الحدوث الدهري عند الداماد

م. عبدالجواد عبدالرزاق جواد الحسيني
قسم الفلسفة / كلية الآداب / جامعة واسط .

تاريخ الاستلام : 2021-06-05
تاريخ القبول :2021-06-19 2021-06-05

المستخلص

يعد الحدوث الدهري من أبرز معالم مدرسة الحكمة اليمانية، والتي تمثل قمة التطور الفكري الفلسفي، إذ بلغ به الفيلسوف الداماد الى الأوج، كما انها معدن ما بعدها، فإليها تعود الإرهاصات الأولى لمدرسة الحكمة المتعالية بزعامة الشيرازي، فقد وسع الداماد القواعد التي تنطلق منها المباحث الفلسفية، فبعدما كانت مقتصرة على البعد العقلي، فتح الدائرة لتشمل البعد الروائي لأئمة أهل البيت سلام الله عليهم، وهذا ما يميز هذه المدرسة عن المدرسة المشائية من حيث المنهج.

والأمر المهم هنا يتمثل بماهية الحدوث الدهري، وكيف يكون، ورغم وجود نصوص مهمة في بيان نظرية الحدوث الدهري والدفاع عنها كما سيأتي، فضلاً عن نصوص الداماد نفسه، إلا انه عادة ما يستعان على فهما بما قدمه الشيخ هادي السبزواري (ت1272هـ)، من فهم للنظرية، وهو فهم فيه الكثير من الثغرات لا بد من تجاوزها، وهذا ما يهدف اليه البحث .

الكلمات المفتاحية : حدوث العالم ، الحكمة اليمانية ، الحدوث الدهري ، الحركة القطعية ، الزمان ، الدهر ، العدم الصريح ، اللا تكمم.

The (Al-Dahar) occurrence at Al-Damad

Teacher Abdul-Jawad Abdul-Razzaq Jawad Al-Husseini
Wasit Philosophy Department / College of Arts / Wasit University.
aalhusainy@uowasit.edu.iq
07830386685

Receipt date: 2021-06-05

Date of acceptance: 2021-06-19

Abstract

The (Al-Dahar) occurrence is one of the most prominent features of Yemeni Wisdom's School, which represents the high evolution of intellectual and philosophical, as the philosopher Damad reached the top with this concept, and it is also an origin to beyond, it's lead to first signals by Shirazi's school of the top wisdom. Al-Damad has expanded the rules from which the philosophical detective. After were limited to the rational dimension, he opened the circle to include the novelist dimension of the Imams of Ahl al-Bayt (peace be upon them), and this is what distinguishes this school from Mashaaia's school according to curriculum.

The important thing here is what is the permanent (Al-dahri) occurrence, and how it is; Although there are important texts in explaining and defending the theory of (Aldahri) occurrence, as will come. In addition to the texts of Al-Damad, however, it is usually used to understand what Sheikh Hadi Al-Sabzwari (d. 1272 AH) presented from an understanding of the theory, which is an understanding in which there are many gaps that must be overcome, and this is what the research aims at.

Key Words: The occurrence of the world, the Yemeni wisdom, the ephemeral occurrence, the deterministic movement, time, eternity, explicit nothingness, no quantum

المقدمة:

يعد الحدوث الدهري من أبرز معالم مدرسة الحكمة اليمانية، ويظهر انها مأخوذة من الحديث النبوي المشهور: الإيمان يمان والحكمة يمانية، والتي عُرفت مع الفيلسوف الاسلامي محمد باقر الأسترآبادي الداماد (ت1041هـ)، و الداماد أي الصهر، وهو لقب ورثه من أبيه الذي كان صهراً لزعيم الطائفة الفقيه الشيخ علي بن عبد العالي العاملي المشهور بالمحقق الكركي (ت940هـ) .

ولهذا الفيلسوف أهمية كبيرة لما ترك من لمسات فكرية غيرت معالم الفلسفة الاسلامية، عاش هذا الفيلسوف في خراسان بداية حياته، ثم في قزوين مقر البلاط الصفوي، وفي نهاية القرن العاشر الهجري ذهب الى أصفهان منشئاً فيها مدرسته الفلسفية التي اشتهرت بمدرسة الحكمة اليمانية، فبث منها آراءه ونظرياته الحكمية، وفي نهاية النصف الأول من القرن الحادي عشر قصد الداماد العراق للتشرف بزيارة العتبات المقدسة، فوافته المنية بين كربلاء المقدسة والنجف الأشرف (علي مدرس بهبهاني، 1370، ص45)، فدفن هناك.

وفي أروقة هذه المدرسة نبغ العديد من العلماء والفلاسفة، لعل أبرزهم صدر المتألهين الشيرازي (1050هـ) والسيد أحمد العلوي العاملي (ت قبل 1060هـ)، وغيرهم ، وقد بقي الأخير مخلصاً لأستاذه فاهتم بشرح كتبه ونشر نظرياته، فيما توجه الشيرازي نحو الحكمة المتعالية، ورغم ذلك فإن المنهج الذي أسسه الداماد لم يغادره الشيرازي في سفره للحكمة المتعالية، وكان حريصاً على ذكر أستاذه بالتبجيل و المدح.

تمثل مدرسة الحكمة اليمانية قمة التطور الفكري الفلسفي، إذ بلغ به الداماد الى الأوج، كما انها معدن ما بعدها، فإليها تعود الإرهاصات الأولى لمدرسة الحكمة المتعالية بزعامة الشيرازي، فقد وسع الداماد القواعد التي تنطلق منها المباحث الفلسفية، فبعدما كانت مقتصرة على البعد العقلي، فتح الدائرة لتشمل البعد الروائي لأئمة أهل البيت سلام الله عليهم، وهذا ما يميز هذه المدرسة عن المدرسة المشائية من حيث المنهج.

وهذا الأسلوب والمنهج الذي بدأه الداماد في مدرسته انصبغت به شخصية الشيرازي، وتميزت به فيما بعد الحكمة المتعالية، إلا انه جعل من أفكار محيي الدين بن عربي الاندلسي (638هـ) بديلاً للموروث الروائي الذي اعتمده استاذه الداماد، بل تجاوز ذلك إذ جعل من العرفان النظري لأبن عربي معياراً في تحليل وفهم الوجود من جهة، والموروث الروائي من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس وضع الشيرازي شرحه لأصول الكافي.

وتمتاز كتابات الداماد بأسلوب لغوي رفيع، فكان حريصاً على نسج كلماته سجعاً، ورغم ذلك لم يغادر الأساليب الملتوية في البيان، فكان يعمل على سبك كلامه سبكاً يعجز عن فهمه غير المتخصص، فكان يتكلف الغموض حذراً من أن تكون فلسفته شرعة لكل وارد، فنصوصه تكاد أن تكون عصية الفهم، وينقل عن بعض الأعلام افتخارهم بفهم كلام الداماد (ينظر: التنكابي، 1384، ص572)، وكان كثير الاعتداد بنفسه، عظيم المنزلة في نفوس تلامذته، حتى لقبوه بالمعلم الثالث.

للحكمة اليمانية أسس مهمة تميزت بها، كالحدوث الدهري، وأصالة الماهية في الممكنات، ووحدة الحمل، وهذه الأخيرة من الانجازات المنطقية المهمة للداماد فقد أكتشف شرطاً تاسعاً لتحقق التناقض لم يسبقه اليه أحد، ووفقاً لها يرى الداماد، بوجود لونين من الحمل وهما: الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي، وفي الحمل الأولي الذاتي لا يحمل على الشيء سوى نفسه، أي هو هو، أما في الحمل الشائع الصناعي، فيحمل على الشيء مصداقه الخارجي، بعبارة ثانية، إن المفهوم تارة يعتبر في صدقه على نفسه، وتارة ثانية يعتبر في الصدق على غيره، والاعتبار الأول هو الحمل الذاتي، في حين يمثل الاعتبار الثاني الحمل الشائع الصناعي، ويرى الداماد ضرورة عد وحدة الحمل شرطاً تاسعاً لشروط التناقض الثمانية كوحدة المكان والزمان والموضوع الخ، فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الأولي، وكلي بالشائع الصناعي، (ينظر: الداماد، 1385، ص27)، ونسبت هذه النظرية الى صدر الدين الشيرازي (ينظر: الشيرازي، 1388، ص153) والحق انه استفادها من استاذه .

و له تحقيقات فلسفية رفيعة الشأن في الحركة والزمان، مهد بها لظهور نظرية الحركة الجوهرية، إذ يرى الداماد ان الطبيعة لها تجدد وتغير ذاتي، ولا تحتاج في تجددها وتغيرها الى علة مستقلة تهبها إياه، لأن الذاتي لا يعلل (ينظر: الداماد، 1374 ص236، أيضاً: ص305) وهذا التصور الجديد الذي يقدمه الداماد للحركة هو الأساس في جعلها من مباحث الفلسفة الأولى، دون الطبيعيات كما عليه المشهور، منذ أرسطو حتى ابن سينا، كما قدم فيه حلاً يفسر علاقة القديم بالحادث.

ورغم ذلك فإنه ينكر الحركة الجوهرية (ينظر: الداماد، 1380، ج1، ص90) لاعتقاده بأصالة الماهية في الممكنات، والتباين بين افرادها (ينظر: الداماد، 1374، ص197)، بينما تعتمد الحركة الجوهرية مبنية على أصالة الوجود وانه حقيقة واحدة مشككة، ومن هنا يظهر ان نظرية الحركة الجوهرية كانت معدة تماماً في الحكمة اليمانية، ولم يمنعها من الظهور سوى القول باعتبارية الوجود، وما برح الشيرازي من إثبات أصالته، حتى وجدها جاهزة بين يديه، ويمكن القول ان أشهر براهين الشيرازي على الحركة الجوهرية، عبارة عن تقرير لكلمات الداماد (ينظر: الشيرازي، 1430، ج3، ص56) فهناك عرض لبرهانها الذي يعتمد على التجدد الذاتي للطبائع وعلى حركة الاعراض، وهو موجود في القبسات لكنه في سياق أخر.

وتبقى نظرية الحدوث الدهري أخطر ما قدمه الداماد في فلسفته، وهذا ما سيعكف البحث على بيانه.

وقع خلاف بين الفلاسفة منذ القدم، حول وجود العالم، أقديم هو أم حادث ؟ والمشهور ان الفلاسفة ذهبوا الى أن العالم قديم ليس بمحدث، أي ليس له مبدأ زماني، إلا افلاطون فقد ذهب الى حدوثه كما ينقل تلميذه أرسطو طاليس (ينظر: أرسطو طاليس، 2007، ج2، ص810)، وهناك من ذهب الى تأويل كلام أفلاطون بما يناسب قدم العالم (ينظر: عبد الرحمن بدوي، 1947، ص50) هذا وقد تكلف الفارابي للجمع بين رأيي افلاطون وأرسطو، قائلاً ان أرسطو يذهب الى حدوث العالم كما استاذه. (ينظر: الفارابي، 1986، ص100) إلا ان الداماد رفض محاولة الفارابي في أكثر من موضع من مؤلفاته.

فيما ذهب علماء الكلام الى حدوث العالم ونفي القدم عنه، أي ان هناك زماناً يفصل بين وجود الخالق تعالى وبين وجود العالم، كان فيه العالم عدماً، ثم وجد، الأمر الذي جعل بعض المتكلمين يفتي بكفر الفلاسفة، كونهم جعلوا لله تعالى شريكاً في القدم (ينظر: الغزالي، 2007، ص81).

إلا ان الفلاسفة لم يجدو في مذهبهم في قدم العالم، ما يقدح بالتوحيد، فمصطلح القدم لا يعني دائماً الاستغناء عن العلة كما فهم المتكلمون، بل ان الشيء قد يكون مفتقر الى علة توجده، ومع ذلك فهو قديم، فيكون حادثاً من جهة وقديماً من جهة أخرى.

قال ابن سينا (كما ان الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإن المحدث هو الكائن بعدما لم يكن، والبعدية كالقبلية، قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات) (ابن سينا، 1995، ص259)، وهنا تأكيد على أن بعدية شيء على آخر ليست مقتصرة على البعدية الزمانية، بل لها مجموعة أقسام أشهرها :

1: بالرتبة : وهو على قسمين، وضعي وطبعي، والأول كبعدية المأموم بالنسبة للإمام في الصلاة، والثاني كبعدية الانسان للحيوان .

2: بالزمان : كبعدية الابن للأب، وبعدية اليوم للأمس.

3: بالشرف : كبعدية الجاهل للعالم.

4: بالطبع : كبعدية الكل للأجزاء، والمشروط للشرط، بحيث يكون المتأخر محتاج للمتقدم.

5: بالذات : ويقال له أيضاً بالعلية، كبعدية المعلول للعلة (ينظر: الشيرازي،1430، ج3، ص56).

وأهمها البعدية الذاتية، فالشيء الذي لا يستوجب الوجود بذاته، يكون حادثاً قياساً بعلته التي أوجدته، لكن لا توجد ضرورة لزمان يفصل بينهما، فيكون هذا الشيء من جهة ذاته حادثاً، ومن جهة الزمان قديماً، كشعاع الشمس، فوجوده مع وجودها من دون ان يتخللهما زمان، لكن وجوده من غيره لا من ذاته.

وفي هذا المعنى من الحدوث، أي الحدوث الذاتي، يكون تقدم العلة وتأخر المعلول، في ظرف التحليل العقلي فحسب، أما خارجاً فلا، لذا قالوا أن العدم السابق للمعلول هو عدمٌ مجامع، وهو عدم غير متحقق خارجاً بل هو منتزع من طباع المعلول كونه لا يقتضي الوجود بذاته، وسمي مجامعاً لأنه لا يزول عن حقيقة الشيء الممكن بل يظل مجامعاً له في حال تحققه ووجوده.

إلا ان أغلب علماء الكلام لم يقبلوا بهذا، ووجدوا فيه خروجاً عن الملة، ومروقاً عن الدين، لأن جلهم يعتقد بضرورة وجود زمان بين الفاعل وفعله، حتى يكون الفاعل مختاراً، وإلا صار فاعلاً موجباً (ينظر: الغزالي، 2007 ص135) أي لا بد أن يكون العالم مسبوق بعدم مقابل له صريح، ووعاءه كما يسمونه الزمان الموهوم، وعلى هذا الأساس جعلوا الحدوث مناط الحاجة الى العلة .

أما الفلاسفة فيرون هذا الفرض ليس صحيحاً، لأن الله تعالى كامل من كل الجهات، و جوده لا ينقطع، ولما كان العالم ممكناً منذ الأزل، أي ان فاقته لعلة توجده أمر قديم فيه، ولما كانت العلة دائمة العطاء، إذن لا يمكن تصور تأخر العطاء زماناً ما، فيكون وجوده من حيث الزمان قديماً (ينظر: ابو البركات البغدادي، 1357، ج3، ص28)، فجعلوا مناط الفاقة الى العلة الإمكان دون الحدوث.

وفي خضم هذه الآراء المحتدمة حول هذه المسألة، والتي جعلت منها مسألة جدلية، جاء الداماد بنظرية مختلفة عما تبناه كل من الفلاسفة والمتكلمين، لم يسبقه أحد اليها، إذ يرى ان العالم حادث، أي انه مسبوق بعدمه الصريح، سبقاً حقيقياً، لا بمجرد التحليل العقلي كما في الحدوث الذاتي، وعدمه السابق عدماً مقابلاً منفكاً غير العدم المجامع، ومن جهة أخرى فإن وعاء العدم المقابل السابق ليس الزمان كما يتصور جمهور علماء الكلام، وإنما الدهر، فيكون العالم حادثاً حدوثاً دهرياً، وليس حدوثاً زمانياً، وبهذا يختلف الحدوث الدهري عن الحدوث الذاتي من جهة، وعن الحدوث الزماني من جهة أخرى (ينظر: الداماد، 1374، ص75).

على ان هناك رسالة فارسية بعنوان (نور الهداية) تنسب للفيلسوف جلال الدين الدواني (ت902هـ) وفيها ذكر صريح لمصطلح الحدوث الدهري والبرهان عليه أيضاً (ينظر: الدواني، 1405، ص116) لكن الثابت تحقيقاً ان الرسالة منحولة للدواني وليست له، إذ لم تذكرها المصادر التاريخية القريبة من حياة الدواني، أما محتواها المعرفي فغير منسجم مع فلسفة الدواني، بقدر ما هو قريب من فلسفة الداماد (ينظر: حامد ناجي الأصفهاني، حسين نجفي، 1398، ص123).

والأمانة العلمية للداماد ورصانته المعرفية، فضلاً عن ورعه وتقواه، تأبى عليه أن يجازف ويدعي ما ليس له، وهو القائل (وبالجملة، تسوية سطح الحجة، ونصب مقياس اليقين، وإيفاء حق القول الفصل .. في مسألة حدوث العالم، والإتيان بالبرهان .. عليها، من جملة ما قد كانت مرهونة بذمتنا، ومخصوصة .. بقسطنا) (الداماد،1380، ج1، ص519).

ولم يُقدر لنظرية الحدوث الدهري للداماد أن تجد مكانها المناسب في المباحث الفلسفية فيما بعد، فقد تجاهلها تماماً تلميذه الأبرز صدر الدين الشيرازي، كما رفضت في كتابات تلميذيه الآخران عبد الرزاق اللاهيجي (ت1051هـ)، و محسن الفيض الكاشاني (1091هـ) .

ثم تصدى لنقدها واحدٌ من تلامذة صدر الدين الشيرازي، وهو محمد بن علي رضا آقا جاني (ت1071هـ) خلال شرحه النقدي المفصل لكتاب القبسات للداماد، ثم جاء جمال الدين الخوانساري (ت1125) ليؤكد رأي المتكلمين في الزمان الموهوم والحدوث الزماني، كما ستأتي الإشارة الى ذلك.

والأمر المهم هنا يتمثل بماهية الحدوث الدهري، وكيف يكون، ورغم وجود نصوص مهمة في بيان نظرية الحدوث الدهري والدفاع عنها كما سيأتي، فضلاً عن نصوص الداماد نفسه، إلا انه عادة ما يستعان على فهما بما قدمه الشيخ هادي السبزواري (ت1272هـ)، إذ يقدم ثلاث مقدمات في بيانها :

المقدمة الأولى: ان لكل موجود وعاءً وظرفاً يتناسب مع طبيعة وجوده، على أن لا يفهم من الظرفية هذه معناها البسيط والتي تدل على إحاطة الظرف بالمظروف كما يحيط المنزل بمن يسكن فيه، بل الظرفية في معناها الدقيق تدل على انه مرتبه من مراتب الشيء، وبهذا يختلف وعاء الوجود الثابت عن وعاء الوجود المتغير.

المقدمة الثانية: للوجود سلسلتين، الأولى طولية، والأخرى عرضية، أما الأولى فتبدئ من أعلى المراتب ثم تتدرج، وعلى ضوء هذه السلسلة قسم الحكماء الالهيين مراتب الوجود الى عالم اللاهوت ثم الجبروت فالملكوت والناسوت، وكل عالم لا يمكن له ان

يجتمع مع الآخر لتفاوتهما شدة وضعفاً، فلكل عالم وعاءه الخاص، أما السلسلة العرضية، فهي المراتب الوجودية المتكافئة، المجتمعة في وعاء واحد.

المقدمة الثالثة: ان العدم في أحكامه تابع للوجود، إذ ليس له حقيقة عينية مستقلة، بل هو مفهوم اعتباري ينتزعه الذهن من الموجودات، فوجودات الأشياء ترسم عدم لأشياء أخرى، فوجود الأمس مثلاً يمكن ان يكون مصداقاً لعدم اليوم، فينتزعه العقل من ذلك الوجود (ينظر: هادي السبزواري، 1432، ج1، 312. أيضاً: المطهري، 1427، ج4، ص41).

والنتيجة ان العالم الزماني مسبوق بعالم يعلوه مرتبة، ووعاءه الدهر، وعالم الدهر يرسم بوجوده عدم العالم الزماني، أي ان العدم السابق المقابل الذي قال به الداماد، هو عبارة عن مفهوم اعتباري ينتزع من موجودات عالم الدهر.

وأغلب من جاء بعد السبزواري اعتمد على هذا البيان، فمثلاً يقول الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت1361هـ) في منظومته الفلسفية تحفة الحكيم :

وقيل للخلق حدوث دهـــــري لسبقه حقيقة بالأمـــــــر

فيقتضي اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتب العوالـــــم

ومقتضى طولية السلاســـل ليس سوى تفاوت القوابل

(الأصفهاني، 1377، ص29)

وحتى الذين أرادوا اصلاح منظومة السبزواري، لم يتجاوزا الفهم الذي رسخه حول الحدوث الدهري، فهذا السيد هبة الدين الحسيني (1386هـ) صاحب المنظومة الفلسفية المعنونة: فيض الباري أو اصلاح منظومة السبزواري، يقول :

يرى الحدوث سيـد الأكابـــــر بالدهر للأجسام والعناصـــر

والدهر مسبوق بما في السرمد والكل مـسبوق بذات الصـمد

فالملك عند الملكـــــوت منتفي والكل في غيب الغيوب مختفي

(الحسيني، 1925، ص10)

كذلك يقول العلامة محمد حسين الطباطبائي (ت1400هـ) (الحدوث الدهري الذي ذكره السيد المحقق الداماد، وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية) (الطباطبائي، 1427، ص148).

وفي هذه النصوص تأكيد على أن العدم السابق للعالم، والذي يصحح حدوثه، إنما ينتزع من مراتب وجودية أرفع منه، فتلك المراتب الوجودية ترسم العدم السابق للعالم.

وعلى أساس هذا الفهم، طالت الإنتقادات نظرية الداماد في الحدوث الدهري، ويمكن تلخيصها في أمرين :

الأول: ما ذكره الأصفهاني في منظومته بقوله :

وليس بينهما انفكاك فالعدم مجامع لها فلا يأبى القدم

(الأصفهاني، 1377، ص29)

أي ان النسبة بين عدم و وجود العالم والتي بحسبها يتصحح الحدوث الدهري ويكون مختلفاً عن الحدوث الذاتي، يجب ان تكون نسبة انفكاك وانفصال، أي أن يكون العالم غير موجود حقيقة في مرتبته، وبعد ذلك يكون موجوداً، أما انتزاع عدم العالم من مراتب وجودية أرفع منه، فهذا العدم لا يستلزم غير الحدوث الذاتي، ولا يمنع من القدم الزماني للعالم، لأن العدم المنسوب له لا يتعدى العدم المجامع، وليس هو عدمٌ مقابل، لأنه لا يوجد انفكاك حقيقي بين وجود العالم وعدمه المزعوم، بل يوجد بالتحليل الذهني، إذن لا معنى للقول بالحدوث الدهري.

وقد أشار الطباطبائي الى هذا النقد بقوله (يبقى الكلام في ما ادعى من كون القبلية والبعدية في هذين الحدوث والقدم غير مجامعتين) (الطباطبائي، 1404، ص243) أي ان الحدوث الدهري حسب ما تقرر لا يستلزم انفكاكاً بين المتقدم والمتأخر، بل لا يمكن القول به أساساً.

الثاني: وهو مبني على الأمر الأول، بل نتيجة له، وقد عبر عنه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي بقوله (وأما التقدم الدهري .. الملحوظ [فيه] هو تقدم وعاء على آخر ... وإن لاحظنا مرتبة الوجود أمكن ارجاعه الى التقدم العِلي .. ولعل هذا هو السر في عدم ذكره في كلام صدر المتألهين) (اليزدي، 1405، ص338).

أي ان تقدم المراتب الوجودية المتقدمة على عالم الدنيا، والتي تم انتزاع عدم عالم الدنيا منها، إنما هي متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول، لما تقدم في الأمر الأول من عدم الانفكاك، ولا يمكن تصور الانفكاك، لأن وجود المعلول عند وجود علته أمر ضروري ولا يمكن تعطله ولو لحظة واحدة، فيكون حدوث العالم في الحدوث الدهري، كحدوث العلة عن معلولها، وليس في هذا شيء جديد يزيد على ما ثبت في الحدوث الذاتي، فلا معنى له.

وهذا البيان الذي قدمه السبزواري، والذي انتهى بنظرية الحدوث الدهري، تبعاً لما طالته من إشكالات؛ الى انها تعبير آخر عن الحدوث الذاتي، يمكن ملاحظته في كلمات محسن الفيض الكاشاني، فهو من جهة يصرح بالحدوث الدهري، ويستخدم كلمات الداماد، إذ يقول (الباري سبحانه اخترع المادة وذا المادة جميعاً في أوسع من الزمان، يقال له الدهر، لا من شيء، بل من العدم الصريح والليس الصرف .. مرة واحدة دهرية) (الكاشاني، 1395، ص93) وهذا هو الحدوث الدهري لا غير، ومن جهة أخرى يقول (إن للحدوث معنيين، أحدهما الحدوث الذاتي .. والآخر الحدوث الزماني) (الكاشاني، 8673، ص87)، ثم يقول بأن التقدم الذاتي هو أشرف انواع التقدم، ثم يشرع في بيان الحدوث الذاتي للعالم بمقدمة مفادها ان (المصنوع يمتنع ان يكون في مرتبة ذات الصانع) (الكاشاني، 8673، ص89)، فالعدم السابق للعالم ينتزع من المراتب العليا التي كان العالم فيها عدماً، وهذه المقدمة

شكلت ثاني المقدمات في بيان السبزواري، فهنا يوحد الكاشاني بين الحدوث الدهري والحدوث الذاتي، وهو أمر غير مسوغ عند الداماد، كما سيتضح .

ولا يبرح الكاشاني حتى يصرح برأيه هذا و يقول (قد تصدى بعض سادات أفاضل زماننا [أي الداماد] لإثبات حدوث العالم ، وجعل له معنى آخر سماه حدوثا دهرياً، وسمى تأخره عن الحق تأخرا إنفكاكياً ... هذا كلامه ـ سلمه الله ـ في كتاب مبسوط ألفه لهذا المطلب .. وقد أبقرته بقراً حتى أخرجت هذا من خاصرته، وهو عماد ما ذكره فيه، وسناده في الباب، ولا أفهم منه بطوله، بعد تسليم مقدماته زيادة على الحدوث الذاتي والتأخر المعلولي، ما يُشفي به العليل، ويروي به الغليل، ولعل غيري يفهم منه ذلك) (الكاشاني، 2007، ج2، ص293).

وفي المقابل هناك من قدم بياناً منسجماً وموافقاً لنصوص الداماد، ولعل أشهر من أهتم بذلك تلميذه الفيلسوف شمس الدين محمد الجيلاني (ت1064هـ) المشهور بملا شمسا الجيلاني إذ صنف في ذلك رسالة في حدوث العالم، عرض فيها مسألة الحدوث الدهري وناقش مجموعة من الإشكالات حولها، والرسالة ما زالت مخطوطة لم تنشر، موجودة في مخطوطات مجلس الشورى الاسلامي بطهران، رقم 89448.

أيضاً الشيخ علي الطغائي الكمرئي (1060هـ) صاحب كتاب المقاصد العالية في الحكمة اليمانية، إذ أفرد المقصد التاسع منه لحدوث العالم، ثم أفرده كرسالة مستقلة أيضاً لم تنشر ومخطوطتها في مجلس الشورى الاسلامي بطهران، رقم 5634؛ والشيخ اسماعيل المازندراني (ت1173هـ) في رسالته التي وضعها لمناقشة الخوانساري (ينظر: المازندراني، ضمن: الاشتياني، 1378، ج4، ص 313)؛ والشيخ محمد مهدي النراقي (ت1209هـ)، الأمر الذي جعلهم مقتنعين تماماً بنظرية الحدوث الدهري، إذ يقول النراقي (والحقيق بالتصديق هو الحدوث الدهري) (النراقي، 1423، ج1، 180).

ومن الذين أشار الى قصور بيان السبزواري وسلبيته، الميرزا مهدي الأشتياني (ت1372هـ)، والسيد ابو الحسن الرفيعي القزويني (ت1396هـ)، والشيخ مرتضى المطهري (ت1399هـ)، إذ يقول الأشتياني (والحق ان مرجع قوله [أي الداماد] الى سبق العدم الغير مجامع الدهري .. بمعنى السبق الفكي الواقعي، لا الفكي الذي في رتبة العلة ومرتبة وجوده للمعلول [وهو ما بينه السبزواري] .. فتدبر تعرف) (الأشتياني، 1390، ج1، ص454).

أما القزويني فيقول (ان صاحب هذا الكتاب المستطاب [أي الداماد، وكتابه القبسات] .. أثبت .. الحدوث الدهري بما لا مزيد عليه، إلا ان الفضلاء الذين جاءوا من بعده حتى النحارير الأكابر منهم لم يطلع على مغزى مرامه، كالعلامة الكاشاني، والعلامة الخوانساري، والمحقق اللاهيجي، والفاضل السبزواري من المتأخرين) (القزويني، ضمن: الداماد، 1374، ص159. أيضاً: القزويني، 1367، ص69).

وأما المطهري فيقول في نقد بيان السبزواري (حاصل ما أفاده [أي الداماد] .. تقدمه تعالى انما هو بتقدم وجوده على وجود المعلول، فهذا انفكاك في الوجود، مع ان لازم التقدم العِلي والمعلولي هو عدم الانفكاك في الوجود، فثبت أن هذا النوع من التقدم

نوع مغاير لتقدم المعلول على علته) (المطهري، 1428، ج1، ص274) أي ان البيان الذي انتج ارجاع الحدوث الدهري الى الحدوث الذاتي، بحجة ان تقدم العالم عن الباري تعالى هو تقدم بالعلية؛ بيان قاصر، لأن لازمه عدم الانفكاك بين المتقدم والمتأخر، وهذا خلاف كلام الداماد.

وسوف يتضح لاحقاً سبب قصور بيان السبزواري في تصوير الحدوث الدهري، ومجمله أنه اراد جعل النظرية بمعزل عما وجه لها من اشكالات، إلا ان بيانه الذي طمس معالم النظرية، صار فيما بعد منشأً لإشكالات أخرى كادت ان تقصيها تماماً عن الميدان الفلسفي، لولا وجود النصوص الاصلية للنظرية.

بداية يحاول الداماد تأصيل نظريته باستحضار كلمات أسلافه من الفلاسفة، لإيجاد جذور فلسفية لمصطلح الحدوث الدهري، وخلاصة ما يستنتجه الداماد من كلمات ابن سينا في إلهيات الشفاء (ينظر: ابن سينا، 1981، ص266) ان الحدوث قد يكون مستوجب للزمان، وقد لا يكون، والأول هو الحدوث الزماني، أما الثاني فقد يكون مسبوق بعدم مطلق سبقاً عقلياً، وقد يكون مسبوق بعدم غير مطلق سبقاً خارجياً، والأول هو الحدوث الذاتي، والآخر هو الحدوث الدهري (ينظر: الداماد، 1374 ص4).

ثم يستمر في بيان الفرق بين الأوعية الثلاثة، الزمان، الدهر، والسرمد، مستشهداً بكلمات أسلافه من الحكماء، فالزمان وعاء الأشياء المحدودة من حيث هي متغيرة، والدهر وعاء تلك الأشياء من حيث هي ثابتة، أما السرمد فهو وعاء الوجود المطلق الثابت (ينظر: ابن سينا،1980، ص28. أيضاً: الداماد، 1374، ص6).

وهنا يجب التمييز بدقة بين وعائي الزمان والدهر، فالموجودات الإمكانية، يمكن تقسيمها الى قسمين، موجودات يعرض لها التغير، وأخرى بمعزل عنه، أما الأولى كالأجسام، وأما الثانية فكالعقول، وهذه العقول وجودها في وعاء الدهر واضح لثباتها، أما الأولى وهي التي يعرض لها التغير، فإن هذا العروض ليس من مقوماتها، بل هو عارض عليها، وهذا يعني ان هذا القسم من حيث هو موجود بمعزل عن هذه العوارض، أي ليس متغيراً، بل ثابتاً، وهنا يقول الداماد (إن كل وجود زماني فإنه دهري بلحاظ آخر، ولا عكس، فالشيء الزماني إن اعتبر بطبيعته المرسلة كان من المجردات والدهريات) (الداماد، 1380، ص18) وهنا يكون الدهر وعاء لها من حيث هي موجودة بمعزل عن عوارضها، ويكون الزمان وعاء لها من حيث هي متغيرة.

وتبعاً لذلك يقدم الداماد حلاً فلسفياً يفسر كيفية العلاقة بين الحادث المتغير والقديم الثابت، إذ يقول (الحركة ذات جهتين، ثبات واتصال في الدهر، وتصرم وتجدد في أفق التقضي والتجدد، فهي بثباتها الاتصالي الدهري وبهويتها المتصلة الوحدانية مستندة الى الجاعل السرمدي الحق .. وبتصرماتها وتجدداتها .. معدة لوجود الحوادث) (الداماد، 1380، ص314).

فالحدوث الدهري يشترك مع الحدوث الذاتي بأمرٍ يمتاز به عن الحدوث الزماني، وهو أن وعاء العدم السابق ليس الزمان، ويمتاز عن الحدوث الذاتي بأمرٍ يشترك به مع الحدوث الزماني، وهو ان العدم السابق مقابل لا مجامع.

وهنا يحاول الداماد التقليل من أهمية ما يمتاز به الحدوث الزماني، وهو ان الزمان فيه وعاء للعدم السابق المقابل، إذ يرى بعدم مدخلية السبق الزماني في حقيقة الحدوث، وينبه على ذلك بما قرره ابو البركات البغدادي (ت547هـ)، ومفاده ان من يوجب

السبق الزماني في الحدوث، يكتفي بمقدار سنة قبل الحدوث، ولو قيل له أتكتفي بشهر أو يوم أو ساعة ؟ لقبل ذلك، الأمر الذي يدل على عدم مدخلية السبق الزماني، لأن المؤثر بكثيره لا يؤثر بقليله (ينظر: البغدادي، 1357، ج3، ص26. أيضاً: الداماد، 1374، ص6)، وبهذا لا يجد الداماد أي مشكلة في القدم الزماني للعالم (ينظر: الداماد، 1385، ص246).

على أن من يوجب الزمان السابق لا يبتغي من ذلك مجرد الزمان، بل يهدف الى ايجاد وضع يكون المعلول فيه منفكاً عن علته انفكاكاً خارجياً، ونظراً لغياب معنى الحدوث الدهري عنهم، لم يجدوا سوى الحدوث الزماني فتمسكوا به.

ولا يكتفي الداماد بذلك، بل يقدم على أمر أخطر من ذلك، إذ يقدم تصوراً فلسفياً دقيقاً لمفهوم العدم المقابل، ذلك المفهوم الذي يتشبث به المتكلمون في تصحيح الحدوث الزماني، فبعد أن قلل من أهمية السبق الزماني، الآن يؤسس لتعرية الحدوث الزماني من كونه مسبوقاً بعدم مقابل.

يقول الداماد في تعريف العدم المقابل بأنه (ليس سبيله أن يكون الوجود الحادث مسبوقاً بعدم يقابله في امتداد الزمان، فإن قبلية العدم السابق ممايزة لبعدية الوجود اللاحق، بحسب تمايز زمانيهما في الوجود لكونهما زمانيين، وحد العدم القبل غير حد الوجود البعد، والحدان غير مجتمعين في امتداد الزمان الغير قار) (الداماد،1374، ص17).

بمعنى ان العدم الحقيقي لشيء ما، هو عدمه بلحاظ رتبته، فعدم زيد مثلاً يكون برفع زيد عن رتبته الوجودية، أما عدمه في غير رتبته، فذاك في الحقيقة ليس عدمه بقدر ما هو عدم مثيله، بدليل انه لا يبطل بالوجود، فمثلاً لوكان سن زيد عاماً واحداً، فيقولون ان زيد كان عدماً قبل عامين، وهذا هو العدم المقابل لزيد، لكن إذا كان ذاك عدم زيد حقيقة، فيجب ان يرتفع بوجود زيد، لكنه لا يرتفع، إذ يبقى زيد معدوم قبل عامين مع كونه موجود، وهذا خلف، إذن ما تصوروه عدماً مقابلاً ليس كذلك حقيقة، بل هو مجازاً ومسامحة (ينظر: المطهري، 1428، ج1، ص258).

إذن العدم المقابل الحقيقي لشيء ما، يكون بلحاظ مرتبة ذات الشيء، لا بلحاظ مرتبة أخرى، فإذا أردنا مثلاً ان نبحث عن عدم العدد ثلاثة فلا يوجد حيز يتحقق فيه هذا العدم حقيقة غير الذي يقع بين الإثنين والأربعة، وبهذا فإن الحادث الزماني غير مسبوق بعدمه المقابل حقيقة في وعاء الزمان السابق لأن (الحدوث الزماني ليس يوجب التخلف في الوجود إلا عن متزمن آخر) (الداماد، 1380، ص31) وبهذا تنهار نظرية جمهور المتكلمين.

فالعدم المقابل هو ان لا يكون حده متميزاً عن حد وجوده، ويرى الداماد ان هذا العدم لا يتحقق إلا في الحدوث الدهري، وهذا المعنى الجديد للعدم المقابل ينطوي على ثلاث دلالات، فهو أولاً عدم خارجي وليس حصيلة التحليل الذهني، وثانياً انه عدم حقيقي لذات الموجود، أي في نفس مرتبته، وثالثاً انه متقدم على الوجود منفك عنه، بصورة غير مكممة، وهذا يحتاج الى توضيح.

يرى الداماد ان تقدم شيء على شيء تقدماً انفكاكياً خارجياً يكون على نحوين، فتارة يكون في الزمان، بحيث يوجد امتداد بينهما، ويسمى هذا التقدم مكمم، وأخرى لا في الزمان بل في متن الواقع، وهذا يسمى غير مكمم، إذ لا يتوهم أي امتداد بينهما، بل كليهما في حيز واحد (ينظر: الداماد، 1374، ص87).

ومفهوم المكمم، مأخوذ من الكمية، ويلازمها الامتداد، لأن (الامتداد من أوصاف الكمية المتصلة لا غير، فلا يوصف به الوجود أو العدم بالذات أصلاً، بل انما يصح ذلك بالعرض)(الداماد، 1381، ص98)، فيكون التكمم عارض للوجود بلحاظ زمانيته، أما خارج وعاء الزمان فهو غير متكمم.

وبهذا يتضح معنى الحدوث الدهري، وهو (أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلا من بعد عدمها الصريح في الدهر)(الداماد، 1385، ص323) فوجود العالم في الدهر مسبوق بعدمه الصريح في الدهر أيضاً، والواجب تعالى متقدم عليه، تقدماً سرمدياً انفكاكياً غير مكمم، إذ لا يوجد امتداد في البين، ومن هذا الانفكاك غير المكمم ينتزع عدم العالم الصريح، ووجود العالم يكون في نفس حيز عدمه، فيبطل العدم بحلول الوجود، إذ لا (يكون حد العدم الصريح السابق منمازاً في التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد، بل انه يبطل عقد السلب الدهري، ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري)(الداماد، 1374، ص18) أما عقد الايجاب هذا بلحاظ كونه متغيراً فيقع في وعاء الزمان، فيكون حادثاً دهرياً لا زمانياً، وهذا ما سيبرهن عليه الداماد.

وقبل بيان البرهان الفلسفي على الحدوث الدهري، نلفت الى حجم الخلل في بيان السبزواري، فالمقدمة الثالثة فيه لا تنسجم تماماً مع مقصود الداماد، ومع تحقيقه لمفهوم العدم المقابل، إذ العدم المقابل لوجود العالم عدم صريح منتزع من نفس مرتبة العالم قبل وجوده، وهو منفك عن علته انفكاكاً خارجياً غير مكمم؛ وليس من المراتب الوجودية الرفيعة كما يبين السبزواري، والتي تؤدي الى تأخر العالم عن علته تأخراً عقلياً فحسب.

البرهان الفلسفي على الحدوث الدهري.

يسوق الداماد جملة من البراهين الفلسفية على الحدوث الدهري، والتحقيق انها تدور في فلك واحد، المتمثل بالبرهان الآتي :

قال الداماد (إذا كانت نفس مرتبة ذات الجاعل العقلية، هي بعينها درجة وجودها المتأصل في الأعيان الخارجة، إذ حقيقة ذاته بذاته هي عين الوجود المتأصل في الأعيان بنفسه، كان لا محالة تقدم الجاعل بمرتبة ماهيته في العقل، هو بعينه تقدمه بدرجة وجوده في الأعيان، فكانت المسبوقية بمرتبة ذاته العقلية، هي بعينها المسبوقية بدرجة وجوده المتأصل العيني)(الداماد، 1385، ص321).

والمقدمة الكبرى لهذا البرهان تتمثل بضرورة تقدم العلة على المعلول، وهنا يميز الداماد بين لونين من العلل، فهناك علة مرتبتها العقلية تمتاز عن مرتبتها الخارجية، لإمكانية تمثلها في الأذهان، كما في العلل الإمكانية، وعلة تكون مرتبتها العقلية عين مرتبتها الخارجية، لعدم إمكانية تمثل حقيقتها في الأذهان، كما في العلة الواجبة.

وهذا الاختلاف ينتج لونين من التقدم العِلي، الأول تكون العلة فيه متقدمة على معلولها في ظرف التحليل العقلي، دون الخارج، فيكون المعلول غير منفك عن علته خارجاً، كالشمس وشعاعها، إلا ان العقل يميز بين المتقدم والمتأخر، في ظرفه فحسب لتمثلهما عنده، فيحكم ان المعلول متأخر عن علته، وهذا هو الحدوث الذاتي، أما الثاني فتكون العلة فيه متقدمة على معلولها تقدماً خارجياً، لأن المرتبة العقلية لهذه العلة عين المرتبة الخارجية، فيكون المعلول منفكاً عن علته خارجاً، انفكاكاً غير مكمم، وهذا هو الحدوث الدهري، (فإذن ، تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جل سلطانه، تأخراً بالمعلولية، هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه سبحانه، بحسب وجوده سبحانه في حاق الأعيان)(الداماد، 1374، 75).

و واجه الداماد بعض الإشكالات في وقته، وسماها بالإعضالات، أي الإشكالات المعضلة صعبة الحل (ينظر: النراقي، 1381، ص47)، وهنا نكتفي بأهمها وهو :

لا يجوز أن يكون العالم مسبوق بعدمه الخارجي، لأن عدمه لا يخلو من كونه إما واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، فإن كان واجباً، فلا يمكن رفعه، ولازمه استحالة وجود العالم، وهذا باطل، لأن العالم موجود، وإن كان ممتنعاً، فيلزم قدم وجود العالم، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً، فلا بد للممكن من علة، ولا يخفى بأن علة العدم هي عدم علة الوجود، فيلزم عدم علة وجود العالم، وهذا باطل، فثبت المطلوب، وهو ان العالم غير مسبوق بعدمه الخارجي (ينظر: الداماد، 1380، ص293).

والإشكال مبني على مغالطة، لأن عدم المعلول لا يقتضي عدم العلة مطلقاً، نعم عدم العلة يقتضي عدم المعلول، وهنا يقول الداماد (عدم العالم في الدهر .. ذاتي له، وغير مستند الى علة أصلاً .. إذ المستند حقيقة هو انقضاض العدم، لا نفسه، وجاعل الذات والوجود في الدهر هو بعينه علة انقضاض العدم الدهري)(الداماد، 1380، ص293)، أي ان عدم العالم قبل وجوده، من تلقاء طباعه، فهو ذاتي له، والذاتي لا يحتاج الى علة، والذي يحتاج الى علة هو رفع العدم، لا العدم نفسه.

وقد عرض شمس الدين الجيلاني هذا الإشكال بأسلوب آخر، ثم أجاب عنه بجواب مطول وغامض، جعل منه أمراً معقداً (ينظر: الجيلاني، 89448، ص35)، بينا هو أمرٌ واضح في كلمات الداماد، ولا يستدعي أي إطالة في التخلص منه، ويلاحظ في رسالة الجيلاني الكثير من التكرار والإطالة في عرض المطالب والنقاش فيها.

وفيما بعد أُشكل على الحدوث الدهري بإشكالات، منها :

الإشكال الأول: ما أورده عبدالرزاق اللاهيجي، إذ يقول (إن معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس أن المتقدم والمتأخر ووجوبهما ليس إلا في المرتبة العقلية، بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل فقط ... فما تمسك به في نفي التقدم العِلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري .. منظور فيه، فليتدبر)(اللاهيجي، 1401، ص112).

أي ان العقل يكون ظرفاً للحكم بأن هذا متقدم وذاك متأخر، وهذه الظرفية للحكم تنسجم مع جميع العلل سواء كانت متمثلة في العقل أم لا، وعليه لا يمكن اثبات التقدم الدهري بدل التقدم العِلي من خلال البرهان السابق.

ويبدو ان السبزواري مُسلمٌ بهذا الإشكال، الأمر الذي دعاه الى صياغة نظرية الحدوث الدهري ببيان آخر يختلف عما يقصده الداماد أساساً، للتخلص من هذا الإشكال وغيره، لذلك نجده يقول (ان قدح المحقق اللاهيجي فيه مقدوح، بشرط الرجوع الى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري)(السبزواري، 1432، ج1، ص326)، وهذا صحيح فبيانه يجعل الحدوث الدهري مجرد أسم آخر للحدوث الذاتي، فلا يرد الإشكال، وقد صرح اللاهيجي بأن ما يسمى (تقدماً بالدهر، وهو تقدم العدم الواقعي الغير متقدر على وجود الممكن .. انه عين تقدم العدم الذاتي للممكن على وجوده .. لا غير)(اللاهيجي، 1391، ص156).

و يمكن تسجيل ثلاثة ملاحظات على إشكال اللاهيجي، تبعاً لبيان الداماد وبرهانه، الأولى: قوله أن الداماد نفى التقدم العِلي للواجب على معلولاته، غير صحيح، لأن التقدم الذي أثبته لون من ألوان التقدم العِلي.

الثانية: قوله بأن الداماد أثبت التقدم الدهري للواجب، أيضاً غير صحيح، إذ هو سبحانه متقدم على العالم تقدماً سرمدياً، وهو منزه عن الدهر كما هو منزه عن الزمان.

الثالثة: وهذه أهمها، وهي ان برهان الداماد يعتمد على أن ماهية الواجب عين إنيته، خلاف الممكنات إذ لها ماهية زائدة على إنيتها، وهنا يختلف حكم العقل عندما يحكم بتقدم شيء ماهيته زائدة على إنيته، عن حكمه بتقدم شيء ماهيته عين إنيته، فالأول يصبح له فيه حكمان، ولكل حكم متعلق، أحدهما فقط في مدارك العقل وهو تقدم ماهية العلة على ماهية المعلول، أما الثاني وهو في الخارج، وهو المعية في الوجود، أما حكم العقل بتقدم شيء ماهيته عين إنيته، فلا يمكن إلا ان يكون حكماً واحداً، لأن متعلق الحكم واحد بسيط غير مركب، فإما أن يحكم بالتقدم والتأخر، أو بالمعية، والثاني باطل، فيلزم الأول، وهو التقدم والتأخر، فيكون تقدماً وتأخراً خارجياً، لا عقلياً، وبهذا فإشكاله غير صحيح، لأن العقل وإن كان ظرفاً للحكم إلا انه ليس ظرفاً لمتعلقه.

الإشكال الثاني: ما سجله المطهري بقوله (إن دليله [أي الداماد] أخص من مدعاه، إذ الذي ذكره إنما يثبت كون تقدم الواجب تعالى على معلوله نوعاً مغايراً لتقدم العلة على المعلول، وهذا تقدم سرمدي، مع ان مدعاه إثبات التقدم الدهري أيضاً، أعني إثبات تقدم عالم الملكوت على الملك أيضاً من هذا القبيل، وأين له بإثباته ؟) (المطهري، 1428، ج1، ص275).

أي ان غاية ما يثبته البرهان هو التقدم السرمدي للواجب تعالى، على المعلولات السرمدية، أما باقي المراتب الأخرى التي هي دون السرمدية، أي الدهرية، فلا يلزم أن تكون متأخرة عن السرمدية بالمعنى الذي تأخرت به السرمدية عن الواجب، رغم انها حادثة سرمدية، لأن نسبة الدهرية الى السرمدية، ليست كنسبة السرمدية الى الواجب، بل كنسبة الزمانية الى الدهرية، وبالتالي فكما ان العالم قديم بالزمان، مع كونه مسبوق بالدهر، فليكن قديم بالدهر مع كونه مسبوق بالسرمد، وعليه لا يمكن اثبات الحدوث الدهري بهذا البرهان، لأنه أخص.

وهذا الإشكال منه عجيب ! لأنه مبني على أمرين واضحي البطلان أما الأول فهو ان الواجب خارج السرمد، والثاني ان العالم الدهري حادث سرمدي، وكليهما باطل، لأن (الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته وصفاته، موجود في السرمد)(الداماد، 1374، ص16).

فالسرمد وعاء مرتبة الألوهية، ولا يوجد في هذه المرتبة سوى الواجب، وكل ما سواه ففي وعاء الدهر، لأن (الجاعل الحق قبل زمر المجعولات قاطبة قبلية سرمدية، وزمر المجعولات قاطبة بعد الجاعل الحق، بعدية دهرية)(الداماد، 1385، ص323) أي ان (الجواهر الثابتة .. موجودة في الدهر لا في السرمد)(الداماد، 1374، ص17) فكل شيء إذن سوى الواجب متأخر عنه دهرياً، وهو تعالى متقدم عليه سرمدياً، ولا يوجد حدوث سرمدي، لأن الحدوث للمجعول، و السرمدية وعاء الجاعل لا المجعول .

ويبدو ان هذا الإشكال جاء نتيجة الوقوع تحت تأثير بيان السبزواري، وإلا فلا معنى للقول بالحدوث السرمدي عند الداماد، لكن السبزواري وصل ببيانه الى مثل هذا الحدوث، إذ يقول (فالعالم مسبوق الوجود بالعدم الدهري، لكونه مسبوق الوجود بالوجود الدهري، كوجود العقل مثلاً، وأما وجود العقل فهو مسبوق بالعدم السرمدي، لكون الوجود السابق عليه وجوداً سرمدياً .. فالعالم حادث دهري، والعقل حادث سرمدي)(السبزواري، 1375، ص74. أيضاً ينظر: السبزواري، 1376، ص562) لذلك قال المطهري ان الداماد اثبت (الحدوث السرمدي لعالم الدهر)(المطهري، 1428، ج1، ص236) وهذا عينه ما جعل هبة الدين الحسيني يقول في منظومته :

والدهر مسبوق بما في السرمد والكل مـسـبوق بذات الصـمد

فجعل الواجب متقدم على السرمد، وكل هذا بعيد عن مراد الداماد وغريب عنه تماماً، كما أنه خلاف المصطلح .

فالبرهان بمعزل عن الإشكال، فهو يثبت تقدم السرمد على الدهر، تقدماً خارجياً انفكاكياً غير مكمم، والسرمد هو مرتبة الجاعل، والدهر هو مرتبة المجعولات طراً، فالمجعولات مسبوقة بعدمها الدهري، كما تقدم بيانه، فهي إذن حادثة دهرياً، سواء كانت ثابتة كالعقول، أو متغيرة كالأجسام الزمانية، فقد تقدم ان الزمانيات لها حظ من الوجود في الدهر.

الإشكال الثالث : بعد أن قرر محمد بن علي رضا آقا جاني برهان الداماد على الحدوث الدهري، قال (ولست أدري من أين يلزم لمجرد ذلك حدوث العالم الأكبر حدوثاً خارجياً انفكاكيا ؟ والقول بعدم تحقق المعلول في مرتبة ذات العلة، قولٌ لا يسلم على إطلاقه، بل إنما يسلم إذا كان مرتبة ذات العلة غير مرتبة وجودها، وإما إذا كان مرتبة ذات العلة بعينها مرتبة وجودها، فنحن لا نجد .. ذلك، بل هذا أول المسألة. والخصم في مقام تنجيز معية المعلول مع العلة التي مرتبة ذاتها بعينها مرتبة وجودها .. فإذن ما ذكره غير وافٍ في إثبات حدوث العالم على الوجه الذي هو محط رحل النزاع بين الحكماء والمتكلمين) (آقا جاني، 13698، ص283).

وخلاصة إشكاله انه لا يلزم لمجرد كون المرتبة العقلية للعلة بعينها المرتبة الخارجية لها، أن ينفك معلولها عنها خارجاً ويكون حادثاً دهرياً، ولا تكون له معية خارجية مع علته؛ بل إن هذه المعية وعدمها هي محل النزاع، والحكماء القائلين بالقدم الزماني للعالم كالفارابي وابن سينا، في مقام تنجيز هذه المعية، أي انهم في مقام إثبات عدم الانفكاك الخارجي بين العلة الواجبة و معلولها الذي هو العالم .

والإشكال غير وارد، فكون المعلول غير متحقق في ذات العلة أمرٌ بديهي على إطلاقه، سواء كانت المرتبة العقلية للعلة بذاتها المرتبة الخارجية، أو لا، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وهو محال، إذ لو كان المعلول متحقق في مرتبة علته، لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده كمعلول، وهذا ممتنع.

أما الحكماء القائلين بالقدم الزماني للعالم، كالفارابي وابن سينا، فهم لا يقولون بالمعية الذاتية بين العلة الواجبة ومعلولها العالم، بل غاية ما يقولوه هي المعية الزمانية فحسب، وهذا واضح كما تقدم في كلماتهم إذ صرحوا بأن العالم وإن كان قديماً بالزمان، لكنه حادث بالذات، فالحدوث الذاتي ينفي المعية الذاتية، وبرهان الداماد بصدد نفي المعية الدهرية فحسب، وهي كفيلة بتصحيح حدوث العالم، وإلا فالمعية الذاتية متفقٌ على بطلانها .

الإشكال الرابع : ما أورده محمد جعفر الأسترآبادي (ت1263هـ)، إذ يقول (ويرد عليه .. ان الدهر إن كان أمراً واقعياً، فلا يخلو : اما إن يكون واجباً أو ممكناً، ولا سبيل الى الأول، لإستحالة تعدد الواجب تعالى .. وعلى الثاني ننقل الكلام اليه، فنقول : انه اما متصل الوجود بواجب الوجوب، أو منفصل الوجود، وعلى الأول يلزم القدم، وعلى الثاني .. يلزم القدم بالآخرة لإستحالة التسلسل؛ وإن لم يكن أمراً واقعياً، فلا يكون الانفصال واقعياً، فيلزم القدم)(الأسترآبادي، 1424، ج2، ص53).

و الإشكال غير وارد، لأنه مبني على أن الدهر وعاء مستقل عن الدهريات، وإن نسبته اليها نسبة الظرف للمظروف، وهذا تصور مجازي _ كما تقدم في أولى مقدمات بيان السبزواري للحدوث الدهري _ وإلا فإن الدهر حكاية عن المرتبة الوجودية للموجودات الدهرية، فالدهريات أمور واقعية ممكنة، منفكة عن علتها، وليس لها وعاء مستقل عنها ولوعائها وعاء آخر، فلا يلزم التسلسل، فوعاؤها مفهوم ذهني يحكي عنها، وهي منفكة بحكم البرهان.

وهنا يجب الإلفات الى ما قد يتبادر من إشكال منهجي تجاه الحدوث الدهري من أنه مبني على أصالة الماهية، وبالتالي فبعد إثبات أصالة الوجود لا يمكن قبول الحدوث الدهري، وهذا الإشكال غير وارد بالمرة، لأن برهان الداماد في صدد إثبات الحدوث الدهري للمعلول الذي تكون مرتبة علته العقلية عينها مرتبتها الخارجية، ولا دخل لحقيقة هوية المعلول في ذلك، فسواء كان الأصيل فيه وجوده أو ماهيته، فالأمر سيان، فالبرهان ناظر الى المجعول كمعلول فحسب، من غير ملاحظة ما هو الأصل فيه.

والذي يظهر من هذه الإشكالات أن هناك مشكلة في تصور نظرية الحدوث الدهري وما يتعلق بها من مصطلحات، ولعل هذا ما جعل الخوانساري يرفض الحدوث الدهري، فمنشأ رفضه يعود الى سببين، الأول مفاده ان العقل عاجز عن تصور مثل هذا الحدوث، إذ يرى إن مسبوقية شيء بعدمه الصريح من غير امتداد وتقدر فهذا (مما لا نقدر على تعقله، فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم تكن لنا .. وبالجملة ما أفاده [أي الداماد] مما لا يصل اليه فهمي، ولا يحيط به وهمي)(الخوانساري، 4067، ص48)، وهذا يذكرنا بموقف الفيض الكاشاني الذي سبقت اليه الإشارة.

على أن المتبع في المسائل الفلسفية هو البرهان، أما العجز عن تصور المسألة المبرهن عليها، فلا يعول عليه، كباعث للرفض، فهناك الكثير من الأمور الحقيقية التي تعجز العقول عن فهمها وادراك كنهها، وكبير هو الفرق بين ما يحار به العقل وبين ما

يحيله، ولا ينبغي للحيرة في أمر أن تكون منشأ لرفضه، و للسبزواري حول موقف الخوانساري، تعليق ظريف يقول فيه (جرى الحق على لسانه، فإن هذا العلامة وأضرابه، بمعزل جداً عن مرامه، رفع مقامه ﴿أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾..)(السبزواري، 1385، ص76).

أما الثاني فهو اعتقاده بالحدوث الزماني للعالم، الأمر الذي يحسم مشكلة علاقة العالم بالواجب تعالى، فلا داعي لتكلف نظريات لا يمكن فهمها، فالزمان موجود قبل وجود العالم، وهو غير متوقف على الحركة، إذ يقول (لم لا يجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتد على سبيل التجدد والتقضي ؟ بل الظاهر انه كذلك، ولا استبعاد فيه، كيف وانهم يقولون : الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية .. فكما جاز انتزاع الأمر الممتد المتجدد المتقضي من الأمر الشخصي الذي لا امتداد فيه .. فكذلك يجوز هنا بلا تفرقة أصلاً)(الخوانساري، 4067، ص48).

وهنا يتبنى الخوانساري تعريف الفيلسوف ابو البركات البغدادي(ينظر: البغدادي، 1375، ج3، ص39) للزمان، وهو ان الزمان مقدار الوجود، وبالتالي فالزمان موجود حيثما يكون الوجود، فلكل موجود زمان، حتى الواجب تعالى؛ لا حيثما تكون الحركة، ليكون الزمان من شأن الماديات فحسب دون المجردات، بل هو موجود إذ لا حركة، فإن قيل ان وجود الواجب ثابت فكيف ينتزع منه الزمان وهو أمر متجدد ؟ الجواب لا مانع من ذلك، فكما أمكن انتزاع الحركة القطعية وهي أمر ممتد، من الحركة التوسطية وهي أمر غير ممتد، فليكن انتزاع الزمان من وجود الواجب أيضاً أمراً ممكناً .

ولمناقشة مدعى الخوانساري لا بد من مقدمة لمعرفة معنى الحركة التوسطية والحركة القطعية (السبزواري، 1432، ج2، ص658) فالحركة التوسطية تعني وجود المتحرك بين مبدأه ومنتهاه الحركي، من دون ملاحظة الزمان، بحيث لو فرضنا أي جزء من المسافة التي يقطعها المتحرك ما بين المبدأ والمنتهى، للاحظنا وجود المتحرك فيه لا قبله ولا بعده، ويبدو ان تسميتها بالتوسطية ناشئ من كون المتحرك متوسط بين جزئين من المسافة.

أما الحركة القطعية فتنشأ بملاحظة الزمان فيرتسم في الخيال أمراً ممتداً للمتحرك نتخيل انه منطبق على تمام المسافة بين مبدأ الحركة ومنتهاها، وذلك لأن صور المتحرك ترتسم في الخيال، فيشعر بالصور جميعاً كصورة واحدة، كما يشعر بالشعلة الدوارة، على أنها دائرة من نار، وهي في الحقيقة شعلة تنتقل من مكان لآخر لكن لسرعة انتقالها ترتسم في الخيال متصلة، كذلك صور المتحرك ترتسم في الخيال متصلة، وهذا ما يعرف بالحركة القطعية، ولعل تسميتها ناشئ من ملاحظة المتحرك ملاحظة قطعية غير مجزأة.

ونظراً لذلك ذهب مشهور الفلاسفة الى ان الحركة القطعية غير موجودة في الخارج، بل هي حصيلة الجهد الذهني، وهي غير موجودة في الواقع الخارجي، بل المتحقق خارجاً الحركة التوسطية فحسب (ينظر: ابن سينا، 1983ص82) وللداماد كلام في هذا.

وبهذا يتضح الخلل في مدعى الخوانساري، فالحركة القطعية لها منشأ خارجي، وهي الحركة التوسطية، لكن ليس من جهة ثباتها، بل من جهة سرعة تبدل المتحرك الخارجي في اجزاء المسافة، فصحيح ان المتحرك في كل جزء له ثبات بحيث لا يمكن فرضه في أي جزء سواه، لكن سرعة تبدل الأجزاء صارت منشأً لظهور الحركة القطعية في الذهن.

أما وجود الواجب فهو وجود بريء عن كل الوان التغير والتبدل، وبهذا يستحيل أن يكون منشأً لما هو متغير، أي الزمان، وبهذا لا يمكن قبول تعريف البغدادي للزمان والذي تبناه الخوانساري من ان الزمان مقدار الوجود، فالزمان مقدار الحركة.

المصادر :

1: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: جورج قنواتي وآخرون، ط1، القاهرة، 1981.

2: ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، تحقيق: سعيد زايد، ط1، القاهرة، 1983.

3: ابن سينا، النجاة، تحقيق: ماجد فخري، ط2، بيروت، 1995.

4: ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط2، بيروت، 1980.

5: ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ط1، حيدر آباد، 1357.

6: ابو الحسن الرفيعي القزويني، مجموعة رسائل ومقالات فلسفية، تحقيق: غلام حسين رضا، ط1، قم، 1367.

6: اسماعيل المازندراني، ابطال الزمان الموهوم، ضمن: منتخبات من آثار الحكماء الإلهيين في ايران، تحقيق: جلال الدين الاشتياني، ط2، قم، 1378.

7: أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط2، القاهرة، 2007.

8: جلال الدين الدواني، الرسائل المختارة، تحقيق: احمد تويسركاني، ط1، أصفهان، 1405.

9: جمال الدين الخوانساري، حاشية على الحواشي الخفرية على التجريد، مخطوط، مجلس الشورى الاسلامي، طهران، رقم 4067.

10: حامد ناجي الأصفهاني، حسين نجفي، تأمل في نسبة رسالة نور الهداية للدواني، مجلة مرآة التراث، طهران، 1398، العدد: 65.

11: شمس الدين الجيلاني، رسالة حدوث العالم، مخطوط في مجلس الشورى الاسلامي، طهران، رقم 89448.

12: صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ط3، قم،1430.

13: صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط4، قم، 1388.

14: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط1، القاهرة، 1947.

15: عبد الرزاق اللاهيجي، الكلمة الطيبة، تحقيق: حميد عطائي نظري، ط1، طهران، 1391.

16: عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تعليق: جمع من العلماء، الطبع الحجري، طهران، 1401.

17: علي الطغائي الكمرئي، رسالة في حدوث العالم، مخطوط، مجلس الشورى الاسلامي، طهران، رقم 5634.

18: علي مدرس بهبهاني، حكيم أسترآباد، ط1، طهران1370.

19: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط9، القاهرة، 2007.

20: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: البير نصري نادر، ط4، بيروت، 1986.

21: محسن الفيض الكاشاني، أصول المعارف، تحقيق وتعليق: جلال الدين الاشتياني، ط1، مشهد، 1395.

22: محسن الفيض الكاشاني، عين اليقين، تحقيق: فالح العبيدي، ط1، بيروت، 2007.

23: محسن الفيض الكاشاني، لب معنى حدوث العالم، ضمن: مجموعة من سبع رسائل، مخطوط، مجلس الشورى الاسلامي، طهران، رقم: 8673.

24: محمد باقر الداماد، الأفق المبين، تحقيق: عبد الله نوراني، ط1، طهران، 1385.

25: محمد باقر الداماد، الصراط المستقيم في ربط الحادث بالقديم، تحقيق: علي أوجبي، ط1، طهران، 1381.

26: محمد باقر الداماد، القبسات، تحقيق: مهدي محقق، ط1، طهران، 1374.

27: محمد باقر الداماد، تقويم الإيمان: تحقيق: علي أوجبي، ط2، طهران، 1385.

28: محمد باقر الداماد، مصنفات ميرداماد، تحقيق: عبد الله نوراني، ط1، طهران، 1380.

29: محمد بن سليمان التنكابي، قصص العلماء، ط1، قم، 1384.

30: محمد بن علي رضا آقا جاني، شرح القبسات، مخطوط مجلس الشورى الاسلامي، طهران، رقم : 13698.

31: محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ط1، قم، 1405.

32: محمد جعفر الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ط1، قم، 1424.

33: محمد حسين الأصفهاني، تحفة الحكيم، تقديم: محمد رضا المظفر، ط1، النجف، 1377.

34: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، تحقيق: عباس الزارعي، ط23، قم، 1427.

35: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ط4، قم، 1404.

36: محمد مهدي النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تحقيق: مجيد هادي زادة، ط1، طهران، 1423.

37: مرتضى المطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة: الرفاعي، ط1، قم، 1427.

38: مرتضى المطهري، تقريرات شرح المنظومة، ط1، طهران، 1428.

39: مهدي الأشتياني، تعليقة على منظومة الحكمة للسبزواري، مقدمة: مهدي محقق، ط1، قم، 1390.

40: هادي السبزواري، الرسائل، تحقيق، جلال الدين الأشتياني، ط1، طهران، 1376.

41: هادي السبزواري، شرح الأسماء، تحقيق: نجفقلي حبيبي، ط2، طهران، 1375.

42: هادي السبزواري، شرح المنظومة، تحقيق: محسن بيدارفر، ط2، قم، 1432.

43: هبة الدين الحسيني، فيض الباري أو اصلاح منظومة السبزواري، ط1، بغداد، 1925.