الفلسفة والعرفان الإسلامي التي تعتبر بقاعدة "بسيط الحقيقة كل الأشياء". بناء عليها، الموجود المطلق بما له قابلية التقييد بأنحاء من القيود، فيشمل جميع الموجودات. يقول الشيرازي توضيحاً لتلك القاعدة: «اعلم أن فعله تعالى عبارة عن تجلي صفاته في مجاليها وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي والمظاهر هي المسماة بالأعيان الثابتة عند قوم وبالماهيات عند قوم آخر، وليست هي مجعولة كما علمت وقد قيل الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وذلك لأن الحق له الوجود كله وله الكمال الأتم والجلال الأرفع ما من كمال وجودي إلا ويوجد فيه أصله ومبدؤه وغايته، وليس نعت من النعوت الكمالية خارجا عنه، وإلا لكان في الواجب الوجود جهة إمكانية وهو ينافي أحديته وبساطته فكل بسيط الحقيقة لا بد وأن يكون كل الموجودات على ترتيب نظام سببي ومسببي آت من الأشرف فالأشرف إلى الأخس، فالأخس حتى لا ينثلم وحدته فالإيجاد إفاضة الحق وجوده على الأعيان، ووجوده ليس سوى ذاته وذلك لأن الأعيان

ليست لها إلا المظهرية فقط كما مر فهي مرايا لوجود الحق وما يظهر في المرآة إلا عين وجود المرئي وصورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق». الشيرازي، صدر الدين محمد: مفاتيح الغيب، مقدمه وتصحيح محمد خواجوى، طهران: مؤسسه تحقيقات فرهنكى، 1363هـ.ش، ص335. لمزيد من المعلومات راجع: اللاهيجاني، محمد جعفر: شرح رسالة المشاعر، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران: امير كبير، 1417هـ، ص260 و229؛ آشتياني، سيد جلال الدين: هستي از نظر فلسفه وعرفان، چاپ دوم، قم: دفتر تبليغات اسلامي، 1376هـ.ش، ص315.

34. أوضح الاستاد أبو العلاء العفيفي هذا الموضوع هكذا: «و ليس حدوث العالم وجودَه من بعد عدم ولا خلقَه في زمان معيّن، وإنما حدوثه ـ كما يقول ابنعربي ـ هو ظهور بعضه لبعض وظهور الحق لنفسه في صور العالم»؛ ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم، تعليقات ابو العلاء العفيفي، طهران: نشر الزهراء، 1366هـ.ش، ص304.

35. الجندي، مؤيد الدين: شرح فصوص الحكم، بلا مكان، بلا تاريخ، ص663: «فإنّ متعلّق الحدوث، الظهور والتعيّن لا غير».

36. ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، بيروت: دار الصادر، بلا تاريخ، ج4، ص141.

37. الآملي، سيد حيدر: نقد النقود في معرفة الوجود، طهران: وزارة الثقافة والتعليم العالي، 1368هـ.ش، ص660.

38. شرح فصوص الحكم، ص436.

39. كما ذكرنا، ساحة الذات الإلهية، ساحة غير متعينة بأي اسم ولا صفة، تعتبر عنها بمقام هو (الهوهوية) أو مقام اللاتعين الذاتي أو مقام السرمدي. على ذلك ، فالموجودات المتحققة في الحضرة الواحدية بالتجلي الأسمائي والصفاتي، غير موجودة (معدومة) بإسمها ورسمها في حضرة الذات. فيصح اطلاق عنوان الحادث عليها.

40. راجع: ابن بابويه، محمد بن علي: التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني، منشورات جماعة المدرسين، بلا تاريخ، ص226، الرقم7.

41. الإمام زين العابدين، علي بن الحسين: الصحيفة السجادية، قم: جامعة المدرسين، بلا تاريخ، ص166.167.

42. السيد الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق شيخ محمد عبده، بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ، ج1، ص15.

43. الجامي، عبد الرحمن: نقد النصوص في شرح نقوش الفصوص، الطبعة الثانية، طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، 1370هـ.ش، ص66.67.

44. الطبرسي، احمد بن علي: الاحتجاج، تحقيق محمد باقر الخرسان، نجف: دار النعمان، 1386هـ، ج1، ص299.
45. ذكر السبزواري لبينونة وجود الله عن وجود مخلوقاته ثلاث احتمالات، لمزيد الاطلاع فراجع: السبزواري، ملاهادي: شرح الأسماء الحسنى، منشورات مكتبة بصيرتي، بلا تاريخ، ص16، التعليقة.
46. راجع: تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص352؛ درر الفوائد، ج1، ص268.
47. راجع: درسهای شرح منظومه حكيم سبزواري، ج1، ص523.
48. الهيدجي، ملامحمد: تعليقة الهيدجي علي المنظومة وشرحها، طهران: مؤسسة الاعلمي، 1404هـ، ص230.
49. الفتوحات المكية، ج2، ص10.
50. الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، منشورات المرتضوي، 1356هـ.ش، ج2، ص382.
51. بناء على وجهة نظر الميرداماد فإن الحدوث الذاتي بمعناه الفلسفي والحدوث الزماني بمعناه الكلامي لا يدلان على الحدوث الواقعي للموجودات، لأن الحدوث الواقعي عبارة عما يكون العدم السابق لشيءما، إضافة إلى كونه واقعياً غير ذهني، لايجتمع مع الوجود اللاحق لذاك الشيء أيضاً. على ذلك، اعتبر الميرداماد للوجود ثلاث ساحات: السرمد والدهر والزمان وهي في طول بعضها البعض، ويوجد بينها نوع من العلية والمعلولية. وعلى هذا الأساس، فإن ذات الرتبة العالية محيطة بذات الرتبة الأدنى، والمرتبة الأدنى لم تكن متحققة عند المرتبة الأعلى؛ بل كانت معدومة حينها؛ فعليه، ساحة الزمان معدومة في مرتبة الدهر، كما أن الدهر معدوم في مرتبة السرمد أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الزمان مسبوق بعدمه في الدهر والدهرمسبوق بعدمه في السرمد؛ فكما أن الوجود الواقعي للسرمد ظرف للعدم الواقعي الدهري، كذلك الوجود الواقعي الدهري ظرف للعدم الواقعي الزماني؛ راجع: كتاب القبسات، ص7.3.
52. راجع: تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص347-348؛ درر الفوائد، ج1، ص263.
53. بناء على رأي الشيرازي، جميع الموجودات سوى الباري، يتمتع عن الإمكان الذاتي لتركبها من الماهية والوجود؛ وأما الماديات، إضافة إلى ذلك، محتاجة لقبول الفيض الوجودي الإلهي إلى عوامل أخرى بتأثيرها تستحق قبول الوجود. وجود الإمكان الاستعدادي في الموجودات الماديات يوجب تركبها من حيثيتين، أي القوة والفعلية، وبالتمتع عن سائر العوامل تخرج من القوة إلى الفعلية شيئاً فشيئاً وتتحرك. السبب المؤثر في تبدل الأجسام من القوة إلى الفعلية، هو الطبيعة (القوة) الكامنة فيها التي تكون نفسها جوهراً مادياً متغيراً. وبما أن الإمكان الاستعدادي في الأجسام

المادية لا يزول مادام أن تكون ماديتها باقية، فتأثير الطبيعة في عملية تبدل القوة إلى الفعلية في هذه الموجودات غير قابلة للزوال أبداً. وجود هذا الموقع في الماديات يوجب كونها في تغيير وحركة مستمرين ولما كان الزمان مقدار هذه الحركة، فلنا أن نستنتج أنها متمتعة عن الحدوث الزماني الذي لايزول أبداً. راجع: الحكمة المتعالية، ج3، ص110؛ الشواهد الربوبية، ص159.160؛ اسفراييني روييني، ملا اسماعيل، انوار العرفان، تحقيق سعيد نظري توكلي، قم: بوستان كتاب قم، 1383هـ.ش، ص93.94.

54. درر الفوائد، ج1، ص263.

55. ولهذا السبب اعتقد المدرس الأشتياني أن إبداع السبزواري يتوقف فقط عند تسمية هذا النوع من الحدوث "بالحدوث الاسمي"، دون أن يكون له علاقة بالمحتوى؛ راجع: تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص345.

56. فصوص الحكم، ص204.

57. درر الفوائد، ج1، ص264.265.

58. درس‌هاي شرح منظومه حكيم سبزواري، ج1، ص523.

59. واعظ جوادي، اسماعيل: حدوث وقدم، تهران: دانشگاه تهران، 1347هـ.ش، ص180.

60. راجع: حدوث وقدم، ص177.178.

61 . راجع: غروييان، محسن: حدوث اسمي (مجموعه مقالات كنگره بزرگداشت دويستمين سال تولد حكيم سبزواري)، سبزوار: انتشارات دانشگاه تربيت معلم سبزوار، 1372هـ.ش، ص228.

62. راجع: تمهيد القواعد، ج1، ص17؛ اللاهيجي، شمس الدين: مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز، تصحيح وتعليق محمد رضا برزكر خالقي، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوار، 1378هـ.ش، ص334.335.

63. القونوي، صدر الدين محمد: النفحات الإلهية، صححه وقدم له محمد الخواجوي، طهران: منشورات مولى، 1375هـ.ش، ص246.

64. راجع: إلهي قمشئي، محيي الدين: حكمت الهي، چاپ ششم، تهران، انتشارات اسلامي، 1363هـ.ش، ج1، ص40.42.

65. الحكمة المتعالية، ج3، ص257؛ رسالة في الحدوث، ص36.

66 . بناء على نظرية الوحدة الشخصية في الوجود، ليس في ازاء الحق إلا الباطل، فإن مظاهرالوجود وإن تعتبر "الحق المخلوق به"، ولكن العارف الموحد لا يرى إلا الحق؛ راجع: حسن زاده آملي،

حسن: انه الحق، قم، انتشارات خيام، 1373هـ.ش، ص73ـ80؛ غرر الفرائد، ج2، ص309ـ310، التعليقة الرقم13.

67. الحكمة المتعالية، ج3، ص257.

68. الشواهد الربوبية، ص61.

69. راجع: الطباطبائي، سيد محمد حسين: نهاية الحكمة، علّق عليه محمد تقي المصباح، طهران: نشر الزهراء، 1409هـ، ج2، ص188ـ189.

70. نهاية الحكمة، ج2، ص181.

71. هذا هو مركزالخلاف بين الشيرازي والميرداماد في تعريف "الوجود الرابط"؛ للمزيد من المعلومات، راجع: الحكمة المتعالية، ج1، ص329ـ330.

72. نفس المصدر، ج2، ص305: «ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلّقي بل وجوداتها ليس إلا تطوّرات الحق بأطواره وتشئوناته بشئونه الذاتية».

73. نهاية الحكمة، ج1، ص79.

74. راجع: تمهيد القواعد، ج1، ص116.

75. الشيرازي، صدر الدين محمد: كتاب المشاعر، بجهد هنري كاربون، الطبعة الثانية، طهران: مكتبة الطهوري، 1404هـ، ص53ـ54؛ أيضا راجع: الشواهد الربوبية، ص51.

76. نهاية الحكمة، ج1، ص114: «و المعلول إنما هو شأن من شئون علّته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده».

المراجع والمصادر بالعربية

ابن التركة، صائن الدين علي، **تمهيد القواعد**، مقدمة وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران: منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي، 1360هـ.ش.

ابن العربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، بيروت: دار الصادر، بلا تاريخ.

ابن الفناري، محمد بن حمزة، **مصباح الأنس**، صححه وقدم له محمد الخواجوي، طهران: منشورات مولي، 1416هـ.

ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، الطبعة الثانية، مكتب نشر الكتاب، 1403هـ.

ابن سينا، **الشفاء**، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، 1405هـ.

ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحكم**، تعليقات عليه ابو العلاء العفيفي، طهران: نشر الزهراء، 1366 هـ.ش.

الآشتياني، مهدي، **تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري**، بجهد عبد الجواد الفلاطوري ومهدي المحقق، الطبعة الثانية، طهران: جامعة طهران، 1367 هـ.ش.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: السعادة، 1394هـ.

الإمام زين العابدين، علي بن الحسين، **الصحيفة السجادية**، قم: جامعة المدرسين، بلا تاريخ.

الآملي، سيد حيدر، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، طهران: منشورات العلمي والثقافي وزارة الثقافة والتعليم العالي، 1368 هـ.ش.

الآملي، سيد حيدر، **نقد النقود في معرفة الوجود**، طهران: وزارة الثقافة والتعليم العالي، 1368 هـ.ش.

الآملي، محمد تقي، **درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري**، قم: مؤسسة اسماعيليان، بلا تاريخ.

ابن بابويه، محمد بن علي، **التوحيد**، تحقيق السيد هاشم الحسيني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، بلا تاريخ.

بهمنيار بن مرزبان، **التحصيل**، تصحيح مرتضي المطهري، الطبعة الثانية، طهران: جامعة طهران، 1375 هـ.ش.

الجامي، عبد الرحمن، **نقد النصوص في شرح نقوش الفصوص**، الطبعة الثانية، طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، 1370 هـ.ش.

الجندي، مؤيد الدين، **شرح فصوص الحكم**، بلا مكان، بلا تاريخ.

الحلي، حسن بن يوسف، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتحقيق حسن حسن زاده الآملي، قم: مؤسسة نشر الاسلامي، 1407هـ.

الدواني: محمد بن اسعد، **ثلاث رسائل (انموذج العلوم)**، تحقيق سيد احمد تويسركاني، مشهد، بنياد پژوهش‌هاي اسلامي، 1411هـ.

الرازي، فخر الدين، **الأربعين في أصول الدين**، تقديم وتحقيق وتعليق احمد حجابي السقا، دار الجبل، 1424هـ/2004م.

السبزواري، ملا هادي، **أسرار الحكم**، بجهد ح.م. فرزاد، طهران: منشورات مولي، 1361 هـ.ش.

السبزواري، ملا هادي، **شرح الاسماء الحسنى**، منشورات مكتبة بصيرتي، بلا تاريخ.

السبزواري، ملا هادي، **غرر الفرائد (شرح المنظومة)**، تقديم وتحقيق مسعود الطالبي، طهران: نشر ناب، 1416هـ.

السيد الرضي، محمد بن حسين، **نهج البلاغة**، تحقيق شيخ محمد عبده، بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار الاحياء، 1981م.

الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبيّة**، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد: جامعة مشهد، 1346 هـ.ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد، **رسالة في الحدوث**، تصحيح وتحقيق سيد حسين الموسويان، طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الاسلامية، 1419هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، **كتاب المشاعر**، بجهد هنري كاربون، الطبعة الثانية، طهران: مكتبة الطهوري، 1404هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، **مفاتيح الغيب**، مقدمه وتصحيح محمد خواجوى، طهران: مؤسسه تحقيقات فرهنكى، 1363هـ.ش.

الطباطبائي، سيد محمد حسين، **نهاية الحكمة**، علّق عليه محمد تقي المصباح، طهران: نشر الزهراء، 1409هـ.

الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، منشورات المرتضوي، 1356هـ.ش.

الطوسي، خواجه نصيرالدين محمد بن محمد، **تلخيص المحصل**، بجهد عبد الله النوراني، طهران: مؤسسة المطالعات الاسلامية، جامعة مك جيل، 1359 هـ.ش.

الفارابي، محمد بن طرخان، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، الطبعة الثانية، ايران: منشورات الزهراء، 1405هـ.

الفارابي، محمد بن طرخان، **فصوص الحكمة**، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق علي الاوجبي، طهران: جامعة طهران، 1422هـ.

الفيض الكاشاني، ملامحسن، **اصول المعارف**، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، 1403هـ.

القمي، القاضي سعيد محمد بن محمد، **شرح توحيد الصدوق**، صحّحه وعلّق عليه نجفقلي الحبيبي، طهران: وزارت الثقافة والارشاد الاسلامي، 1415هـ.

القونوي، صدر الدين محمد، **النفحات الإلهية**، صححه وقدم له محمد الخواجوي، طهران: منشورات مولي،1417هـ.

القيصري، داود بن محمود، **مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم**، تحقيق دار الاعتصام، انوار الهدي، 1416هـ.

الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية**، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه مجيد هادي زاده، طهران: منشورات حكمت، 1423هـ.

اللاهيجاني، محمد جعفر، **شرح رسالة المشاعر**، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران: امير كبير، 1417هـ.

الميرداماد، محمد باقر، **الصراط المستقيم في ربط الحادث بالقديم**، تحقيق وتعليق علي الاوجبي، طهران: مكتب نشر الميراثالمكتوب، 1423هـ.

الميرداماد، محمد باقر، **كتاب القبسات**، بجهد مهدي محقق، الطبعة الثانية، طهران: جامعة طهران، 1408هـ.

الميرداماد، محمد باقر، نبراس **الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء واثبات جدوى الدعاء**، تصحيح وتحقيق حامد الناجي، طهران: مكتب نشر الميراث المكتوب، 1415هـ.

النراقي، محمد مهدي، **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، صحّحه وقدّم له مجيد هادي زاده، طهران: منشورات حكمت، 1423هـ.

الهيدجي، ملامحمد، **تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها**، طهران: مؤسسة الاعلمي، 1404هـ.

المصادر والمراجع بالفارسية

اسفراييني رويييني، ملا اسماعيل، **انوار العرفان**، تحقيق سعيد نظري توكلي، قم: بوستان كتاب قم، 1383 هـ.ش.

آشتياني، سيد جلال الدين، **شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم**، چاپ سوم، تهران: امير كبير، 1370 هـ.ش.

آشتياني، سيد جلال الدين، **هستي از نظر فلسفه وعرفان**، چاپ دوم، قم: دفتر تبليغات اسلامي، 1376 هـ.ش.

جهانكيري، محسن، محيي الدين ابن عربي، **چاپ چهارم**، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1375 هـ.ش.

حسن زاده آملي، حسن، **أنه الحق**، قم، انتشارات خيام، بدون تاريخ.

حسيني طهراني، سيد محمد حسين، **مهر تابان**، بي جا، انتشارات باقرالعلوم.

حسيني كوهساري، إسحاق، **تاريخ فلسفه اسلامي**، تهران: شركت چاپ ونشر بين الملل، 1382 هـ.ش.

حلبي، علي اصغر، **تاريخ فلاسفه ايراني از آغاز اسلام تا امروز**، تهران، زوار، 1381 هـ.ش.

خامنهاي، سيد محمد، **ميرداماد**، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا، 1384 هـ.ش.

رضا نجاد (نوشين)، غلامحسين، **حكمت نامه**، تهران: الزهراء، بدون تاريخ.

سبيتمان (اذكائي)، برويز، **حكيم رازي (حكمت طبيعي ونظام فلسفي)**، چاپ دوم، تهران: طرح نو، 1384 هـ.ش.

شيرازي، سيد رضي، **درسهاي شرح منظومه حكيم سبزواري**، ويرايش وتنظيم ف. فنا، تهران: انتشارات حكمت، 1425هـ.

غرويان، محسن، **حدوث اسمي (مجموعه مقالات كنكره بزركداشت دويستمين سال تولد حكيم سبزواري)**، سبزوار: انتشارات دانشكاه تربيت معلم سبزوار.

كوهرين، سيد صادق، **شرح اصطلاحات تصوف**، تهران: انتشارات زوار، 1368 هـ.ش.

لاهيجي، شمس الدين محمد، **مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز**، تصحيح وتعليق محمد رضا بزركر خالقي، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار، 1378 هـ.ش.

الهي قمشئي، محيي الدين، **حكمت الهي**، چاپ ششم، تهران، انتشارات اسلامي، 1363 هـ.ش.

واعظ جوادي، اسماعيل، **حدوث وقدم**، تهران: دانشكاه تهران، 1347هـ.ش.

يثربي، سيد يحيي، **عرفان نظري**، قم: دفتر تبليغات اسلامي، 1377 هـ.ش.

يثربي، سيد يحيي، **عيار نقد**، قم: بوستان كتاب، 1383 هـ.ش.