

حکیم رازی و ناصر خسرو*

پرویز اذکایی

اشاره: گفتار حاضر به امثال امر رازی‌شناس برجسته ایران، حضرت استادی دکتر مهدی محقق (دامت افاداته) برنوشته است از بعض ابواب کتاب حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) تألیف این‌جانب که اینک تحت طبع است.

ابوالمعین ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی (م ۴۸۱ ق) که آرای حکیم رازی را در کتابهای *زادالمسافرین* و *جامع‌الحکمتین* و *بستان‌العقول* خود نقل و نقد نموده، همه رازی‌شناسان یکسره مرهون همان نقول وی از آثار - اینک - گمشده رازی (به‌ویژه علم‌الاهی) هستند، که پیش از دیگر نویسندگان قدیم در شناخت‌شناسی وی واقعاً به ما خدمت کرده است.

اختلاف اساسی میان آزادی حکمی رازی و افکار نیمه‌فلسفی ناصرخسرو، که همچون دیگر متفکران اسماعیلی ارسطومآب و مشایی مشرب است، بیشتر بر سر مسئله «صنع و ابداع» است که رازی انکار نموده، و نیز مسئله تبعی و باطنی

*. نامه پارسی، سال هشتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲، صص ۲۷-۴۱.

آن یعنی وجوب «نبوت» که متفکران اسماعیلی از این قضایا همانا مسئله سیاسی «تعلیم امام» را اثبات کنند.

سه دشمن بزرگ اسماعیلی حکیم رازی، یعنی ابوحاتم رازی، ناصر خسرو بلخی، حمیدالدین کرمانی، هریک کتابی در رد یکی از کتابهای رازی تعهد کرده و نوشته‌اند، ولی جان کلام در همه آنها فقط همین یک مطلب است، که رازی «نبوت» را قبول نداشته و آن را رد کرده است.

هم از جمله «رد»ها بر رازی نقائص ناصر خسرو اسماعیلی است، که شباهت تمامی به رساله پهلوی ضد مانوی شکند گمانیک و یچار می‌برد. «ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا، و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آن که مر کتب او را که اندر این معنی کردست، چندباره نسخه کرده‌ایم و ترجمه کرده به تفاریق مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی کنیم، اندر مصنفات خویش، والله خیر موفق و معین.»^(۱)

حکمت طبیعی

در جهان بینی گیتی‌گرای (ماتریالیستی) رازی، نظر به نگره بنیادین «حرکت دهری» او، بایستی «حکمت دهری» را هم گنجانند، یعنی دو گرایش معروف «طباعی - دهری» که قدما یاد کرده‌اند.

مراد اصحاب علم طبیعی و حکمت دهری، که خود جوهر فلسفه مادی حکیم رازی است، دو فصل کتاب ما در بیان «نظام» فلسفی وی متضمن همین نگرشهاست. در موضوع معرفت‌شناسی حکیم ری می‌توان گفت که وی نه تنها متأثر از مکاتب طبیعی و دهری پیش از عصر خویش - خواه دنباله فرهنگ

اندیشگی «چهرشناسیک» (طبیعی دانی) و «زروان داناکیه» (دهری گری) ایرانی پیش از اسلامی یا پس از اسلام بوده - بل حکیم یگانه‌ای است که این دو نگرش فلسفی را در آیین گیتی‌گرای خویش نظام و انسجام کامل بخشیده است. طباعیان قائل به تقدم «هیولی» (ماده) بر «صورت» (هویت) بودند، که دانسته است در فلسفه مشایی (ارسطو) این دو مفهوم، در دو مقوله «قوت» (امکان) و «فعل» (طبیعت) توضیح و تبیین شده است. ناصر خسرو گوید که «گروهی از اهل طبایع گفتند که جسم اندر ذات خویش، هر چند که مرکب است از هیولی و صورت، مر هیولی را بر صورت به جوهریت فضل است، از بهر آن که صورت بدو قائم شده است، و گفتند صورت مر هیولی را به منزلت عرض است مر جوهر را، و چون عرض به جوهر حاجتمند است اندر قیام و ظهور خویش و جوهر اندر وجود و (قیام و) ظهور خویش از عرض بی‌نیاز است، (پس) عرض سزاوار شرف جوهریت نیست.^(۲) آنگاه ناصر خسرو مسئله «ملازمه» هیولی و صورت را مطرح کرده، که البته از نظر حکمت مادی به هیچ رو مقبول و منطقی هم نیست، چنان‌که باز به گفته همو «اهل طبایع مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود، چون گرمی، سردی، تری، خشکی، بی‌آن‌که تدبیری و تقدیری جز از ایشان همی بدیشان پیوندد...»، که حاکی است طباعیان اجسام را بدون هیچ‌گونه مداخله‌ای از خارج (یعنی بدون تدبیر و تقدیر الاهی) در حرکت دائمی جبری دانند، حالات و کیفیات آنها هم پیوسته در تغییر و تحول طبیعی است.^(۳)

ناصر خسرو با نقل تعریف «طبیعت» از (سمع/الکیان) ارسطو که «آغاز حرکت و سکون است»، گوید که «این قولی نیکوست عقلی، ولیکن محمد

زکریای رازی این قول را نپسندیده... [چه او را] عادت آن بوده است که قولهای حکما را خلاف کردست، و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدّت ادراک خویش بودست...». آنگاه می‌افزاید که وی گفته است: «اگر چنین بودی، واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم، و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی، و این روا نیست.»^(۴) باید گفت که جسم طبیعی از نظر رازی ترکیبی است از اجزای موجود بالفعل متناهی تقسیم‌ناپذیر (ذرات) یا به قول ناصر خسرو «این مرد همی گوید جز اجزای هیولی و خلأ چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است، و طبایع که اجسام نام طبیعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورتها راست...»^(۵)

مباحث کتاب نجومی رازی *فی الهیئة* (که نمانده است) صرف آرای طبیعی هم درباره «سما و عالم» (آسمان و کیهان) است؛ چنان که ناصر خسرو در «بیان پیدایش افلاک» هم از قول وی آورده است که «ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است، و دلیل بر درستی این قول آن است که مر فلک را حرکت به سوی میانه عالم است، و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن که جسم او سخت فراز آمده نیست؛ چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید، چنان که زمین (خاک) جسته است؛ و نیز سخت گشاده نیست؛ چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندرا و نگنجد؛ و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست، علت این دو حرکت [را] این دو است که گفتیم مر جسم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست، پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود، چون بجنبند حرکت او به استدارت آید، و با این ترکیب با اوست حرکت او، همچنین آید از بهر آن که

مر او را جای از جای دیگر درخوردتر نیست؛ چنان که مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است، و مر جسم گشاده را جای گشاده درخورد است.^(۶)

اما درباره منشأ نظر رازی راجع به «لذت»، که خود حسب معمول به افلاطون استناد کرده، احتمالاً این نظر را هم از طریق جالینوس برگرفته، که جوامع کتاب *طیمائوس* (فی العلم الطبیعی) افلاطون و دیگر جوامع (گزینه‌ها) تألیف نموده، گروهی (مانند ابن الففطی، ابن العبری، علامه حلی، ...) گفته‌اند که رازی مذهب خود را در باب لذت از فورون^(۷) متشکک گرفته (سده سوم پیش از میلاد) که مقصود همانا افیقورس / اپیکور^(۸) بانی مکتب «لذت‌گرایی / خوشباشی»^(۹) است؛ این گروه منشأ افلاطونی نگرش رازی را، با مال اپیکور (به اسم فورون) اشتباه کرده‌اند.^(۱۰) به هر حال، تلقی رازی از «لذت» در کتاب طب روحانی این است که، حسب تعریف فلاسفه طبیعی، لذت همانا رجوع به طبیعت است، زیرا که «الم» خروج از طبیعت می‌باشد که چون یکباره باز گردد، حالت احساسی آن لذت باشد. همین تعریف را ناصر خسرو از کتاب *اللذنه* رازی آورده است که «لذت چیزی نیست مگر بر اثر رنج ...، و گوید که لذت حسی رها شده است، و درد حسی رنجاننده است ...، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت ...، (چون) اثرکننده مر آن اثرپذیر را از حال طبیعی او بگرداند، آنجا رنج و درد حاصل آید، و چون مر اثرپذیر را به حال طبیعی او باز گرداند، آنجا لذت حاصل آید ...، پس اثرپذیر درد و رنج از آن یابد، کز طبیعت بیرون شود، و لذت آنگاه یابد کزین بیرون‌شد که به طبیعت باز آید ...، پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست، مگر راحت از رنج...».^(۱۱) عبارت افلاطون هم در *تیمائوس* (بند ۶۴) تقریباً همان است که رازی از (تلخیص *طیمائوس*) جالینوس نقل کرده است:

«علت پیدایش لذت و الم را می‌توان چنین بیان کرد: «هر تأثر شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حرکت طبیعی در ما ایجاد کند، دردناک است، و هر تأثیری که به همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به ما باز گردد لذت‌آور است.»^(۱۲)

خلاصه کلام محمد زکریا «در لذت و الم»، که ناصر خسرو درباره حال طبیعی نقل کرده، این است «کز حال دیگر بدن نیامده باشد به تغییر و تأثیر ... پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان ... و آن حال که طبیعت نه رنج است و نه لذت».^(۱۳) آنگاه ناصر خسرو به شرح «گفتار محمد زکریا در لذت و الم»، گفتار وی «در لذت مجامعت»، گفتار «در لذت دیدن نکورویان و شنودن آواز خوش»، (به نقل از کتاب *اللذة رازی*) و سپس چند بهر «در رد قول محمد زکریا» درباره لذت (که چیزی نیست مگر راحت از رنج ...) و سرانجام «فرق میان لذت و راحت» پرداخته، گوید که «لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر است»^(۱۴) اما نکته‌ای که از تقریر رازی در این خصوص برمی‌آید، که به نظر ما نتیجه منطق «طبیعی» وی موافق با اصول نگرش «مادی» (بنا به مذهب هگلی مارکسیسم) در موضوع (تبدل کم به کیف) می‌باشد، این که رازی آشکارا احساس لذت را حالت کیفی ناگهانی در پی تغییرات کمی تدریجی می‌دانسته^(۱۵) که ما یک چنین نگره جدلی طبیعی را در نزد بعضی از متفکران و عارفان ایران هم (مانند عین‌القضات همدانی) سراغ داریم. رازی در فصل پنجم *طب روحانی* (کوتاه سخن درباره لذت) شرح مبسوط داده است. اینک می‌توان افزود که ناصر خسرو نیز مانند رازی، آن فیلسوف مآبان و حکیم‌نمایان را که مقهور لذت جسمانی شده‌اند، مورد سرزنش ساخته است.^(۱۶)

باری، ناصر خسرو اسماعیلی اگرچه نمی‌توان گفت که تحت تأثیر تعلیمات زروانی (دهری) بود، ولی همانندی آشکاری میان مصطلحات وی با آن تعالیم مشهود است. او در اشعار دیوان خود «دهر» را در معنای دیگری به کار برده، که گمان بر دوگانگی در نظر وی می‌رود. ناصر خسرو ظاهراً فقط دهریه را به سبب آن که «صنع» الاهی و «ابداع» خالق را منکر بودند، رد و نقض کرده یا چنان که تحت عنوان «وجه بطلان مذهب دهری که فلک را صانع عالم داند» دو سطر نوشته، نیز «گفتار دهری که افلاک صانع موالید است و رد آن» که «مرعالم را قدیم گویند (همی گویند) که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم (همانا) نجوم و افلاک است (ما) اندر رد این قول به حق سخن گوئیم.»^(۱۷)

قدمای خمسه

آوازه سترگ رازی در جهان فلسفه همانا نگره ویژه او درباره «پنج دیرینه» است، که در چند اثر خود به‌خصوص در کتاب علم الاهی بدان پرداخته، اما گویی کتاب یا رساله مفرد،: القول فی القدماء الخمسه» (گفتار درباره دیرینگان پنجگانه) را هم به‌طور مستقل در باب این نظریه نوشته، شاید بهری از علم الاهی که بر جای نمانده است. ابوریحان بیرونی در بیان «مدت» و زمان مطلق و خلقت عالم و فنای آن گوید: «محمد بن زکریای رازی از اوایل یونانیان حکایت نموده است که دیرینگی را پنج چیز است: ۱. باری - سبحانه، سپس ۲. نفس کلی، آنگاه ۳. هیولای اولی، بعد ۴. مکان مطلق، و دیگر ۵. زمان مطلق، که مذهب خود را اصل بر این چیزها نهاده است،^(۱۸) ناصر خسرو هم گوید که «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی، و جز از ایشان، گفتند که هیولی جوهری قدیم است؛ و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی و دیگر زمان و

سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری - سبحانه - ... و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو (ایران شهری) راه، نه چنان است که گفته است قدیم «پنج» است، که همیشه بودند و همیشه باشند: «یکی» خدای و «دیگر» نفس و «سه دیگر» هیولی و «چهارم» مکان و «پنجم» زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد»^(۱۹) و گفته است:

۱. هیولی، «مطلق جزوها بوده است نامتجزی ...». ناصر خسرو همچنین گوید که «رازی اندر کتاب علم الاهی خویش گفته است، که این جوهر این صورتهای از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلأ؛ و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلأ آمیخته است. ولیک خلأ اندر او بیشتر از هیولی است...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن «جزو»های هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است، و دلیل بر درستی این قول آن که فلک را حرکت سمتی نباشد ... و گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا ... پس حرکت فلک دایره‌سان باشد ...؛ و (اگر) چیزی روشن است و چیزی تاریک (حسب کیفیت عرضی) است و جوهر هیولی است ...»^(۲۰) بیش از این درباره جوهر بسیط هیولی مطلق در نزد رازی، چون هیچ‌یک از کتابهای او «در باب هیولی» نمانده، فرادست نمی‌آید و اما دانسته است که وی مماثل با قدمای خمسه‌اش (هیولی، زمان، مکان، نفس، باری) تحت تأثیر مانویت به پنج عنصر (آتش، هوا، خاک، آب، ائیر) معتقد بوده، همین ترتیب مذکور به نظر ما صورت تطبیقی قدما و عناصر می‌باشد، که هیولی مطلق ناگزیر همان «آتش» است، عنصر «ائیر» نیز منطبق با قدیم «باری» (اورمزد) است. زمان // هوا (وای)، مکان //

(زمین)، نفس // آب (اهریمن) هم حاجت به تذکار نباشد.

باری ناصر خسرو در قول «اندر هیولی» گوید که «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است، و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی و دیگر زمان، و سه دیگر مکان، و چهارم نفس، و پنجم باری - سبحانه - ...؛ و گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است، از بهر آن که آن جزوها که مر هر یکی را از عظمی نباشد، و به فراز آمدن آن چیزی نباشد، که مر او را عظم باشد، و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد، کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد؛ چه اگر مر جزو هیولی را جزو باشد، او خود جسم مرکب باشد، نه هیولی مبسوط باشد؛ و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط است؛ پس گفته است اندر قول اندر هیولی، که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است، و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن جزو باشد به آخر کار عالم، و هیولی مطلق آن است ...؛ آنگاه (در بیان پیدایش افلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک، هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و دلیل بر درستی این قول آن است که، مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالم است و نه سوی حاشیت عالم است، از بهر آن که جسم او سخت فراز آمده نیست، چون جوهر زمین ...، (و) گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولی است، و اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر اوفتاده است، و بعضی از جسم برتر است و بعضی فروتر است ...، (و) محمد زکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است، آن جزوها بوده است به غایت خوردی بی هیچ ترکیبی، و باری - سبحانه - مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده

است، به پنج ترکیب، از خاک و آب و هوا و آتش و فلک؛ و همی گوید از این اجسام آنچه سخت تر است، تاریکتر است، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است با جزوهای خلأ - یعنی - مکان مطلق، و اندر ترکیب خاک، جزوهای هیولی بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلأ اندر خاک کمتر است، و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاک است، و آب نرم و روشن است، و خاک سخت و تاریک است، و همچنین به ترتیب، جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست، و جزوهای خلأ اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است؛ و جزوهای هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است؛ و جزوهای خلأ اندر آتش بیشتر از آن است که اندر هواست؛ و تفاوتی که هست میان این اجسام، اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی، به سبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان، این دعویهای خصم ماست که یاد کردیم.^(۲۱)

«و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش ... که این جواهر (عناصر) صورتها از ترکسب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلأ ...؛ و اصحاب هیولی چون ایرانشهری و رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است ...، و هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی (که قدیم است) و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط (بسیط) است، پس گفته است اندر قول «اندر هیولی» که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است (ذرات) و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن جزو باشد به آخر کار عالم و هیولی مطلق آن است. دلیل قدم هیولی ... (را) گفته است از بهر آن که روا نیست، که چیزی قائم به ذات چیز که جسم است باشد، نه از چیزی موجود شود ...، آنگاه (در بیان

پیدایش اقلاک) گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است، ولیکن این ترکیب به خلاف این تراکیب است و این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی، و برهان کرده است بر آن که هیولی قدیم است، روا نیست که چون پدید آید نه از چیزی، بدانچه گفته است ابداع ... (متعذر است)...، پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است، ولیکن مرکب نبوده است، بلکه گشاده بوده است ...» این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی ...»^(۲۲) مهمترین اعتراض ناصر خسرو به ایرانشهری و رازی، هم درباره قدیم بودن هیولی است - یعنی - این که ماده تکوین عالم مخلوق نیست، کسی آن را از «عدم» به وجود نیاورده، بلکه ازلی و ابدی است - یعنی - همیشه بوده است. پس رازی با اعتقاد به ابدی بودن ماده و محال بودن «خلق از عدم» - یعنی - به اصطلاح فلسفی «ابداع» را مردود می دانست. بدین سان، رازی در عصری خشونت بار، با خرید خطراتی مهیب و با قبول اهانت‌های شنیع، از علم و ماتریالیسم جانانه دفاع کرد. کسانی مانند فارابی، ابن سینا، ابن هیثم، ابن حزم، شهید بلخی، ناصر خسرو، امام فخر و جز اینان، هیچ کار دیگری جز نوشتن رسالات و کتب (بی فایده) بر رد عقاید وی، و اعتراضات متعصبانه جنجالی و دشنام آمیز و بد و بیراه گویی نکردند.^(۲۳)

باید گفت در مورد قدیم‌های خمسۀ رازی، هیچ گونه سبق یا قدم زمانی یا رتبی متصور نباشد، بلکه قدم آنها مبنی بر تقدیر ذهنی یا «عقلی» حسب وجود ذاتی آنهاست. رازی خود از این «قدم» چنان که ناصر خسرو گوید، با اصطلاح «استوایی» (برابری، یکسانی، هم‌ارزی) تعبیر کرده است. «رازی گوید که استواء کلی برابر برهان باشد، و چون هیچ چیز در عالم پدید نیاید، مگر از چیزی دیگر،

واجب آید که پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است، که آن چیز قدیم بوده است،
و آن هیولی بوده است...»^(۲۴)

۲. مکان. رازی کتابی مفرد در این مقوله داشته، اما ناصر خسرو اسماعیلی که هم از کتاب علم‌الاهمی رازی، نگره وی را درباره اجزای نامتجزی (ذرات) به نقل آورده، که «هر جزوی از آن - به سبب عظم (حجم) - به ذات خویش اندر مکانی است...» و این که «هیولی چیزی نیست، مگر متمکن اندر مکانی (که جسم مکان‌گیر خود آمیغی از جوهر خلأ با هیولی است)، گوید که «مر آن مکان را مطلق کلی گفته است... و مر مکان مطلق را قدیم نهاده‌اند که بی‌نهایت است... چون حکیم ایرانشهری - که محمد زکریا قولهای او را به الفاظ زشت بازگفته... - یکی اندر باب قدیمی مکان که خلأ - یعنی - مکان مطلق قدرت خدای است»^(۲۵).

زکریای رازی که کتابی مفرد «درباره مدت، که زمان باشد، و خلأ، که مکان باشد» داشته (و بر جای نمانده) به بیانی که ناصر خسرو در نقض کتاب علم‌الاهمی او نموده، خلأ را جوهر می‌دانسته و گفته است. «جواهر این صورتها (عناصر) از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلأ...، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است با جزوهای خلأ - یعنی - مکان مطلق...، و طبایع که اجسام نام طبایعی بدو یافته است: گرمی و سردی و تری و خشکی که مر این صورتها (عناصر) راست... (چیزی نیست) مگر آمیزش اجزای هیولی با خلأ، پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد.»^(۲۶)

همچنین، حکیم رازی از عناصر خمسۀ خویش در کتاب علم‌الاهمی (که

گم شده) سخن گفته است. اینک آنچه ناصر خسرو از آن گفتاورد نموده، با نقل مؤکد بر عنصرهای آتش و اثیر (فلک) چنان است که گوید: «این جواهر این صورته‌ها از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند. با جوهر خلأ، و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلأ آمیخته است ولیکن خلأ اندر او بیشتر از هیولی است؛ و باز اندر هوا گوید خلأ کمتر است از هیولی، و اندر آب گوید خلأ کمتر از آن است که اندر جوهر هواست، و باز اندر خاک خلأ کمتر از آن است که اندر جوهر آب است؛ و گوید که آتش اندر هوا به زدن سنگ بر آهن از آن همی پدید آید، که هوا را سنگ و آهن همی گشاده‌تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد. آنگاه گفته است (در بیان پیدایش افلاک) که ترکیب جرم فلک هم از آن جزو (ذره)های هیولی است، ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است؛ و (دعوی کرده است که) هیولی قدیم است و آن جزو (ذره)ها بوده است به غایت خُردی و بی‌هیچ ترکیبی، و باری - سبحانه - مر اجسام عالم را از آن جزو (ذره)ها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک و آب و هوا و آتش و فلک؛ و (در این که آتش کرهٔ اثیر گرم و روشن است)... به نام آتش مر آتش اثیر را همی خواهد که برتر از هواست...»^(۲۷)

حکیم ناصر خسرو قبادیانی درمانده و حیران از کار حکیم رازی، آنجا که به خیال خود یک خرده‌گیری کنایه‌آمیز کرده است، در قول «بیان مکان به اعتبار شیشه» (که رازی در این موضوع آزمایشی کرده) گوید که «محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده است، اندر کتب خویش جایی گفته است که گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند؛ خردمند آن است که نفس ایشان را بدیهت باشد، و به لجاج و به رأی متکلمان

پرورده نشده باشد و منازعت نجویند؛ و گفته است که من از چنین مردمان پرسیدم، و گفتند عقلهای ما گواهی همی دهد که بیرون از این عالم گشادگی است، که گرد عالم گرفته است و همی دانیم که اگر فلک برخیزد و گردش نباشد، چیزی هست که آن همواره بر ما می گذرد و آن زمان است».^(۲۸)

۳. زمان. یاد کرده شد که به گفته ناصر خسرو، رازی در مسئله زمان «بر اثر» ایرانشهری رفته است، که زمان را جوهری «رونده و گذرنده» دانسته است؛ پس آنگاه آورده است که «رازی گوید اعراض اندر هیولی به سبب این ترکیب آمده است، از بهر آن که قدیم آن باشد که زمان او نامتناهی باشد؛ و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگذشتی به ترکیب نرسیدی [یعنی زمان فرایند حدوث عالم کرانمند باشد] و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی به انجام نرسیدی از بهر آن که زمان به اقرار محمد زکریا مدت است (که) کشیدگی باشد...»^(۲۹) سپس ناصر خسرو را در معنای «مدت» که رازی گفته، یک سوء فهم واضح دست داده است، اگر نخواهیم بگوییم که عمداً سوء تفسیر نموده (که ما چنین عقیده‌ای نداریم) و بر این پایه قدمت هیولی را به خیال خود نقض کرده است. همچنین گوید: «تصور کردن که زمان جوهر گذرنده است، تصور محال و خطایی بزرگ است، و دلیل بر این که زمان قدیم نمی تواند بود؛ و ما گوییم که زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر ... (زمان جز حرکت جسم چیز دیگری نیست)...»^(۳۰) که این همان تعریف ارسطویی از زمان است، سوء فهم ناصر خسرو و دیگران بر این پایه باشد (مر جوهر گفتند که دراز و قدیم، و رد کردند قول آن حکما را که گفتند «مر زمان را عدد حرکات جسم...») و افزوده است که «محمد زکریا چون اندر

اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده...، گواهی از مردم عامه جسته است...» که بیرون از این عالم گشادگی است، که گرد عالم گرفته است و همی دانیم که اگر فلک (هم) برخیزد و گردش نباشد، چیزی هست که آن همواره بر ما می‌گذرد و آن زمان است...».^(۳۱) ناصر خسرو باز یک مشت بد و بیراه نثار کرده، اما در باب گواه‌جویی از عقول بسیطه مردمان، در جای خود (روش‌شناسی) توضیح و توجیه این قضیه را آورده‌ایم، ولی هم از رهگذر این «سخن بس رکیک و گواهی بس نپذیرفتنی»، ما بر یک نگره بنیادی رازی آگاهی یافته‌ایم، و آن وجود فضای سه‌بعدی پیرامون عالم، که اگر افلاک و اجرام سماوی هم وجود نمی‌داشتند، آن فضا همچنان وجود می‌داشت، و آن همانا ساخت «دهر» یا «سرمد» است.

اما ناصر خسرو در بیان نظر رازی گوید: «آن گروه از حکما که گفتند هیولی و مکان قدیمان‌اند، مر زمان را (هم) جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهری است دراز و قدیم (و قدیم آن باشد که «زمان» او نامتناهی باشد) و رد کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات جسم (است) و حکیم ایرانشهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهایی است که معنی آن از یک جوهر است (زمان به اقرار محمد زکریا «مدت» است و «مدت» کشیدگی باشد) و زمان جوهری رونده است و بی‌قرار؛ و قولی که محمد زکریا گفت که بر اثر ایرانشهری رفته است، همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است؛ و ما (ناصر خسرو) گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر ... زمان جز حرکت جسم چیزی نیست [ارسطو] و زمان نیست جز حالهایی گذرنده جسم...، و آن کس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد؛ و

همه تحیرِ مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است، و به آخر مذهب «توقف» را اختیار کرده است...؛ اما دهر نه زمان است، بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است؛ چنان که زمان زندگی چیزی است، که مر او را زنده دارنده جز ذات اوست، و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است از بهر آن که او زندگی و ثبات چیزی است که حال او گردنده نیست...،^(۳۲) نباید گذشت که ناصر خسرو را یک سوء فهم چاره‌ناپذیر در تفسیر زمان (زمان حادث / مضاف) و «مدت» (زمان قدیم / مطلق) رازی دست داده، همان‌طور که در مورد مکان گذشت؛ چه خود به‌درستی دهر را تعریف کرده، که همان مدت یا زمان مطلق رازی است، در ضمن ما از مسئله «توقف» رازی، به‌زعم وی در این خصوص چیزی در دست نداریم.

خلاصه اینکه هرچند بحث زمان و مدت را در بندهای زیرین، تا حصول نتیجه در استواری مبانی نظری حدوث دهری و «نسبیت زمانی» محمد زکریای رازی پی می‌گیریم، اما نباید گذشت که ناصر خسرو و هم‌اندیشان وی در نتیجه سوء فهم یا جزم‌گیری و تقلید از تعریف زمان، ندانستن «مدت» و این که رازی زمان را جوهر دانسته، حکم کرده‌اند که لابد «مر خدای را محدث گفته باشد...؛ و همه تحیرِ مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است، و به آخر مذهب توقف را اختیار کرده است، گفته است اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم، و خدای مرا بدان توقف عقوبت نکند، بدین سبب بوده است که، زمان را جوهری قدیم تصور کرده است و گذرنده».^(۳۳) باید گفت که اولاً مسئله توقف یک اصل روش‌شناسی در علوم تجربی - اثباتی است که هزار سال دیگر هم ناصر خسرو از آن سر در نمی‌آورد؛ و ثانیاً، به قول دکتر محقق، آنجا که درست

همین معامله را با جالینوس کرده‌اند و گفته‌اند در مسئله حدوث و قدم عالم توقف اختیار کرده، این موضوع بیشتر حاکی از «تکافؤ ادله» می‌باشد،^(۳۴) - یعنی - برای آدم چیزفهم همان اندازه اقامه برهان کافی بوده است.

نکته دیگر این که ناصر خسرو، حسب قول ایرانشهری و رازی که «زمان، جوهری رونده و بی‌قرار یا گذرنده است»، سوء فهم نموده و در اشتباه زمان مطلق (قدیم) با زمان محدود (حادث) آن را فرایند استحاله پنداشته، گوید: «زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم بر یکدیگر»، که هم بر این پایه مجادله و استدلال ارسطویی نموده است.^(۳۵)

۴. نفس. اما تعریف رازی از «نفس» این که وجودی واحد و جوهر حیات است، پیوسته با ماده باشد و چیزی مفارق از آن نیست. نفس جوهر مکمل ارگانسیم زنده و جنباست، که افعال متکثر و اشکال حیاتی از آن صدور یابد. جنبشهای نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق (انحلال) در اجرای لایتجزای اجسام طبیعی است، نفس تابع مزاج بدن و مرکز آن مغز می‌باشد. بنابراین (به قول ناصر خسرو) این گروه «مر نفوس را مراتب نگویند، بلکه گویند که نفس بر مثال پیشه‌وری است که همه پیشه‌ها بداند، چون دست‌افزار پیشه‌ها بیابد و جسم مر او را به منزله دست‌افزار است اگر اندر جسم مورچه آید مر آن آلت را کار بندد و مورچگی کند؛ و اگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی کارکن، که اگر آلت درودگری یابد درودگری کند، و اگر آلت بافندگی یابد جولاهی کند، و گویند نفوس اندر اجسام همی‌گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون است اندر کتاب طیماوس، و قول ارسطاطالیس است

با آن که قول این حکما مختلف است ... (و دیگر) گروهی گفتند که مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است، مر عالم خویش را فراموش کرده است؛ و باری - سبحانه - مر عقل را فرستاده است اندرین عالم، تا مر نفس را آگاه کند...؛ و گفتند که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او ...، تا نفسها بدین فلسفه از این عالم همی بیرون شود، تا همگی نفس به آخر از این عالم بیرون رود؛ و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد...، آنگاه چون عنایت الاهی از این عالم برخیزد، این عالم فرو ریزد و همه جزوها لایتجزی شود، هم چنانک بوده است و به جای خویش باز رسد. این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم الاهی خویش که رأی سقراط این بوده است ...».^(۳۶)

سزاست که نظر ناصر خسرو اسماعیلی معارض مشهور رازی را، هم درباره نفس بیان نماییم که خالی از فایده نیست. می گوید: «نفس جوهر ابداعی است نه تکوینی» که حرکت مطلق مر اوراست [ارسطو] و آن جوهر به ذات خویش زنده است، مکان صورتهاست و دانش پذیر است، پس از فنای شخص به انحلال، او به ذات خویش قائم است. گروهی از ضعیفان نفس را قائم به ذات ندانند، بل گویند که اعتدال طبایع (مزاج) است، آنچه مر جسد حیوان را همی زنده دارد، و این فعلها از او همی آید؛ و قول به اعتدال از آن دهری است (که به قول او) طبایع اند و هر جانوری «معتدل» است. استدلالهای ناصر خسرو در بهر «دلیل دیگر که نفس اعتدال مزاج نیست» (و جز آن) همه از آن جهت است که نفس را با طبیعت عوضی گرفته، چیزی که در تحلیل نهایی آن را هم الاهی می دانند.^(۳۷) خلاصه

آنچه از آرا یا اقوال پیش گفته می‌توان راجع به نظر شخص رازی استنباط کرد، این که «نفس» وجودی واحد و «جوهر» حیات است، که به تعبیر خود او آویخته به هیولی - یعنی - پیوسته با ماده است؛ چیزی مجزا (جوهر مفارق) از ماده نیست ولی مفهوم آن مجرد باشد، که هم مکمل اندامگان زنده جنباست. نفس که وجودی واحد و فائض حیات است، افعال متکثر و اشکال حیاتی از آن به طریق ایجابی صدور یابد. جنبشهای نفسانی بر اثر اجتماع و افتراق اجزای لایتجزی در اجسام طبیعی است، در حیوان نیروهای نفس تابع مزاج بدن می‌باشد؛ و روح انسانی خود از خواص آویزش جسم طبیعی اوست، که مرکز آن در تنه مغز می‌باشد فلذا نفس ناطقه که خود آمیغ خیر و شر است، هم به وسیله مغز (که ابزار نطق و فکر است) گویا باشد.

باری، نگره نفس عالم در نزد رازی همان «گوشورون» (روان جاندار) حضرت زردشت سپیتمان ایرانی است، که بعدها به نزد فریدریک هگل و هم به توسط او با عنوان نظریه مشهور «روح کل» عالم پرداخته شد. ولی اگر «نفس» رازی به صورت پتیاره اهریمنی درآمده، باید دانست که - بیشتر - از تأثیرات و بل - درست تر - از تغییرات زروانی - مانوی است. اما اکنون باید دید که ناصر خسرو درباره نفس هیولایی (پتیاره) رازی چه می‌گوید. وی (در علت آویختن نفس به هیولی) گفته است که آن دیگر قدیم نفس بوده است، که زنده و جاهل بودست، و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است، تا نفس به نادانی خویش بر هیولی فتنه [وبال] شده است، و اندر هیولی آویخته است؛ و از او صورتها همی کرده است، از بهر یافتن لذات جسمانی از او، و چون هیولی مر صورت را دست بازدارنده بود، و از این طبع گریزنده بود، بر خدای قادر و رحیم

واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا [وبال] برهد، و آن فریاد رسیدن از او - سبحانه - مر نفس را آن بود، که خدای مر این عالم را بیافرید، و صورتهای قوی و دراز زندگی (حیات) را اندر او پدید آورد، تا نفس اندر این صورتهای لذات جسمانی همی یابد، و مردم را پدید آورد و مر «عقل» را از جوهر الاهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد، تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب (الخ).

«و این گروه مر نفوس را مراتب نگویند، بلکه گویند که نفس بر مثال پیشه‌وری است که همه پیشه‌ها بداند، چون دست‌افزار پیشه‌ها بیاید و جسم مر او را به منزلت دست‌افزار است...؛ و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد اندر این عالم، و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون است اندر کتاب طیماوی و قول ارسطاطالیس است، با آن که قول این حکما مختلف است اندر کتب ایشان ...، از آن بخاصه افلاطون، اما قول سقراط به تناسخ است...؛ و دیگر... گفتند که نفس بر هیولی به نادانی و فاعلی خویش فتنه [وبال] شده است، و از عالم خویش بیفتاده است، و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی، و مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است، مر عالم خویش را فراموش کرده است؛ و باری - سبحانه - مر عقل را فرستاده است اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند ...، و علت پیوستن نفس به جسم مر زندگی و ارادت (و غفلت) نفس را نهادند این گروه؛ و گروهی از حکما گفتند که نفس جوهری است نامیرنده و پذیرنده علم الاهی، و جفت‌کننده او با جسم خدای است...».^(۳۸) در جای دیگر هم گوید: «و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد... (الخ) و این قول

محمد زکریای رازی است، به حکایت از سقراط بزرگ؛ و گفته است اندر کتاب علم‌الاهی خویش، که رأی سقراط این بوده است، و مر علم‌الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم به تأیید الهی؛ و گفته است که هیچ‌کس جز بدین فلسفه از این عالم بیرون نشود، و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد. (۳۹)

اینک از تفسیر قول ناصر خسرو که «فلاسفه مر فرشته را نشناسند؛ اما دیو را مقررند و گویند نفسهای جاهلان بدکردار اندرین عالم بمانند (الخ)» باید گذشت که برخی حمل بر تناسخ کرده‌اند؛ ولی در موضوع «عشق هیولانی» (به نزد رازی) این گفتاورد هم از ناصر خسرو بایسته است که از علم‌الاهی رازی در «علت آویختن نفس به هیولی» آورده است که آن دیگر قدیم، نفس بوده است که زنده و جاهل بوده است؛ و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس به نادانی خویش بر هیولی فتنه (وبال) شده است و اندر هیولی آویخته است، و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی از او (... نفس بر قبولی به نادانی و فاعلی خویش فتنه شده است، و از عالم خویش بیفتاده است، و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی) و مر نفس را عالمی هست جز این عالم، ولیکن چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را فراموش کرده است؛ و چون هیولی مر صورت را دست بازدارنده بود و از این طبع گریزنده بود، بر خدای قادر رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد... (همیاری باری تعالی در خلقت عالم)...، و باری سبحانه مر عقل را فرستاده است اندر این عالم، تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست، و مر او را از عالم او یاد دهد تا دست از این عالم کوتاه کند و به عالم خویش باز گردد... (۴۰)

۵. باری. یعنی خدا در متن ثنویت رازی - چنان که در جزو قدمای خمسۀ او گذشت - همبر با «نفس» (اهریمن) زندۀ کنشگر یاد شده، و همانا معبر از «عقل» (اورمزد) است. این دو، باری و نفس - یعنی اورمزد و اهریمن - به نظر رازی در پیدایش جهان با یکدیگر همیاری دارند، ولیکن «خلق» و «صنع» الاهی آن‌طور که متکلمان دین می‌گویند همانا در نگرۀ رازی به هر صورت ممتنع است. در این خصوص هم با استناد بر ناصر خسرو طی بهر آتی (حدوث عالم) کوتاه سخنی خواهد رفت، تنها در اینجا به یک فقره بسنده می‌رود که گوید «محمد زکریای رازی اندر کتاب خویش، که آن را شرح علم الاهی نام نهاده است ...، پنج قدیم ثابت کرده است ...؛ و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف (ایرانشهری) را به عبارت زشت باز گفته، تا متابعان او از بی‌دینان و مدبران (بدبختان) عالم همی‌پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است، که آن علم الاهی است جز او مر آن را کسی نداند. خردمند آن است که اندر آن چه گوید از اقوایل اندر علوم الاهی، و بر آن کتب سازد مر تأمل و تأنی را کار بندد ...؛ و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است، گفت: و چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آن‌که ابداع محال است ...، و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا، و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آن که مر کتب او را - که اندر این معنی کرده است - چند پاره نسخه کرده به تفاریق، مر بنیادهای مذهب او را به ردهای عقلی ویران همی‌کنیم اندر مصنفات خویش، والله خیرٌ موفق و معین. (۴۱)

در نگرۀ بنیادی فلسفی‌اش (قول به قدم «باری» یا «عقل») چنان که ناصر خسرو فهمیده، حکیم رازی انسان را برابر با خدا نهاده، که این دقیقاً همان

مضمون اندیشه «اومانیستی» (انسان‌مداری) در قبال اعتقادات مابعد طبیعی، «خدا محوری» است (مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد).^(۴۲)

حدوث عالم

ناصر خسرو در «بیان عیبی که سخن رازی» در قول «زمان جوهری گذرنده است» دارد. گوید: «اگر چنین باشد ... آن زمان که پیش از آفرینش عالم بوده است [زمان مطلق] بر عالم گذشته باشد [تقدم زمانی که مفهوم آن «دهر» است نه دیگر «زمان»] و آخر آن زمان اگرچه درازر بوده است [پس «مدت» بوده] اول آفریدن این عالم باشد [حدوث دهری] و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد [زمان محصور] و این رأی فساد باشد، و چون فساد این قول بدین بزرگی است، و همه حکما مقررند بر ازلیت صنایع عالم - از این موضوع که بر او همی حدوث را لازم آرد - باطل باشد.»^(۴۳) سپس خود ناصر خسرو گویی چون برای «ابداع» عالم، مفهوم دیگری را از زمان لازم می‌آید، تحت عنوان «زمان چیز از برخاستن چیز برخیزد، اما (آن) دهر (است) نه زمان است»، از جمله گوید: «اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکات است برخیزد، زمان به جملگی برخیزد، اما دهر نه زمان است، بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است... و مر دهر را رفتن نیست البته، بلکه آن یک حال است ... ثبات چیزی است حال او که گردنده نیست»^(۴۴)

چنین نماید که ناصر خسرو خود یک پا «دهری» بوده،^(۴۵) متنها به قول معروف به روی مبارک خود نمی‌آورده، اما یکسره از رازی و اصحاب هیولی ایراد بنی اسرائیلی می‌گرفته؛ هر چند دهری‌گری ناصر خسرو تقریباً مشایی و ارسطویی است، عجیب آن که با عبور از نوافلاطونی آخر کار افلاطونی مآب

می‌شود. باری، تحت عنوان «دهر را آغاز و انجام نیست» گوید که «چون دهر بی‌آغاز است، روا نیست که او کشیدگی باشد البته؛ و چون کشیدگی نباشد تا به‌هنگام نباشد و نه از هنگام باشد، پس ظاهر شد که آنچه مر او را مدت و دهر و جز آن همی‌گویند، وجود و ثبوت جوهری است باقی به‌ذات خویش بی‌آغازی...؛ و در بیان این‌که ماده بر صورت تقدم زمانی دارد، اگرچه زمان اندک بود، گوییم مادّهای مصورات جسمانی مقدم است بر مصورات آن (به) تقدمی زمانی، و اگر آن زمان چه اندک است...». ^(۴۶) باید گفت که در تقدم ماده بر صورت، مراد ناصرخسرو همانا هیولای طبیعی است - یعنی - صورتهای جسمانی را متأخر می‌داند، و گرنه او قبلاً صورت کلی را بر هیولای اولی مقدم دانسته است؛ در هر حال، در این دو مورد وی برخی گرایشهای دهری و مادی نشان می‌دهد، که معلوم نیست چرا؟ همچنین، در گفتار «تحقیق مدت و زمان» (صص ۳۶۶-۳۶۷) گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی «مدت» را برهه‌ای از زمان - یعنی - زمان کرانمند دانسته، و این همه خلاف قول پیشین اوست، پس آنگاه سخن از متضادان و ائتلاف / ترکیب ایشان و سخن از «میانجی» آنها کرده (ص ۳۷۵) که پاک‌گبر و مهرپرست شده است. مثال ناصرخسرو هم مثل کسانی است که در دوران معاصر با حرارت تمام کتابهای ضد مادی و ضد مارکسیستی نوشتند، لیکن در فرجام کار (معلوم نیست چرا؟) خودشان کم یا بیش ماتریالیست و مارکسیست از آب درآمدند! ما چنین فهمیده‌ایم که ناصرخسرو اسماعیلی برخلاف ظاهر نقاد خود، یک گوشه چشمی به فلسفه رازی و دلی هم با او داشته است.

ناصرخسرو قبادیانی در فرق میان دهریان و اصحاب هیولی گوید که «فرقه اول ابداع و حق را منکرند و عالم را مصنوع ندانند، بلکه آن را قدیم گویند؛ و اما

فرقه دوم گویند که هیولی جوهری قدیم است، صورتش مبدع (مصنوع / مخلوق) بوده باشد.^(۴۷) عبارت سید مرتضی رازی دقیقتر می‌نماید که «اصحاب هیولی گویند اصل عالم قدیم است (اما) ترکیبش محدث است».^(۴۸) تفصیل مطلب با گفتاورد ناصر خسرو از حکیم رازی چنین است که «وی برهان کرده است بر آن که هیولی قدیم است، و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی، بدان چه گفته است که ابداع (خلق از عدم) متعذر باشد ... از بهر آن که هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید، مگر به ترکیب از این امهات که اصل آن هیولی است ...؛ و نیز گفته است که اثبات صانع عالم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است ... (یعنی «عالم» که ناصر خسرو شبهه افکنده که آن «هیولی» است ...؛ و محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را به ترکیب از اجسام عالم، دلیل است بر آن که ابداع متعذر است. (زیرا که) جزوهایی بود که اندر او هیچ معنی نبود، و مر او را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی، از بهر آن که این مُرداری باشد بی هیچ معنی ...؛ و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است...، پسر زکریا مر آن قول را زشت کرده است بدان که گفت: چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آن که ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی، و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد، و چون مر هیولی را که قدیم است از امکان چاره نیست پس مکان قدیم است ... (کلیت عالم اندر فضای کلی بی‌نهایت است که به گرد عالم اندر گرفته است)...

«کلام محمد زکریا که عالم از صانع حکیم به طبع است یا به خواست، و

آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون نیست. یا عالم از او به طبع بوده شده است و مطبوع محدث است، پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از بهر آن که طبع از فعل فرو نایستد؛ و آنچه بودش از باشاننده او به طبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده از او به طبع مدتی متناهی باشد، چنان که اندر آن مدت متمکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود بباشد، چنان که میان خاستن ماهی از آبگیر به طبع به مدتی متناهی باشد (انفکاک وجودی) پس واجب آید که عالم از صانع خویش به مدتی متناهی سپستر موجود شده باشد (تأخر انفکاک) و آنکه او از چیزی محدث به مدتی متناهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد (حدوث ذاتی) و اگر عالم از صانع به خواست او بوده شده است، و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده است تا مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست تا آفریدن عالم به خواست آفریدن آمده است، واجب آید که با خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بوده است، و آن دیگر قدیم مر او را بدین فعل آورده است (علت آویختن نفس به هیولی) که آن دیگر قدیم نفس بوده است...» (۴۹)

بایسته توضیح می‌نماید که در موضوع حدوث دهری رازی، از یک فقره گفتاورد ناصر خسرو (که به نثر فارسی سره پیچیده‌ای است) برمی‌آید که حرکت‌گذاری حدوث عالم به نزد رازی ظاهراً (به برهان دیگر) «جهشی» بوده است. (۵۰)

استدراک

ناصر خسرو اسماعیلی هم یکی از مجاهدان وفاق بین دین و فلسفه است

(به‌ویژه در جامع‌الحکمتین) و اصولاً چنان که در بهر پیشین هم یاد کردیم، تمام تلاش و تلاسه‌هایی که تاکنون در این طریق صورت گرفته، صرفاً حسب اغراض سیاسی و مقاصدی به‌کلی غیرفلسفی و غیرعلمی بوده است، و آفات ایدئولوژی با سیاست در فلسفه و علم ایران دوران اسلامی، بالخصوص و عمدتاً و بلکه کلاً - باید گفت - اسماعیلیه ایران مسئول آنها هستند. حرف و حدیث‌ها و کتاب‌های آنها تحت عناوین «دین» یا «فلسفه» ربط و نسبتی به اصول مبین دین و مبانی متین فلسفه ندارد، بل همانا یک معجون دل‌به‌هم‌زنی از مفاهیم مذهبی با سوء استفاده علنی از مقوله «عقل» در فلسفه است.

خلاصه آن‌که فلسفه اسماعیلی یا مذهب باطنی (تشیع فلسفی) که ترکیبی از عناصر حکمت نوافلاطونی (ارسطو - افلاطون - فیلون - افلوپین - برقلس) با عناصر مذاهب مجوسی (زردشتی - مزدکی) و صابئی (دهری - حرانی) بود، نمایندگان برجسته دیگری بجز از حکمای اخوان‌الصفاء، فارابی، عامری و ابن‌سینا پیدا کرد، که از جمله می‌توان ناصر خسرو قبادیانی حجت (اسماعیلی) جزیره خراسان را هم جزو آنان برشمرد. وی در مباحث مطروحه طی سه کتاب دینی - فلسفی خویش، تقریباً همه مسائل و مقولات فلسفی محض را تأویل الاهی و تفسیر مذهبی نموده، مثلاً از جمله مبحث «صورت» بنا به ارسطو - که طبیعی یا صناعی گفته - با موضوع «جسم» طبیعی و نفسانی که در حرکت آنها «قهر» الاهی را پیش کشیده، تناقض‌گویی‌های واضح در مسئله «کون و فساد»، تحلیل‌های عوامانه و تعابیر پندارآمیز در عدم انفصال امهات فلکی، و جز اینها که برخی را طی بهره‌های پیشین نقل یا نقد کرده‌ایم، غالباً «تفسیر قرآن» است یا به عبارت دیگر، مطالب و مسائل فلسفی محض که هم بایستی حسب روش‌شناسی

معمولاً به در حکمت الاهی یا حکمت طبیعی، تحلیل علمی و عقلی بشود و خصوصاً بنا به اصول مقبول طرف مقابل باید بدون پیش فرضهای ذهنی و مذهبی باشد، یکسره مبتنی بر تأویلات نقلی و تفسیر باطنی آیات قرآنی است که ابداً ربط منطقی با مقولات مزبور ندارد؛ و در یک کلمه هم، به قول صاحب نظری، مثال بارز کسانی است که در بحث فلسفی از دین سر درآورده، هم بدین گونه و چنین مایه‌ای با فیلسوفی مانند رازی به مناقضه پرداخته است. چه، دیدیم که از حکیم ایرانشهری خوشش آمده است «که مر معنیهای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده ...» (یعنی کاری که خودش پیشه گرفته) فلذا از موضع اصالتاً فلسفی گری این ایراد و اشکال اساسی بر خود و امثال وی قویاً وارد است که «مر معنیهای دینی را به الفاظ فلسفی عبارت کرده ...» (در کتابهای *زادالمسافرین*، وجه دین، *خوان الاخوان*، *جامع الحکمتین*، که این یکی را مثلاً به تقلید از فارابی ساخته) و باید پرسید که آخر مقولات جوهر و عرض و هیولی و صورت و زمان و مکان و خلاً (فلسفی) چه ربطی به دین دارد؟

ناصر خسرو اسماعیلی طی فصلی، که درباره فرشته و پری و دیو نوشته است، نخست قول فلاسفه را درباره پری و دیو نقل می‌کند و سپس می‌گوید: چنانکه که محمد زکریای رازی گفته است اندر کتاب *علم الاهی خویش* که «نفسهای بدکرداران که دیو شوند، خویش به صورتی مر کسانی را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای تو را پیغامبری داد و من آن فرشته‌ام، تا بدین سبب در میان مردمان خلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری به تدبیر آن نفس دیو گشته»، و ما بر رد قول این

مهووس بی باک، سخن گفته ایم اندر کتاب *بستان العقول*، اکنون به جواب این هوس مشغول نشویم. (۵۱)

یادداشت:

۱. *زادالمسافرین*، ص ۱۰۳.
 ۲. *زادالمسافرین*، صص ۳۱-۳۲.
 ۳. برخی بررسیها درباره جهان بینیها ...، صص ۲۵۱-۲۵۲.
 ۴. *جامع الحکمتین*، صص ۱۲۵-۱۲۶.
 ۵. *زادالمسافرین*، ص ۸۲؛ *رسائل فلسفه*، صص ۲۱۹، ۲۳۱.
 ۶. *زادالمسافرین*، ص ۷۴-۷۵؛ *رسائل فلسفه*، صص ۲۲۳-۲۲۴.
7. Pyrrhon
 8. Epicure
 9. Hedonism
۱۰. *رسائل فلسفه*، صص ۱۴۱-۱۴۲؛ *فلسوف ری*، صص ۲۴۸-۲۴۹.
 ۱۱. *زادالمسافرین*، صص ۲۳۱-۲۳۲؛ *رسائل فلسفه*، صص ۳۷ و ۱۴۸-۱۴۹؛ *فلسوف ری* صص ۸۲، ۲۳۸ و ۲۴۸.
 - اسل دوره آثار افلاطون، ج ۶، صص ۱۸۸۵-۱۸۸۶؛ *افلاطون فی الاسلام*، ص ۱۰۴؛ *رسائل فلسفیه*، ص ۱۲۰.
 ۱۳. *زادالمسافرین*، صص ۲۳۲-۲۳۳.
 ۱۴. *فلسوف ری*، صص ۲۵۵.
 ۱۵. *زادالمسافرین*، ص ۲۳۴.
 ۱۶. *فلسوف ری*، صص ۲۵۵.
 ۱۷. *زادالمسافرین*، صص ۵۷ و ۱۴۶.
 ۱۸. تحقیق ماللهند، چاپ هند، ص ۲۷۰؛ al-Beruni's, tr. Sachau, p. 319.
 ۱۹. *زادالمسافرین*، صص ۷۳ و ۹۸؛ *رسائل فلسفیه*، صص ۲۲۰ و ۲۵۷.
 ۲۰. *زادالمسافرین*، صص ۷۳-۷۵.

۲۱. زادالمسافرین، صص ۷۳-۷۹. رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰-۲۲۸.
۲۲. زادالمسافرین، صص ۵۲-۵۳، ۷۳-۷۷. رسائل فلسفیه، صص ۲۲۰-۲۲۲ و ۲۲۳.
۲۳. برخی بررسیها درباره جان بینها...، صص ۳۴۹-۳۵۰. بیست گفتار، ص ۳۱۱.
۲۴. زادالمسافرین، ص ۱۷۶. رسائل فلسفیه، ص ۲۲۵.
۲۵. زادالمسافرین، صص ۸۵-۸۶، ۹۶-۹۸. رسائل فلسفیه، صص ۲۳۳، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶.
۲۶. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۵۳، ۷۹، ۸۱ و ۸۲-۸۳. رسائل فلسفیه، صص ۱۷۲، ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۳۱.
۲۷. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۷۴، ۷۹ و ۸۳. رسائل فلسفیه، صص ۱۷۲-۱۷۳، ۲۲۳ و ۲۲۷.
۲۸. زادالمسافرین، صص ۱۰۷-۱۰۸. رسائل فلسفیه، ص ۲۶۴.
۲۹. زادالمسافرین، صص ۸۰ و ۱۱۰. رسائل فلسفیه، صص ۲۲۹ و ۲۶۷.
۳۰. زادالمسافرین، صص ۱۱۰-۱۱۲. رسائل فلسفیه، صص ۲۶۶ و ۲۶۸.
۳۱. زادالمسافرین، صص ۱۰۸. رسائل فلسفیه، ص ۲۶۴.
۳۲. زادالمسافرین، صص ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۷-۱۱۸. رسائل فلسفیه، صص ۲۲۹، ۲۶۶-۲۶۷.
۳۳. زادالمسافرین، صص ۱۱۳-۱۱۴. رسائل فلسفیه، ص ۲۶۹.
۳۴. فیلسوف ری، ص ۳۳۳.
۳۵. زادالمسافرین، ص ۱۱۱. رسائل فلسفیه، ص ۲۹۷.
۳۶. جامع‌الحکمتین، صص ۲۱۳. زادالمسافرین، صص ۳۱۸-۳۱۹؛ فیلسوف ری، صص ۲۷۲-۲۷۳.
۳۷. زادالمسافرین، صص ۶۱، ۶۴، ۶۸، ۷۰ و ۸۵.
۳۸. زادالمسافرین، صص ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹. رسائل فلسفیه، صص ۲۸۲-۲۸۷.
۳۹. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۳.
۴۰. زادالمسافرین، صص ۱۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹. رسائل فلسفیه، صص ۲۸۴، ۲۸۷.
۴۱. زادالمسافرین، صص ۵۲، ۷۳، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۳.
۴۲. همان، ص ۹۸.
۴۳. زادالمسافرین، ص ۱۱۶.
۴۴. زادالمسافرین، صص ۱۱۷-۱۱۸. رسائل فلسفیه، صص ۲۷۰-۲۷۱.
۴۵. نک: «دهر در آثار ناصر خسرو»، صص ۲۷۳-۲۹۲.
۴۶. زادالمسافرین، صص ۳۶۴-۳۶۵.
۴۷. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۱.

۴۸. تبصرة العوام، ص ۶.
۴۹. زادالمسافرين، صص ۷۵، ۷۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۵-۱۱۴. رسائل فلسفيه، صص ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۶۱-۲۵۸ و ۲۸۲-۲۸۴.
۵۰. زادالمسافرين، ص ۱۱۴.
۵۱. جامعالحکمتين، ص ۱۳۷.

کتابنامه

- افلاطون فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، تهران ۱۹۷۴م / ۱۳۵۳ ش.
- برخی بررسیها درباره جهان بینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران، احسان طبری، تهران ۳۵۸ ش.
- بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، مهدی محقق، تهران ۱۳۵۵ ش.
- تبصرة العوام فی معرفتة مقالات الانام، مرتضی بن داعی علم الهدی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۴ ش.
- تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی، حیدرآباد دکن ۱۳۷۷ق.
- جامعالحکمتين، ناصر خسرو، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۹۵۳م / ۱۳۳۲ ش.
- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۵۷ ش.
- «دهر در آثار ناصر خسرو»، عبدالامیر سلیم، یادنامه ناصر خسرو، مشهد ۱۳۵۵ ش.
- رسائل فلسفیه، محمدبن زکریای رازی، بیروت ۱۹۷۳م.
- زادالمسافرين، ناصر خسرو، به کوشش محمد بدل الرحمن، برلین ۱۳۴۱ ش.
- فیلسوف ری، محمدبن زکریای رازی، مهدی محقق، تهران ۱۳۶۸ ش.
- Alberni's India: an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India*, ed. By E. Sachau, Lahore 1978.