

فردنامه



فصلنامه
علمی - پژوهشی

شماره پنجاه و هشتم

۱۲۸ صفحه، قیمت ۱۰۰۰ تومان

زمستان ۱۳۸۸

ربیع الثاني ۱۴۳۱

ISSN: 1561-0874



هوالمحکیر الفلیر
خردنامه

فصلنامه علمی-پژوهشی فلسفه اسلامی
صاحب امتیاز و مدیر مسئول: سید محمد خامنه‌ای

هیئت تحریریه

- دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی..... استاد دانشگاه، تهران
دکتر احمد احمدی..... استاد دانشگاه تهران
دکتر غلامرضا اعوانی..... استاد دانشگاه شهید بهشتی
دکتر محمد خونساری..... استاد دانشگاه تهران
دکتر رضا داوری اردکانی..... استاد دانشگاه تهران
دکتر کریم مجتهدی..... استاد دانشگاه تهران
دکتر سید مصطفی محقق داماد..... استاد دانشگاه شهید بهشتی

فهرست مطالب

- سرمقاله..... ۲
تأویل قرآن کریم در باور صدرالمناهلین..... ۴
دکتر نهله هروی نانی: عبدالله میراحمدی سلوکرونی
تجرده نفس در مقام تصور و تصدیق..... ۱۸
دکتر محسن ابزدی
معناشناسی فضا الهی بر مبنای تفسیر حکمت متعالیه..... ۳۶
علیرضا خواجه‌گیر
میزان تأثیرگذاری آموزه‌های عرفانی در تحلیل چگونگی
«حدوث عالم»..... ۵۲
دکتر سعید نظری توکلی
تحلیلی از کاربرد مفهوم «جوهر» در فلسفه ارسطو..... ۷۱
دکتر محمدعلی ازهای، دکتر رضا ماحوزی
«عقول» در حکمت صدرایی و فرشته‌شناسی نهج البلاغه..... ۸۲
دکتر علی ارشدریاحی، ملیحه جمشیدیان
ناسازگاری قاعده فرعی با قاعده عکس تقیض..... ۹۸
دکتر اسدالله فلاحی

چاپ: سبزانگ، سبهد فزی، محمندی، شماره ۲



بنابر تأییدیه شماره ۳/۹۱۰۳ مورخه ۸۵/۰۹/۲۵
از وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
خردنامه صدرا دارای درجه علمی-پژوهشی گردید.

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی مصلای بزرگ تهران،
مجمع امام خمینی (ره)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹، تلفن: ۸۸۱۵۳۳۱۰، ۸۸۱۵۳۵۹۴
دورنگار: ۸۸۸۳۱۸۱۷
پست الکترونیک: mullasadra@dpimail.net
پایگاه اینترنتی: www.mullasadra.org

- این فصلنامه تخصصی فقط مقالاتی را که مربوط به حوزه فلسفه و علوم عقلی، مستقل و مستند به منابع معتبر باشد، برای چاپ می‌پذیرد.
- مقالات ارسالی باید ضمنی بر تطبیق و ستاری نکته‌ای بدیع و ابتکاری باشد، از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشد و اصول نگارش و اصالت زبان فارسی در آن بدقت رعایت شود.
- مقالات باید دارای چکیده (حدود ده سطر) و کلیدواژگان (حدوداً ده واژه) بوده و چکیده و کلیدواژگان انگلیسی نیز به آن ضمیمه شده باشد.
- لطفاً در ابتدای مقاله، عنوان مقاله، نام نویسنده، رتبه علمی و محل فعالیت (هر کدام به زبان فارسی و انگلیسی) و هر نشانی بصورت دقیق در برگه‌ای جداگانه ذکر گردد.
- چنانچه مقاله برگزیده از پایان‌نامه یا طرح پژوهشی باشد با آوری آن در ابتدای مقاله ابرامی است.
- مقالات باید بصورت چاپ‌شده بزرگ روی صفحه تهیه و به همراه دیسکت یا CD مربوطه ارسال شود.
- رعایت اصول نشرگذاری و ذکر نامهای غیر فارسی بر زبان اصلی و نیز برجست کردن نقل قولها ضروری است.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً در جایی چاپ رسیده باشد و ارسال آن نیز برای خردنامه صدرا تعهدی نیست به چاپ انجام نمیکند اما خردنامه از حق تجدید چاپ و نیز نشر مقالاتی که پس از «آوری دقیق و تأیید هیئت تحریریه» چاپ برسد، بصورت‌های رایج دیگر بر زبان فارسی و دیگر زبانها برخوردار خواهد بود.
- مقالات ارسال شده به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.
- خردنامه صدرا در ویرایش مطالب با حفظ محتوا و مفاد آزاد است.
- مسئولیت محتوا و مضمون مقالات بعد از عرضه مؤلف است و چاپ آن در این فصلنامه تنها برای عرضه و تلاقح افکار است و قابل بر تأیید آن نیست.
- شیوه ارجاعات این مجله بصورت بلورنی است. در اولین ارجاع به هر منبع باید مشخصات کامل آن ذکر گردد و در موارد بعدی تنها نام خانوادگی مؤلف، نام کتاب و شماره صفحه آورده شود.

میزان تأثیرگذاری آموزه‌های عرفانی

در تحلیل چگونگی «حدوث عالم»

سعید نظری توکلی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

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

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

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

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

کلیدواژگان

وجود	حدوث
عالم	حدوث اسمی
حدوث فعلی	حدوث بالحق

مقدمه

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

۱. دوانی، محمد بن اسعد، ثلاث رسائل، تحقیق احمد نویسرگانی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۹۱ ق، ص ۲۸۴.

از اهمیت، از دشوارترین مباحث فلسفی است که تلاش بسیاری از حکما در اثبات یکی از دو طرف آن، از دیرباز تا کنون، ناکام مانده^۱ و آنگونه که ابن سینا و میرداماد مدعیند راهی برای فهم آن جز دوری از هواهای نفسانی^۲ و سلوک اشراقی وجود ندارد.^۳

در عشق روی او، ز حدوث و قدم میرس

گر مرد عاشقی، ز وجود و عدم میرس

مردانه بگذرد از ازل و از ابد تمام

کم گوی از ازل، ز ابد نیز هم میرس^۴

بنظر میرسد در دشواری فهم مسئله حدوث و قدم،

چهار عامل مؤثر باشند:

اول، پیچیدگی مفهومی: «حدوث» مفهوم شفاف ندارد زیرا از یکسو مرز میان آفرینش (خلق) که مورد تأکید منابع دینی است و پیدایش (حدوث) که اصطلاحی است فلسفی، مشخص نیست و از سوی دیگر، بسیاری از حکیمان نتوانسته‌اند میان هستی و چستی حدوث تمایزی آشکار قائل شوند.^۵

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

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

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

سوم، نقض پذیری دلایل: حکیمانی چون ارسطو، ابن سینا و کانت، دلایل موجود برای اثبات هر یک از دو طرف مسئله، یعنی حدوث و قدم را ناکافی دانسته،^۶ مدعی جدلی بودن آنها هستند؛ همچنانکه

۲. میرداماد، محمدباقر، القسات، بکوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۰۸ق، ص ۱-۱۲، ملاصدرا، رساله فی الحدوث، تصحیح سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۴۱۹ق، ص ۸-۹.

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

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

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

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

۷. طوسی، خواجه‌تصیر، تلخیص المحصل، بکوشش عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۱۹۵-۲۱۰.

حکیمانی چون جالینوس^۸ و زکریای رازی، بدون موضعگیری در اینباره، سکوت اختیار کرده‌اند.^۹

چهارم، تنوع‌پذیری آراء: بنا بر گزارش فخر رازی، در مسئله حدوث و قدم عالم پنج رأی مختلف وجود دارد: حادث بودن اجسام در ذات و صفات؛ قدیم بودن اجسام در ذات و صفات؛ قدیم بودن اجسام در ذات و حادث بودن در صفات؛ حادث بودن اجسام در ذات و قدیم بودن در صفات؛ سکوت در مورد آن.^{۱۰}

دقت در این چهار مطلب ما را وادار می‌سازد تا بجای مسئله^{۱۱} دانستن حدوث عالم و تلاش برای اثبات برهانی آن، آن را یک راز^{۱۲} بدانیم، زیرا دشواری

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

۹. ابن‌سینا، الشفاء، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۷۶؛ محقق، مهدی، فیلسوف‌ری، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۴۹، ص ۳۳۳ و ۳۳۵ - ۳۳۸؛ سیستان، پرویز، حکیم رازی، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۴، ص ۴۵۳ و ۴۷۱؛ فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.

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

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

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

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

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

12. Problem

13. Mystery

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

« در میان حکیمانی که این مسئله حدوث را از زاویه عرفانی بررسی میکنند، به سه چهره بارز برمیخوریم که سهم بیشتری از دیگران دارند. حکیم سبزواری^{۱۵} نخستین فیلسوفی است که بصراحت از مبانی عرفانی در تحلیل فلسفی «حدوث عالم» استفاده کرده است، هر چند عارفان پیش از وی، بدون رویکرد فلسفی و تنها با نگاهی عرفانی آن را مطرح ساخته بودند.

است که سهم بسزایی در نشر مباحث فلسفی داشته است.

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

۱. اصول و مبانی

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

تهران^{۱۶} - اگر نگوئیم تمامی آنها - بکوشند با خارج کردن مسئله حدوث عالم از دایره مباحث فلسفی، آن را با مبانی عرفانی بررسی کرده، سپس نتیجه حاصل را بعنوان یکی از مقدمات برهان در تحلیل سایر مسائل فلسفی بکار ببرند.

در میان حکیمانی که این مسئله حدوث را از زاویه عرفانی بررسی میکنند، به سه چهره بارز برمیخوریم که سهم بیشتری از دیگران دارند. حکیم سبزواری^{۱۵} نخستین فیلسوفی است که بصراحت از مبانی عرفانی در تحلیل فلسفی «حدوث عالم» استفاده کرده است، هر چند عارفان پیش از وی، بدون رویکرد فلسفی و تنها با نگاهی عرفانی آن را مطرح ساخته بودند.

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

سرانجام باید از علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی نام برد^{۱۸} که هر چند فیلسوفی دارای مکتب خاص یا عارفی مشهور در حوزه عرفان نظری نیست، اما بدون تردید از تأثیرگذارترین فیلسوفان دوره معاصر

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

۱۵. برخلاف نظر هائری کرین که معتقد است جریان مکتب فکری - فلسفی اصفهان از میرداماد آغاز و تا زمان حاضر همچنان ادامه دارد، گروهی برین باورند که با درگذشت ملاعلی نوری بزرگترین شارح حکمت متعالیه در ۲۲ رجب ۱۳۲۶ هـ. و مهاجرت برخی از اساتید فلسفه از اصفهان به تهران، مکتبی فلسفی شکل گرفت که به مکتب تهران شهرت یافت. بنیانگذاران مکتب تهران عبارتند از: آقا محمد رضا قمشه‌یی (صهبا)، آقا علی حکیم زنوزی، سید ابوالحسن جلوه اصفهانی و میرزا حسین اصفهانی. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: صدوقی صها، منوچهر، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۱، ص ۶۳-۶۴؛ شایگان، داریوش، هائری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزاد، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶-۱۳۷.)

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

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

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

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

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

۲۰. بحث از اصالت وجود یا ماهیت، مبتنی بر تغایر وجود و ماهیت است (الامور التي قبلنا لكل منها مهیة و هویة، و لیست مهیة هویة و لا داخله فی هویة). ر.ک: فارابی، فصوص الحکمة، با حواشی میرمحمد باقر داماد، تحقیق علی اوجسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۲۲، فصل اول، ص ۵۱؛ سبزواری، غرر الفرائد، ج ۲، ص ۶۴، تعلیقه استاد حسن زاده.

۲۱. در میان حکما بحث اصالت وجود و ماهیت با هم مطرح نبوده است، تنها از شیخ احمد احسائی نقل است که مدعی اصالت هر دوی آنها شده و برای اثبات آن چنین استدلال کرده است: «لأن الوجود مصدر الحسنة والخیر، و الماهیة مصدر السیئة و الشر، و هذه المصادر امور أصیلة قمصدها أولى بالاصالة»؛ همان، ص ۶۵، پاورقی ۳؛ رضائزاد، غلامحسین، حکمت نامه، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۰.

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

محل بحث و گفتگو میان فیلسوفان است، درستی یا نادرستی یکی از دو احتمال سوم و چهارم است.^{۲۳} پیروان نظریه اصالت وجود بر این باورند که آثار مترتب بر اشیاء، ناشی از وجود خارجی آنهاست نه ماهیتشان، چرا که همین ماهیت بدون لحاظ وجود خارجی فاقد اثر است.^{۲۴}

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

ذهنی، وجود مغایر با ماهیت بوده، در خارج، متنوع از آن است (فارابی، فصوص الحکمة، فصل اول، ص ۵۲-۵۳). نتیجه طرح بحث زیادت وجود بر ماهیت این شد که وجود، امری انتزاعی است که نه لازم ماهیت است و نه از اجزاء و مقومات آن، و برای این منظور به دلایلی نیز استناد شد (سبزواری، غرر الفرائد، ج ۲، ص ۸۸). اما میرداماد با تغییر صورت مسئله، مدعی است اگر وجود امری اعتباری دانسته نشود، لازم می آید که ماهیت اعتباری و انتزاعی و وجود اصیل باشد و بهمین جهت، میرداماد با طرح بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت، از اصالت ماهیت دفاع کرد (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ میرداماد، تراس الضیاء، و سواه السواه فی شرح باب التذاه و اثبات جدوی الدعا، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۴۱۵، ص ۷۹؛ همو، القیسات، ص ۷۲، ملاحظه، الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۲۶، ص ۷۲). شایان ذکر است در برخی از آثار میرداماد عبارتهایی وجود دارد که با توجه به آنها میتوان او را از جمله معتقدان به اصالت وجود دانست. (ر.ک: خامنه‌ای، سیدمحمد، میرداماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰-۱۶۵؛ میرداماد، القیسات، ص ۳۸ و ۷۲ و ۴۹-۵۱).

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

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

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

وحدت در عین کثرت: ملاصدرای شیرازی و پیروان او، همچون حکمای ایران باستان معتقدند حقایق خارجی هر چند دارای اشتراک و تمایز از یکدیگر هستند، اما این اشتراک و تمایز سبب ترکیب در ذات وجود و تحلیل به جنس و فصل نشده، تنها آنها را با شدت و ضعف از یکدیگر جدا میسازد. بر این اساس، وجود واجبی، متباین از وجودات امکانی نیست هرچند مانند هم نیستند.^{۳۳}

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

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

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

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

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

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

نخستین کثرت و تفصیل حاصل در مراتب و

۳۳. سبزواری، غرر الفوائد، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۲۰.

« وجوب طبیعت وجود »

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

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

تعیینات حقیقت وجود، کثرت حاصل در مرتبه واحدیت است که از ناحیه اسماء و صفات، ظهور مییابد.^{۳۰} وجود مطلق در مقام واحدیت با صفتی از صفات تجلی نموده و از وجود متجلی با صفت دیگر متمایز میگردد و حقیقتی از حقایق اسماء را متعین و متحقق میکند.

صور اسماء الهی (اعیان ثابته و حقایق ممکنات) مفهوم یا ماهیتی متناسب با یکی از اسماء و صفات الهی هستند که هر چند بخودی خود هیچ رنگی از وجود ندارند، اما بواسطه علم خداوند به آنها، وجود یافته و از یکدیگر تمایز پیدا میکنند.^{۳۱}

۱-۴. وجوب طبیعت وجود: وجوب طبیعت وجود از جمله مهمترین اصول عرفانی است. هر چند درک این اصل جز با شهود و کشف عارفانه میسر نبوده و علم حصولی را به کنه آن راهی نیست، اما صاحب نظران در حوزه عرفان نظری کوشیده‌اند با استدلال و برهان آن را تبیین کنند.^{۳۲} وجوب طبیعت وجود، دو نتیجه مهم بدنبال دارد:

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

۲۵. از نظر ساختاری، تفاوت میان «اسم» و «صفت» در این است که «اسم» مشتق است - مانند «علیم» «قدیر» - اما «صفت» مبدأ این اشتقاق بوده، جامد است - مانند «علم»، «قدرت» -؛ بنابراین، اسم دارای مفهومی مرکب است و صفت، مفهومی بسیط دارد. از نظر عارفان نیز نفس تعین وجود، صفتی است از صفات و وجود با تعین، اسمی است از اسمای الهی! «المراد بالصفات التعینات... والاسم هو الذات مع التعین، و المسمی الذات من حیث هی هی»؛ (زکک: سبزواری، اسرار الحکم، به کوشش ح.م. فرزاد، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۵ آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، بکوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۲۹؛ آملی، محمدنقی، درر القوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بیتا، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶).

۲۶. قیصری، داود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، انوار الهدی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۵؛ آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶-۲۰۸؛ آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۲۶-۳۲۷.

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

۲۸. سبزواری، از این مطلب چنین یاد میکند: «فیطلقون الوجود المطلق علی ما لا یكون محدوداً بحد خاص، وهو حقیقه الوجود التي عين حیثیة الایاء عن العدم و عين منشاء الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى و أبسط» (سبزواری، غرر القوائد، ج ۲، ص ۱۷۱).

۲۹. ابن ترکه، تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۲-۳۵.

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

بخلاف الوحدة الحقيقية الحقيقية التي نستهلک فیها جميع المتقالات من المتضادات؛ لاشتمالها بالذات الكل، فهي الجامع بين الاضداد؛ فهي عين كل ضد من كل وجه بوصف به الضد؛ وليس كل ضد عينها من كل وجه لما يمتاز به الضد الآخر عن هذه الضد.^{۳۰}

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

- تجلی ذاتی: مقصود از تجلی ذاتی، تجلی ذات برای ذات است. بواسطه این تجلی، ذات الهی از غیب محض و کمون مطلق خارج شده، حضرت و مرتبه احدیت تعین پیدا میکند.^{۳۳}

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

- تجلی افعالی: در این مرحله، حق متعال در صورت

اعیان موجودات یا عالم خارجی، متجلی و ظاهر میگردد. گرچه مشهور میان متصوفه، وجود سه نوع تجلی برای حقیقت وجود در قوس نزول است، اما محقق لاهیجی با افزودن نوع چهارمی از تجلی بنام «تجلی آثاری»، تجلی و مراتب آنرا چنین توصیف میکند:

اکنون بدان که «تجلی» که ظهور حق است بر دیده پاک سالک، از روی کلیت به چهار نوع است: آثاری، افعالی، صفاتی و ذاتی. «آثاری» آنست که به صور جسمانیات که عالم شهادت است از بسایط غلوی و سفلی و مرکبات بهر صورت که حضرت حق را ببند و در حین رؤیت جزم داند که حضرت حق است؛ و از جمیع تجلیات آثاری، تجلی صوری، یعنی در صورت انسان مشاهده نمودن، اتم و اعلاست.

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

۳۰. فونوی، صدرالدین، النفعات الالهية، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷.

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

۳۲. ر.ک: پیری، سیدیحیی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸-۳۰۲؛ جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۷۲-۳۷۵.

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

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

۲. حدوث اسمی

والحدوث الاسمی الذی مصطلحی

أن رسم اسم جا حدیث منمحنی

تباین الوصفی لا العزلی اثر

مسن لعقل كأینا للبشر

فالحق قد کان ولاکون لشیء

کما سیطوی الکمل بالقاهر طی^{۳۴}

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

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

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

واحدیت و فیض مقدس تعیین مییابد. در این مقام است که حقایق موجودات عوالم ملکی و ملکوتی در حضرت علم بصورت استعداد و قابلیتها و سپس در حضرت عین، ظهور و وجود مییابند.^{۳۵}

از آنجا که حصول تعیین برای وجود، سبب پیدایش کثرت و تعیین ماهوی موجودات میشود، میتوان چنین نتیجه گرفت که بجز وجود در مرتبه ذات - که میرا از هر نوع تعینی است - وجود در مرتبه تجلی اسمائی و صفاتی، طبیعت امکانی پیدا کرده، دارای ماهیت میشود. اما نباید از یاد برد که بنابر اصالت و وحدت وجود، وجود واجب و وجود امکانی متباین از هم نیستند؛ پس وجود پیوسته و در تمامی مراتب تعینات و تجلیات، مسبوق به عدم نیست، هرچند ماهیت موجودات امکانی در مرتبه ذات و همچنین در تعیین احدی، مسبوق به عدم است.^{۳۶} با ملاحظه همین جهت است که خدای تعالی هرچند نسبت به ماهیتهای معلول، فاعل است اما نسبت به وجود فائض بر این ماهیات، مقوم است.^{۳۷}

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

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

۳۳. سبزواری، غرور القرائد، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳۴. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح مجید هادیزاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۱۶ - ۱۲۷، شماره های ۲۷۹ - ۲۸۰.

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

۳۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۷۹.

میکنند. (مسبوقیت به عدم و مسبوقیت به دیگری)^{۳۱} و بظاهر به آن نیز پایبند است، اما هیچیک از آن دو تعریف نمیتواند در تبیین حدوث اسمی بکار رود زیرا با پذیرش وحدت اطلاق وجود، موجود حقیقی تنها خدای متعال است و موجودات امکانی چیزی جز شئون و مظاهر آن وجود مطلق نیستند؛ تفاوت میان حق تعالی و حقایق منبعث از وجود آن تنها تفاوت میان اطلاق و تقید است. در نتیجه، ذات الهی بواسطه بساطتی که دارد، جامع تمام نشئات وجودی و واجد تمام فعلیات بوده، تمام صفات کمالی که در حقایق اشیاء ساری و جاری است از عوارض وجود او هستند.^{۳۲} با تجلی وجود مطلق در اسماء حسنا و صفات علیای خود، آنچه در دو مرتبه «غیب الغیبی» و «احدیت» در بطون و خفاست، ظاهر و آشکار میشود (رؤیة المجمعل مفصلاً). اگر این ظهور را - آنگونه که عرفا بر این بپورند - حدوث بنامیم، میبایست آن را به «ظهور پس از بطون» معنا کنیم.^{۳۳} عبارت دیگر، اشیاء و ماهیات هرچند در مرتبه «ذات» و «احدیت» هیچ ظهوری ندارند، اما در تجلی اسماء ظهور پیدا میکنند. در عرف صوفیان از این «ظهور پس از بطون» تعبیر به «حدوث» شده است.^{۳۴} «ان الصور المعبر عنها بالعالم احکام اعیان الممكنات فی وجود الحق و لهذا یقال: ان العالم ما استفاد الوجود الا من الحق، و هو الحدوث.»^{۳۵}

بنابراین، همچنانکه عنوان «مسبوقیت به عدم» درباره تجلیات اسمائی (اعیان ممکنات) صادق نیست، «مسبوقیت به غیر» نیز صادق نخواهد بود، چراکه بین وجود و تجلیات او تغایری نیست.^{۳۶} هرچند با توجه به مبانی و اصول عرفانی، استفاده از عنوان «ظهور بعد از خفا» در تعریف حدوث مناسبتر بنظر میرسد؛ اما اگر «بطون» را صفتی عدمی به معنای

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

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

۳۱. سبزواری، غرور القرائد، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳۲. ر.ک: لنگرودی، محمدجعفر، شرح رسالة المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۱۷ ق، ص ۲۲۹ و ۲۶۰؛ آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۲۲۵؛ همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵.

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

۳۴. جنیدی، مؤید الدین، شرح فصوص جندی، بیجا، بینا، بیتا، ص ۶۶۳؛ «فان متعلق الحدوث، الظهور و التبعین لا غیر».

۳۵. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بیتا، ج ۲، ص ۱۴۱.

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