

حدوث و قدم از دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی و حکیم ناصر خسرو و تأثیر فکری آنها در متون ادبی (ص ۴۴۵ - ۴۴۵)

مرتضی دژودی جوان^۱
تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۴/۱۷
تاریخ پذیرش قطعی: ۹۱/۸/۱۰

چکیده

طرح موضوع حدوث و قدم عالم از جمله مسائلی است که بسیاری از عقلا در همه اعصار به آن پرداخته‌اند. در این میان، اندیشمندان اسلامی نیز با همه گونه‌گونی مکاتب معرفتی که به آن تعلق داشته‌اند، از این قاعده بر کنار نبوده‌اند. این مکاتب - اعم از فلاسفه، اشاعره، معتزله، باطنیه، عرفا و غیره - هر یک به فراخور نوع جهانبینی، شیوه ورود در مباحث عقلی، نحوه طرح مسئله و امور دیگری که موجب امتیاز یک مکتب از سایر مکاتب می‌گردد، برای این پرسش بنیادین - که آیا وجود جهان هستی مسبوق به عدم است یا نه - پاسخی جداگانه یافته‌اند. نیز از آنجا که ادبیات هر قوم، آینه تمام‌نمای برترین اندیشه‌ها و انگیزه‌های آن قوم به شمار می‌رود، ادبیات گرانبار ما نیز بستر تضارب و رویارویی عالمانه این گونه آراء متفکران برجسته است که هر کدام به یکی از این مکاتب مختلف تعلق داشته‌اند. مقاله حاضر به ذکر آراء و اقوال برخی از متفکران برجسته اسلامی و سپس بیان و طرح نظریات، اظهارات و ابیات مولوی - به عنوان برترین نماینده عرفان و معرفت شهودی - و حکیم ناصر خسرو - به عنوان برجسته‌ترین نماینده تفکر کلامی اسماعیلی - در باب حدوث و قدم عالم اختصاص دارد.

کلمات کلیدی

حادث، قدیم، زمانی، ذاتی، ناصر خسرو، مولوی

مقدمه

ادبیات در فرهنگ هر ملت بستر برترین نمونه‌های انگیزه و اندیشه آن ملت و نیز مجموعه عالی‌ترین سطوح دست‌آوردهای فکری و فرهنگی است که طی قرون متمادی فراهم آمده، از گذرگاه‌های پرخطر تاریخ به سلامت گذر کرده و اکنون در دست ماست. بدیهی است که اگر بتوان برای جستجو و کاوش در قلمرو ادبیات و نگریستن بدان، غایتی را ترسیم نمود، آن غایت، عرصه‌ای جز پی بردن به پیشینه احساس و اندیشه و کیفیت سیر تحول و تطور آن نخواهد بود.

ادبیات گرانبار فارسی از حیث حضور نمایندگان نحله‌های مختلف فکری و معرفتی و رویارویی اندیشه‌های آنان بی‌شک مجموعه‌ای از بهترینهاست. از این میان وجود بزرگانی چون مولانا جلال‌الدین بلخی - که برجسته‌ترین نماینده اهل عرفان و معرفت شهودیست - و حکیم ناصر خسرو قبادیانی - که بزرگترین نماینده کلام اسماعیلی و باطنیه و از طرفداران معرفت عقلیست - گواهی بر این مدعاست. هرچند تفاوت مشرب متکلمین و عرفا تفاوتی بنیادین است؛ اما به دلیل وحدت زمینه‌های معرفتی و ایمانی و نیز وحدت آبشخورهای اعتقادی، مسائل مشترک فراوانی در آثار مربوط به این دو مکتب یافت می‌شود.

یکی از مباحث مشترک میان همه اندیشمندان مسلمان و بویژه متفکران متعلق به دو مکتب یاد شده بحث حدوث و قدم جهان است که هر کدام از مکاتب به فراخور مبانی و اصولی که به آن اختصاص دارد، موضعی خاص در قبال این مسئله عقلی اتخاذ نموده است. این مقوله ضمن آن که پیوندی تنگاتنگ با نظریه کیفیت خلقت دارد و از مسائل عمومی وجود و در زمره مباحث امور عامه حکمی محسوب است، در دو حوزه فکری حکمت و کلام، و نیز در عرفان نظری به یک اندازه و در یک حد بدان عنایت شده است. نوع تفکر دینی اسلامی به این مقوله چندان اهمیت داده است، که تاریخ پر هیاهوی اسلام، گویای نزاعهای فراوان و بعضاً همراه با خونریزیها و قساوتهای افسانه‌ای در اینباره و مسائل جانبی آن بوده است. از سوی دیگر بررسی این مقوله عقلی در آثار متعلق به ادبیات معرفت‌نگرای فارسی در میان مطالعات ادبی به حوزه سبک‌شناسی محتوایی یا بررسی سبک فکری تعلق دارد که در جهت شناخت و تبیین سبک آثار برجسته ادبی نقشی مهم و حیاتی ایفا می‌کند. ما در جستار حاضر پس از بحث اجمالی در معانی دو واژه حدوث و قدم، نخست با نقل اقوال اندیشمندان بزرگ اسلامی در این باب، در طرح مسئله و تبیین دقیق آن خواهیم کوشید و سپس به بررسی آراء مولانا و ناصر خسرو و بیان نقاط اشتراک و افتراق آنان در این باره می‌پردازیم. شایان ذکر است که خواست نگارنده ترسیم آراء این دو حکیم متأله در باب

حدوث و قدم عالم بوده و طرح نظریات و آراء سایر حکما و متکلمین تنها به سبب تمهید و ایضاح مطلب و نه ارائه بحثی تخصصی در این باره بوده است.

معانی لغوی و اصطلاحی حدوث و قدم

با رجوع به فرهنگها و واژه نامه‌های فارسی و نگاهی اجمالی به آنها میتوان چنین دریافت که واژه «حدوث» که عربی و مصدر ثلاثی مجرد است به معنای ایجاد شدن و پدید آمدن و نیز واژه «قدم» که آن هم واژه‌ای عربی و مصدر ثلاثی مجرد میباشد به معنای دیرینگی و کهنگیست. اما این دو واژه در نزد متفکرین بویژه متکلمین و فلاسفه اسلامی علاوه بر معانی لغوی، معانی ویژه نیز دارند. معنای اصطلاحی حدوث، ایجاد مخلوقات توسط خداوند پس از نبودن آنها و مقصود از قدم، وجود موجود بدون سابقه عدم است. فلاسفه برای این دو مفهوم عقلی تقسیمات متعددی قائل شده‌اند که از مهمترین آنها حدوث زمانی - یا ایجاد موجود مسبوق به عدم زمانی - و حدوث ذاتی - یا ایجاد موجود بدون سابقه عدم در زمان است که در برابر این دو اصطلاح، قدم زمانی و ذاتی قرار میگیرد. در ادامه این اصطلاحات را بیشتر خواهیم کاوید.

حادث

شرح :

نعت فاعلی از حدوث. نو. تازه. نوشته. نوشونده. (مذهب الاسماء). نوآورده. ج، حوادث. (تاج العروس).

(اصطلاح فلسفه) مُحَدَّث، مقابل قدیم. آنکه آغاز دارد.

جرجانی در تعریفات آرد: الحادث مایکون مسبوقا بالعدم و یسمی حدوثا زمانیا و قد یعبر

عن الحدوث بالحاجة الی الغیر و یسمی حدوثا ذاتیا. (لغت نامه دهخدا ذیل حادث)

حدوث و قدم در نزد حکما

حکمای مسلمان درباره کیفیت خلقت بگونه‌ای می‌اندیشیده‌اند که روح تفکر اصالت وجود در اغلب آراء آنان بخوبی ملحوظ است. در نظر بسیاری از آنان وجود، - اعم از واجب و ممکن - یک حقیقت است که در مراتب متعدّد ظاهر گردیده است. بنابراین از آنجا که اصل این عالم بر هستی متحقق است، قدم یا پایداری در وجود اساس این عالم را تشکیل میدهد و به هر روی، وجود را نسبتی و پیوندی با عدم نیست. گذشته از این بحث حدوث و قدم - آنچنان که متکلمین آن را مطرح مینموده و آن را تنها ملاک و مناط احتیاج و ربط خداوند

به مخلوقات محسوب می‌داشته‌اند بنا بر رأی حکما تنها در جهان طبیعت و پدیده‌های مادی قابل طرح می‌تواند بود و زمان از لوازم انفکاک ناپذیر ماده است و موجودات ماورای ماده را پیوند و نسبتی با زمان و احکام آن نیست» (شرح مختصر منظومه، مطهری: ص ۲۰۷).

پس بدین معنا اطلاق اصطلاح حدوث و قدم زمانی در باره مجردات، منتفی به انتفاء موضوع خواهد بود. نیز از آنجا که زمان، لازمه طبیعت و بعدی از ابعاد متشکله آن است لذا تصور انفکاک آن از زمان امری ناصحیح و از مقوله سلب شیء از خود آن است.

«بنا بر نظر فلاسفه کل عالم طبیعت قدیم زمانی است و هرگز زمانی نبوده است که عالم طبیعت در آن معدوم باشد.» (بدایه الحکمه، طباطبایی: ص ۵۲)

اکنون شایسته است نگاهی مختصر به تفحص‌های فلاسفه در تبیین معانی مختلف حدوث و قدم و سبق و لحوق بیفکنیم.^۱

انواع حدوث و قدم در نزد حکما

نخستین و مهمترین نوع از انواع حدوث و قدم، حدوث و قدم ذاتی است. به این معنا که معلول، نه از حیث نحوه ایجاد، بلکه در ذات خود محتاج به علت است و به بیان دیگر، وجود آن پرتوی از وجود علت است. (ن.ک. نه‌ایة الحکمه، طباطبایی، ج ۲، ص ۳۸۳). این نوع تحلیل حدوث و قدم بر مبنای نظریه‌ای استوار است که ابداع آن به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا منسوب است.^۲

نوع دیگر حدوث و قدم که برخی از فلاسفه به آن توجه نموده‌اند، حدوث و قدم دهری است. حدوث دهری به معنای عدم لحاظ وجود معلول در مرتبه وجود علت است. این نوع تلقی از ارتباط میان علت و معلول و خلق و خالق که فراتر از حدوث زمانی است، در عین حال، مقصود متکلمین را هم در بر دارد و خواست آنان را نیز بر می‌آورد. ابداع این نظریه به حکیم متأله، میرداماد منسوب است. (ن.ک. همان، ج ۳، ص ۳۵۶).

شق دیگر از شقوق حدوث و قدم را حکما، حدوث به حق نامیده‌اند. در این مرحله، وجود معلول، صرفنظر از ماهیت آن ملحوظ است. «حدوث به حق عبارت است از مسبوق بودن وجود معلول به وجود علتش به اعتبار سبق و لحوق میان دو وجود که یکی مستقل و دیگری رابط است.» (همان: ص ۳۸۴).

۱. نیز درباره بحث تفصیلی در انواع و احکام تقدم و تأخر و سبق و لحوق، رجوع شود به ترجمه و تفسیر شواهدالریویة ص ۹۹ و نه‌ایة الحکمة جلد ۲ ص ۳۱۹ تا ۳۲۹.

۲. نیز برای کسب اطلاع بیشتر رجوع شود به الهیات شفا جلد ۲ ص ۳۴۴ به بعد.

نظر برخی از حکما در باب حدوث و قدم

نخست به نظریه فارابی در این باب نگاهی می‌افکنیم. وی خلقت را به عنوان فیض واجب الوجود مطرح نموده ایجاد ممکنات را قیاضیت خداوند میخواند. پس عالم نتیجه اشراق و افاضه خداوند است و این خود، بهترین بیان در محدث بودن جهان است. بدیهی است که ربط میان فیض و قیاض بسی فراتر از مقوله ایجاد و حدوث در ظرف زمان به نظر میرسد. به هر روی، حدوث ذاتی جهان در نگاه فارابی امری قطعی است. (ن.ک. تاریخ علوم عقلی، صفا: ص ۱۸۸).

نظر ابن سینا نیز در این باب شایان توجه است؛ وی نه تنها قدم زمانی جهان هستی را رد نمیکنند بلکه آن را ضروری میدانند. چرا که علت تامه بالضروره وجود معلول را اقتضا میکند و انفصال زمانی میان تام شدن علت و ایجاد معلول از دید بوعلی به هیچ روی روا نیست. وی نخستین بار بحث مواد ثلاث «یعنی سه فرض و احتمال وجوب، امکان و امتناع را در نسبت میان وجود و ماهیت» به نحو مبسوط مطرح نموده و امکان ذاتی را مهمترین ملاک ربط معلول به علت دانسته است. (ن.ک. تاریخ علوم عقلی، صفا: ص ۲۴۲). وی با طرح نظریه امکان و حدوث ذاتی چندان لزومی در طرح حدوث یا قدم زمانی نمیبیند. از دید او «جهان میتواند همیشه باشد و همیشه نیازمند فیض و آفرینش خداوند بوده باشد» (فلسفه مشاء، یثربی: ص ۱۲۸).

اما محمد بن زکریای رازی از معدود فلاسفه ای است که شیوه فکری او را باید خارج از حوزه های تعریف شده فلسفه اسلامی دانست.^۱ رازی در باب مسئله خلقت، نظریات منحصر به فردی داشته است که مهم ترین آنها قول به قدمای خمسه است. وی قائل به وجود پنج موجود قدیم است و آن پنج را مبنای پیدایش جهان میدانند. قدمای خمسه از دید او عبارتند از: خالق، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق یا خلأ، زمان مطلق یا دهر. (ن.ک. تاریخ علوم عقلی، صفا: ص ۱۶۹).

اما مسلماً منظور رازی از قدیم بودن این پنج، قدم زمانی و نه قدم ذاتی آنهاست. تفاوت رازی با سایر فلاسفه در همین موضع آشکار میشود که وی قدمای زمانی را در پنج مورد محدود میسازد. (ن.ک. همان: ص ۱۷۱-۱۷۲).

رای شیخ شهاب الدین سهروردی در باب حدوث و قدم عالم چنین است که وی عالم را در کلیت خود قدیم میدانند. چرا که عالم، از دید وی شعاع پرتو نورالانوار است و اشراق و افاضه نور از جانب حضرت وی نیز دائمی و سرمدیست. (ن.ک. حکمة الاشراق، سهروردی: ص ۲۷۷).

۱. در این باره رجوع شود به فلسفه و کلام اسلامی، ص ۶۷، نیز تاریخ علوم عقلی ص ۱۶۵..

لیکن جهان طبیعت را حادث زمانی دانسته حوادث عالم ماده را به حرکت مستدیر منتسب میداند که به زعم وی ضامن بقای جهان است. زیرا به نظر وی تنها مقوله‌ای که متجدد و غیر منقطع است حرکت است و قول به وجود آن سبب دوام زنجیره حوادث زمانی خواهد بود. (ن.ک. همان: ص ۲۷۸).

اما آراء ملاصدرا در باب خلقت جهان همانند سایر ابواب حکمت، مبتنی بر اصولترین ابداع وی یعنی نظریه اصالت وجود است. وی از آنجا که ماهیات را اعتباری و وجود را اصیل و حقیقی میداند؛ بدیهیست که مناط احتیاج به علت را در وجود معلول و نه در خارج از وجود آن جستجو میکند و لذا از انواع و شقوق حدوثات، حدوث به حق، حدوث دهری و سپس حدوث ذاتی را مهم می‌شمارد. چرا که بنا بر نظریه اصالت وجود، آنچه در عالم خارج عین تحقق و عینیت است، وجود است و وجود نیز مفهومی واحد و بسیط است. بنا بر این، مفهوم اصیل وجود، یک مصداق تام بیش ندارد و آن همانا واجب الوجود است. لذا هیچ شیئی به نحو مستقل و فارق از واجب الوجود، نه تنها ثابت بلکه قابل تصور نیست و همه حیثیت اشیاء را ربط به خداوند و فقر و نیاز به درگاه او تشکیل میدهد.^۱ (ن.ک. شواهد الربوبیه، ملاصدرا: ص ۷۸).

اما محیی الدین ابن عربی که بنیانگذار عرفان نظری است در این باب همانند سایر ابواب حکمت بر طبق نظریه وحدت وجود می‌اندیشد. بر اساس این دیدگاه، واجب الوجود نه تنها مصداق اعلا وجود بلکه تنها مصداق حقیقی آن است و هرچه جز آن به نظر آید، پرتو یا فیضان وجود واجب است. پس هستی عین وجود و قدم بوده اطلاق حدوث بر عالم وجود به فرض صحت، اطلاقی عرضی و مجازی است.^۲ (ن.ک. فصوص الحکم، ابن عربی: ص ۱۵۹).

نقل پاره ای از آراء متکلمین

تصویری که عموم متکلمین از محدث بودن جهان در ذهن داشته‌اند کمابیش منطبق بر حدوث زمانی عالم و وجود یافتن جهان در ظرف زمان بوده است. در نظر اینان بی شک تنها موجود قدیم خداوند است که خود به ذات خود موجود بوده است و تعدد قدمای زمانی

۱. نیز رجوع شود به الرسالة فی الحدوث، ص ۱۱۷.

۲. نیز رجوع شود به: زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۲۰ و ابوزید، ۱۳۸۴: ۲۷۱.

مستلزم شریک داشتن باری است. برای مثال، معتزله که در میان سایر متکلمان در التزام به براهین عقلی مشهورند عموماً چنین می‌اندیشند. (ن.ک. توضیح الملل، خالقداد هاشمی، ج ۱: ص ۶۶ - ۶۸).

لیکن اشاعره که بیش از اهل اعتزال خویش را ملتزم به رعایت جانب شریعت میدانند، با این که قدیم را عموماً معادل قدیم زمانی تصور کرده مصداق آن را تنها واجب الوجود میدانند؛ اما استقلال وجودی صفات باری و صدق قدم بر این صفات را منافی توحید به شمار نمی‌آورند. بحث پر دامنه حدوث و قدم کلام باری که میان دو نحله کلامی اشاعره و معتزله در گرفته بود نیز در این اعتقاد ریشه دارد. (ن.ک. همان: ص ۱۲۳)

فرقه اسماعیلیه باطنیه که از فرقه های کلامی شیعی محسوبند، در مشی فکری خود سخت از افکار نوافلاطونیان تأثیر پذیرفته‌اند و از این رو به حکمای اخوان الصفا قربات فراوان دارند. آنان صدور اضطراری عقل اول از وجود واجب را - که شبهه اضطرار واجب در خلق و عدم اختیار وی را در برخی از اذهان ایجاد میکند - منبعث از امر باری دانسته و مفهوم ابداع را جایگزین مفهوم صدور نموده‌اند. بدین ترتیب هم قدم زمانی عالم را توجیه پذیرتر نموده‌اند و هم از این رهگذر اراده و قدرت باری در خلقت جهان مورد خدشه واقع نمی‌گردد. (ن.ک. همان، ج ۲: ص ۲۶۳).

بررسی اقوال و آراء مولانا و ناصر خسرو در حدوث و قدم

چنان که در ابتدای این جستار اشاره شد، مولانا جلال الدین بلخی و ناصر خسرو قبادیانی هر دو از بزرگترین شخصیت‌های ادبی و معرفتی در فرهنگ ما به شمار می‌روند. یکی از مهمترین وجوه اشتراک این دو بزرگ این است که هر دو برای بیان اندیشه‌های بلند خویش، صدایی رساتر و زبانی گویاتر از ادبیات نیافته‌اند که بتواند سخنان آنان را جاودانه سازد و بر دل مخاطبان نشان بنشانند و استوار گرداند. اما در عین حال، شعر و ادب را نه تنها به منزله وسیله و مرکب صرف، بلکه همچون ابزاری مؤثر بر گرفته‌اند، که در محتوا و هدف نیز مستقیماً تأثیری شگرف مینهد و آن را مطلوب طبع جلوه می‌دهد. در این میان، حکیم قبادیان همه توش و توان خود را مصروف در تبلیغ و القای عقاید کلامی فرقه‌ای مینماید که آن را یگانه فرقه ناجیه میداند. بنابراین، مباحث کلامی بن مایه همه آثار ادبی وی - اعم از نظم و نثر - را در بر میگیرد. (ن.ک. با کاروان حله، زرین کوب: ص ۸۲).

مولانا نیز هرچند مرد قیل و قال اهل مدرسه نیست اما عارفی پخته، صاحب اندیشه و اهل معرفت است. وی در آثار و اقوال خود بویژه در مثنوی که اثری تعلیمی - عرفانی است،

گاه به مسائل کلامی و عقلی وارد می‌گردد و به شیوه اهل آن معارف احتجاج نموده اقوال مخالفان را رد و نقد و آراء خویش را اثبات مینماید. (ن.ک. همان: ص ۲۲۰).

نظر ناصر خسرو در باب حدوث و قدم عالم

ناصر خسرو در باب مسأله حدوث و قدم عالم موضعی را پیش می‌گیرد که کمابیش با موضع اکثر متکلمین برابر می‌افتد. در برخی از سخنان وی شواهدی مبنی بر اعتقاد به قدم زمانی عوالم ماورای طبیعت موجود است. لیکن در عموم موارد سخن وی از اثبات حدوث زمانی جهان فراتر نمی‌رود. وی سخت به حدوث جهان طبیعت معتقد است و با مخالفان آن به چالش و چند و چون می‌پردازد. از جمله در ردّ بر اقوال ابوریحان بیرونی که قائل به قدم هیولی یا ماده اولی است چنین مینویسد:

«و قول ما اندر این معنی قدم هیولی آن است که گوئیم این اعتقادی فاسد است. به بنیادی سست و ناستوار و قاعده‌ای ضعیف و به دو سبب یکی به سبب آن که به خلاف قول خداست و آنچه از گفتارها به خلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل خدای است بر درستی آن گواهی ندهد و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد کرده است مر دیگر دعویهای خویش را همی باطل کند» (زاد المسافرین، ناصر خسرو: ص ۷۷).

وی علاوه بر این معتقد است که استعداد در طبایع بالقوه خلق شده است و به تدریج و بر حسب وجود شرایط به مرحله فعلیت میرسد.^۱ این مطلب را میتوان تبیین نظریه حدوث عالم جسمانی و بیانی علمی در کیفیت آن به شمار آورد.

اما در باب حدوث و قدم ذاتی به یقین نکته‌ای از وی منقول نیست و آن به دلیل مشی خاص فکری اوست که با طریقه فلاسفه تفاوت کلی دارد. تنها در برخی موارد به حدوث و قدم دهری اشاراتی دارد که پس از این در اینباره سخن خواهیم گفت.

در ابیاتی که در زیر آمده است وی ضمن اشاره به حدوث زمانی عالم طبیعت، جنبش و حرکت را دلیل حدوث زمانی و نفس این حدوث را دلیل بر عدم بقای آن می‌شمارد.

۱. نیز رجوع شود به یادنامه ناصر خسرو، مقاله دکتر سیدجعفر شهیدی، ص. ۳۱۸ نیز تصویری از ناصر خسرو، ص: ۲۴۶.

۲. رجوع شود به جامع‌الحکمتین، ص: ۲۵۶.

چونانکه همی بامداد روشن تاریک شود وقت شامگاهان
نابوده که بوده شود نیاید زین است جهان در زوال و سیلان
جنبنده همه جمله بودگانند برهانت بس است بر فنای گیهان
اولاد جهان چون همی نیایند پاینده نباشد همان پدرشان
هرچ آن به زمان باقیست بودش سوهان زمانش بساید آسان
پس عالم گر بی زمانه بودست نا بوده شود بی زمان به فرمان

(دیوان، ناصر خسرو: ص ۱۵۶)

در این ابیات نیز ناصر خسرو، دلیل اعتقاد قائلان به قدم عالم را دیریازی و درازی عمر
عالم میدانند و دهریان را به سبب این اعتقاد مینکوهد.
بسیار گشت دورت تا مرد بی تفکر گوید همی قدیمی بی حد و منتهایی

...

وآن را که بی بصارت یافه همی دراید بر محدثیت بس باد از گشتنت گوایی
هرگز قدیم باشد جنبنده مکانی؟ زین قول می‌بخندد شهری و روستایی
(همان: ص ۳۲۹)

تمسک وی به مقوله حرکت و تغییر در اثبات حدوث عالم، قرابتی بسیار به رأی
ارسطو در این باره دارد. ارسطو بارزترین ملاک احتیاج معلول به علت و دلیل
حدوث آن را مقوله حرکت میدانند. (ن.ک. توضیح الملل، شهرستانی: ص ۲۳۵) این شباهت را
شاید بتوان نشانه تأثر ناصر خسرو از حکمت مشاء قلمداد نمود. وی در ابیات زیر
صریحاً از واجب الوجود تعبیر به محرک اول مینماید:

علت جنبش چه بود از اول بودش؟ چیست درین قول اهل علم اوایل؟
کیست مر این قبه را محرک اول؟ چیست از این کارکرد شهره بحاصل؟

...

ناقص محتاج را کمال که بخشد جز گهری بی نیاز و ساکن و کامل
(دیوان، ناصر خسرو: ص ۱۳۶)

و بالاخره در ضمن ابیات زیر بر این امر تصریح میکند که مراد او از این که عالم به
تمامی حادث است، تنها عالم جسمانی است که خرق و التیام و کم و بیش در آن راه دارد و
تنها همین امور نیز دال بر حدوث اشیاء میتواند بود.

افزون شونده‌ای نه همی‌بینم کو را همی نیابد نقصانی
 نوها همی خَلق شود و هرگز نشنید کس که نو شد خلقانی
 و آنچه او خَلق شود چه بود؟ مُحدَث هر عاجزی نداند و نادانی
 پس محدثست عالم جسمانی زین خوبتر چه باید برهانی؟
 (همان: ص ۴۱۴)

اما گاه نیز در اشعار وی به مواضعی بر میخوریم که کل عوالم و مخلوقات پروردگار را بدون استثنا حادث می‌شمارد. در تحلیل اینگونه سخنان از متکلمی چون او باید بدین نکته توجه داشت که در لسان اغلب متکلمین، حدوث در معنایی مساوی با خلقت و حادث به معنای مخلوق به کار رفته است. به هر روی، دقتها و حساسیت‌های فیلسوفانه را در استعمال اصطلاحات حکمی از متکلمانی چون ناصر خسرو چشم نباید داشت. جز که محدث نیست چیزی جز خدای نه زمان و نه مکان و نه مکین
 (همان: ص ۱۲۰)

ناصر خسرو در ابیات زیر دو سؤال مهم را مطرح و آن دو را بدون پاسخ رها میکند. نخست این که اگر خداوند قادر به خلقت دفعی موجودات است دلیل خلقت تدریجی و حدوث مستمر جهان طبیعت چیست؟ پاسخ این سؤال چنین است که آنچه حقیقت عالم طبیعت را می‌سازد ماده و صورت است و آنچه افاضهٔ صور را سبب می‌گردد، قوه و استعداد است که مادهٔ اولی حامل و محمل آن به شمار می‌رود. بدیهی است که اساس چنین نظامی جز بر مدار خروج تدریجی قوه به فعل نمی‌تواند بود.

پرسش دوم وی این است که چگونه میتوان تقدم زمانی علت بر معلول را پذیرفت و حال آن که زمان خود از مخلوقات و معلولات علت العلل است؟ پاسخ این سؤال نیز چنین میتواند بود که مسألهٔ مطرح شده در این موضع کاملاً صحیح به نظر میرسد و بنا بر همین فرض، طرح حدوث و قدم زمانی فاقد فایدهٔ عقلی است.

همی‌گویی که بر معلول خود علت بود سابق چنان چون بر عدد واحد و یا بر کل خود اجزا به معلولی چو یک حکمست و یک وصف آندو عالم را چرا چون علت سابق توانا باشد و دانا هر آنچه امروز نتواند به فعل آورد از قوت همی‌گویی زمانی بود از معلول تا علت پس از ناچیز محض آورد موجودات را پیدا زمانی کز فلک زاید فلک نابوده چون باشد زمان و چیز ناموجود و ناموجود بی مبدا
 (همان: ص ۱)

اکنون به ذکر مواضعی میپردازیم که ناصر خسرو در طی آن به تصریح یا تلویح، جهان ماورای حس و طبیعت را قدیم زمانی شمرده است. در ابیات زیر، وی عقل و جان و هر آنچه را که از این دو نشان دارد سرمدی و ازلی میداند:

فانی به جان نئی به تنی، ای حکیم، تو جان را فنا به عقل محالست و نارواست
پس چاشنی است این ز بقا و فنا ترا کز فعل بر فنا و ز بنیاد بر بقاست

(همان: ص ۲۹۳)

در این ابیات نیز که خطاب او با عقل و نفس کلی است آن دو را پاینده و جاویدان میخواند و آرزو میبرد که آدمی نیز بتواند همچون آن دو گوهر علوی باقی و جاودانه گردد.

عیبست یکی آن که نگردیم همی ما باقی چو شما، گرچه شما اصل بقایید
پاینده کجا گردد چیزی که نیاید؟ این حکم شناسید شما گر عقلا یید
آینده ز ما هرگز پاینده نگردد هر گه که شما می چو بر آید نپایید

(همان: ص ۴۴۶)

وی اصولاً خلقت را از مقوله ابداع میداند و کل عالم را مخلوق دفعی و ابداعی خداوند به شمار می آورد و بدیهی است که ابداع، مناقض و منافی حدوث زمانی است.

«اما باید دانست که ایجاد حق، ابداع است و آن خواست و فعل باری است و آن فعلی است بی هیچ آلتی و میانجی از آنچه آن فعل بر چیزی نیفتاده است» (زاد المسافرین، ناصر خسرو: ص ۲۴۴).

لیکن از تتبع در اقوال ناصر خسرو میتوان دریافت که در برخی از مواضع خصوصاً آنجا که با دهریان و منکران در میپیچد و عقاید کلامی وی به چالش کشیده میشود، گویا نارسایی اثبات حدوث زمانی به عنوان تنها ملاک نیاز عالم به خداوند را احساس میکند. از جمله در مواجهه با پرسش هایی از این قبیل: «سؤال اندر آن که خدای این عالم را آفرید. چرا پیش از آن که آفرید، نیافرید؟» (تصویری از ناصر خسرو، دشتی: ص ۲۱۲) از پاسخها و احتجاجات وی

چنین بر می آید که وی تمایل دارد تا انواع دیگری از حدوث را به جای حدوث زمانی بنشاند. چرا که از یک سو تقدم علت بر معلول را امری بدیهی مییابد و از سوی دیگر تأخر زمانی بسیاری از مخلوقات را بر خالق خویش نمی پذیرد و افعال باری را از خود وی انفکاک ناپذیر میداند. بالاخره به نظر میرسد که راه حل نهایی ناصر برای این نکته غامض، اعتقاد به حدوث دهری عالم است.

سبق و لحوق یا حدوث و قدم دهری را مرحوم میرداماد به عنوان نظریه ای فلسفی مطرح نمود. طبق این نظریه فلسفی، مراتب وجود - صرف نظر از سایر نسبت هایی که

میانشان برقرار است - تنها از حیث تفاوت نوع و مرتبه وجودی نسبت به یکدیگر متقدم و یا متأخرند. بنا بر این نظریه حکمی، هر مرتبه از مراتب هستی در مرتبه خاص خود موجود و نسبت به سایر مراتب و در مقام وجود آنها معدوم است. (ن.ک. بدایة الحکمة، طباطبایی: ص ۵۷).

با تمسک بدین شیوه، ناصر خسرو سایر کائنات را از ذات علت العلل مؤخر می‌شمرد. بدون آن که این تأخر، فاصله‌ای زمانی میان معلول و علت را ایجاد کند و این امر به محدث بودن علت منجر گردد. (ن.ک. جامع الحکمتین، ناصر خسرو: ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

در پایان این مبحث به تناقضی نظر می‌افکنیم که در برخی از کتب و منابع ضمن طرح آراء و نقل ابیات ناصر در باب موضوع مورد بحث بدان اشاره گردیده است.

بیان این تناقض چنین است که ناصر خسرو گاه فلک را به دیده تجرد و قدم مینگرد و گاه آن را به وصف حدوث وصف نموده آن را مینکوهد و این دو رأی متناقض و غیر قابل جمع است. بدین نحو که برخی از ابیات - از روشنایی‌نامه و دیوان - که بر حدوث اجرام فلکی ناظر است، در برابر دسته‌ای دیگر از ابیات که بر مضمونی خلاف آن مشتمل است نهاده میشود. به عنوان نمونه ابیات گونه نخست به این ابیات اشاره می‌گردد:

همی‌گردند در عالم چو پرگار پدید آرنده خود را طلبکار
به گرد کره گل در شب و روز همی‌گردند چون شمع شب افروز
(روشنایی‌نامه، ناصر خسرو: ص ۵۲۰)

و این ابیات نیز به عنوان نمونه‌ای از گونه دوم ذکر میشود:

عیبست یکی آن که نگردیم همی ما باقی چو شما، گرچه شما اصل بقایید
(دیوان، ناصر خسرو: ص ۲۴۶).

باقیست چرخ کرده یزدان و، شخص تو فانیست از آنکه کرده این بی خرد رحاست
(همان: ص ۳۹۳)

همه نیک و بد ما هست از ایشان فنا را گشته کوتاه دست از ایشان
(روشنایی‌نامه، ناصر خسرو: ص ۲۴۹)

در این گونه موارد باید به این نکته توجه داشت که فلک در اظهارات پیشینیان همواره بر دو حقیقت متفاوت دلالت دارد. یکی اجرام و اجسام سماوی و دیگر افلاک یا نفوس محرکه فلکی که علت و مدبر آن اجرام و ستارگان دانسته شده‌اند. مواضعی که بزرگانی از قبیل ناصر خسرو با توقیر و تجلیل از آسمان سخن می‌گویند، باید آن را بر معنای دوم افلاک حمل نمود که موجوداتی ماورای طبیعت و از گونه‌ای دیگرند. اما آنجا که به نحو عتاب آمیز و نکوهشگر آسمان را مورد وصف و یا خطاب قرار میدهند، باید دانست که مراد از فلک

مظهري از مظاهر اين عالم پيکرينه و حسی است. البته اين سخن، رتبت و مرتبت والایي را که گذشتگان برای اجرام آسمانی قائل بوده‌اند، نفی نمی‌کند. لیکن بدگویی‌ها، بدگمانی‌ها و گلایه‌هایی را که گاه در باره آنان روا میداشته‌اند توجیه و تبیین مینماید. در قصیده‌ای که ابیاتی از آن را در پایان، ذکر میکنیم، تفاوت این دو معنا کاملاً مشهود است.

از گردش گیتی گله روا نیست هر چند که نیکیش را بقا نیست
گیتی بمثل مادرست مادر از مرد سزاوار ناسزا نیست
گویند قدیمست چرخ و او را آغاز نبوده است و انتها نیست
ای مرد خرد بر فنای عالم از گشتن او راست تر گوا نیست
این گردش هموار چرخ ما را گوید همی «این خانه شما نیست»

(دیوان، ناصر خسرو: ص ۱۱۴)

دیدگاه مولانا در باب حدوث و قدم

آنچه که در ابتدای امر از جستجو در اشعار مولانا و عارفانی همچون او بر می‌آید این است که در حوزه فکری و اعتقادی خاص عرفا بحث از حدوث و قدم عالم همانند عموم مباحث اهل مدرسه وقعی و ارجی ندارد. زیرا در بینشی که جمله ماسوا را فاقد وجود حقیقی و غیر قائم بذات میدانند؛ سخن گفتن از کیفیات و لوازم آن موجودات غیر حقیقی نیز امری لغو و بیهوده خواهد بود. (ن.ک. سر نی، زرین کوب: ص ۵۵۵).

اما در مواضعی که اندکی پرده‌های بیخودی به کناری میرود و عارف بیخویشتن بر مسند بحث و تعلیم مینشینند، مانند سایر حکمای متأله به این عالم مینگرد. لذا حدوث جهان طبیعت را امری بدیهی انگاشته آن را از لوازم ماده به شمار می‌آورد.

هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست هر چه مولود است او زین سوی جوست
زان که از کون و فساد است و مهین حادث است و محدثی خواهد یقین

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۱-۱۷۴۹)

اما گوهرهای ناب و پیراسته ماورای جهان عنصری به عقیده او نسبتی با زمان و مکان دارند و بنابراین از یک حیث میتوان آنان را قدیم زمانی محسوب نمود. جان و خرد آدمی و نفس ناطقه نیز از آن قبیل است.

طوطی کآید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
در درون توسط آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن

(همان، دفتر اول، بیت ۲۸-۱۷۲۷)

مولانا که بنا بر تفکرات غالب عصر خود و نیز به اقتضای مشرب عرفانی و کلامیش با عموم آراء اهل فلسفه به مخالفت برمیخیزد، نظریهٔ قدم زمانی عالم را نیز دلیلی بر عدم اعتقاد اهل حکمت بر ناپایداری این جهان در برابر قوهٔ قاهرهٔ الهی و همچنین نشانه‌ای بر جهل و کوته نظری آنها میپندارد. جهلی که حاکی از عدم علواندیشهٔ آنان و حاصل عدم احاطهٔ علمیه بر ماورای این جهان خرد و ناچیز طبیعت است. لذا دهریان و فلسفیان را به کرمی خرد مانند میکند که در میان درخت سیبی خانه دارد و بدیهی است که احاطهٔ آن موجود حقیر بر آنچه او را در بر میگیرد، محال است. در نتیجه آن کرم ناچیز، درخت را ازلی و ابدی میپندارد. وی به همین ترتیب، انسان دهری و ناباور را به عنکبوت خانه و پشهٔ باغ، مانند میکند که احاطه و علم آنان بر موطن خود همچون احاطهٔ جزء بر کل و احاطهٔ خاص بر عام، امری نامعقول خواهد بود.

آن یکی میگفت عالم حادث است فانی است این چرخ و حقیقت وارث است
فلسفئی گفت چون دانی حدوث حادثی ابر چون داند غیوث
کرمکی کاندر حدث باشد دفین کی بداند آخر و بدو زمین
(همان، دفتر چهارم، بیت ۳۷-۲۸۳۴)

آسمان ها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سیب در از درخت و باغبانیش بیخبر
(همان، بیت ۷۱-۱۸۷۰)

آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نه که در وی عابث است
پشه کی داند که این باغ از کی است در بهاران زاد و مرگش در دی است
کرم کاندر چوب زاید سست حال کی بداند چوب را وقت نهال
ور بداند کرم از ماهیتش عقل باشد کرم باشد صورتش
(همان، دفتر دوم: بیت ۳۱-۲۳۲۸)

نظیر این قول را مولانا در فیه ما فیه هم تقریر مینماید و آنجا نیز منکر حدوث عالم را به جانورانی چون کژدم، موش و مار مانند میکند وی در فیه ما فیه چنین میگوید:
«مردم که میگویند که عالم قدیم است سخن ایشان مسموع کی باشد؟ بعضی میگویند که حادث است و آن اولیا و انبیایند. که ایشان قدیم تر از عالمند. پس ایشان علی الحقیقه میدانند که حادث است از مقام خود خبر میدهند» (فیه مافیه، مولانا: ص ۱۴۰).

البته انتساب اینگونه اوصاف به فلاسفه - به دلیل قول آنان به قدم زمانی جهان امری است که در سخنان اغلب عرفا ملحوظ است و آن طایفه را به القاب دهری و ملحد، ملقب و منسوب نمودن از امور متداول در میان اهل کلام و عرفان بوده است. نمونه را شیخ نجم الدین رازی در مرصاد العباد، آن قوم را به دلیل قول به علت اولی بودن باری و نیز این عقیده که علم تفصیلی وی بر همه ارکان عالم به یک اندازه تعلق نمیگیرد سخت تخطئه نموده آنان را ملحد و کافر میخواند.

«چنان که گویند مختار نیست و به جزئیات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجدی بلکه موجب و مؤثر است و جهان اثر اوست و تقدم مؤثر بر اثر نه تقدمی زمانست و بدین امر خواهند که جهان قدیم است و باقی است و فنا پذیر نیست و حق تعالی بر افنای آن قادر نیست» (مرصاد العباد، نجم الدین رازی: ص ۳۹۱).

وحدت وجود و پیوند آن با حدوث و قدم

در اینجا نیکوست به نظریه وحدت وجود - که نظریه ای آشنا و متداول در نزد اغلب عرفاست - اشارتی رود. بنابراین نظر، خلقت، فعل خداست و آنچه که متعلق این فعل واقع میگردد نیز عین فعل اوست و تفاوت مصداقی میان فعل و مفعول و جعل و مجعول، وجود ندارد. پس عالم همه عین فعل اوست و فعل نیز جدای از ذات فاعل نیست. بلکه جزء آن یا ملازم آن است. پس کل هستی جز آن وجود بسیط حقیقی نیست و بر این اساس، خلقت به معنای ایجاد و ابداع وجودی خارج و بیرون از حیطة وجودی واجب الوجود نمیباشد. چرا که وجود واجب که عین احدیت و صمدیت است در کنار خود غیری را بر نمیتابد.

حق ز ایجاد جهان افزون نشد هر چه اول آن نبود اکنون نشد
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۶۶۷)

می بینیم که طبق این دیدگاه، ارتباط میان خلق و خالق بسیار نزدیکتر از ارتباط میان فعل و فاعل است. چرا که میان واجب و ممکن از این منظر وحدت حقه موجود است و بنا بر این اندکی تأمل میتواند ذهن را بدانجا هدایت کند که گویی جهان ماسوا حایز هیچ حکم مستقلی نیست. بدیهی است که نفی هرگونه استقلال و اتصاف برای ممکنات، اتصاف به حدوث را نیز در بر میتواند گرفت. به بیان دیگر میتوان چنین انگاشت که در نظر معتقدان به نظریه وحدت وجود، ماسوی الله بدان دلیل که فاقد هر گونه موضوعیتی است؛ لذا میتوان آن را فاقد شأنیت حدوث نیز دانست.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است
(همان، دفتر ششم، بیت ۱۵۳۴)

گر هزارانند، یک تن بیش نیست جز خیالات عدد اندیش نیست
(همان، دفتر سوم، بیت ۳۵)

... جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی نه دریا ای عجب
(همان، بیت ۳- ۱۲۷۲)

لاجرم سر گشته گشتی از ضلال چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۰۳۵)

نیست را بنمود هست آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمود او غبار
(همان، بیت ۱۰۲۷ و ۱۰۲۸)

اما نگاه دیگری که میتوان به مقوله وحدت وجود داشت چنین است که هر چند ماهیات و کثرات، مظاهر وجود خداوند و عین تعلق به آن مبدأ فیاض وجودند. اما به هر حال، منکر تحقق آنها نمیتوان شد. اندیشه وحدت وجود در این مقام به سایر آراء حکما بسیار نزدیک میشود. این نوع نگاه به هستی ماسوی الله که آن را به تمامی نفی نمیکند؛ بلکه حقیقت هستی ممکنات را عین ربط و تعلق به واجب الوجود میداند، نفی همه اوصاف آن را نیز به دنبال نداشته است و وصف حدوث نیز از این امر مستثنی نیست. اما آنچه که سبب تشخیص این نظریه از سایر نظریات مشابه شده آن است که طبق آنچه عرفا آن را حرکت در قوس صعود و قوس نزول خوانده‌اند، اتصال و ارتباط خلق و خالق تنها موجب ایجاد و وجوب بالغیر نمیگردد. بلکه در نگاه این بزرگان ربط حادث به قدیم به فنای حادث در قدیم و در نتیجه بقای آن و به تعبیر دیگر تبدیل حادث به قدیم می‌انجامد. البته ناگفته پیداست که مراد عرفا از فنا و بقا، فنای ذات ممکن در واجب و بقای ذات وی نیست. بلکه مقصود، فنای صفات بشری و امکانی و اتصاف به وصف بقای صفات است که به هر روی، پیوستن و اتحاد حادث و ممکن چونان قطره‌ای ناچیز به اقیانوس قدم و بقای حق به شمار میرود.

به عنوان نمونه در ابیات زیر که مولانا از صدور و خروج رنگها و تعیینات از مبدأ بیرنگی و عدم تعیین محض سخن میگوید و به بیان کیفیت و چرایی تضادها و تنشهای موجود در عالم طبیعت میپردازد، ظهور اعیان و گونه‌های ماهیات را امری واقعی تلقی میکند. در این مقام، مولانا به بیان ایجاد ممکنات که عین حرکت در قوس نزول است میپردازد.

چون که بیرنگی اسیر رنگ شد موسئی با موسئی در جنگ شد
چون به بیرنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون کردند آشتی
گر تو را آمد بدین نکته سؤال رنگ، کی خالی بوَد از قیل و قال
این عجب کاین رنگ از بیرنگ خاست رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست
چون که روغن را ز آب اسرشته‌اند آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خار است و خار از گل چرا هر دو در جنگند واندر ماجرا
(همان، دفتر اول، بیت ۸۳-۲۴۷۸)

نیز در این ابیات با اشاره به حرکت و تبدل مستمر حاکم بر هستی و اصل تجدد امثال و بقای اصل محفوظ، تمثیلی دیگر را مطرح میکند و طی آن سیلان و جریان مستمر وجود را به آب جاری در جوی و اصل محفوظ را به تصویر ماه و اختر منعکس در آب تشبیه مینماید. سپس از این معنا به تجلی پرتو حق در جهان کثرات منتقل گشته هر نوع از انواع موجودات را جلوه‌ای خاص از اسما و صفات باری محسوب میدارد. این امر، مستلزم تحقق عینی آن تعینات کثیره است.

آب، مبدل شد در این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
(همان، دفتر ششم، بیت ۳۱۸۸)

خوب‌روبان آینۀ خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خد و خال دایماً در آب، کی مانند خیال؟
(همان، بیت ۳۱۹۱-۳۱۹۲)

در پایان به چند بیت دیگر اشاره میشود که توجه و دقت در معانی آنها نظر نگارنده را در باب مقولۀ تجلی و ارتباط آن با حدوث و قدم روشنتر میسازد.

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنيق تا رود فرق از میان این فریق
(همان، دفتر اول، بیت ۶۹۰-۶۹۲)

نتیجه

چنان که گذشت مولانا جلال الدین بلخی و ناصر خسرو علوی هر دو از اندیشمندان بزرگ فرهنگ ایرانی - اسلامی و نیز از برترین نمایندگان ادبیات معرفت‌نگرای فارسی به شمار می‌روند. تأثیرپذیری این دو متفکر برجسته از آراء کلامی مسلم است و اگر بخواهیم هر یک از آنان را به نحله‌ای خاص از نحله‌های فکری منتسب بدانیم، تعلق جلال الدین مولوی به کلام اشعری و انتساب ناصر خسرو به مشرب کلامی اسماعیلی امری قطعی و بی‌چون و چراست. به همین دلیل رویکرد این دو شاعر اندیشمند به مسائل عقلی تحت الشعاع مثنوی خاص کلامی آنهاست. اساساً پرداختن اهل کلام به موضوعات عقلی نه به معنای اصالت بخشیدن به عقلانیت صرف، بلکه به منظور بهره‌گیری از ادله عقلی برای اثبات معتقدات دینی و مکتبیست. بحث حدوث و قدم عالم نیز از جمله مباحث عقلی است که فلاسفه اسلامی بسی بیش از متکلمین در این باره غور و تفحص نموده و از این رهگذر دست‌آوردها و یافته‌های بسیاری به بازار علم و تحقیق عرضه نموده‌اند. لیکن در آثار و اقوال این دو شاعر برجسته گاه پروازهای بلند و گامهای بسی فراتر از تنگنای اندیشه‌های کلامی دیده میشود که میتوان آن را محصول سلطنت اینان بر قلمرو ادب و نتیجه معراج‌هایشان در فراخنای آسمان ادبیات معرفت‌نگرای فارسی دانست. البته ناصر خسرو بیش از مولانا در بند محدوده تفکر کلامی باقی مانده و مشرب عرفانی مولانا در بیرون‌شدن وی از محدوده کلام اشعری بسیار مؤثر بوده است.

هرچند کلام اسماعیلی شاعر خردمند قبادیان را از اتصاف هر وصفی حتی وصف قدیم به خداوند باز میدارد و هرچند عرفان متمایل به کلام اشعری پرداختن به بحث حدوث و قدم را همانند سایر مباحث عقلی، قیل و قال بیهوده اهل مدرسه میدانند و آن را عین گمراهی و بیحاصلی محسوب میدارد؛ نیز اگرچه طریقه کلامی این دو بزرگ، اندیشیدن به مقوله حدوث و قدم را جز در دایره تنگ زمان برنمی‌تابد و قول به قدم زمانی عالم را معادل با عدم احتیاج آن به خالق و به معنای کفر و زندقه می‌شمارد؛ لیکن بارقه‌هایی از ورود به قلمروهایی تازه‌تر از لابلائی اقوال و اشعار این دو قهرمان عرصه شعر و اندیشه به مشام میرسد. به عنوان نمونه میتوان به طرح حدوث و قدم دهری و نیز ذکر حدوث ذاتی ممکنات با عنایت به نظریه ابداع در اقوال ناصر خسرو، و از سوی دیگر به تأخر ذاتی، علی، رتبی و وجودی جهان خلقت از ذات واجب الوجود با توجه به نظریه تجلی و وحدت وجود در آراء مولانا اشاره کرد.

منابع

۱. ارزش میراث صوفیه. زرینکوب بروجردی، عبدالحسین (۱۳۷۳). چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
۲. اندیشه های کلامی علامه حلی. اشمیتکه، زابینه (۱۳۷۸)، ترجمه احمد نمایی. چاپ اول. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۳. با کاروان حله. زرین کوب بروجردی، عبدالحسین (۱۳۷۹)، چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. بدایه الحکمه (جلد ۳)، طباطبایی، سید محمد حسین (پاییز ۱۳۷۳)، ترجمه علیشیروانی هرندی. چاپ سوم. تهران: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. تاریخ و عقاید اسماعیلیه. دفتری، فرهاد (۱۳۸۳)، ترجمه دکتر فریدون بدرهای. چاپ سوم. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۶. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم (جلد اول)، صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴)، چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
۷. تصویری از ناصر خسرو. دشتی، علی (۱۳۶۲)، به کوشش مهدی ماحوزی. چاپ اول. تهران: جاویدان.
۸. توضیح الملل، ترجمه الملل و النحل (جلد اول)، شهرستانی، ابوالفضل محمد ابن عبدالکریم. تحریر نو مصطفی خالقداد هاشمی، با مقدمه و حواشی و تعلیقات سید محمدرضا جلالی نائینی (۱۳۶۲)، چاپ سوم. تهران: اقبال.
۹. توضیح الملل، ترجمه الملل و النحل (جلد دوم)، شهرستانی، ابوالفضل محمد ابن عبدالکریم. تحریر نو مصطفی خالقداد هاشمی، با مقدمه و حواشی و تعلیقات سید محمدرضا جلالی نائینی (۱۳۶۱)، چاپ سوم. تهران: اقبال.
۱۰. جامع الحکمتین. ناصر خسرو علوی. مقدمه و تصحیح هنری کوربن و محمد معین (۱۳۶۳)، تهران: طهوری.
۱۱. چنین گفت ابن عربی. ابوزید، حامد نصر (۱۳۸۴)، ترجمه سید محمد راستگو. چاپ دوم. تهران: نشرنی.
۱۲. حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (جلد ۱)، مطهری، مرتضی (ذیحجه الحرام ۱۴۰۷ تابستان ۱۳۶۶)، (درسهای اسفار متفکر شهید استاد مرتضی مطهری). چاپ اول. تهران: حکمت.

۱۳. حکمة الاشراق. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی (۱۳۸۴)، چاپ هشتم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. دیباجه بر حکمت متعالیه فلسفه وجودیه. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی قوامی. به قلم دکتر سید جعفر سجادی (۱۳۸۴)، چاپ اول. تهران: نشر طهوری.
۱۵. دیوان ناصر خسرو علوی. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق (آذرماه ۱۳۶۵)، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. رساله فی الحدوث. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی قوامی. تصحیح و تحقیق دکتر سیدحسین موسویان (۱۳۷۸)، چاپ اول. تهران: ناشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. روشنایی نامه. ناصر خسرو علوی. تصحیح نصرالله تقوی (آبان ۱۳۴۸)، تهران: گلشن. زادالمسافرین. ناصر خسرو علوی. (بی‌تا) تهران: انتشارات محوری.
۱۸. سرّنی (جلد ۱ و ۲)، زرینکوب بروجردی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی.
۱۹. شرح مختصر منظومه مطهری، مرتضی (بی‌تا)، قم: انتشارات صدرا.
۲۰. شواهد الربوبیه. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی. ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح (۱۳۶۶)، چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.
۲۱. فصوص الحکم. ابن عربی، محیی‌الدین. ترجمه محمدعلی موحد، توضیح و تحلیل صمد موحد (۱۳۸۶)، چاپ سوم. تهران: نشر کارنامه.
۲۲. فلسفه مشاء. یثربی، یحیی (۱۳۸۳)، چاپ اول. قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. فلسفه و کلام اسلامی. مونتگو مریوات، ویلیام (۱۳۸۰)، ترجمه ابوالفضل عزتی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. فیه مافیه. بلخی، جلال‌الدین مولانا. تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر (۱۳۴۸)، تهران: امیرکبیر.
۲۵. کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (بی‌تا)، شرح از جمال‌الدین علامه حلی، ترجمه و شرح فارسی به قلم حاج شیخ ابوالحسن شعرانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
۲۶. لغت‌نامه دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۰)، تهران: چاپخانه مجلس.

۲۷. مثنوی معنوی. بلخی، جلال الدین مولانا. تصحیح و تعلیقات از دکتر محمد استعلامی. (۱۳۷۵). چاپ چهارم. تهران: زوار.
۲۸. مرصادالعباد، رازی، نجم الدین. به اهتمام محمدامین ریاحی (۱۳۵۲)، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. مولوینامه، «مولوی چه میگوید». همایی، جلال الدین (مهرماه ۱۳۶۹)، چاپ هفتم. تهران: مؤسسه نشر هما.
۳۰. نهاية الحکمة (جلد ۲ و ۳)، طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه و شرح علیشیروانی هرندی. چاپ سوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. یاد نامه ناصر خسرو. دانشگاه فردوسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی (آذرماه ۱۳۵۵)، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی.

