

بازنگری نوآوری حکیم سبزواری دربارهٔ حدوث عالم: حدوث اسمی

حسین علی شیدان شید*

محمدهادی توکلی**

چکیده

نظریهٔ «حدوث اسمی» از نوآوری‌های حکیم سبزواری است. سخنان ایشان نه تنها خالی از ابهام و پیچیدگی نیست، بلکه گوناگون است و گاه ناسازگار به نظر می‌رسد؛ اما با تأمل در آثار وی، به نظر می‌آید نظریهٔ او تطوّر سه‌مرحله‌ای داشته و وی این نظریه را به سه شکل تفسیر کرده است. شارحان معمولاً فقط به تفسیر اول توجه کرده‌اند. دقت کردن به این مراحل و تفسیرهای سه‌گانه، ناسازگاری سخنان گوناگون وی را توجیه می‌کند. مقاله حاضر، این مراحل یا تفسیرهای سه‌گانه را گزارش، تحلیل و نقد می‌کند. در مرحلهٔ اول، مقصود از «اسم» در حدوث اسمی، اسم عینی (مقابل اسم لفظی) است. در مرحلهٔ دوم نیز مقصود اسم عینی است؛ اما تمام اسماء عینی، حادث اسمی نیستند. بلکه برخی از اسما، مانند اسماء حسنی، قدیم اسمی‌اند. در مرحلهٔ سوم، مقصود از اسما، اسماء عینی نیست، بلکه منظور فقط ماهیات موجود در ذهن است.

کلیدواژه‌ها: حدوث و قدم، حدوث اسمی، حکیم سبزواری، اسما و صفات خداوند، اعیان ثابت.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (shidanshid@rihu.ac.ir).

** دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۳۰.

مقدمه

مسئلهٔ حدوث و قدم عالم، از مسائل دیرین، دشوار و حیرت‌آفرین فلسفه^۱ (شیرازی، ۱۳۷۸: ۸) و در فرهنگ اسلامی، از مباحث اختلاف‌برانگیز فیلسوفان، متکلمان و دیگر علمای دین بوده است. اهمیت دینی این مسئله، به دلیل پیوند آن با مسئلهٔ آفرینش جهان و وابستگی موجودات مادی به خداوند متعال است (همان، مقدمه: ۱۲).^۲ از سوی دیگر، حدوث عالم مبنای اثبات صانع است (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۱۳)؛ بنابراین، همواره در کانون توجه اندیشمندان اسلامی بوده است؛ برای مثال، ابو حامد غزالی در *تهافت الفلاسفة* به تفصیل در این باره سخن می‌گوید، قدم عالم را رد می‌کند و آن را یکی از اسباب سه‌گانهٔ تکفیر فلاسفه می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲: ۸۷-۱۳۲ و ۳۰۷). برخی نیز کتاب مستقلی در این باره نگاشته‌اند؛ مانند حدوث العالم نوشتهٔ فریدالدین غیلانی (ابن غیلان) در اثبات حدوث جهان و رد سخن ابن سینا در *رسالة الحکومة (النهاية والالنهائية)* (ابن غیلان، ۱۳۷۷، سرآغاز: ۱۰)، و *رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)* اثر ملاصدرا در اثبات حدوث زمانی عالم بر اساس حرکت جوهری.

در میان اندیشه‌های متعدد دربارهٔ حدوث عالم، متکلمان به معنای عامیانهٔ حدوث زمانی عالم اعتقاد داشته‌اند؛ اما فیلسوفان در آن اشکال دیده‌اند و به حدوث ذاتی گراییده‌اند. میرداماد به حدوث دهری و صدرالمتألهین به حدوث زمانی، به معنای تجدد ذاتی و تبدل وجودی کلیهٔ عالم طبیعی معتقدند. حکیم سبزواری، که فیلسوف دین‌باوری^۴ است،

۱. برای اطلاع از سیر تاریخی حدوث و قدم زمانی، رک: فاریاب، محمدحسین و رضا برنجکار، «سیری در مسئله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ فلسفه»، *معرفت فلسفی*، سال نهم، ش ۱، ص ۷۳-۱۰۴.

۲. برخی حتی آن را جدلی‌الطرفین می‌دانند.

۳. ملاصدرا (همان: ۱۰) بسیاری از قواعد دین را بر آن مبتنی می‌داند.

۴. نکتهٔ مهم آن است که بحث از حدوث عالم در زمان حکیم سبزواری نیز بحث‌برانگیز بوده است؛ طوری که فقیه معاصر ایشان، شیخ‌الفقها مرتضی انصاری (قدس سره)، در *رسائل* می‌گوید: «هرگاه دربارهٔ مسئله‌ای، با دلیل نقلی به قطع و یقین رسیدیم، مثل قطعی که از اجماع و اتفاق همهٔ ادیان الهی دربارهٔ حدوث زمانی عالم به دست می‌آید، جایز نیست قطع و یقینی برخلاف آن از راه عقل حاصل شود.» (انصاری، ۱۴۱۱: ۱۸/۱) گویا میرزا ابوالحسن رضوی هم که از حکیم سبزواری پرسیده است: «این سخن برخی از علما که گفته‌اند "اجماع در عقلیات، مثلاً اجماع بر حدوث

همچون دیگر حکیمان مسلمان تلاش کرده است حدوث جهان (اندیشه‌ای دینی) و دوام جود و فیض و احسان الهی (مقتضای قواعد فلسفی) را با یکدیگر جمع کند. وی نظریهٔ میرداماد و صدرالمتألهین را پسندید و آن را جامع حدوث عالم و قدم جود و احسان خداوند دانست؛ ولی خود وی نیز نظریهٔ حدوث اسمی را به‌همین منظور (جمع حدوث جهان و دوام فیض الهی) پیش کشیده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۴). وی اصطلاح حدوث اسمی را از قرآن و روایات گرفته^۱ و به اندیشهٔ مستقلی در کنار اندیشه‌هایی همچون حدوث ذاتی، حدوث زمانی و حدوث دهری تبدیل کرده است.^۲

پیش از تبیین این نظریه، گفتنی است که اندیشمندان پس از حکیم سبزواری، رویکردهای مختلفی به نظریهٔ حدوث اسمی داشته‌اند.

اغلب آنان گفته‌اند که اهل معرفت، این نظریه را پیش‌تر مطرح کرده‌اند (مدرّس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۳۴۸؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰/۳۹۳ و ۳۹۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، مقدمه: ۲۳۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳/۱۸۳-۱۸۴). میرزاهمدی آشتیانی و شهید مطهری معتقدند حکیم فقط اصطلاح وضع کرده است؛ اما در اصل مطلب ایرادی ندیده‌اند. استاد حسن‌زاده آملی، حدوث اسمی را همان سخن ابن‌عربی در فصوص‌الحکم در توضیح حرکت حبی می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳/۱۸۴-۱۸۳).^۳

-
- عالم نیز مفید علم است"، سخنی است برهانی یا خطابی؟» ناظر به بیان شیخ انصاری بوده است؛ و حکیم سبزواری البته در جواب وی اشاره می‌کند که اجماع در مطالب برهانیه مفید نیست (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۱۳).
۱. حکیم سبزواری در شرح منظومه، ضمن شرح این بیت خود «و الحادث الاسمی الذی مصطلحی» می‌گوید: «ای مما اصطلحت أنا علیه... و هذا الاصطلاح أخذتها من الکلام الإلهی "إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ" و من کلام أميرالمؤمنین و سیدالموحدين علی عليه السلام "توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة"» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۲۸۵، ۲۹۴ و ۲۹۶-۲۹۷؛ ۱۳۸۳: ۷۴-۷۵؛ ۱۳۷۲: الف: ۷۶-۷۷).
۲. از آنجاکه در تعریف قدم و حدوث، باید مفهوم «تقدم و تأخر» یا «سبق و لحوق» را لحاظ کرد، حکیم سبزواری می‌توانسته است همراه با ارائهٔ «حدوث اسمی» در بحث انواع حدوث و قدم، قسم دیگری به نام «سبق و لحوق اسمی» را نیز به اقسام هشت‌گانهٔ سبق و لحوق بیفزاید، چنان‌که میرداماد، مبدع نظریهٔ حدوث دهری، سبق و لحوق دهری را نیز به انواع سبق و لحوق افزوده است؛ اما حکیم سبزواری چنین نکرده است.
۳. سخن ابن‌عربی چنین است: «و كذلك تکمل مراتب الوجود. فإن الوجود منه ازلی، و منه غیر ازلی و هو الحادث. فالازلی وجود الحق لنفسه. و غیر الازلی وجود الحق بصور العالم الثابت، فیسمی حدوثا لأنه يظهر بعضه لبعضه، و

شیخ محمدتقی آملی، چهار نقد بر نظریهٔ حدوث اسمی وارد کرده^۱ و شیخ محمدحسین غروی اصفهانی، جز نام، معنایی برای آن قائل نشده است (غروی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۷۳). سیدجلال‌الدین آشتیانی هم اگرچه نظریهٔ حدوث اسمی را علمی می‌داند، معتقد است که ربطی به حدوث و قدم موردنزاع ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۸۶)^۲ و در موضع دیگری می‌گوید که حدوث اسمی زیاده بر حدوث ذاتی را اثبات نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۷۲). استاد انصاری شیرازی نیز آورده است: «حدوث اسمی اساساً مطلبی عرفانی و مربوط به عرفان نظری است و شاید ربط چندانی به فلسفه نداشته باشد.» (انصاری شیرازی، ۱۳۸۴: ۴۶۳/۲) همان‌گونه که برخی از شارحان شرح منظومه نیز به روشنی گفته‌اند (آملی، ۱۳۷۴: ۱/۲۶۴)، سخنان حکیم سبزواری دربارهٔ حدوث اسمی، خالی از ابهام و پیچیدگی نیست؛ به علاوه،

ظهر لنفسه بصور العالم فکمل الوجود. فكانت حركة العالم حثية للكمال، فافهم.» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۰۴/۱) اما باید به این نکته اشاره کرد که سخن ابن عربی دربارهٔ وجود و تقسیم مراتب آن به ازلی و غیرازلی (حادث) است، نه دربارهٔ ماهیات؛ و چنان که قیصری در شرح خود آورده است، وجود ازلی، عین وجود با کمالات آن است و وجود غیرازلی، وجودی است متعین به تعینات خاصی که بر صور اعیان ثابت‌ه ظهور کرده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۲۹)؛ درحالی که سخن حکیم سبزواری، دربارهٔ ماهیات است؛ ماهیاتی که از حدود و جودات انتزاع می‌شوند.

۱. این نقدها از این قرارند:

الف. حدوث، وصف وجود و مسبوقیت وجود به عدم است، نه مسبوقیت ماهیت به عدم. اگر مسبوقیت ماهیت به عدم، از حیث وجودی که دارد مورد نظر باشد، دیگر حقیقتی به نام حدوث اسمی نخواهیم داشت؛ زیرا بازگشت آن یا به حدوث دهری است یا طبعی؛

ب. بنابر اصالت وجود، ماهیت با قطع نظر از وجود، هیچ نیست تا بتوان آن را لحاظ و به حدوث آن حکم کرد؛

ج. الماهیه من حیث هی لیست الاهی؛ یعنی در مرتبهٔ ذات ماهیت، هیچ چیز اخذ نشده است؛ بنابراین، مسبوقیت به عدم و عدم مسبوقیت به آن نیز در ذات ماهیت اخذ نمی‌شود؛ از این رو، به واسطهٔ وجود است که حدوث یا قدم، عارض آن می‌شود؛ در این صورت، هم حدوث یا قدم از آن وجود خواهد بود و حدوث اسمی به حدوث دهری یا طبعی بازمی‌گردد.

د. صرف نظر از اشکالات پیشین، از آنجاکه حدوث اسمی، به نفی بینونت عزلتی اشاره دارد و بنابر عدم بینونت عزلتی، وجود موجودات ممکن، خارج از صقع ربوبی نیست و ماهیات آن‌ها هم که بی‌اثر است، موضوع حدوث به کل متقی شده و دیگر معنا ندارد که برای عالم، حدوث را اثبات کنیم (آملی، ۱۳۷۴: ۱/۲۶۲-۲۶۵).

۲. استاد آشتیانی گفته است که باید روشن شود طرف این حدوث چیست: زمان است؟ عدم ذاتی است؟ و باید توجه کرد که دربارهٔ اسما، صفات و ارواح کلیه نمی‌توان به حدوث زمانی قائل شد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: مقدمه/۲۳۵).

وی سخنان متفاوتی دارد که به نظر می‌رسد با یکدیگر ناسازگارند؛ اما با تأمل در آثار حکیم سبزواری، به نظر می‌رسد که او به مرور، نظریهٔ خود را به سه شکل تفسیر کرده است. اگر بپذیریم که در آثار عرفانی به دو تفسیر اول و دوم اشاره کرده‌اند، تفسیر سوم بی‌سابقه و نوآورانه است. یکی از تفاوت‌های حدود اسمی^۱ با حدود دهری و حدود طبیعی (حدوث زمانی در نظر ملاصدرا) این است که حدود اسمی، همهٔ عوالم سه‌گانه (جبروت، ملکوت و ناسوت) را دربرمی‌گیرد؛ اما آن دو فقط شامل مادیات‌اند، نه مجردات.

تبیین دیدگاه حکیم سبزواری دربارهٔ حدود اسمی

تفسیر اول حدود اسمی

حدوث اسمی، تحلیل عرفانی مسئلهٔ حدود است و مقصود حکیم سبزواری از حدوث اسمی، تأخر ماسوی الله از مرتبهٔ احدیت و مرتبهٔ غیب‌الغیوب خدای متعال است.^۲

طبق نظر عرفا، که حکیم سبزواری نیز آن را پذیرفته است، می‌توان بامسامحه^۳ حقیقت وجود را دارای مراتبی دانست:

(۱) ذات حق تعالی (مرتبهٔ احدیت) که مرتبهٔ کنه ذات باری تعالی بدون هیچ قید و تعیین است، هیچ اسم و صفتی در آنجا معنا ندارد و عناوینی مانند «غیب‌الغیوب»، «هویت مطلقه»، «غیب مطلق» و «عنقای مغرب» به آن داده‌اند. در نظر حکیم سبزواری، ذات همان مرتبهٔ احدیت است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۱ و ۶۱۴ و ۱۳۷۲: ۵۶، ۸۷، ۱۲۵، ۳۸۱، ۵۲۵ و ۵۷۴).

(۲) مرتبهٔ واحدیت، که مرحلهٔ ظهور اسما و صفات است. در این مرتبه، اسما

۱. دربارهٔ فرق حدوث اسمی با دیگر اقسام حدوث، ر.ک: مدرّس آشتیانی، ۱۳۷۲، ۳۴۷-۳۴۸؛ آملی، ۱۳۷۴: ۲۶۲/۱-۲۶۳.

۲. طرح مقام احدیت و واحدیت، به اهل معرفت مربوط است؛ اما از آنجا که اهل معرفت در تفسیر احدیت و واحدیت، هم عقیده نیستند، در اینجا از سخنان خود حکیم سبزواری برای شرح این مراتب استفاده می‌کنیم. گفتنی است که حکیم سبزواری مرتبهٔ غیب‌الغیوب را همان مرتبهٔ احدیت می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۷؛ موسوی‌نیا، ۱۳۶۵: ۱۷۲).

۳. تسامح از این روست که اهل معرفت، به مظاهر وجود قائل‌اند، نه مراتب.

حق تعالی از هم متمایزند و هریک از آنها برای خود مظهر خاصی دارد که همان عین ثابت یا ماهیت خاص آن است؛ به عبارت دیگر، اعیان ثابت، همان صور و مظاهر اسماء الهی و کثرات تفصیلی اند که در این مرتبه معلوم حق قرار گرفته‌اند و ما به آنها اسامی ماهوی می‌دهیم (همان، ۴۶۳).

مرتبه واحدیت، مقام ظهور حق تعالی به اسما و صفات حسناى الهی و به لوازم اسما و صفات، یعنی اعیان ثابت است. این ظهور را «فیض اقدس» و «رحمت صفتیه» و «تجلی صفاتی» می‌نامند؛ بنابراین، سبب وجود اسما، صفات، و به تبع آنها اعیان ثابت، فیض اقدس است. این اسما و اعیان همگی در صقع ربوبی و به وجود ذات حق موجودند و تعدد وجودی با ذات ندارند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۵۴). این دو مرتبه به صقع ربوبی مربوط‌اند. پس از مرتبه واحدیت، نوبت تعیینات خلقی است؛ یعنی عوالمی که خارج از صقع ربوبی‌اند. این تعیینات عبارت‌اند از:

۳) جبروت (عالم عقول)؛

۴) ملکوت (عالم نفوس و مثل معلقه)؛

۵) ناسوت (عالم ماده).

این سه مرتبه، به سبب ظهور حق در مرتبه فعل پدید می‌آید. این ظهور را «فیض مقدس» و «رحمت واسعه فعلیه» و «تجلی افعالی» می‌گویند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۵ و ۱۲۵). اعیان ثابت و ماهیات که در مرتبه واحدیت، وجود «علمی» داشتند، در این مرحله، وجود «عینی» پیدا می‌کنند.

اکنون حکیم سبزواری براساس این مطالب عرفانی درباره مراتب هستی، در پی نشان دادن تصویری از حدوث اسمی است. از آنجا که حدوث شیء، به معنای مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن شیء (یا مسبوق بودن وجود شیء به غیرخود) است، وی باید نوعی مسبقیت وجود به عدم را نشان دهد: ظهور اسما و صفات و به تبع آنها ظهور ماهیات (اعیان ثابت) در مرتبه واحدیت، پس از آنکه در مرتبه احدیت (که در نظر حکیم سبزواری، همان مرتبه غیب‌الغیوب است) در کمون و خفا بوده‌اند، همان حدوث اسمی

حکیم سبزواری است؛ از این رو، جمیع ماسوی‌الله، نه فقط ماهیات، حادث اسمی‌اند؛ زیرا در مرتبهٔ احدیت نبوده‌اند و در مرتبهٔ واحدیت ظهور یافته‌اند.

ظاهر عبارات شرح منظومه که حکیم سبزواری به تصریح خویش، آن را در آغاز جوانی خود نگاشته (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۷۲) و نیز شرح *اسماء الحسنی* همین است.^۱ وی در شرح منظومه می‌گوید: «کان الله و لم یکن معه شیء و لا اسم و لا رسم و لا صفة و لا تعین ... کلُّ ما جاء من اسم و رسم حدیثٌ لم یکن». از این عبارت برمی‌آید که ماسوای هویت حق تعالی، همگی حادث اسمی‌اند. وی در شرح *اسماء الحسنی* با روشنی بیشتری می‌گوید:

«حدوث اسمی بدین معناست که جمیع ماسوی‌الله، اسم‌ها و رسم‌هایی حادث و جدیدند؛ زیرا خدا بود و چیزی با او نبود؛ نه اسمی برای وی در کار بود و نه رسمی. نخستین اسم و رسمی که پدید آمد، اسماء حسنا و صفات غلبای حق (از قبیل اول و آخر، ظاهر و باطن، علیم و قدیر) بود که در مرتبهٔ فیض اقدس پدید آمده و مستلزم ماهیات امکانی (اعیان ثابت)‌اند. آنگاه اسماء رحمت وی، در مرتبهٔ فیض مقدس پدیدار شده‌اند که اسماء مرحومین (ماهیات موجود) را به دنبال خود آورده‌اند.» (سبزواری، ۱۳۷۲ الف: ۷۷)

وی در اینجا به سه دسته از اسما اشاره کرده و همه را حادث خوانده است: اسماء حسنی، اسماء رحمت و اسماء مرحومین. حاصل آنکه براساس تفسیر اول حکیم سبزواری از حدوث اسمی، ماسوای هویت حق تعالی، همگی حادث اسمی‌اند؛ چه از اسماء حسنا و چه از اسماء رحمت و غیر آن.

تفسیر دوم حدوث اسمی

به نظر می‌رسد که حکیم سبزواری سپس ملتفت شده است که در مقابل حدوث اسمی، گریزی از قدم اسمی و وجود مصادیقی برای آن نیست؛ از طرف دیگر، از آنجاکه

۱. میرزامهدی مدرس آشتیانی (۱۳۷۲: ۳۴۸) نیز این حدوث را به حدوث مفاهیم اسماء، صفات و مظاهر آن‌ها (اعیان ثابت) تفسیر می‌کند.

اسم، عین مسمی و صفت، عین ذات است، نمی توان گفت مسمی و ذات قدیم، اما اسما و صفات حادث اند؛ از این رو، در نظریه خود بازنگری کرده و در حاشیه خود بر شرح منظومه و حاشیه بر شرح اسماء الحسنی که بی تردید هر کدام را پس از نگارش متن مربوط به آن نگاشته، دامنه مصادیق حدوث اسمی را تنگ تر کرده است.

وی در حاشیه بر شرح اسماء الحسنی می گوید:

«اسماء حسنی و نیز اسماء رحمت الهی، به قدم خدای متعال قدیم اند^۱ و آنچه حادث است، فقط اسماء مرحومین به رحمت خداست که همان اسماء السوئی^۲، یعنی ماهیات امکانی اند که به وجودات پراکنده موجودند (همان).

همچنین از حاشیه حکیم بر شرح منظومه (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۳۲) برمی آید، که حدوث اسمی فقط شامل ماهیات خارج از صقع ربوبیت است.

چون فیض اقدس در صقع ربوبی است، اسماء حسنی و لوازم آنها (اعیان ثابت) که به سبب این فیض موجود می شوند، همه به وجود حق تعالی موجودند و قدم اسمی دارند؛ اما حکیم سبزواری درباره فیض مقدس معتقد است که این فیض دو حیثیت دارد: از یک حیث، وجه الله الباقی و قدیم است. وی از این حیث به اسماء رحمت الهی تعبیر می کند؛ اما حیثیت دیگر این فیض، اضافه ای است که به ماهیات امکانی دارد. این اضافه سبب کثرت در فیض می شود و فیض بدین لحاظ حادث است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۵۴). حکیم سبزواری از این ماهیات به «مرحومین به رحمت خدا» تعبیر می کند. آنها شامل ماهیت های موجودات عقلی، مثالی و مادی می شوند و حادث اسمی اند.

در اسرار الحکم^۳ نیز می گوید: «حدوث اسمی، که اصطلاح نویسنده است، کل

۱. در جای دیگر می گوید: «چگونه اسماء الهی قدیم نیستند، درحالی که اسم، عین مسمی و صفت، عین ذات است؟» (سبزواری، ۱۳۷۲: الف: ۷۲).

۲. گویا حکیم سبزواری این اصطلاح را در برابر «اسماء الحسنی» وضع کرده است.

۳. تألیف اسرار الحکم در ۱۲۸۶ ق. خاتمه یافته است؛ پس متأخر است از شرح اسماء الحسنی که در ۱۲۶۰ ق. و شرح دعای صباح که در ۱۲۶۷ ق. نگارش شده است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۸؛ ۱۳۷۲: الف: ۳۳). از آنجا که حکیم در حواشی شرح اسماء به شرح خود بر دعای صباح اشاره می کند، روشن می شود که این حواشی هم بعد از ۱۲۶۷ ق. نگارش شده اند.

ماسوی الله را می‌گیرد.» آنگاه ماسوی الله را به «عواالم جبروتیه، ملکوتیه و ناسوتیه» معنا می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۵)؛ یعنی اسما و صفات از مقولهٔ ماسوی الله نیستند؛ بنابراین، حادث اسمی نیستند.

نتیجهٔ تفسیر دوم آن است که حادث اسمی فقط ماهیات را در برمی‌گیرد که از حدود وجودهای خودو به تعبیر دیگر، از حدود و تعینات وجود منبسط، انتزاع می‌شوند. از سخنان گذشته برمی‌آید که مراد حکیم سبزواری در بحث حدود و قدم این بوده است که از «ظهور» پس از «خفا»ی عالم، یعنی ظهور در مرتبهٔ واحدیت و خفا در مرتبهٔ احدیت، معنای جدیدی از حدود عالم (حدوث اسمی) به دست دهد؛ از این رو، باید گفت اسما، صفات و اعیان ثابتة همگی با همین ملاک، حادث اسمی‌اند؛ زیرا اسما و صفات نیز در مرتبهٔ قبل پنهان‌اند و در مرتبهٔ واحدیت ظهور می‌یابند. به نظر می‌رسد این سخن (تفسیر اول او) استنتاجی سراسر است از آن مطالب عرفانی باشد، تا آنچه وی طبق تفسیر دوم نتیجه گرفته و فقط به سراغ ماهیات رفته است.

تفسیر سوم حدود اسمی

حکیم سبزواری در برخی از آثار خویش، چگونگی حدود عالم را طور دیگری تفسیر کرده است.^۱ اگرچه این تفسیر، تفاوت چشمگیری با تفسیر اول و دوم وی دارد، آن را نیز نوآورانه می‌داند و از آن به «معنایی دیگر» برای حدود عالم و گاه «معنایی لطیف» برای حدود زمانی عالم یاد می‌کند. تا آنجا که بررسی شد، وی این نکته را در چهار بخش از آثار خویش بیان کرده است (سبزواری، ۱۳۷۲: الف: ۷۲ و ۲۶۰ و ۱۹۸۱: ۳/ ۲۸۱-۲۸۲ و ۱۳۷۶: ۶۷۲-۶۷۳) و در سه مورد به روشنی به نوآوری خود اشاره کرده است: «... ولی طریقهٔ آخری فی الجمع [أی الجمع بین عدم انقطاع الفیض و حدود العالم] دقیقهٔ لم ارها لغیری...» (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۷۲)، «و لحدوث العالم معنی آخر اختلج ببالی...» (سبزواری، ۱۳۷۲: الف: ۷۲) و «و لنا وجهٔ آخر فی حدود العالم...» (همان، ۲۶۰).

۱. در جایی ندیدیم که به این مطلب التفات شده باشد.

به نظر می‌رسد حکیم سبزواری با تأمل بیشتر، به تقریر نام‌برده رسیده است، نه آنکه در عرض تقریر اول و دوم حدوث اسمی، دلیل جداگانه‌ای بر حدوث عالم آورد. دلیل این مدعا را در ادامه خواهیم گفت.

گفتنی است که دو تقریر اول، بر پذیرش ثبوت تبعی ماهیت در خارج مبتنی‌اند و مقصود حکیم از حدوث اسمی، حدوث در عالم خارج است؛ اما تقریر اخیر، بر عدم تحقق ماهیت در خارج مبتنی است، طبق آنچه صدرالمألهین در فصول پایانی جلد دوم *اسفار*، تبیین کرده است: «ما لا یكون وجوداً و لا موجوداً فی حد نفسه لا یمکن أن یصیر موجوداً بتأثیر الغیر و إفاضته؛ بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاءه، و الماهیات موجودیها إنما هی بالعرض بواسطة تعلقها فی العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطواره» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۱). روشن است که ثبوت تبعی ماهیت در خارج، با وحدت شخصی وجود سازگاری ندارد؛ اما عدم هرگونه تحقق خارجی ماهیت، هم با تشکیک در حقیقت وجود سازگار است و هم با وحدت شخصی وجود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۳۶۶ و ۲-۵/۱۴۳).

به هر حال، صورت برهانی بیان حکیم سبزواری به این قرار است:

- الف. همه مدرکات و معلومات آدمی، یعنی آنچه (در هر کدام از مراتب چهارگانه احساس، تخیل، توهم و تعقل) معلوم بالذات ماست، «وجود لغیره» دارند؛ یعنی وجود رابطی دارند و وجودشان، وجود برای آدمی است.
- ب. بنابراین، عالم (ماسوی الله) که مدرک و معلوم ماست، وجود رابطی دارد؛ یعنی فقط در جهان نفس آدمی و وابسته به وجود آن برای آدمی است؛
- ج. هر انسانی حادث زمانی است و هر آنچه معلوم انسان و موجود برای اوست نیز حادث زمانی است.

نتیجه: هر آنچه آدمیان از عالم (ماسوی الله) ادراک می‌کنند، همانند خود آدمی، حادث زمانی است و باقی به بقای آدمی و فانی به فنای اوست. به عبارت دیگر، عالم که ماسوای خداوند است، همان ممکنات محضه است که

ماهیات من حیث هی هستند؛ زیرا حیثیت ماهیت، حیثیت عدم امتناع از وجود و عدم است (در مرتبه ماهیت، نه وجود اخذ شده است و نه عدم)؛ پس ماهیات به سبب ظهور و تقرّرشان در ذهن، حادث اند و وجودات مضاف به ماهیات (وجود رابطی آنها برای نفس مدرک) نیز حادث اند؛ اما حقیقت وجود (وجود غیر مضاف به ماهیات) که حیثیت آن حیثیت امتناع از عدم است (عدم برای آن ممتنع است)، از عالم نیست، بلکه وجه الله است و قدیم، دائم و باقی است (سبزواری، ۱۳۷۰: ۶۷۳).

حاصل آنکه خدای متعال و وجه او قدیم است و عالم، که ماهیاتی است که در اذهان ما وجود دارند، به سبب حدوث ما حادث است.

تطبیق بیان اخیر حکیم سبزواری بر عنوان «حدوث اسمی»

تقریر اخیر، تقریر دیگری از حدوث اسمی است یا تحلیل دیگری از حدوث عالم است؛ به عبارت دیگر، آیا می توان این تحلیل از حدوث عالم را تفسیر سومی از حدوث اسمی دانست؟

در وهله نخست، به نظر می آید سخن اخیر حکیم سبزواری درباره حدوث عالم، تفاوت چشمگیری با حدوث اسمی او دارد؛ زیرا حدوث اسمی به معنای مسبوقیت تعینات (اعم از حقی و خلقی) به عدم خود در مقام ذات حضرت حق (بنابر تفسیر اول)، یا مسبوقیت ماهیات مجزّد محضه و ناقصه و مادیات به عدم خود در حیثیت وحدانی وجود منبسط (بنابر تفسیر دوم) است؛ در حالی که حدوث مورد بحث در اینجا ناشی از حدوث زمانی آدمیان است؛ بنابراین، مسبوقیت ماهیات به عدم زمانی خود (عدم ماهیات در زمانی که به ادراک آدمیان در نیامده اند) است؛ به تعبیر دیگر، حدوث اسمی، نوعی حدوث در برابر انواع دیگر حدوث، از جمله حدوث زمانی، و قسم آن هاست؛ در حالی که حدوثی که در اینجا اثبات شده است، حدوث زمانی است.

اما با دقت بیشتر به سخنان حکیم سبزواری، می توان دریافت که گویا وی پس از آنکه تقریر اول را اصلاح می کند و می گوید که حدوث اسمی به ماهیات امکانیه ای مربوط است که به وجودات پراکنده موجودند، متوجه کاستی دیگری در تقریر دوم خود

شده است: ثبوت ماهیت در خارج، مسلم فرض شده و ماهیت چیزی است که ظرف ثبوت آن هم در ذهن و هم در خارج است؛ در حالی که نتیجه دقت به ماهیت و وجود، این است که ماهیت فقط در ذهن ثبوت دارد، نه در خارج؛ چنان که خود حکیم سبزواری آشکارا هرگونه ثبوت خارجی ماهیت را نفی کرده است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۲/۲۸۶ و ۱۳۶۰ الف: ۴۴۸ و ۱۳۷۹: ۱/۱۴۵-۱۴۶). «اسم» به معنای اعم، فراتر از اسماء لفظی است و هر چه بر چیز دیگری دلالت کند، می‌توان آن را اسم آن مدلول نامید؛ از طرف دیگر، ماهیات حکایات و ظهورات وجود منبسط - که بر مبنای وحدت شخصی، فقط ظهوری واحد و دارای تعینات کثیر، و بر مبنای تشکیک، وجودی واحد و ذومراتب است - در اذهان‌اند؛ در نتیجه، ماهیات، اسماء برای آن تعینات یا مراتب‌اند؛ به عبارت دیگر، اسماء الاسماء‌اند؛ زیرا هر مرتبه یا هر تعین، اسمی از اسماء الله است و به تعبیر حکیم سبزواری: «کل موجود اسم له تعالی یعرف وجود مسماه» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵) و از این رو، ماهیت اسم آن اسم (یعنی اسم آن مرتبه یا تعین) خواهد بود؛ بنابراین، تبیین اخیر حکیم سبزواری از حدوث عالم، تفسیر دیگری از نظریه حدوث اسمی است.

مؤید این مطلب نیز استشهاد حکیم به آیه «ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباءکم ما انزل الله بها من سلطان» (النجم: ۲۳) است؛ چنان که پیش‌تر گفتیم، در تقریر حدوث اسمی نیز از همین آیه بهره برده و حتی نام نظریه خود را نیز از آن گرفته است.

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت نظریه حدوث اسمی حکیم سبزواری، تطوّر سه مرحله‌ای داشته است:

در مرحله اول، مقصود از اسم در «حدوث اسمی»، اسم عینی (مقابل اسم لفظی) است که اسماء تعین‌ساز را دربر می‌گیرد.
در مرحله دوم نیز مقصود از اسم، اسم عینی است؛ اما تمامی اسماء عینی حادث

۱. پیش‌تر اشاره کردیم که عدم تحقق خارجی ماهیت، با هر دو مبنای وحدت شخصی وجود و تشکیک در وجود سازگار است.

اسمی نیستند، بلکه تنها وجودات متکثره که عبارت‌اند از اسماء‌السوئی، مصداق این حدوث‌اند و اسماء‌الحسنی و اسماء رحمت، قدیم اسمی‌اند.

در مرحله سوم، مقصود از اسماء در «حدوث اسمی»، فقط ماهیات است که در واقع ظهورات وجود در اذهان انسان‌ها بوده و خود مسمای اسماء لفظی بوده است و در عین حال، اسماء برای وجود منبسط‌اند؛ از این رو، اسماء لفظی، اسماء اسماء‌اند.

(سبزواری، ۱۳۷۴: ۱۰۰/۱ و ۴۲۱/۳)

نقد و بررسی تقریر سوم حدوث اسمی

باید اندیشید آیا تقریر سوم حکیم سبزواری، برهانی است بر آنچه در نظر حکما و متکلمین در این باره بوده است؛ زیرا حکیم در اینجا از حدوثِ مدرک به حدوثِ مدرکاتِ او رسیده است و این استدلال دربارهٔ معلومات و مدرکاتِ بالذات ما (که خود به علم حضوری برای ما معلوم‌اند) صحیح است؛ زیرا معلوم بالذات ما، قائم به ما و در حدوث و بقا، تابع ماست؛ اما این سخن دربارهٔ مدرکات و معلوماتِ بالعرض، یعنی چیزهای خارجی که محکمی صور علمی مایند، صحیح نیست؛ زیرا آن‌ها هیچ‌گاه به ما وابستگی ندارند؛ به تعبیر دیگر، استدلال یادشده حادث بودن وجود علمی اشیا را اثبات می‌کند، نه وجود عینی‌شان را؛ در حالی که در مبحث حدوث، سخن بر سر وجود عینی اشیاست؛ از این رو، با این نوآوری، مشکلی از مسئلهٔ حدوث و قدم عالم حل نمی‌شود، مگر آنکه عالم را از اساس، همان‌گونه که از پاره‌ای از عبارات خود حکیم سبزواری برمی‌آید، چیزی جز ماهیات ندانیم؛ آن‌هم ماهیاتی که در خارج هیچ‌گونه تحقق‌ی ندارند و فقط در ذهن موجودند:

كُلُّ ما فی الكونِ وهمٌ أو خیالٌ أو عكوسٌ فی المرایا أو ظلالٌ^۱

که در آن صورت، به یک معنا وارد حیطةٔ عرفان شده‌ایم و تبیین فلسفی یادشده در آن کارگشا نیست.

۱. منسوب به ابن عربی.

به هر حال، تا آنجا که می‌دانیم، هیچ‌یک از اندیشمندان و شارحان اندیشه‌های حکیم سبزواری، به این نوآوری ایشان اشاره نکرده و درباره آن بحث نکرده‌اند.

نتیجه‌گیری

نظریهٔ حدوث اسمی از نوآوری‌های حکیم سبزواری است. وی این نظریه را برای جمع حدوث جهان و دوام فیض الهی پیش‌کشیده است. سخنان حکیم سبزواری دربارهٔ حدوث اسمی، نه تنها خالی از ابهام و پیچیدگی نیست، بلکه گوناگون و گاه ناسازگار است؛ اما با تأمل در آثار وی، به نظر می‌آید که حکیم با گذشت زمان، نظریهٔ خود را به سه شکل تفسیر کرده است. اگر بپذیریم که دو آثار عرفانی به تفسیر اول و دوم اشاره شده و میان اهل معرفت سابقه داشته، تفسیر سوم بی سابقه بوده و نوآوری وی است. بنابراین تفسیر اول، می‌توان حدوث اسمی را تحلیل عرفانی مسئلهٔ حدوث دانست و مقصود، تأخر ماسوی‌الله از مرتبهٔ احدیت خدای متعال است. تفسیر دوم آن است که حادث اسمی فقط ماهیات را دربر می‌گیرد که از حدود وجودهای خود و به تعبیر دیگر، از حدود و تعینات وجود منبسط انتزاع می‌شوند. بنابراین تفسیر سوم، هرآنچه ماهیت دارد، حادث زمانی است؛ زیرا عالم، مدرکات انسان است که همان ماهیات امور خارجی‌اند و این ماهیات، به سبب حدوث زمانی آدمیان، همه حادث زمانی خواهند بود.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ج ۳، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. آملی، شیخ محمدتقی (۱۳۷۴) دررالفوائد، مؤسسه دارالتفسیر، قم.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶ م)، فصوص‌الحکم، داراحیاء الکتب العربیة، قاهره.
۴. ابن غیلان، افضل‌الدین عمر بن علی (۱۳۷۷)، حدود العالم، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۵. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۱)، فرائد الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۶. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۴)، دروس شرح منظومه، بوستان کتاب، قم.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، اسراء، قم.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱) هزار و یک کلمه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۹. _____ (۱۳۸۲) دو رساله مثل و مثال، نشر طوبی، تهران.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۰ الف) «تعلیقات» بر الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة در: شیرازی ۱۳۶۰.
۱۱. _____ (۱۳۶۰ ب) شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، به‌اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران، تهران.
۱۲. _____ (۱۳۷۲ الف)، شرح الأسماء الحسنی، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. _____ (۱۳۷۲ ب)، شرح دعاءالصباح، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، تهران.
۱۵. _____ (۱۳۷۶) رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۷۹) شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ناب، تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم.
۱۸. _____ (۱۹۸۱) «تعلیقات» بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة در: شیرازی ۱۹۸۱.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۰. _____ (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۱. _____ (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، دار احیاء التراث، بیروت.

۲۲. غروی اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۳۸۰) **تحفة الحکیم**، در: حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۰)، **التعلیقات لجامع الحکمتین علی تحفة الحکیم**، به کوشش مصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران.
۲۳. غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲)، **تهافت الفلاسفة**، تحقیق: سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، **اصول المعارف**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۵. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۶. مدرّس آشتیانی، میرزاهدی (۱۳۷۲)، **تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری**، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، انتشارات صدرا، تهران.
۲۸. موسوی‌نیا، میرهادی (۱۳۶۵)، «استقصاء عناصر عرفانی حاج ملاحادی سبزواری»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۴۱ و ۴۲، ص ۱۷۱-۱۸۴.