

تَجَدُّدِ امِّثَالٍ وَحَرَكَةِ جَوْهَرِيٍّ

می‌خواهم درباره‌ی دو قاعده‌ی بزرگ فلسفی و عرفانی که یکی مسأله‌ی «تجدد امثال» و دیگری «حرکت جوهری» است بطوری که در سطح عمومی خوانندگان این مقاله قابل فهم باشد گفت‌وگو کنم.

تجدد امثال: در اصطلاح عرفا به این معنی است که وجود و حیات انسانی، همچنین سایر موجودات امکانی پیوسته و آن بآن در تغییر و تبدل و تازه بنازه شدن است، و فیض هستی که از مبداء هستی بخشش بممکنات می‌رسد دم بدم و لحظه بلحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد، یعنی بطور «خلع و لبس» آنچه در «آن» سابق بود بکلی معدوم می‌گردد و در «آن» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است بما می‌رسد نه اینکه هستی سابق عیناً بدون تغییر، ثابت و پای برجا مانده باشد، همان‌طور که مولوی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد

و از این جهت است که عرفا بطور قاعده کلی می‌گویند «الموجود لایبقی زمانین» و مقصود همه‌ی موجودات امکانی است اعم از جوهر و عرض نه خصوص موجودات عرضی که متکلمان اشعری گفته‌اند «العرض لایبقی زمانین»، و مولوی هم در این بیت بدان گفته اشاره کرده است:

این عرضهای نماز و روزه را
چونکه لایبقی زمانین انقی

اما این که چرا وجود خود و سایر موجودات را در ظاهر ثابت و مستقر بر يك حال می‌بینیم، علتش دوام و استمرار فیض مبداء فیاض ازلی است، یعنی چون افاضه وجود به موجودات دائم و مستمر است و بی‌درپی بتوالی و تتابع آنات بدون هیچ انقطاع و بی‌درنگ و تراخی صورت می‌گیرد ما توهم وحدت و ثبات و استقرار می‌کنیم چنانکه از حرکت سریع

شعله جواله و قطره نازله احساس دایره و خط مستقیم می کنیم.
همه ازوهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر

۵۵۵

آن زتیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست

تبدل امثال

تجدد امثال را به اصطلاح «تبدل امثال» نیز گفته اند، و ظاهراً ماخذ هر دو اصطلاح آیات کریمه قرآن مجید باشد «بلی قادرین علی ان تبدل امثالکم و ننشکم فی مالنا تعلمون» سوره واقعه ۵۶ آیه ۶۱ «و بل هم فی لبس من خلق جدید» ق. ۵۰ آیه ۱۵ «ان یسأ یذهبکم و یأت بخلق جدید»: فاطر ۲۵ آیه ۱۶ «و کل یوم هو فی شان الرحمن» ۵۵ آیه ۲۹.

اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال و حرکت جوهری

می دانیم که تفاوت عمده مسلک و مشرب عرفا با فلاسفه و متکلمان از این سن جهت است که عارفان زدیده می گوید؛ یعنی حقایق امور را از منبع اشراق و کشف و شهود باطنی می گیرد نه از روی منقولات و مسموعات، و نه از طریق قیاسات عقلی منطقی؛ اما حکیم فلسفی پیرو براهین عقلی و قیاسات منطقی است، خواه مؤدای برهانش با وضع ظاهر شرایع منطبق باشد یا نباشد؛ یعنی در بحث علمی تقید بمسائل مذهبی ندارد، برخلاف متکلم که تمام اهتمام او مقصور بر حوال و وحوش مسائل مذهبی است، یعنی ملتزم و مقید است که برای معتقدات مذهبی خود دلایل عقلی بیاورد و بدین سبب مسائل علمی فلسفی را به نفع عقاید دینی استخدام می کند. عبارت دیگر فیلسوف اول استدلال می کند و بعد معتقد می شود، اما متکلم پیش از آنکه دلیل عقلی بیاورد مؤدای دلیل را از روی مذهب اعتقاد کرده است؛ یعنی ابتدا اعتقاد می کند سپس دلیل می آورد.

التزامات متکلمان

چون وجهه مباحث کلامی معطوف و مقصور بر مسائل مذهبی است هر کجا خط مشی متکلمان به بن بست رسید ناچار ملتزم به عقیده بی می شوند که در نظر فلاسفه و پیروان مکتب برهان عقلی مردود و مطرود است؛ و احیاناً چندان بظاهر سخیف و مخالف بدیهیات و محسوسات می نماید که موجب سخریه و استهزاء می گردد؛ نظیر التزام متکلمان اشعری به مسأله «تفکک ریحی»

و «عدم وجود دایره» و «سکون متحرك» و امثال آن^۱ که در اثر اعتقاد به «جزء لا یتجزا» همه آن توالی را ملتزم شده‌اند، چنانکه **خواجه نصیر الدین طوسی** در متن تجرید می‌گوید «و یلزهم ما یشهد الحسن بکذبه و سکون المتحرك و انفاء الدایرة»

مسأله «العرض لایقی زمانین» مانند «کلام نفسی» مبحث کلام الله نیز از همان قبیل مسائل التزامی است که اشاعره مطرح و بقول آن ناچار شده‌اند، و فلاسفه و متکلمان معتزلی آنرا تأیید نمی‌کنند.

اما اینکه چرا ملتزم به این اعتقاد شده‌اند، شرح آنرا بعد خواهیم شنید. پنهان نیست که عارف و فقیه و متکلم هر سه با فلسفه و فلسفی مخالفت و مناقضت می‌ورزند، مولوی می‌گوید:

فلسفی گوید ز معقولات دون	عقل از دهلیز می‌آید برون
هم در این سوراخ بنائی گرفت	در خور سوراخ دانائی گرفت

o o o

عقل سرتیز است لیکن پای سست زانکه دل ویران شده است و تن درست البته می‌داند که گروهی از متفکران اسلام که از آن جمله جمعیت موسوم به «اخوان صفا» است در صدد برآمدند که مابین دین و فلسفه را سازگاری و موافقت بدهند. جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم از قرن هفتم به بعد در همان منظور تلاش کردند، اما غالب آنست که دین و فلسفه هر دو را از محور اصلی خود خارج می‌سازند تا مابین آنها را سازگاری و هم‌آهنگی داده باشند؛ و گرنه صرف فکر عقلی فلسفی بویژه عقول ناقص جزوی با اخلاص و تعبد مذهبی همه‌جا موافقت و همراهی نمی‌تواند داشت، دین و فلسفه عقلی هر کدام مجری و مبنای جداگانه دارد، فلسفه زائیده فکر و عقل بشری است، اما مذهب، مولود وحی و الهام آسمانی و محصول عواطف و وجدانیات انسانی است.

نتیجهٔ اختلاف عرفا با حکما و متکلمان در تجدد امثال

آنچه گفتیم مقدمه بود؛ اکنون می‌رویم بر سر نتیجه که موضوع بحث اختلاف عرفا با فلاسفه و متکلمان در مسألهٔ تجدد امثال و حرکت جوهری است. بطوری که پیش گفتیم عرفا و حکمای اشراقی قاعدهٔ تجدد امثال را پذیرفته، و آنرا به سراسر عالم امکان اعم از جوهر و عرض یا مادی و مجرد تعمیم داده‌اند، حرکت جوهری نیز از توابع همین تجدد امثال است. متکلمان اشعری آنرا از مختصات اعراض می‌شمارند و در اجسام و دیگر جواهر بهیچ

۱- برای تحقیق این مسائل رجوع شود به شرح تجرید فوشچی و شرح مقاصد و شرح مواقف که در حواشی معرفی کرده‌ایم.

روی با آن رأی موافق نیستند.

امامتکلمان معتزلی و جمهور فلاسفه مشائی بهیچ قسم از تجدد امثال و حرکت جوهری معتقد نیستند، نه آنچه را که اشاعره گفته اند نه آنچه را که عرفا بدان رفته اند. از متکلمان قدیم معتزلی فقط نظام بصری عالم متکلم معروف سده دوم هجری است که قاعده تجدد امثال را پذیرفته و آن را مانند عرفا شامل هردونوع جوهر و عرض شمرده عقیده نظام در کتب کلام از آن جمله شرح مقاصد در دو موضع [ج ۱ ص ۱۸۱ و ۳۱۹] یاد شده است.

از جمله عرفان قدیم که مفاد تجدد امثال و حرکت جوهری هردو را صریح و واضح اعتقاد کرده شیخ محمود شبستری صاحب گلشن راز است (م ۷۲۰ ه.ق).

شیخ شبستری علاوه بر آنچه در منظومه عرفانی گلشن راز به اختصار گفته است:

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی بهر لحظه زمین و آسمانی

در رساله حق الیقین که بدو منسوب است در باب ششم تحت عنوان «تعیین حرکت و تجدد تعینات حقیقه به تفصیل سخن گفته است که نمونه‌یی از آن را مطابق نسخه‌ئی که در دسترس داشتم نقل می‌کنم:

«تعینات بحسب اقتضای نسبت آن به اجسام، نسبت عرض است و العرض لایقی زمانین و بحسب اقتضای نسبتین اغنی الوجود و العدم طالب و مشتاق علم اند و سرعت تمام ساری و متحرک بر مرکز فطرت ذاتی خود اند که عدم است بمثابة میل جسواهر بمسراکز و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب.

حقیقه: ظهور سرعت سریان تعین در زمان از بدیهیات است که در هر طرفه العین حال را تجددی حاصل می‌شود تا در مرتبه خویش محکوم علیه نمی‌گردد به ادراک، چه هر یک از اجزاء آنات او مانند نهر جاری و خط ممند می‌نماید، و همچنین تجدد تعین مکان و سرعت سریان آن ظاهر است چه هر یک از اجزاء جسم محیط که محل تجدد مکان است در حرکت مستدیره اقتضای اختفای جزئی دیگر می‌کند؛ و شبهه‌ئی نیست که مکان، مجموع اجزاء آن جسم است، و تجدد تعین حرکت هم از ضروریات است؛ از آنکه خروج از قوه به فعل جز بطریق تدریج صورت نیندد، و مگر با مبداء و منتهی و عدم سکون متخلل بینهما.

و چون زمان و مکان و حرکت در هر طرفه العین متبدل می‌گردد، ضرورت بود که در جهات و اجسام و اعراض دیگر بر این وتیره روند که محقق است که هر آنی را و جزوی را از مکان و حرکت با هر یکی از معروضات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول، و هر یکی در هر طرفه العین بحسب لبس و خلع تعین وجودی خاص و عدمی خاص مسی باشد، و این معنی را مجبوس و مقید زمان و مکان در نیابد «بل هم فی لیس من خلق جدید»:

تمثیل: آفتاب و ماه و کواکب را نسبت با بقاع در هر طرفه العین افولی و غروبی و مشرقی و مغربی است: «فلا اقسام یرب المشارق و المغرب»

حقیقه: مفهوم «انا» در هر شخصی و متعینی در میان دو طرف که ظاهر و باطن است

واقع شده؛ چون آن که واقع است میان دو طرف زمان، و حرکت، واقع است میان مبداء و منتهی؛ مانند خطوط که سطوح از آن مرکب‌اند و نقطه که اصل خط است، پس مفهوم «انا» عبارت از هویت بی کیفیتی است که در اشخاص روان شده «کل یوم هو فی شأن»
 تمثیل: قطره باران در وقت نزول ریسمان نماید و نقطه گردان دایره و سراب آب، یَحْسِبُهُ الظَّمان مَاءً... انتهى.»

خلاصه استدلال مؤلف رساله این است که تعینات همه مانند اعراضند که گفته‌اند «العرض لایبقی زمانین»، و چون تغییر و تبدل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تغییر و تبدل باشد و همین تبدلات است که دست آخر منتهی به تبدل هویات و تعینات می‌گردد؛ چیزی که هست سرعت سریان و جریان بحدی است که وجود واحد ثابت دیده می‌شود، همچون توهم خط از نزول قطره باران و تصور دایره از نقطه گردان مانند شعله جوّاله.

قاعده تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری ملاصدرا است

ظاهراً این است که اصل وریشه کهن «حرکت جوهری» که در فلسفه ملاصدرا بارور شده و شهرت گرفته، همان قاعده تجدد امثال و تبدل امثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است؛ و به عقیده این حقیر عمده مشکلات و اعتراضات که بر حرکت جوهری شده است، مخصوصاً عویصه «بقاء موضوع» که ملاصدرا بتصویر «هیولای متحصصل بصوره‌ما» به اعتقاد خود آنرا حل می‌کند، ناشی از همین لفظ «حرکت» است، چرا که حرکت بهر قسم از اقسامش خواه حرکت اینی و کیمی و کیفی و وضعی که مورد اتفاق جمهور حکما و متکلمان است؛ و خواه حرکت در مقوله جوهر که مختار طریقه ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفه مشائی است، همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد، و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری بطوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه بشرح و تفصیل هر چه تمامتر گفته از مسائل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهن‌های عادی است.

اما مشکل ربط حادث بقدم و انفکاک معلول و علت از یکدیگر در هر دو قاعده «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» جاری است؛ بلکه در تجدد امثال عقده‌اش سخت‌تر و حلتش دشوارتر است، چرا که در تجدد امثال قضیه وجود و عدم و «خلع و لبس» است، اما در حرکت جوهری سیر استکمالی است بطور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس».

فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا

این نکته راهم گوشزد می‌کنم که هر چند بتفصیلی که گفتیم تجدد امثال بنظر محققین شامل حرکت جوهری نیز می‌شود؛ اما بطریقه‌ای که ملاصدرا برای تعریف و اثبات حرکت جوهری اختیار کرده است می‌توان مابین آن دو قاعده را بحسب ظاهر از چند جهت فرق گذاشت.

۱- یکی این که موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری

بعقیده ملاصدرا هیولی یا ماده است که بصورت جوهری متحصل شده باشد. باید باین نکته توجه داشت که برحسب عقیده اصالت وجود که مختار ملاصدرا و پیروان اوست، وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض یا منجمل است، چرا که ماهیات از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شوند، پس در جعل، تابع وجودند.

۲- فرقدیگر این که تجدد امثال شامل همه عالم وجود است، اعم از مجردات و مادیات؛ اما حرکت جوهری باعتقاد ملاصدرا و پیروانش در عالم مجردات و مفارقات از مساده راه ندارد، چرا که حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیت است.

۳- فرق سوم این که تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً به جواهر تعلق می‌گیرد؛ و اعراض تابع جواهرند؛ یعنی مثلاً حرکت کمی و کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

۴- فرق چهارم این است که موافق عقیده حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد، یکی اعتبار اینکه وجود است؛ دیگر اعتبار آنکه تجدد است، پس باعتبار ملاحظه جنبه وجودش مجعول است؛ اما بلحاظ جنبه تجددش مجعول نیست، چرا که تجدد وسیلان، ذاتی طبیعت جوهری است و از قواعد مسلم فلسفی است که امر ذاتی محتاج علت نیست، و به همین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی‌شود، اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، يك امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی.

اکنون که سخن بدین مقام رسیده خوبست شعر مثنوی مولوی را هم بشنوید، چرا که وی نیز مانند محققان حکما و عرفا معتقد بقاعده تجدد امثال و حرکت جوهری بوده است، البته با آن ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد امثال قرار داده باشیم.

صورت از بی صورتی آید برون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
عمر همچون جوی، نو نو می‌رسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
چون شرکش تیز جنبانی بدست

اشاره به همان شعله جواله و قاعده فلسفی که «حرکت سریع اتصالی مساوق با حرکت شخصی است».

شاخ آتش چون بجنبانی بساز
این درازی مدت از تیزی صنع
برعدمها کان ندارد چشم و گوش
از فسون او عدمهها زود زود
باز بر موجود افسونی چو خواند
در نظر آتش در آید بس دراز
می‌نماید سرعت انگیزی صنع
چون فسون خواند، همی آید بجوش
خوش معلق می‌زند سوی وجود
زود او را در عدم دو اسبه راند

در همه عالم اگر مرد و زن اند دم به دم در نزاع و اندر مردن اند

دو مکتب فلسفه بعد از ملاصدرا

بعد از صدرالمتألهین (ملاصدرا متوفی ۱۰۵۰ هـ ق) دو مکتب فلسفی در اصفهان که عاصمه کشور و مرکز علمی ایران در آن زمان بود تشکیل شد؛ یکی مکتب موافقان فلسفه او که اکثر اهل ذوق عرفان بودند و میراث علمی او را به عهد حاضر رسانیدند.

میراث این مکتب در عهد اخیر یعنی قرن ۱۲-۱۳ هجری به توسط میر ابو القاسم مدرس خاتون آبادی متوفی ۱۲۰۲ هـ ق و آقامحمد بیدآبادی متوفی ۱۱۹۷-۱۱۹۸ و ملا محراب جیلانی متوفی ۱۲۱۷ هـ ق به آقا علی نوری اصفهانی متوفی ۱۲۴۶ هـ ق رسید که بزرگترین مدرس فلسفه ملاصدرا در اصفهان بود و مدتی حدود ۶۰-۷۰ سال متوالی باین خدمت اشتغال داشت و شاگردان دانشمند معروف و بسرچسته مانند ملا اسماعیل اصفهانی و احدالین محشی شوارق و ملا محمد جعفر لنگرودی شارح مشاعر، و میر سید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ هـ ق استاد آقامحمد رضا قمشه‌یی اصفهانی متوفی ۱۳۰۶ هـ ق و ملا عبدالله زنفوری و دست آخر حاج ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ از حوزه درس او برخاستند که آن امانت علمی را به اخلاف تحویل دادند.

و در آن میان حاج ملاهادی سبزواری از همه مهمتر و مؤثرتر بود رحمة الله علیهم اجمعین رحمة واسعة

مدرسان فلسفه ملاصدرا در قرن معاصر اصفهان

برای مزید اطلاع خوانندگان علاوه می‌کنم که در قرن معاصر حوزه تدریس و تعلیم فلسفه ملاصدرا حدود نیم قرن در اصفهان بوجود دو استاد علامه نامدار بزرگوار که هر دو در مدرسه صدر بازار بزرگ نزدیک «دروازه اشرف» تا آخر عمر حجره داشتند و رونق مدرسه از درس و دعای ایشان بود، گرمی و رونقی بسزا داشت، چندانکه طلاب این علم از بلاد دور و نزدیک حتی از ممالک مجاور برای درك محضر ایشان به اصفهان می‌شتافتند، و سالیان دراز نام «خان» و «آخوند» ورد زبان علما و محصلان علوم قدیم بود.

آخوند ملا محمد کاشانی

یکی از آن دو استاد بزرگ فلسفه آخوند ملا محمد کاشانی است متوفی ۱۳۳۳ هـ ق که علاوه بر فلسفه در فقه و اصول و ادبیات و ریاضیات نیز مدرس استاد و در جمیع این فنون دارای مرتبه اجتهاد بود.

آخوند کاشی متجاوز از پنجاه سال با عشق و علاقه هرچه تمامتر بتدریس و تعلیم فنون عقلی و نقلی و تربیت طالبان مستعد اشتغال داشت، جماعت کثیری از فضلاء و علماء خواه در فنون ادبی، و خواه در فقه و اصول، یا ریاضی و فلسفه و کلام از سرکت انفاس قدسیه او فیض یاب و از سرچشمه افاضاتش سیراب شدند.

حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی

زبده و خلاصه شاگردان «آخوند کاشانی» حضرت استادی علامه آیة الله العظمی جناب حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی است متولد شنبه ۱۲ جمادی الاخره سنه ۱۲۹۷ هـ ق که سن شریفشان در حال حاضر حدود ۹۹ سال قمری و ۹۶ شمسی است اطلاق اله بقاءه.

جناب حاج آقا رحیم که اکنون بحمدالله در قید حیات و از ذخایر عهد فضیلت علم و تقوی است؛ شاگرد خاص الخاص آخوند کاشانی است که متون فقه و اصول و فلسفه و کلام و ریاضی و هیئت و نجوم همه را در مدت ده بیست سال متوالی ایام تحصیل و تعطیل پیش آن استاد بزرگ خوانده و جمیع این فنون را بخوبی فرا گرفته است؛ و او در حال حاضر آخرین یادگار مکتب قدیم اصفهان است که بغور فلسفه ملاصدرا رسیده و غوامض و دقائق آنرا بدرستی و خالی از حشو و زواید فهمیده و هضم کرده و به اصول و مبانی آن کاملاً معتقد است؛ چیزی که هست اهل تظاهر و فضل فروشی نیست؛ شاگردان خصوصی خود را، نیز با همین خوی و عادت تربیت فرموده است؛ در فقهات نیز بامذاهب معتدل و متوسط مابین اصولی و اخباری مجتهد مسلم است.

این بنده حقیر افتخار دارد که سالیان دراز با ارادت صادق در خدمت ایشان آمد و رفت داشته و مدتی مدید در درس فقه و کلام و هیئت و نجوم از محضر مبارکشان بهره مند شده ام؛ آنچه درباره ایشان می نویسم مبتنی بر درایت است، نه روایت؛ و از قبیل مشاهدات و امور یقینی است، نه مسموعات و قضایای حدسی تخمینی.

تا آنجا که من اطلاع دارم حضرت استادی در فضیلت زهد و تقوی و اعمال دقایق و لطایف اخلاقی و جامعیت علوم و فنون عقلی و نقلی امروز دسراسر ایران یگانه و بی همتاست. متع الله المسلمین بطول حیات و وقتنا لاداء شکر مواهب افاضاته .

پدرم مرحوم میرزا ابوالقاسم محمد نصیر طرب بن همای شیرازی اعلی الله مقامه متوفی ۱۳۳۰ هـ - ق شاگرد آخوند کاشانی و جهانگیر خان بود؛ و بهترین عکس مرحوم «آخوند» همانست که با او گرفته و کلیشه آن در مقدمه دیوانش طبع شده است؛ حقیر بهمان مناسبت در دوسه سال آخر عمر «آخوند» بخدمت او باریا قدم و در حل مشکلات ادبی و ریاضی بطور سؤال و جواب از محضر انورش بهره یاب شدم؛ در آن تاریخ دوره شکستگی و ضعف و نقاهت پیری را می گذرانید؛ در عین حال چنان در حل مسائل مسلط و حاضر جواب بود که موجب شگفتی و اعجاب من می شد. رحمة الله علیه رحمة واسعة.

جهانگیر خان قشقایی

یکی دیگر از آن دو استاد بزرگ مدرس فلسفه ملاصدرا که اشاره کردیم، جهانگیر خان

۱- مع الاسف پس از مدت کوتاهی که از تحریر مقاله می گذشت در لیلۀ عید غدیر ۱۳۹۶ هـ ق مطابق ۱۹ آذرماه ۱۳۵۵ شمسی بجوار رحمت الهی پیوست.

ابن محمد خان قشقایی از کیخازادگان قریه دهقان ناحیه سمیرم استان اصفهان از تیره دره شوری است که باید در معرفی مقام علمی و اخلاقی و شرح احوال زندگانی او جداگانه بحث کرد.

وفاتش در هشتادسالگی شب یکشنبه ۱۳ رمضان ۱۳۲۸ ه.ق مطابق ۲۶ برج سنبله ۱۲۸۹ شمسی هجری اتفاق افتاده و در تخت فولاد تکیه سیدمحمد ترك مدفونست.

مرحوم خان بقول شاگردان و اصحاب فهمیده بر گزیده اش مصداق «انسان کامل» بود. وفور عقل و درایت، و فضیلت حسن اخلاق، و مقام قدس و نزاهت و تقوی و دیانت او که مسلم جمیع طبقات بود، فلسفه را در اصفهان از تهمت خلاف شرع و بدنامی کفر و الحاد نجات داد، سهل است که چندان باین علم رونق و اهمیت بخشید که فقها و متشرعان نیز علانیه بامیل و رغبت روی بدرس فلسفه نهادند و آن را مایه فضل و مفاخرت می شمردند.

مرحوم خان نیز مانند «آخوند» جامع فنون عقلی و نقلی بود و در هر دو رشته تدریس می فرمود؛ باین تفاوت که: «آخوند» در ادبیات و ریاضیات و هیئت و نجوم برخان برتری داشت، در عوض «خان» به استادی و مهارت در موسیقی و فن طب و طبیعیات از آخوند ممتاز بود.

یکی از دلایل این که هر دو استاد بحقیقت اهل دین و دانش بودند نه از قماش جاهلان عالم نما که مصطلحات علمی را وسیله تفاخر و تکاثر جاه و مال قرار داده باشند، این است که بهیچ وجه بایکدیگر رقابت و هم چسبی و منازعت نداشتند بلکه بایکدیگر با کمال رعایت احترام و مودت و صفا و یگانگی رفتار می کردند؛ و در ترویج و بزرگ داشت یکدیگر اهتمام می ورزیدند.

شیخ محمد حکیم خراسانی

همانطور که جناب حاج آقا رحیم شاگرد خاص الخاص و بزرگترین وارث علوم و دانشهای «آخوند کاشانی» است؛ شادروان استادنا الاعظم الحکیم الصمدانی و العارف الربانی آقا شیخ محمد خراسانی که در بامداد غره ذی الحجه سال ۱۳۵۵ ه.ق روح او از این جهان فانی بعالم باقی رهسپار گردید و جسدش در تکیه ملک نزدیک «آخوند کاشانی» مدفونست شاگرد خاص الخاص حکیم و وارث علم و اخلاق مرحوم جهانگیر خان بود.

از حسن اتفاق مابین این دو دانشمند حکیم عظیم القدر نیز رابطه دوستی و مواخات چندان مؤکد بود که کمتر شبانروزی اتفاق می افتاد که چند ساعتش در مجلس انس و صحبت و مذاکرات دوستانه علمی و اعتقادی آنها بایکدیگر نمی گذشت.

حقیر بسیاری از آن مجالس را که از وفور برکت و حال مصداق «جتان عن یمین و شمال» بود، درک کرده و چندان محظوظ شده و فیض برده ام که «هنوز لذت او هست زیر دندانم». مرحوم شیخ حکیم خراسانی مانند «خان» و «آخوند» مجرد می زیست و تا پایان عمر در همان مدرسه صدر حجره و شبانروز چندحوزه درس داشت که عمده اش تدریس فلسفه بود

خصوص فلسفه ملاصدرا که اعتقاد راسخ بدان داشت، و شرح منظومه را به اعتبار این که بقول خودش «بچه اسفار بود» بسیار خوب و پخته و منقح تدریس می کرد.

وی در ادبیات و اصول فقه و ریاضیات و طب و طبیعیات نیز استادی و مهارت داشت اما عمده تخصص و معروفیت او در همان فلسفه بود که حوزه درسش بعد از «خان» و «آخوند» گرمترین و معروفترین حوزه های درس فلسفه شمرده می شد. و مشعل نورپاش آن حدود سی سال متوالی از برکت وجود او روشنی داشت، افسوس که کسی در اصفهان جانشین او نگرددید و چون او بمرد چراغ آن علم در جامعه مدارس قدیم اصفهان بکلی خاموش شد و شهری که از آغاز قرن دهم هجری تا آن زمان حدود پنج قرن متوالی بزرگترین کانون و عاصمه این فن شریف بود چنان خالی و بی روح افتاد که گفتی:

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا
انیس و لسم یسمر بمکه سامر
حقیقرا مدت هیجده سال متوالی ملازم خدمت و حاضر درس او بوده و متون فلسفه و منطق و عرفان را از شرح شمسیه ناشفا و اسفار بضمیمه تحریر اقلیدس و کلیات قانون ابوعلی سینا همه را خدمت او تحصیل کرده ام؛ روان مقدسش در جنت عدن قرین سرور و حبور، و تربت پاکش از شمع رضای الهی پرنور باد.

حاج ملاعبدالجواد آدینه بی و میرزا نصرالله قمیشه بی

ناگفته نگذارم که هر چند در این بیست سی سال اخیر مدرس رسمی معروف فلسفه همان استادی «شیخ محمد خراسانی» بود، اما در زمان «آخوند» و «خان» و بعد از ایشان نیز حوزه های مفید درس فلسفه در داخل و خارج شهر اصفهان تشکیل می شد. از آن جمله در داخل شهر علامه بزرگوار مرحوم «حاج ملاعبدالجواد آدینه بی» متوفی سنه ۱۳۳۹ ه. ق که از شاگردان «خان» و «آخوند» بود درس شرح منظومه می گفت و عده بی شاگرد مخصوص داشت، درالسته و افواه بنام «حاج ملاجواد آدینه بی» خوانده می شد. این حقیر فن معرفه التقویم و شطری از اصول فقه را خدمت آن بزرگ مرد که باید درباره او مقاله جداگانه نوشت تحصیل کرده ام. رحمة الله علیه رحمة واسعة. و در خارج شهر حکیم دانشمند بزرگوار میرزا نصرالله قمیشه بی بود متوفی ۱۳۲۴ ه. ق که در قمیشه (شهرضا) حوزه درس فلسفه داشت و عمده توجه او معطوف فلسفه ملاصدرا بود.

از شاگردان وی دو استاد گرانمایه برخاستند؛ یکی مرحوم آقا شیخ اسدالله دیوانه متوفی ۱۳۳۴ ه. ق؛ دیگر آخوند ملا محمد هادی فرزانه متوفی لیله غره شعبان ۱۳۸۵ ه. ق که حقیر هر دو را دیده و از محضرشان بهره مند شده ام. بعد از «ملا محمد هادی» چراغ فلسفه در خارج شهر اصفهان نیز بکلی خاموش شد رحمة الله علیهم اجمعین.

مکتب فلسفی مخالف ملاصدرا

اما مکتب دیگر مکتب مخالفان فلسفه ملاصدرا است که بزرگترین استاد و درخشانترین

چهره شاخصش ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی است متوفی ۱۰۸۰ هجری قمری.

ملا رجبعلی در بسیاری از مسائل مهم از قبیل اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری مخالف سرسخت فلسفه ملاصدرا بود و در تألیفات خود عقاید او را ابطال می کرد. شاگردانش از قبیل علی قلی بن قرقچای خان صاحب «احیاء الحکمة» و «مرآت الوجود و الماهیه» که این هر دو رساله را این حقیر دیده ام بفارسی خوب نوشته است؛ هم در مخالفت با ملاصدرا از استاد خود پیروی داشتند.

محقق خوانساری آقا حسین متوفی ۱۰۹۹ ه. ق که بر کتب فلسفه و کلام حواشی و تعلیقات فراوان نوشته است و نیز پسرش آقا جمال خوانساری متوفی ۱۱۲۵ ه. ق صاحب «حواشی جمالیه» که از کتب متداول تا این اواخر بوده است؛ و ملا اسماعیل اصفهانی و استاد الکلی آخوند ملاعلی نوری بر آن حواشی نوشته اند؛ و هم چنین مرحوم میر محمد اسماعیل خاتون آبادی متوفی ۱۱۱۷ ه. ق صاحب رسائل فقه و کلام، و بسیاری دیگر از بزرگان فلسفه و کلام پیرو مکتب ملا رجبعلی بودند.

ملا رجبعلی در رساله «مبدأ و معاد» متعرض قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری هر دو شده و تجدد امثال را به این عبارت تفسیر کرده است:

«و تجدد الامثال عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات فی آئین و یصرحون ان الموجودات کلها تنعدم رأساً فی کل آن و یتجدد امثالها فی آن آخر بعده و هكذا الی غیر النهایة.»

اما خود ملا رجبعلی معتقد بتجدد امثال و حرکت جوهری نیست و هر کدام را به دلیلی پیش خود ابطال کرده است؛ درباره تجدد امثال می گوید: اگر مثلاً عقل اول معدوم شد لازمه اش این است که معلول از علت تامه که واجب الوجود است نخلف پیدا کند، یا علت هم معدوم شود و این هر دو فرض محال است؛ عین عبارت او بعد از تعریف تجدد امثال چنین است:

«ویان فساد ذلك ان العقل الاول مثلا اذا انعدم يلزم احد امرين محذورين اما تخلفه عن علته التامة و هو واجب تعالی شأنه و اما عدم علته و هو الواجب ايضاً و كلاهما محالان بالضرورة.»

در مبحث حرکت جوهری اسمی از ملاصدرا نمی برد و آنرا بعنوان «قد ذهب علیها طائفة من الفضلاء» ذکر می کند و در دلیل ابطالش يك جا بهمان دلیل بطلان تجدد امثال حواله می دهد؛ و می گوید حرکت جوهری در حقیقت همان تجدد امثال است که عرفا می گفتند؛ در جای دیگر چنین استدلال می کند:

«اذا فرضنا شيئاً یتحرك فی ذاته و جوهره من مبدأ معین الی منتهی خاص لوجوب

۱- ملا رجبعلی در زمان خود بقدری محترم بود که شاه عباس ثانی بزیارت او می رفت.

۲- رساله «مرآت الوجود و الماهیه» را در ۶۹ سالگی تألیف کرده است و بطوری که از مسطورات خود او و نسخ خطی مؤلفاتش معلوم می شود ولادتش حوالی ۱۰۲۰ بوده و تا سال ۱۰۹۷ ه. ق حیات داشته است، کتاب «مزامیر العاشقین» و «الایمان الکامل» هم از تألیفات اوست.

هذه الامرين في الحركات المتناهية فلا يخلوا المتحرك في منتهى الحركة من انه هو ما كان في مبدأ الحركة بالشخص او غيره فان كان في المنتهى هو ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحرك بل كان ساكناً و قد فرضناه متحركاً هذا خلف وان كان في المنتهى غير ما كان في المبدأ بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضاً لان بقاء المتحرك بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه وهذا خلف ايضاً»

«و على نحو اظهر شناعة و اكثر استحالة مما ذكرنا و هو انه اذا فرضنا شيئاً متحركاً في ذاته وجوهه فيجب ان يكون ذاته غير ذاته وجوهه حتى يمكن ان يتحرك هذا المتحرك فيه لان الحركة يجب ان يكون غير المتحرك كما بين في موضعه ويلزم ان يكون المتحرك باقياً بالشخص وغير باق ايضاً».

ناگفته نماند که اساس و پایه اشکال و استدلالی که شنیدید مبتنی بر همان «بقاء موضوع» است که سخت ترین عقده حرکت جوهری است، و خود ملاصدرا در حکمت متعالیه اسفار و دیگر مؤلفاتش متعرض آن اشکال شده و با تنصیل هر چه تمام تر آن را بنظر خود حل کرده است. حقیق نیز در حواشی که بر رساله ملا رجلی نوشته، اعتراضات او را از طرف ملاصدرا جواب داده ام؛ و دست آخر معتقدم که: «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» هر دو امسائل ذوقی شهودی و جدائی است؛ نه از قضایای فلسفه برهانی؛ بعبارت دیگر «هو طور و راء طور العقل».

مسأله ربط حادث بقديم وقاعده تجدد امثال

یکی از اعتراضات عمده که بر قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری ایراد می شود؛ مسأله «ربط حادث بقديم» یعنی پیوند امر متجدد متغیر با ثابت دائم ازلی است که در جواب اقناعی آن گفته اند:

چون تجدد و سیلان، ذاتی هویت عالم است، احتیاج بعلت خارج از ذات ندارد؛ بقاعده معروف، «الذاتی لا یعلل» یعنی امر ذاتی به علتی غیر از نفس آن ذات محتاج نیست؛ پس آنچه متعلق جعل جاعل قرار می گیرد نفس ذات و عین هویت سیال متجدد است، نه تجدد و تغییر آن ذات، چنانکه مثلاً در زوج بودن عدد چهار، کافی است که چهار را ایجاد کنند، زوجیت خود بخود بتبع عدد چهار ایجاد شده است، احتیاج به علت دیگر ندارد؛ چرا که زوج بودن لازمه ذات عدد چهار است.

و نیز نفس حرکت جوهری بقیده ما واسطه ربط حادث بقديم تواند بود؛ همانطور که حکیمان در حرکت توسطیه دوری فلک گفته اند؛ بعد از این هم راجع باین مطلب گفت و گو خواهیم کرد. انشاء اله تعالی.

تبدل مزاج و اجزاء بدن حیات عنصری

توضیحاً قضیه تبدل مزاج یا استحاله، ذرات و اجزاء حیات بدن عنصری که بتغییر اطبای

۱- شرح مقاصد و متن آن هر دو از تألیفات محقق تفتازانی است متوفی ۷۹۲.

امروزی سلولهای بدن می‌گویند و جزو اسرار مهم فن طب و طبیعیات شمرده می‌شود، غیر از مسأله تجدد امثال است که عرفا می‌گویند، اگر چه بحسب ظاهر موهوم این است که از فروع و شؤون تجدد امثال باشد!

تجدد امثال بعقیده متکلمان اشعری «العرض لایبقی زمانین»

چنانکه مکرر گوشزد کرده‌ایم قاعده تجدد امثال و حرکت جوهری عرفا و حکمای الهی غیر از مسأله کلامی اعتقادی اشاعره است که درمبحث جواهر و اعراض می‌گویند «العرض لایبقی زمانین»؛ هرچند که این مسأله هم مابین متکلمان به اصطلاح تجدد امثال معروف است اما مفهوم و مصداق آن اخص از اصطلاح عرفای محقق است. در شرح مقاصد^۱ می‌نویسد:

«ذهب کثیر من المتکلمین ان شیئاً من الاعراض لایبقی زمانین بل کله‌اعلی التقضی و التجدد کالحرکه و الزمان عند الفلاسفة و بقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله و بقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن هنا يحتاجان الی المؤثر» (ج ۱، ص ۱۸۵) و در شرح مواقف^۱ می‌نویسد:

«ذهب الشیخ الاشعری و متبعوه من محققى الاشاعرة الی ان العرض لایبقی زمانین، فالاعراض جملتها غیر باقیة عندهم بل هی علی التقضی و التجدد ینقضی واحد منها و یتجدد آخر مثله». (ج ۵ ص ۳۷)

چنانکه دانستیم عرفا قاعده تجدد امثال را در تمام موجودات امکانی اعم از جوهر و عرض و اعم از اراضی و سماوی تعمیم می‌دهند و می‌گویند بقای هر موجودی مادی یا مجرد از ماده غیر از ذات باری تعالی بطریق تجدد امثال و تعاقب افراد متمائل است؛ و بهر طرفه العین و در هر دم که می‌گذرد این جهان سر تا پا معدوم می‌گردد و جهانی نو بوجود می‌آید که در تمام مشخصات متمائل جهان معدوم شده است. شاید در آیه کریمه «وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب» اشاره بهمین معنی شده باشد.

حرکت جوهری هم جز این نیست که می‌گویند سر تا سر هویت وجودی عالم با حفظ وحدت اتصالی و سیر استکمالی پیوسته در تبدل و تجدد جوهری است.

پس مدلول تجدد امثال و حرکت جوهری بر روی هم این است که حرکت و سیلان لازم لاینفک ذرات عالم وجود است و سراسر عالم امکان و کلی موجودات جوهری و عرضی پیوسته در حرکت و لحظه بلحظه در تقضی و تبدل و تجدد باشند؛ پس آنچه در حال حاضر می‌بینی غیر از آن است که در آن قبل دیده بودی؛ و آنچه در لحظه بعد ببینی هم غیر از آنست که الان دیده باشی، ولیکن افراد متعاقب چندان شبیه و متمائل یکدیگر نرند که در بادی امر مغایرت احساس نمی‌شود، و بتایب و توالی افراد متمائل چندان سریع و بی درپی انجام می‌گیرد که در ظاهر رشته متصل

۱- شرح مواقف از میرسید شریف جرجانی است ۲- ۸۱۶ و متن از قاضی عضدالدین ایچی معاصر خواجه حافظ است ۳- ۷۵۶.

وحدانی دیده می‌شود. مطابق قاعده معروف که «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است.»



اما متکلمان اشعری تجدد امثال را در اجسام و سایر انواع جوهر اصلاً جایز نمی‌شمارند و این قاعده را به «عرض مقابل جوهر تخصیص می‌دهند؛ یعنی می‌گویند از خواص موجودات عرضی از قبیل کیفیت حرارت و برودت و الوان و طعوم و امثال آن این است که فرد موجود آن عیناً در دوزمان باقی نمی‌ماند، بلکه دائم مانند حرکت اینی مکانی در تصرف و تجددند و بهر لحظه فردی معدوم و فرد مماثلش از مبداء خلقت ایجاد می‌شود؛ همچنان بر حسب اراده الهی افراد مماثل یعنی افرادی که از هر جهت متحدند بتعاقب و توالی یکدیگر موجود و معدوم می‌گردند؛ برخلاف اجسام و سایر موجودات جوهری که بعقیده آن طائفه حرکت جوهری و تجدد امثال در آنها ذاتاً راه ندارد؛ و تغییری که بر آنها عارض می‌شود از ناحیه تجدد و تبدل اعراض است؛ در شرح مقاصد می‌گوید: «من احکام الاجسام انها باقیة زمانین و اکثر» (ج ۱ ص ۳۱۸).

عرض قابل نقل و انتقال نیست

قاعده تجدد امثال اشاعره را شنیدید (العرض لایقی زمانین) قاعده علمی دیگر هم مربوط ببحث جوهر و اعراض داریم که اختصاص به اشاعره ندارد بلکه مورد قبول جمهور حکما و متکلمان است. می‌گویند عرض قابل نقل و انتقال نیست، به این دلیل که موضوع و محل از مشخصات وجود اعراض است؛ یعنی عرض وجود مستقل جدا از موضوع و محل ندارد بل که وجود عینی آن قائم بوجود موضوع و محل است، پس اگر از موضوعش جدا شود قوام وجودی او از بین می‌رود و فانی و زایل خواهد شد.

اما این که گرم شدن و بویناکی اجسام مجاور یکدیگر را می‌بینیم، با اعتقاد ایشان نه از جهت انتقال عرض از محلی بمحل دیگر، بلکه از این جهت است که دوائر مجاورت و ملامت دو جسم مجاور، استعدادی بوجود می‌آید که موجب ایجاد حرارت و رایحه می‌گردد؛ و این اوصاف مستقلاً از مبداء خلقت بچشم مجاور افاضه می‌شود. مولوی بهمین قاعده اشاره کرده است.

نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند امراض را
گفت شاهای بی قنوط عقل نیست گرتو فرمایی عرض را نقل نیست



خواجه نصیر طوسی در متن تجرید بهمان دلیل که اشاره کردیم استناد می‌کند.

«والموضوع من جمله المشخصات والعرض لا يصح عليه الانتقال»^۱
 وفتنازانی در شرح مقاصد می گوید «اتفق الحكماء والمتكلمون على امتناع انتقال العرض
 من محل الى آخر» (ج ۱ ص ۱۷۸)
 در همین کتاب و همچنین شرح مواقف و شرح تجرید قوشچی دلائل و اعتراضات این
 قاعده بتفصیل نوشته شده است؛ طالبان این مباحث می توانند بدان مأخذ رجوع کنند.

چرا متکلمان اشعری در موجودات عرضی قائل به تجدد امثال شده اند

متکلمان اشعری به قاعده تجدد امثال در امور عرضی بدان سبب ملتزم شده اند که به
 اعتقاد خود پایه مذهب توحید و اساس احتیاج ممکنات را بخالق پاسداری و نگاهداری کرده
 باشند نه از راه کشف و شهود عرفانی یا اقامه دلیل برهانی، چیزی که هست اتفاقاً این التزام با
 قسمتی از معتقدات عرفا هم مطابق درآمده است.

تفصیل مطلب بدین قرار است که چون متکلمان اشعری اجسام و دیگر موجودات جوهری
 را ثابت و باقی می دانند و حرکت و تجدد و تبدل را بر این قسم از موجودات روا نمی دارند،
 ایشان را ترس گرفته و این توهم دست داده است که اگر حال اعراض هم بدین منوال باشد لازم
 آید که عالم هستی و بقای ممکنات مستغنی از مبداء آفرینش گردد؛ و العیاذ بالله کار بقضیه کفر
 آمیز «یدالله مغلوله» منتهی شود.

پس بحمايت دين و رعایت حریم مذهب و بقصد این که مبادا کارگاه صنع در خطر
 سقوط و زوال یفتد، و دستگاه خلقت به تعطیل انجامد، و بقای عالم محتاج بوجود خالق نباشد،

۱- بد نیست مطلب تازه‌یی را که شاید کمتر شنیده باشید اینجا گوشزد کنم که خواهی در تجرید از
 نظر کلامی بحث می کند نه از جنبه فلسفی؛ و بدین سبب ممکن است پاره‌یی از مطالب این کتاب
 در ظاهر با مؤلفات فلسفی خواهی مانند «شرح اشارات» سازگار نباشد. و ظاهراً به همین جهت
 بعضی در انتساب تجرید بخواجه تردید نموده اند چنانکه از گفته «فتنازانی» در شرح مقاصد
 معلوم می شود.

در مبحث ماهیت «لابشرط» و بشرط شیعی «وبشرط لا» نوشته «شرح اشارات» را با تجرید مقایسه
 می کند و چون آنرا بنظر خودش متناقض می بیند می گوید،

«اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه... وفيه شهادة صادقة
 بماري به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلاله قدرة عن ان ينسب الي غيره، ج ۱ ص ۱۰۲»
 در جای دیگر هم با عبارت تردید آمیز می نویسد، «التجريد المنسوب الى الحكيم الطوسي، ج ۲
 ص ۲۸۷»

اتفاقاً بنده هر قدر دقت کردم در خصوص ماهیت لاشرط و بشرط لا مابین نوشته‌های شرح اشارات و
 تجرید تمارض و تنافی نیافتم «والله العالم»

از راه ناچاری و التزام قهسری قائل به اصل تجدد امثال و قاعده «العرض لایقی زمانین» شده اند .

غافل از اینکه آن بیم و آن چاره جوئی هیچ کدام در دستگاه آفرینش ذره بی تأثیر ندارد، وبدون التزام آن قاعده نیز کارخانه صنع هرگز از کار نخواهد افتاد، و فیض الهی هیچگاه منقطع نخواهد شد؛ و پیوند رشته علت و معلول، خواه علت وجودی و خواه علت بقا، بدون ذره ئی سستی و فترت، تاابد همواره پایدار و برقرار خواهد ماند؛ هر چند که ما اصلاً نباشیم و علم کلام و فلسفه مان هرگز از دست باف دماغهای خیال پرور ساخته نشده باشد!

«یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید، ان یشاء یدهبکم و یأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله ب عزیز» (فاطر ۳۵ آیه ۱۵-۱۶)

موسی و عیسی کجا بد کافتاب کشت موجودات را می داد آب
آدم و حوا کجا بودند آن زمان که خدا افکند این زه در کمان

در شرح مواقف درباره عقیده متکلمان اشعری می نویسد :

«انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاء عليه العدم تعالی عن ذلك علسوا كثيراً لمانر عدمه فی وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض و لما كان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر ايضاً حال بقاءه محتاجاً الى ذلك بواسطة احتیاج شرطه اليه فلا استغناء اصلاً.» (ج ۵، ص ۳۸)

چگونگی ربط حادث بقدم

هر چند این مسأله خود مستقلاً جزو مسائل فلسفی و کلامی است، اما چون در مبحث تجدد امثال و حرکت جوهری از آن مسأله مکرر یاد کرده ایم، برای این که خوانندگان این مقاله در ابهام نمانند و محتاج بمراجعه مأخذ دیگر نباشند، بقدری که درخور فهم متوسط عمومی باشد، و بقول منطقی ها به اندازه «شرح اسم» در این باره گفت و گومی کنیم .

چگونگی ارتباط امر حادث متجدد بمبداه ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمات و عویصات مسائل فلسفه و کلام است؛ که فلاسفه و متکلمان هر کدام بطریقی از در چاره جوئی برآمده و در حل آن مشکل کوشیده اند!

گاه هم برای تخلص از این مخمصه بتکلفات عجیب افتاده و از راه ناچاری به اقوال سخیف نامعقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع اجزاء عالم» و «حدوث اراده در واجب الوجود قدیمی ذاتی» و «جو از تخلف معلول از علت تامه» و امثال آن، ملتزم شده اند که صرف وقت کردن و تزییع عمر در نقل و ابطال آن قبیل اقوال به اعتقاد من از روش عقل مستقیم بدور است .

توضیحاً «حادث» که در این مبحث گفته اند مقصود «حادث زمانی» است که شامل حوادث

یومیه و مجموع عالم طبیعی جسمانی می‌شود؛ نه عقول و مجردات صرف؛ که بعقیده گروهی از محققان فلسفه و کلام قدیم زمانی‌اند و حادث ذاتی.

امام‌الباقی عقیده آن دسته از متکلمان که مجموع عالم امکان اعم از مادی و مجرد را حادث زمانی شمرده‌اند، پیداست که دایره اشکال ربط حادث به قدیم وسیع‌تر و محل آن دشوارتر خواهد بود.

و بفرض حدوث ذاتی که جمهور حکما و متکلمان گفته‌اند؛ یا بتصویر حدوث دهری که منسوب به محقق داماد است^۱ موضوع بحث محدود و منحصر بزمان عالم جسمانی و حوادث یومی می‌شود که اول بار گفتیم.

بهر حال قدر مسلم این است که می‌خواهند چگونگی ربط حادث بقدم؛ یعنی کیفیت صدور حوادث متجدد متغیر زمانی وقت و ساعت امروز و فردا؛ و نحوه ارتباط آن را با مبداء ثابت قدیم ازلی که علت اولی و سبب اصلی وجود ممکنات است، معلوم کنند؛ و از حریم مقدس «لامؤثر فی الوجود الا الله» قدم بیرون نگذارند.

انواع حدوث

چون از انواع حدوث گفت و گورفت، ناچار باید آن را بقدر لزوم تفسیر کنیم.

۱- حدوث زمانی: آنست که وجود امر حادث مسبوق به عدم زمانی باشد؛ نظیر حادث امر روزی که دیروز وجود نداشت، و آنچه فردا وجود می‌گیرد که امروز نبود.

۲- حدوث ذاتی: آنست که مسبوق به عدم ذاتی باشد مانند صدور معلول از علت تامه که در خارج تقارن وجودی دارند اما در عقل ذهنی، چنانست که علت ذاتاً بر معلولش مقدم است چندان که می‌توانیم علامت ترتب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوئیم «معلول پس از علت وجود گرفته است» و «وجدت العلة فوجد المعلوم».

حدوث دهری: که محقق داماد و پیروان اومی گویند تقریباً مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاک» یعنی نوعی از تقدم و تأخر و سبق و لحوق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل و بعد از یکدیگر در آن متصور است نه «عدم تقارنی» چنانکه در حدوث ذاتی و تقدم و تأخر علت و معلول است.

اما تفاوت حدوث دهری با حدوث زمانی از این جهت است که سبق انفکاک حدوث دهری در سلسله طولیه یعنی رشته مترتب بهم پیوسته علل و معلولات است برخلاف حدوث زمانی که سبق و لحوقش در سلسله عرضیه است.

سلسله عرضیه در مقابل طولیه به موجوداتی گفته می‌شود که مابین آنها ترتب و رابطه

۱- یعنی میر محمد باقر داماد متوفی ۱۰۴۱ هـ. ق مؤلف قیسات و جذوات و ایماضات و کتب و رسائل عقلی و نقلی دیگر.

تقدم و تاخر علت و معلول نباشد نظیر «عقول متکافئه» و موجودات محسوس عالم اجسام.

زمان - دهر - سرمد

بر توضیح می افزایم :

۱- زمان: در اصطلاح حکما ظرف نسبت متغیر است به متغیر؛ مانند نسبت حوادث یومی و موجودات امروزی و دیروزی به یکدیگر.

۲- دهر: ظرف نسبت اشیاء متغیر است به ثابت نظیر متغیرات زمانی و ثابتات ازلی که چون این دو امر را بهم نسبت دهیم ظرف نسبتشان وعاء دهر است؛ و بدین جهت می گویند که همه متغیرات و متفرقات زمانی در وعاء دهر بوجود دهری ثابت و مجتمع اند.

۳- سرمد: وعاء نسبت ثابت است به ثابت، مانند نسبت اسماء و صفات الهی به یکدیگر و بدین سبب می گویند که «سرمد» روح «دهر» است. چنانکه «دهر» روح «زمان» است.

موجودات آنی، زمانی، دهری، سرمدی

به اعتبار همان تقسیم زمان و دهر و سرمد است که موجودات عالم را به چهار قسم «آنی- زمانی- دهری- سرمدی» تقسیم می کنند.

و موجودات زمانی خود بر چند نوع است یکی «زمانی بالذات» یعنی خود زمان که زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج به زمان دیگر ندارد؛ نظیر این که همه چیز بواسطه نور روشن است، اما خود روشنائی نور ذاتی است و احتیاج به نور دیگر ندارد.

دیگر موجود زمانی بوجه انطباق بر زمان مثل «حرکت قطعی»، دیگر موجودات زمانی نه بوجه انطباق بر زمان مانند «حرکت متوسطه» که در ذیل آنرا تفسیر می کنیم.

حرکت قطعی و متوسطه

حرکت را از یک نظر به دو قسم «توسطه» و «قطعی» تقسیم کرده اند.

مقصود از حرکت توسطه، بودن جسم متحرک است مابین مبداء و منتهی؛ لیکن نه همین مفهوم کلی ذهنی که در لوح فکر مرتسم می شود بلکه مراد مصداق خارجی این توسط است که آنرا بمناسبت وسعت و احاطه و استمرار وجودی «کلی سعی» با کسر سین و تشدید یاء منسوب به «سعه» می گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دائم مستمر دارد؛ یعنی در هر آن از آنات زمان و هر حدی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطه سیاله» نسبت به خط ممتد و «آن سیال» نسبت به امتداد زمان.

و همین امر ثابت بسیط که حرکت توسطی نامیده می شود بسبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امر ممتدی در خیال می گردد که آن امتداد قرار ناپذیر «غیر قسار الذات» را

حرکت قطعیه نامند.

پس حرکت قطعیه امر ممتدی است که بواسطه ذات سیال مستمر حرکت توسطه در صفحه خیال رسم می شود، و نسبت آنها یکدیگر مانند نسبت نقطه سیال و آن سیال است به امتداد خط و زمان.

عبارت واضح تر در هر حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است حرکت توسطی است؛ و امتداد مرتسم در خیال را حرکت قطعی نامیده اند.

در قدم و حدوث حقیقی، زمان را نمی توان اعتبار کرد

در قدم و حدوث حقیقی زمان معتبر نیست و گرنه مستلزم تسلسل محال می شود. و نیز حدوث عالم همه، مستلزم این است که زمان هم حادث باشد؛ برای این که زمان به اعتقاد حکمای قدیم مقدار حرکت است، و چون حرکت حادث شد زمان هم طبعاً حادث خواهد بود.

خواجه طوسی در شرح تجرید می گوید:

« والقدم و الحدوث الحقیقتان لایعتبر فیهما الزمان و الاتسلسل و الحدوث الذاتی متحقق و القدم و الحدوث اعتباران عقلیان ینقطعان بانقطاع الاعتبار. »

و در مبحث زمان گوید:

« و حدوث العالم یستلزم حدوثه » یعنی حدوث عالم، مستلزم این است که زمان هم حادث باشد برای این که زمان هم جزوی از اجزای عالم است.

ارتباط حادث بقدم از چه جهت مشکل است

اما این که اشکال مسأله ارتباط حادث بقدم در کجا و از چه جهت است؟ اساس اشکال این است که وجود کاینات، معلول سبب قدیم است و چون بعقیده حکما و جمهور متکلمان انفکاک علت و معلول از یکدیگر محال است طبعاً این سوال پیش می آید که چرا حادث امروزی از مبداء قدیم جدا مانده و در ازل وجود نگرفته، و نیز به چه علت وجود آن حادث به این وقت بخصوص تعلق یافته و در وقت و زمان دیگر موجود نشده است؛ و بالجمله حوادث متجدد متغیر محسوس را چگونه می توان با علت ثابت قدیم ذاتی ارتباط داد؟

می گویند اگر علت حوادث، ذات ثابت قدیم بودی بایستی که حوادث زمانی و موجود امروزی در قدیم وجود داشتی، و هرگز از حال خود برنگشتی بلکه همواره بربیک حال باقی و پایدار ماندی، یا ذات قدیم مبدل به امر حادث شدی؛ و چون این لوازم عقلا و حساً باطل است نتیجه اش بطلان ملزوم خواهد بود؛ بحکم این قضیه که در قیاسات شرطی مسلم است « بطلان تالی مستلزم بطلان مقدم است. »

و بوجه دیگر چنین استدلال کرده اند که بموجب لزوم سنخیت مابین علت و معلول باید علت حادث، هم حادث باشد، و بحکم این قضیه لازم می آید که برای صدور هرامر

تازه‌یی يك سلسله طولی از حوادث مترتب غیرمتاهی به يك لحظه درخارج موجود شده باشد؛ و این همان تسلسلی است که بطلاشش مورد اتفاق فلاسفه و متکلمان است.^۱ پس اگر سلسله حوادث زمانی همچنان تا بی نهایت امتداد یابد و منتهی به مبداء ثابت قدیم ذاتی نگردد مستلزم تسلسل محال خواهد بود.

حل مشکل ربط حادث بقدیم بطریقه حکما و متکلمان

گفتیم که حکما و متکلمان هر کدام بسبب و مذاق خود برای حل معضل ربط حادث بقدیم چاره‌یی اندیشیده‌اند؛ ما ابتدا طریقه حل حکما و بعد عقیده متکلمان را ذکر می‌کنیم. اما حکما در خصوص حوادث یومی و تازه‌های امروز و فردا می‌گویند که علت وجود آنها مجموع اصل قدیم است با شرط حادث؛ یعنی علت اولی و سبب اصلی وجود هر حادثی مبداء ثابت قدیم است؛ اما شرط وجود گرفتن حادث امروزی مثلا، آن است که حوادثی قبل از آن وجود گرفته باشد؛ نظیر دندان‌های چرخ که یکی بعد از دیگری حرکت می‌کند؛ و مانند تعاقب صور بر ماده که هر صورت سابقی ماده را برای افاضه صورت جدید آماده می‌سازد.

پس ترتب حوادث بر سبب ترتب شروط و معادات باشد همانطور که در بحث «کون و فساد» و انقلاب و تبدل انواع معهود است.

پاره‌یی از فلاسفه قدیم هم معتقد شده‌اند که تجدد حوادث روزمره عالم جسمانی مربوط به گردش افلاک و اوضاع کواکب است؛ و با اینکه بر این دعوی قراین و شواهدی هم ذکر کرده‌اند باز بنظر ما مفید قطع و یقین نیست.

آنچه گفتیم مربوط بحوادث یومی بود، اما در خصوص مجموع عالم جسمانی برای ربط حادث بقدیم متوسل به اثبات حرکت دوری دائمی افلاک شده‌اند؛ به این نظر که جسم فلکی ذاتا دارای میل مستدیر^۲ است که موجب حرکت وضعی همیشگی است.

و منظور ایشان از این حرکت، حرکت توسطی است؛ به این تقریب که می‌گویند حرکت توسطیه دارای دوجنبه ثابت و متجدد است، به این معنی که به حسب ذات، امر بسیط ثابتی است، اما نسبت ابواجدود مفروضه میدان حرکت یعنی آنچه حرکت در آن واقع می‌شود و آن را در اصطلاح «ما فی‌الحرکه» گویند پیوسته در تجدد است؛ بنابراین از جنبه

۱- یعنی سلسله مترتب غیر متناهی که جمیع اجزاء آن در يك لحظه مجتمع در وجود باشد مقابل تسلسل تعاقبی یعنی سلسله مترتی که از اجزاء آن به تعاقب یکی بعد از دیگری موجود و معدوم شود، و این نوع تسلسل را حکما جایز می‌دانند اما جمهور متکلمان معتقد بجواز این قسم از تسلسل هم نیستند.

۲- اصطلاح «میل مستدیر» در افلاک مقابل «میل مستقیم» است در اجسام عنصری و میل مستقیم قوه میل و حرکت اجسام ثقیل است بمرکز که در اصطلاح امروز آنرا قوه جاذبه می‌گویند.

ثابتش بامیداء ثابت قدیم و از جنبهٔ تجددش باعالم متجدد جسمانی ارتباط پیدا می‌کند.

طریقهٔ متکلمان

در حل مشکل ربط حادث بقدم

در جهت اشکال ارتباط حادث بقدم، از انفکاک علت و معلول؛ و نیز از تخصیص حادث زمانی بروز و ساعت و وقت معین گفت‌وگو رفت.

متکلمان اشعری برای تخلص از مشکل این مسأله و نظایر و امثالش که در کتب کلامی بتفصیل مطرح شده است بر این عقیده رفته‌اند که اصلاً در عالم جسمانی قائل به علت و معلول نیستند. می‌گویند که در عالم وجود چیزی علت وجود چیزی دیگر نمی‌شود بلکه وجود هر چیزی منوط بمشیت و ارادهٔ خاص الهی است لا غیر.

بعبارت دیگر اشاعره تخلف معلول را از علت ذاتاً جایز می‌دانند؛ بلکه اصلاً منکر علت و معلول‌اند و می‌گویند این که احياناً می‌بینید دو چیز متعاقب یکدیگر وجود می‌گیرد نه از جهت تأثیر علت بلکه فقط منوط به ارادهٔ الهی و عادة الله است که چیزی را بلافاصله بعد از چیزی دیگر که ما آنرا علت نامه فرض می‌کنیم ایجاد می‌کند نه این که وجود سابق ذاتاً مستلزم وجود لاحق شده باشد.

تولید و اعداد و موافات در استنتاج قیاسات عقلی

اشعریان از روی همان اصل که اشاره کردیم در قیاسات عقلی برهانی نیز می‌گویند که نتیجه‌دادن قیاس بر سیل «موافات» و «توافی است»، نه بطور «تولید» و علت و معلول که معتزله می‌گویند؛ و نه بطور اعداد که حکما گفته‌اند بل که بدین فرار که عادة الله جاری شده است که چون مقدمات قیاس بدرستی تشکیل و تکمیل شد نتیجهٔ آنرا خداوند بر حسب مشیت و ارادهٔ خود در فکر ما ایجاد و بر ذهن ما القاء می‌کند؛ و گرنه ذاتاً هیچ رابطهٔ علت و معلول و تولید و اعداد ما بین مقدمات و نتیجهٔ قیاس وجود ندارد.

توضیحاً مقصود از «تولید» که معتزلی‌ها گفته‌اند رابطهٔ علت و معلول است؛ یعنی مقدمات قیاسات برهانی ذاتاً علت مولد نتایج است.

اما «اعداد» که حکما گفته‌اند مقصود این است که مقدمات قیاس معدات‌اند؛ یعنی ترتیب قیاس در فکر انسانی نفس اورا آماده می‌کند که نتیجهٔ قیاس از عالم قدس و میداء فیاض الهی بروی افاضه می‌شود؛ همان‌طور که در افاضهٔ صور نوعیه بر مادهٔ هیولی مقرر است. حاجی سیزواری در منظومهٔ منطق در مبحث قیاس می‌گوید:

وهل بتولید او اعداد ثبت او بالتوافی عادة لله جرت
والحق انفاض من القدس الصور وانما اعداده من الفکر

حقیر آن ایام که این مطالب را بدرس می‌خواندم پیش خود می‌اندیشیدم که از الفاظ و عبارات اعداد و موافات و توافی چون بگذریم و از تغییر کلمات صرف نظر کنیم، روح عقیده

حکما بامتکلمان اشعری یکی است؛ زیرا هر دو می‌گویند که نتیجه قیاس از عالم قدس اعلیٰ بی‌روح ما افاضه می‌شود نه این که مقدمه صغری و کبری قیاس برهانی ذاتاً علت حصول نتیجه باشد، هنوز هم آن اندیشه از ذهن من بیرون نرفته است.

ترجیح بدون مرجح بعقیده متکلمان اشعری و معتزلی

باز متکلمان اشعری برای تفصی و خلاص شدن از این نوع اشکال‌ها که در ربط حادث بقدم گفته شد ترجیح بلامرجح را جایز می‌دانند؛ یعنی می‌گویند علت تخصیص هر حادثی بوقت و روز و ساعت معین منوط به علل رجحانی نیست بلکه فقط موقوف به اراده خداوند است لاغیر، یعنی خداوند هر طور که بخواهد و مشیت او اقتضا کند می‌تواند هر حادثی را هر وقتی ایجاد کند نه این که مشروط و وابسته بحوادث دیگر و مرهون زمان و موقع خاص باشد.

متکلمان معتزلی در اعتراض به اشاعره می‌گویند که گفت‌وگو بسررتعلق اراده الهی است که قدیم یا حادث باشد؛ اگر قدیم باشد لازم آید که امر حادث نیز در قدیم موجود شده باشد؛ و اگر تعلق حادث باشد مستلزم آن است که حدوث در ذات واجب قدیم راه پیدا کند تعالی شأنه و تقدس!

خود معتزله هم مرجح حدوث را علم واجب الوجود به اصلح احوال و اوقات گفته‌اند که آن‌هم از نظر علمی خالی از اشکال نیست؛ چرا که مستلزم انقطاع فیض و امساک جود فیاض ازلی خواهد بود.

زمان موهوم

گروهی از متکلمان اصل زمان را امر موهوم دانسته، و از این جهت گفته‌اند که قبل از وجود حادث موقت یعنی حادث امروزی مثلاً، زمانی وجود نداشته است تا اختصاص بسوقت حاضر، مستلزم ترجیح بلامرجح باشد.

خواجه طوسی در تجرید می‌گوید «واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله». شاید منظور خواجه اشاره به همان زمان موهوم باشد؛ و ممکن است منظورش اشاره بعقیده ابوالقاسم کعبی بلخی متکلم معتزلی معروف باشد متوفی ۳۱۷ هـ. ق که نفس وقت و ساعت را مرجح حدوث می‌شمارد؛ چنانکه در مثل روز دوشنبه ذاتاً بعد از یکشنبه و قبل از سه‌شنبه است.

حاجی سبزواری در منظومه حکمت بهمین عقیده کعبی نظر داشته که گفته است:
مرجح الحدوث ذات الوقت اذ لا وقت قبله وذا الکعبی اتخذ

۱- باید از عیب «اقواء» این بیت اغماص کنیم زیرا که مطالب علمی مخصوص فلسفه و منطق را بنظم عربی در آوردن از یک عالم فارسی‌زبان بسیار دشوار است.

توضیحاً «زمان موهوم» بدو اصطلاح گفته می‌شود، یکی آنکه وهم و پندار صرف باشد بدون منشا انتزاع؛ دیگر آنکه از بقاء وجود و دوام ذات باری تعالی انتزاع شده باشد، که به این اصطلاح هم زمان وجود خارجی ندارد منشاء انتزاع دارد، یعنی امر متوهم ذهنی است منتزع از بقاء و دوام ذات واجب الوجود تعالی شأنه، و این خود یکی از عقاید متکلمان اشعری است.^۱

کسانی که معتقد به حرکت جوهری اندهم در ربط حادث بقدم متوسل بحرکت دائمی افلاک شده و برای حل آن مشکل وجود فلك و حرکت وضعی همیشگی آنرا لازم و ضروری شمرده‌اند؛ نهایت این که برای دوجنبه ثبات و تجدد، طبیعت فلکی را که حافظ زمان است مورد توجه قرار داده‌اند، نه حرکت وضعی دوری جرم فلك را که مورد نظر جمهور فلاسفه مشائی بود.

ملاصدرا و پیروان او می‌گویند طبیعت جوهری فلك دارای دوجنبه ثابت و متجدد است. جنبه ثابتش وجهه علم ازلی و صورت قضائی است؛ جنبه متجددش وجهه قدری است، و به این جهت واسطه ارتباط مابین حادث متجدد با ثابت قدیم می‌شود.

عقیده نگارنده

در حرکت جوهری و ربط حادث بقدم

راقم سطور معتقد است که بر فرض اثبات حرکت جوهری، دیگر از جهت ارتباط حادث به قدیم هیچ احتیاج به اثبات وجود افلاک نداریم، و در صورت پیروی کردن از عقیده عرفا و حکمای اشراقی به ناز کشیدن از حرکت فلك و محدود جهات یا طبیعت خامسه فلکی که انگیزه و وسیله اثباتش همین نوع التزامات است و برهان قاطع عقل‌پسندی ندارد نیازمندی نخواهیم داشت. وقتی که مشکل ربط حادث بقدم با فرض وجود حرکت ذاتی همیشگی موجودات حل‌نشده باشد، چنانچه حرکت جوهری را مطمئن نظر و مناط حل آن اشکال قرار ندهیم: و همان دوجنبه ثبات و تجدد را که در حرکت توسطه وضعی فلك یا در طبیعت فلکیه می‌گویند در نفس حرکت ذاتی جوهری نگوئیم.

نکته‌ی را که پیش گفتیم اینجا نیز یادآوری می‌کنیم که در حرکت جوهری هرگاه تجدد و حرکت و سیلان را ذاتی موجودات عالم قرار بدهیم احتیاج بعلت دیگر بیرون از نفس ذات عالم نخواهد داشت بر حسب قضیه مسلم معروف که مکرر بدان اشاره کرده‌ایم «الذاتی لایمل ولا یختلف ولا یتخلف».

تحقیق در مسأله تجدد امثال و حرکت جوهری و ربط حادث بقدم را بهمین جا ختم و باز عقیده خود را تکرار می‌کنم که «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» از قبیل مسائل ذوقی

۱ - درباره بطلان زمان موهوم رساله‌ی ممتع از ملا اسماعیل خواجه‌ی اصفهانی ۱۱۷۳ ه. ق. دیده‌ام که بهترین تألیفات فلسفی‌اوست.

شهودی عرفانی است که سرچشمه‌اش از منبع فلسفهٔ مشائی برهانی بکلی جداست «و هو
طور وراء طور العقل».

شهبوار عقل عقل آمد صفی
عقل از دهلیز می نآید بسرون
درخور سوراخ، دانائی گرفت

بند معقولات آمد فلسفی
فلسفی گوید زمعقولات دون
هم‌درین سوراخ بنائی گرفت

جلال‌الدین همایی

آبانماه ۱۳۵۵ شمسی

ذی‌القعدة ۱۳۹۶ هجری قمری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی